

25 OCT. 2003
BUCUREȘTI
Zaharov J

Pr. prof. dr. Ene Branîște

LITURGICA GENERALĂ

I

TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA SFÎNȚITULUI DR. CASIAN CRĂCIUN
EPISCOPUL DUNĂRII DE JOS

EDIȚIA A III-A ÎNGRIJITĂ
DE PR. EUGEN DRĂGOI

EDITURA EPISCOPIEI DUNĂRII DE JOS
GALAȚI, 2002

CĂLĂUZĂ LITURGICĂ A UNUI MAGISTRU DESĂVÂRȘIT

Mai înainte deschiderii unui manual, precum cel de față, adresat studenților teologi pentru a cunoaște sistematic, spre a aprofunda apoi concret, în viața lor spirituală, personală sau comunitară, realitatea prezenței lui Dumnezeu în lume prin slujirea Sa în Biserică, este firească o subliniere. Evidențierea prezenței Fiului lui Dumnezeu întrupat, a Mântuitorului Iisus Hristos plin de Duhul Sfânt, din marea iubire a Tatălui pentru răscumpărarea omului din păcat și readucerea sa în starea de fiu al lui Dumnezeu, căci: „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică“ (Ioan 3, 16).

Însă, prezența Mântuitorului în lume se poate identifica în mod concret, personal și direct, prin Sfânta Euharistie, în cadrul Sfintei Liturghii, când pâinea și vinul, ofrandele noastre, prin invocarea Sfântului Duh de către slujitor, în rugăciunea comună cu poporul din biserică, se prefac în *Însuși Trupul și Însuși Sângele Domnului, Care ni se dau „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci“, dar și „spre arderea tuturor spinilor păcatului“ și „spre vindecarea celor cinci simțuri“, spre a pătrunde în sângele nostru „mireasma“ Sângelui Său „de viață dătător“, „medicamentul nemuririi“, „alimentul vieții veșnice“, cum denumesc Sfinții Părinți Sfânta Euharistie. Ne și hrănește, dar ne și ajută să creștem duhovnicește, continuând astfel urcușul neînecat al desăvârșirii, căci Domnul euharistic ne cheamă să ne împărtășim din viața Sa, când primim Sfântul Său Trup și Sfântul Său Sânge.*

Astfel, comunicarea lui Dumnezeu cu noi, creștinii, ca Părinte creator și proniator al lumii, nu se rezumă doar la descoperiri necesare ale voci și învățăturii Sale, ci se arată concret, viu și personal, prin Sfânta Treime Care ni Se dezvăluie desăvârșit, trupește, în Fiul și continuă duhovnicește prin lucrarea tainică sfințitoare a Sfântului Duh. Comunicarea prin rugăciune, prin contemplare și prin nevoință, devine treptat apropierea lui Dumnezeu, prin Hristos, de noi, iar căldura prezenței Sale sfințitoare, prin lucrarea harului Duhului Sfânt, ne oferă euharistic pe Cel ce S-a întrupat și S-a făcut om „ca să-l îndumnezeiască pe om“ (Sf. Athanasie cel Mare).

Forma de comunicare personală cu Dumnezeu, Cel în Treime slăvit, dar prezent trupește pe pământ prin Fiul și prin lucrarea harică a Sfântului Duh, se cheamă cuminecare, adică prezența Domnului euharistic în noi, ca astfel să formăm comunitatea, adică Biserica. Biserica este întemeiată de Hristos pe Cruce, întărită prin Înviere, consolidată prin pogorârea Sfântului Duh, „Care pretutindena este și pe toate le plinește“.

Inima acestei realități prin care se revarsă „sângele haric“ în tot trupul Bisericii, format din toți creștinii și care are drept cap pe Hristos, este Sfânta Liturghie. În sens largit, Liturghia este viața lui Hristos în Duhul Sfânt revărsată în viața noastră pământească, spre pregustarea celei veșnice, căci ne împărtășim „spre viața de veci“.

Din această realitate se naște credința și prind contur formele ei de manifestare „Lex orandi - Lex credendi“ care reprezintă, așadar, revărsarea firească în Biserică prin harul Sfântului Duh a darurilor credinței și concretețea viețuirii noastre după poruncile și după învățătura lui Hristos. Viața în Hristos, adică viețuirea în creștinism, prin Biserică, a realităților mai presus de lume, participarea noastră la bucuriile împărăției lui Dumnezeu, cu anticipare, încă din această lume, imprimă sens vieții de aici și produce schimbarea din interior a omului lumesc și decăzut, în duhovnicesc și ridicat deasupra patimilor, a slăbiciunilor și a neputințelor sale. Chiar și atunci când acestea persistă, din dumnezeiască pedagogie, în realitățile biologice ale vieții, ele sunt asumate spiritual și trăite ca forme de asceză și ca trepte spre desăvârșire.

Cele prezentate pe scurt confirmă începutul lucrării dumnezeiești în lume a Domnului, prin Biserica Sa, iar cei ce primesc în „ogorul“ persoanei lor „sămânța“ de Sus rodesc încă de aici, de pe pământ

și roada lor duhovnicească înseamnă „dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția“, căci „dacă trăim în Duhul, în Duhul să și umblăm“ știind că „cei ce sunt ai lui Iisus Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele“ (Gal. 5, 22-25).

Sfânta Liturghie ne cheamă să ne oferim și pe noi înșine, adică întreaga persoană, spre sfințenie, „pre noi înșine și unii pe alții“. Ca toată viața noastră s-o oferim, ca un dar, Celui de la Care vine toată darea cea bună și tot darul desăvârșit (Iacob 1, 7).

În schimb, Domnul ne fortifică prin Sfânta Euharistie, iar noi ne rugăm ca aceasta să ne fie „spre bucurie, spre sănătate și spre veselie“, spre „iertarea păcatelor și spre viața de veci“, spre șederea „de-a dreapta slavei Sale“ (rugăciunea a IV-a de mulțumire după Sfânta Împărtășanie).

Întreaga noastră mișcare dinspre noi înșine către Hristos-Domnul, Cel ce ne întinde mâna Sa și ni-L arată pe Tatăl iubitor și pe Duhul sfințitor și ne apropie de semenii noștri pentru care ne rugăm în Sfânta Liturghie, are în centru Sfânta Euharistie care devine ușurare de unul din cele mai grele obstacole în calea desăvârșirii, egoismul.

Iată cum Prea Sfânta Treime lucrează în om, în lume și-n creație, spre a desăvârși ceea ce este neîmplinit și decăzut, aducându-le pe toate la starea de normalitate, „bune foarte“, cum le-a așezat Dumnezeu, la început, în rai.

Astfel, ceea ce numim noi spiritualitate, iar efectul ei spiritualizare sau îmbunătățire, înaintare duhovnicească, adică îndumnezeirea omului, devine realitate simțită, trăită și experimentabilă, împărtășibilă prin transferul conținutului credinței în comuniune sfințitoare, prin Sfânta Liturghie și prin toate Sfintele Taine. În Biserică urcăm spre întâlnirea cu Dumnezeu, prin Hristos, plin de Duhul Sfânt, căci Biserica este corabia credincioșilor, călători pe marea involburată a acestei vieți, spre atingerea limanului lin și neînvișor al mântuirii. Ca și dintr-o „fântână“, toți, ca oarecând femeia samarineancă, scoatem apa cea vie cu care Domnul ne rouează și ne astâmpără setea după absolut. Biserica, plină de credincioși doritori de urcuș duhovnicesc, cu slujitorii întreoaltă, în mod special în timpul Sfintei Liturghii, dar și în timpul celorlalte Sfinte Taine, este asemenea stejarului de la Mamvri, sub coroana căruia este așezată masa pregătită de Avraam și de Sara, unde vine Prea Sfânta Treime să ne îmbie la părtășia agapică cerească și la comuniunea între frați adevărați în aceeași credință, dar și în trăirea aceleiași vieți înnoite. De aici, cuvintele, rugăciunile și gesturile liturgice devin, în biserică locaș, „pâine“ pentru minte, suflet și inimă și „scară“ spre cer, pe care coboară Dumnezeu între noi și în noi, iar noi urcăm la El.

Slujitorul, sacerdotul, liturghisitorul este purtătorul rugăciunilor fraților săi creștini, după cum Hristos-Domnul este purtătorul dorințelor noastre de mântuire către Tatăl, prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Arhiepiscopul Hristos, „Episcopul sufletelor noastre“ (1 Petru 2, 25), încredințează arhiepiscopului pământesc misiunea de a arăta, de a învăța și confirma învățătura Evangheliei, ca și aceea de a aduce darurile noastre, pâinea și vinul, spre a le preface Prea Sfânta Treime, prin invocare în cadrul Sfintei Liturghii, în Trupul și Sângele Domnului Hristos. Astfel, așa cum El S-a intrupat spre a îndumnezei omenescul luat din Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, ne îndumnezeiește și pe noi prin puterea harului, cu ajutorul Său, prezent euharistic în noi. Iată, transpusă în viața Bisericii primare, viața cea nouă, exemplară, pentru creștinii și slujitorii bisericești în Biserică, până la sfârșitul veacurilor: „Că venerabila voastră preoțime, vrednică de Dumnezeu, este așa de unită cu episcopul, precum coardele cu chitara. De aceea e cântat Hristos în unirea voastră și-n armonioasa voastră dragoste. Fiecare din voi, deci, să fiți un cor; și-n armonia înțelegerii dintre voi luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos, cu un glas, Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune ce le faceți; că sunteți mădulare ale Fiului Său. Vă este dar de folos să fiți într-o unire fără prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu“ (Sf. Ignatie, Către efesenii, IV, 1 P.S.B., p. 158-159).

Tot Sf. Ignatie, ucenicul Sf. Ioan Evanghelistul, continuatorul liturghisirii apostolice primite din porunca Domnului și predate prin succesiune, tot din harul și trimiterea Mântuitorului, ne arată că

Sfânta Euharistie se săvârșește în comunitatea credincioșilor, de episcop și de preoțime, „frângând o pâine, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos” (Ibidem., XX, 1, p.164).

Și mai precis, Sf. Ignatie ne transmite, din timpul postapostolic, învățătura Bisericii lăsată de Hristos pentru totdeauna, ca astfel adunați laolaltă pentru Sfânta Liturghie și pentru celelalte Sfinte Taine, să vedem, și mai evidentă, legătura harică dintre slujitor și Prea Sfânta Treime. „Vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe episcop care este, liturgic și nu numai, în locul lui Dumnezeu, pe preoți care (de asemenea, liturgic și nu numai) sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconii care-mi sunt așa de dragi, cărora li s-a încredințat slujirea lui Iisus Hristos Care mai înainte de veci era la Tatăl și la sfârșit S-a arătat... Să nu fie nimic între voi care să vă poată dezbină, ci uniți-vă cu episcopul și cu întâistătorii voștri, potrivit chipului și învățăturii celei nesticăcioase” (Idem, Către Magnezieni, VI, 1 p. 106).

În acest înțeles comunitar, teandric, dumnezeiesc și omenesc, slujirea este o mărturie a cerului de pe pământ în sfântul locaș, unde cuvintele, rugile, imnurile liturgice, gesturile și mișcările devin căi de acces spre Sfânta Treime Care, în Sfânta Liturghie, comunică cel mai concludent de la persoană la persoană, bucurându-i pe unii de alții, cum observă și învață părintele Stăniloae.

Dar, slujirea noastră nu-i doar o repetare la nesfârșit, rituală, a unei rânduielei prestabilite de Biserică numai, ci trebuie să fie neapărat o conformare totală cu învățătura revelată și pecetluită de Sfinții Părinți asistați de Sfântul Duh, și în același timp, prin viața noastră, cu adevărat pilduitoare și jertfelnică, până la identificarea cu Hristos Domnul și Arhiereul Veșnic al tuturor. Doar așa atingem măsurile evlaviei și trăim spre a transpune în viață măsura slujirii Apostolului: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20).

Cu siguranță, într-o asemenea stare duhovnicească și credincioșii vor înainta spre Hristos și vor vorbi cu El în rugăciuni, se vor atinge de icoana Sa și chiar Îl vor primi, prin preoți, întreg, în Sfânta Împărtășanie, căci „unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu” (Matei 18, 20).

Toți suntem invitați ca prin nevoință să participăm, duhovnicește, la viața comunitară, căci aceasta este calea arătată de Hristos pentru mântuire în Biserică. Avansăm de la cuvânt și vorbă la faptă și de la numele de creștin la realitatea creștinească în concretul ei, adică la dragostea eliberatoare de egoism, de păcat și de moarte. Fără despătimire, fără curățire de patimi, de la copilărie la maturitate, fără primirea dumnezeiescului har, ca începătură a vieții creștine și fără parcurgerea etapelor arătate de Hristos în Biserică Sa, care-i vie și autentică în „una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, nu ne vom bucura de darul comuniunii și al dumnezeieștii iubiri, „care nu cade niciodată” (I Cor. 13,8).

Chiar și cei ce trupește ne-au părăsit din lumea noastră, prin Învierea Mântuitorului, înviază în rugăciunile, în jertfele liturgice ale dragostei noastre de comuniune duhovnicească cu ei, dorindu-le, ajutându-i și cerându-le de la Dumnezeu fericirea eternă. Aceasta este lucrarea Sfintei Treimi în Biserică, prin sfințiii slujitori, purtătorii harului Sfântului Duh; în acest chip plin de bucurie, în comuniunea tuturor se zidește Trupul lui Hristos, ale Cărui mădulare suntem, în parte.

Văzând astfel lucrarea Bisericii, ne învață însăși conștiința noastră să ne alăturăm și cu propriile eforturi, luminați și ajutați de harul Sfântului Duh, să sporim în credință și mai cu osebire în fapta cea luminoasă a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Căci ultima treaptă pe care trebuie să dorim să ajungem și să ne nevoim ritmic s-o atingem, pe scara virtuților, în toată viața noastră, este iubirea, „căci Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4,8). Dragostea este răspunsul lui Dumnezeu, al Fiului Său pe Cruce, la toate păcatele și relele din lume, iar Învierea Sa este chemare la învierea zilnică a vieții noastre amorțite în patimi.

Această succintă prezentare se dovedește a fi numai o smerită incitare a tinerilor teologi, a preoștii și a creștinilor noștri, să pătrundă singuri în Casa Tatălui ceresc de pe pământ, Biserică, unde-i așteaptă bucuriile care „la inima omului nu s-au suit” (I Cor. 2, 9).

Acest urcuș- invitație trebuie ascultat de mici și, mai ales, în școlile bisericești, seminare și facultăți de teologie. Acolo unde Îl ascultăm și-L urmăm pe Mântuitorul, Teologul și Arhiereul, Învățătorul și Sfințitorul nostru, Îl descoperim și în slujirea de Conducător al nostru, al tuturor, pe cărările mântuirii noastre și a poporului. Dacă ne oprim doar la a învăța din tratate și evocăm viețuirea duhovnicească și sfântă a altora și nu adăugăm și pe cealaltă, pe cea proprie, vom transmite sfaturi care nu conving, nu încălzesc inima și nu ajută nimănui în procesul de înnoire a vieții.

În acest ultim și autentic înțeles, avem nevoie de călăuze care să ne fie magiștri sfințitori în urcușul către Hristos.

Beneficiem, iată, în mod providențial, de o astfel de călăuză liturgică, prezentul manual universitar, la cea de-a treia ediție de Liturgică generală, acum apărut în două volume. Este un tratat amplu, solid în conținut teologic, cuprinzător, echilibrat și explicit asupra aspectelor slujirii în Biserica Ortodoxă, pe temelia nezdruncinată a învățaturii mântuitoare și în strictă conformitate cu viața duhovnicească sacramentală transmisă de Sfinții Părinți și experiențată în „una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, de la începuturi și până în actualitate.

Cum este și firesc, expunerea este făcută într-o formă îngrijită, didactică, accesibilă învățăcelilor, formatoare celor ce doresc a se împărtăși de dumnezeiescul har al preoției și redactată într-o limbă înmiresmată literar, abundând în date și mărturii biblice, patristice și ascetico-mistice. Toate însă sunt așezate într-un crescendo istoric, căci Biserica a crescut o dată cu înaintarea fiilor ei în cunoaștere, cunoaștere pe care ea a sfințit-o neîncetat și-a îndreptat-o spre veșnicie, după cum chiar cultul în sine a cunoscut o extensie în special în forme și nu în fondul mistic comun teologic, apostolic și patristic, căci conținutul credinței crește și el ca și frământătura prin puterea aluatului. Asemenea unei pâini rumene, manualul de Liturgică generală ne invită să-l procurăm, să-l consumăm și să creștem astfel și noi, gustând filă după filă din bogăția hranei pline de vitamine a însănătoșirii și creșterii noastre duhovnicești în lumea noastră atât de secularizată.

După o introducere în liturgică, știința slujirii sfințitoare, cultul, actul slujitor, ocupă un loc aparte atât din perspectivă teologică, cât și istorică, pentru ca apoi să se dezvolte capitoul referitor la persoanele liturgice, slujitorii sfințiți, rolul lor în actul mântuitor comunitar.

Timpul liturgic este prezent în toată complexitatea analizei rolului său pentru mântuirea lumii; sfințirea timpului pentru îndreptarea noastră, sărbătorile, momentele salvării noastre în corabia mântuirii și, evident, sfintele locașuri sunt analizate cu minuțiozitate atât din perspectivă teologică, cât și arheologică, istorică și artistică, până la descoperirea vălului de pe mantia sacră a sfântului locaș, pictura. Nu este neglijată nici arhitectura sacră, partea văzută a zidirii, după modelul divin al așezământului de rugăciune. Obiectele liturgice, valoarea cuvântului, ca dar al Cuvântului întrupat Hristos și al imnografiei sacre, precum și actul liturgic în sine întregesc expunerea dumnezeieștilor rânduieli liturgice pentru mântuirea noastră.

Întreaga prezentare a temeiurilor slujirii în Biserică în manualul de Liturgică generală se dorește și este o invitație la concretizarea învățaturii și vieții bisericești spre inițierea viitorilor preoți, dar și a credincioșilor în Tainele dumnezeiești. Este, de fapt, construcția unei frumoase rame aurite, în cadrul căreia stă Hristos Domnul, Arhiereul Veșnic, ca într-o icoană bizantină, primind din sfintele Sale mâini și binecuvântând un slujitor de reală vocație, un dascăl desăvârșit, integru până în cele mai mici detalii ale vieții, un om blând ca un miel și un creștin cu viață jertfelnică, regretatul pr. prof. dr. Ene Braniște, liturgistul și magistrul atâtor generații de arhierei, profesori de teologie, preoți și credincioși din Biserica noastră și nu numai, dacă ne gândim și la ucenicii săi din alte țări ortodoxe și neortodoxe.

Cu cât trece timpul, cu atât se adeverește valoarea dascălului nostru, care toată viața a lucrat, s-a rugat și ne-a închinat-o nouă, celor ce-l identificăm cu statura sa de ascet sobru și solemn, dar și blajin în același timp, cu o ținută preoțească și didactică iconică, așezată pe o trăire lăuntrică profundă și împărtășibilă și altora.

Tratatele, studiile, manualele și celelalte lucrări ale sale, unele dintre ele diortosite, în parte, mai târziu, ca și în cazul de față, de regretata sa soție, prof. Ecaterina Braniște, sunt un tezaur cu valoare de patrimoniu sacru liturgic și o invitație deschisă de a le folosi continuu, căci iată cum magistrul continuă misiunea sa, prin opera sa, către generațiile mai tinere dornice și ele, mai ales, de modele. Părintele Braniște nu dispare prin deces, ci este viu prin fidelitatea sa față de Hristos și față de Biserică. Opera lui este urmașa legitimă, căci nu a avut descendenți biologici, dar are, iată, fii spirituali pretutindeni. Are mereu studenți. Le vorbește mereu, ca și nouă, la vremea noastră, ca și Prea Sfințitului Laurențiu, prefațatorul ediției a-II-a, profesor de liturgică și ucenic, ca și iubitului său urmaș la catedra de Liturgică, pr. prof. dr. Nicolae Necula, ca o succesiune testamentară sacră, astăzi decan ca și părintele altădată!

Niciodată nu ne-a citit din vreun curs. Dar din oralitatea expunerii exacte, credincioase și mobilizatoare, se putea reface cursul în cele mai mici amănunte. Acesta este profesorul! Acesta este modelul! Acesta este și scopul reeditării manualului său. Să-l readucă vorbindu-ne și acum, ca și atunci, însă fără vocea sa caldă și blândă. Să-l asculte elevii și studenții actuali liturghisind, oficiind din cer, iar la catedrele de liturgică ale facultăților noastre de teologie, să-i audă și expunerea, prin vocea profesorilor, ucenici ai săi. Ucenicii-profesori și prieteni preocupați de atingerea măsurilor maestrului. Studenții vor face mereu referire la el; astfel, vor fi și ei gata să asculte chemarea lui Hristos de transferare a învățaturii și mai ales a vieții liturgice în inimă și de acolo cu Hristos la altar. Cu toții ne vom aduna în Biserică, cu lumea noastră, așa cum suntem și cum este, spre a deveni ceea ce trebuie să fim. Să fim creștini cu viață creștinească!

Deosebite mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist pentru a fi încuviințat publicarea acestui manual în Editura Episcopiei Dunării de Jos.

Aceleași mulțumiri domnului inginer Gheorghică Braniște, fratele și moștenitorul legal al părintelui, care ne-a oferit manualul spre editare.

De asemenea, Editurii eparhiale, tuturor truditorilor și susținătorilor publicării.

Cinstire Editurii Polirom pentru ajutor și condițiile grafice de excepție, precum și tuturor celor ce ne-au prilejuit mângâierea sfântă de a-l readuce printre noi pe neuitatul nostru dascăl, pr. prof. dr. Ene Braniște.

† Casian,
Episcopul Dunării de Jos

NOTA EDITURII

Actuala ediție se prezintă sensibil diferită față de cea de a doua, publicată, în anul 1993, de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, întrucât apare sub o structură editorială și redacțională optimizată, fără a afecta fondul lucrării, dar făcând-o accesibilă ca prezentare și informație cititorilor mileniului al treilea.

Volumul masiv, de aproape 800 de pagini, al precedentei ediții a fost divizat după conținut. Astfel, corpul cărții care se ocupă cu Arta bisericească a devenit un volum de-sine-stătător, iar celelalte capitole s-au constituit în primul volum al cărții. Prin aceasta, utilizarea lucrării devine mai facilă pentru studiul teologilor, dar și pentru cititorii interesați de domeniul vast și important al disciplinei Liturgica, în general.

S-au corectat erorile de tipar, greșelile de coloaționare și de date (menționări cronologice eronate, denumiri incorecte sau incomplete de localități, persoane și publicații etc.).

Textele biblice inserate în corpul celor două volume au fost citate după ultima ediție a Sfintei Scripturi (București, 1994), apărută cu aprobarea Sfântului Sinod și s-au completat și corectat trimiterile pentru multe din citatele care nu precizau sursa biblică. Totodată, în întreaga lucrare a fost uniformizată redarea citatelor.

Trimiterile la Cursul de Liturgică specială, frecvent întâlnite pe parcursul lecturii, le-am eliminat, întrucât acest curs a fost tipărit în anul 1980 și reeditat în anul 2002 sub titlul Liturgica specială.

S-au transferat referirile bibliografice așezate între paranteze în corpul textului propriu-zis, fie în notele de la subsol, fie în bibliografia de la finalul fiecărui capitol, după caz. Această intervenție, precum și adăugirea de către autorul însuși a unor note bibliografice ulterioare finalizării capitolului, pe care le-a înscris cu bis sau ter ori cu asterisc, au postulat renumerotarea notelor, dar și renunțarea la unele dintre ele, întrucât fie erau redundante în economia cărții, fie nu erau de natură să clarifice ideile exprimate, sau făceau referire la cu totul alte aspecte.

Pentru a nu frânge cursivitatea lecturii și a oferi cititorilor textul așa cum l-a gândit autorul, s-a recurs la adăugarea între paranteze drepte [...] a notelor și explicațiilor redacției, care se referă îndeosebi la: menționarea traducerilor de după 1984, în limba română, a lucrărilor citate în originalul sau edițiile străine, consultate și înscrise de autor; aducerea la zi a informațiilor care se opreau la același an (care reprezintă anul trecerii la cele veșnice a regretatului liturgist român); menționarea edițiilor și traducerilor românești din literatura patristică, ce nu apăruseră până la data elaborării manualului; completarea ori corectarea unor informații, potrivit cercetărilor mai noi ș.a. De asemenea, s-a completat și corectat lista abrevierilor.

Și în bibliografia de la finele capitolelor s-au operat unele necesare intervenții. Astfel, s-a despărțit bibliografia în limba română de publicațiile străine, așezând-o pe aceasta înaintea; s-au ordonat alfabetic autorii lucrărilor incluși în bibliografie și s-a eliminat citarea de două ori a aceluiași lucrări, în câteva din cazurile găsite. La capitolul privind Pictura bisericească s-a redirecționat selectiv bibliografia care în ediția precedentă nu era prevăzută pentru capitolele XVI, XVII și XVIII, preluând indicațiile bibliografice adecvate de la următoarele două capitole.

Pr. Eugen Drăgoi,
consilier editură și cultural-misionar

ABREVIERI

A.A.R.	<i>Anuarul Academiei Române.</i>
A.C.M.I.	Anuarul Comisiei Monumentelor Istorice.
A.D.	Anno Domini (Anul de la Nașterea Domnului).
B.O.R.	Rev. „ <i>Biserica Ortodoxă Română</i> “ (a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române), București, 1874 ș.u.
B.C.M.I.	<i>Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice</i> , București, 1908-1945.
B.M.I.	<i>Buletinul Monumentelor Istorice</i> , București, 1970 ș.u.
B.R.V.	I. Bianu și N. Hodoș, <i>Bibliografia românească veche</i> , 1508-1830, 3 tomuri, București, 1903, 1910, 1912-1916 (t. III în colaborare cu Dani Simonescu).
Can.	Canonul (canoanele).
Cap.	Capitolul.
C.B.O.	Dr. Nicodim Miłaș, <i>Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii</i> . Trad. de Uroș Kovincici și dr. N. Popovici, 2 vol., în 4 părți, Arad, 1930-1936.
C.L.E.U.	<i>Codex Liturgicus Ecclesiae Universae...</i> Edit. Jos. Aloys, Assemanus, 15 vol. Roma, 1749-1766.
Col.	Coloana (coloanele); colecția.
Const. Apost.	<i>Constituțiile Apostolice</i> (Așezămintele Sfinților Apostoli).
Cp.	Compară și.
C.S.E.L.	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum...</i> , Viena, 1866 ș.u.
D.A.C.	J. Martigny (L'Abbé), <i>Dictionnaire des Antiquités chrétiennes</i> , ed. a III-a, Paris, 1889.
D.A.C.L.	<i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie</i> , editat de F. Cabrol, H. Leclercq și H. Marrou, Paris, 1903 ș.u. (15 vol., în 30 de părți).
Dact.	Dactilografiat.
D.B.	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , editat de F. Vigouroux, P.S.S., 5 vol. 1895-1912; Supplément ed. par S. Pirot, Paris, 1912 ș.u.
Dict.	Dicționarul...
D. Sp.	<i>Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire</i> , publié sous la direction de M. Viller, S.J., asisté par F. Cavallera et J. Guibert, S.J., Paris, 1932 ș.u.
D.T.C.	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , red. de A. Vacant, E. Mangenot. E. Amann, III-e tirage, Paris, 1923-1950.
Ed.	Editura.
Enc. gr.	Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια (Marea Enciclopedie Greacă), 24 tomuri, Atena, 1926-1934.
Enc. lit.	<i>Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques</i> , publiée sous la direction de R. Aigrain, Paris, 1930 (un singur volum).
Enc. relig.	Ἐρησκευτική καὶ ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια Publicată de profesorii facultăților de teologie din Grecia, 12 vol., Atena, 1962-1968.
E.O.	Rev. „ <i>Echos d'Orient</i> “, Paris, Constantinopol, București, 1897-1942 (39 de volume).
Ep.; Epist.	Epistola.
Fasc.	Fascicula.
G.B.	Rev. „ <i>Glasul Bisericii</i> “, a Mitropoliei Ungrovlahiei, București, 1941 ș.u.
gl.	Glava (= capitolul).
Gr.	Grecește (în limba greacă).
I.B.M.B.O.R.	Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
Ir.	Rev. „ <i>Irénikon</i> “. Prieuré d'Amay-sur-Meuse, Chevetogne (Belgique), 1926 ș.u.
Ist. bis.	<i>Istoria bisericească.</i>
J.M.P.	„ <i>Jurnal Moskovskoi Patriarhii</i> “ (Revista Patriarhiei de Moscova).

- L.O.C. *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Collegit Eus. Renaudot, ed. secunda, 2 tomuri, Francofurti ad Maenum, 1847.
- L.T.K *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite Auflage des *Kirchlichen Handlexikon* in Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. K. Hoffmann als Schriftleiter, herausgegeben von Dr. M. Buchberger, 10 vol., Freiburg im Breisgau, 1930-1938.
- M.A. Rev. „*Mitropolia Ardealului*“, Sibiu, 1956 ș.u.
- M.B. Rev. „*Mitropolia Banatului*“, Timișoara, 1951 ș.u.
- M.D. „*La Maison - Dieu*“. Revue française du Centre National de Pastorale Liturgique, Paris, 1953 ș.u.
- M.E.L.V. *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*. Collegit, notis et prolegomenis instruit J. Quasten. Bonnae, 1935-1937 (volum unic).
- M.M.S. Rev. „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*“, Iași, 1925 ș.u.
- M.O. Rev. „*Mitropolia Olteniei*“, Craiova, 1949 ș.u.
- Op. cit. *Lucrarea citată.*
- O.C.P. Rev. „*Orientalia Christiana Periodica*“, Roma (Inst. Pontifical de Studii Orientale), 1935 ș.u.
- Ortodoxia Rev. „*Ortodoxia*“, a Patriarhiei Române, București, 1948 ș.u.
- O.T. *Opuscula et textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*, Series liturgica, edita curantibus R.Stapper et A. Rücker, Münster, 1933 ș.u.
- P.G. *Patrologiae cursus completus*. Series graeca, ed J.P. Migne, Paris, 1857-1866.
- P.L. *Patrologiae cursus completus*. Series latina, ed J.P. Migne, Paris, 1844-1864.
- Prof. Profesor.
- P.S.B. Colecția „*Părinți și scriitori bisericești*“, editată de I.B.M.B.O.R., București, 1979 ș.u..
- R.A.C. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentum mit der antiken Welt, in Verbindung mit F.J. Dölger - H. Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung vom J.F. Waszing - L. Wenger, herausgegeben vom T. Klauser, Stuttgart, 1950 ș.u.
- Rev. teol. *Revista teologică*, Sibiu, 1907 ș.u.
- R.O.C. *Revue de l'Orient Chrétien*, Paris, 1896-1946.
- S.C. Colecția de texte patristice. „*Sources chrétiennes*“, editată de H. de Lubac, S.J., și J. Daniélou S.J. Paris, 1940 ș.u.
- S.C.L. Rev. „*Studii și cercetări literare*“, București.
- S.C.I.L.F. Rev. „*Studii și cercetări istorice, literare și folclorice*“, București.
- S.C.N.A.C. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Edidit J.D. Mansi, 31 vol., Florența 1759-1798 (reprod. facs. la Paris-Leipzig, 1901).
- Sint. Aten. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (Colecția dumnezeieștilor și sfințelor canoane), ed. de G.A. Ralli și M. Potli, 5 vol. Atena, 1852 - 1855.
- S.P.A.¹ *Scrierile Părinților Apostolici, împreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, traduse din original de pr. I. Mihălcescu, ec. M. Pâslaru și ec. G. N. Nițu, 2 vol., București, 1927, 1928.
- S.P.A.² *Scrierile Părinților Apostolici*. Trad., note și indici de pr. D. Fecioru, București, 1979 (colecția „*Părinți și scriitori bisericești*“, 1).
- S.T. Rev. „*Studii teologice*“, a institutelor teologice din Biserica Ortodoxă Română, București, 1949 ș.u. (serie nouă).
- ș.u.; și urm. Și următoarele.
- t. Tomul (volumul).
- Test. Testamentul.
- Tip. Tipărit(ă,e).
- Trad. rom. Traducerea în românește.
- Y.M.C.A. Asociația Mondială a Tinerilor Creștini.

PARTEA ÎNTÂI

INTRODUCERE

ÎN STUDIUL LITURGICII

CAPITOLUL I

LITURGICA PRIVITĂ CA DISCIPLINĂ DE ÎNVĂȚĂMÂNT TEOLOGIC

1. Ce este Liturgica ?

Liturgica este acea disciplină a Teologiei practice care se ocupă cu studiul metodic și sistematic al cultului divin public al Bisericii Creștine Ortodoxe.

Obiectul Liturgicii este deci cultul. Ar fi necesar, prin urmare, să vedem mai întâi ce înseamnă cult. Dar până la analiza mai amănunțită a acestei noțiuni - ceea ce vom face într-un capitol, ulterior - anticipăm, pe scurt, că prin cult înțelegem totalitatea actelor, a formelor și a rânduielilor întrebuintate de Biserică, prin care ea cinstește pe Dumnezeu și pe sfinți și prin care, totodată, împărtășește credincioșilor harul sfințitor al lui Dumnezeu.

Termenul tehnic care denumește știința cultului divin public - *Liturgica* - nu derivă însă de la cuvântul *cult*, ci de la cel de *liturghie*. Astăzi, prin *liturghie*, noi înțelegem în chip curent serviciul divin în timpul căruia se face sfințirea Darurilor și împărtășirea credincioșilor cu ele. Dar în Biserica Creștină veche cuvântul *liturghie* avea un înțeles mult mai larg decât cel de azi: el indica totalitatea actelor de cult ale serviciilor divine, precum și administrarea lor, adică ceea ce înțelegem azi prin *cult* și prin slujire sacramentală (sfințitoare) în general; în acest înțeles este întrebuintat, încă și azi, în teologia apuseană. Ca obiect al Liturgicii, cuvântul *liturghie* trebuie luat în vechiul său înțeles larg, fiind sinonim cu cel de *cult*. De altfel, denumirea de *Liturgică*, dată la noi disciplinei teologice care se ocupă cu studiul cultului, este justificată și prin faptul că *Sfânta Liturghie* este cea mai importantă dintre slujbele cultului ortodox, este centrul și inima lui (a se vedea mai pe larg în lucrarea noastră, *Liturgica specială*, București, 1980).

2. Obiectul și împărțirea Liturgicii

Liturgica este deci nu numai studiul Liturghiei, ci și al cultului, în general. Ea studiază tot ceea ce se referă la cultul Bisericii Ortodoxe: originea, istoria și evoluția lui, legile și principiile lui de funcționare, formele și rânduielile lui din trecut și astăzi, explicarea lui etc. Liturgica este deci o disciplină cu caracter expozitiv sau teoretic (o „teorie a practicii liturgice“, cum o numesc unii liturghiști). Ea nu trebuie confundată nici cu *Tipicul*, care se limitează la expunerea rânduielilor serviciului divin de azi, nici cu *Practica liturgică*, *Ritualul* sau *Ritualistica* (germ. *Rubrikenlehre*), care urmărește să formeze buni liturghisitori, adică să învețe pe viitorii clerici îndeplinirea corectă și exactă a ceremonialului sau rânduielile sfinte ale serviciului divin. Liturgica ne învață tot ceea ce putem ști în legătură cu întreg cultul, dându-ne astfel un orizont mai larg și înarmându-ne cu cunoștințe asupra originii și a trecutului, asupra legilor de dezvoltare și de săvârșire a serviciului divin, asupra înțelesurilor lui simbolice etc.

Materia sau obiectul Liturgicii se împarte de obicei în două mari subdiviziuni: a) *Liturgica generală* (teoretică) și b) *Liturgica specială* (practică).

a) Ca toate disciplinele teologice, *Liturgica generală* cuprinde mai întâi un capitol introductiv, care se ocupă cu prezentarea Liturgicii ca disciplină de învățământ teologic, arătând definiția, materia sau obiectul ei, împărțirea, disciplinele înrudite și auxiliare, folosul sau importanța, izvoarele și literatura sau bibliografia ei principală. Capitolul următor se ocupă cu analiza noțiunii de cult, care constituie obiectul studiului liturgic (teoria sau doctrina cultului); aici ni se arată ce este cultul, care este ființa sau esența lui, originile și evoluția lui în Biserica Creștină, scopurile sau funcțiile lui, factorii sau termenii

lui ș.a.m.d. Celelalte capitole ale Liturgicii generale se ocupă cu elementele comune cultului oricărei religii sau confesiuni, adică cu condițiile externe pentru săvârșirea cultului în Biserica Ortodoxă: săvârșitorii cultului (persoanele liturgice), timpurile liturgice (anul bisericesc și subdiviziunile lui), locașurile de cult (arhitectura și pictura bisericească - specifice Bisericii Ortodoxe, în general și Bisericii Ortodoxe Române, în special), obiectele întrebuințate în cult (lucrurile liturgice), formele de exprimare ale cultului ș.a.m.d.

b) A doua parte a studiului Liturgicii, adică *Liturgica specială*, se ocupă cu studiul amănunțit al formelor și rânduielilor de cult ale Bisericii Ortodoxe de azi, adică serviciile divine (sfintele slujbe) și tot ceea ce stă în legătură cu ele: istoria (adică originea, trecutul și evoluția lor), rânduiala lor de azi și explicarea lor din punct de vedere istoric, doctrinar, simbolic etc.

Pe scurt deci, Liturgica generală expune esența și principiile generale ale cultului, pe când Liturgica specială se ocupă cu istoria, descrierea și explicarea serviciilor divine ale cultului ortodox.

Precum reiese din însăși definiția dată Liturgicii la începutul acestui capitol, disciplina aceasta se ocupă exclusiv cu studiul cultului divin public al Bisericii Ortodoxe, care ne interesează în chip deosebit. Cultul celorlalte confesiuni creștine este studiat în mod egal cu al Bisericii Ortodoxe numai în *Liturgica comparată*, o disciplină mai nouă, care a început să se dezvolte deocamdată numai în Apus, în timpul din urmă și care caută să stabilească atât elementele comune, cât și deosebirile, legăturile, înrudirile și asemănările, influențele reciproce și interdependențele confesionale din domeniul cultului creștin, în general. Cu toate acestea, și în manualul de față vom oferi, atunci când va fi nevoie și atâta cât va fi strict necesar, scurte informații despre cultul Bisericilor orientale nealcedoniene (monofizite și nestorieni), ca și despre cultul Bisericii Romano-Catolice și al confesiunilor protestante, pentru a înțelege mai bine unele aspecte ale cultului ortodox, informații care sunt mai importante din punct de vedere ecumenist.

Ca o disciplină mai nouă, detașată din Liturgică - și în parte din Patrologie - poate fi socotită *Imnografia* (Imnologia), care se ocupă cu studiul poeziei religioase creștine, adică al imnelor folosite în cultul bisericesc, și care constituie un capitol din prezentul manual.

3. Locul Liturgicii în Teologie. Discipline înrudite și auxiliare

Practicarea sau îndeplinirea formelor de cult constituie, pentru orice creștin, un mod de manifestare a vieții sau trăirii sale religioase; de aceea, scrieri în legătură cu cultul Bisericii au apărut încă de la începutul literaturii creștine, precum vom vedea din capitolul despre *Literatura liturgică*. Dar ca disciplină deosebită în cadrul învățământului teologic, expusă metodic și sistematic (științific), Liturgica este relativ nouă și anume de pe la sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul veacului al XIX-lea. Iar, întrucât săvârșirea cultului, adică exercitarea funcției sacramentale sau sfințitoare a preoției, constituie cea dintâi și cea mai de seamă datorie sau obligație profesională a preotului, Liturgica este grupată de obicei în secția practică a Teologiei, ca și *Catehetica*, *Omiletica*, *Dreptul bisericesc* și *Pastorală*, discipline cu care Liturgica stă în strânsă legătură și care se ocupă cu studiul exercitării în practică a celorlalte două funcții ale preoției: cea didactică sau învățătoarească (*Catehetica* și *Omiletica*) și cea păstorească sau de conducere (*Pastorală* și *Dreptul bisericesc*). De aceea, mai ales în Teologia apuseană, Liturgica a fost - și pe alocuri este încă - tratată ca o ramură a Teologiei pastorale.

Dreptul canonic și bisericesc, în special, are multe puncte de contact cu Liturgica, deoarece unele din hotărârile și regulile formulate în canoanele diferitelor sinoade și ale Sfinților Părinți se referă la chestiuni de ordin liturgic. De altfel, Liturgica și *Dreptul bisericesc* au părți sau capitole comune, ca, de pildă, cele privitoare la ierarhia bisericească, tratându-le însă fiecare din punctul său de vedere.

Dar, precum am văzut, Liturgica are nu numai o latură practică, ci și una istorică, alta exegetică, alta doctrinară etc., încât după aceste aspecte, ea are legături strânse și multe puncte de contact și cu unele dintre disciplinele din secția sistematică și din cea istorică a Teologiei. Așa, de exemplu, cele mai strânse legături le are Liturgica mai întâi cu *Dogmatica* și cu *Morală*, deoarece, după cum vom vedea mai departe, cultul are rădăcini adânci în învățătura de credință și în trăirea religioasă creștină, formele

lui externe nefiind, în cele mai multe cazuri, decât transpunerea în practică a unor idei dogmatice și a unor reguli de viață morală. De altfel, multe chestiuni sau capitole de studiu sunt comune acestor trei discipline. De pildă, cu studiul Sfințelor Taine se ocupă și Dogmatica, și Liturgica, și Morala. Dar fiecare dintre aceste discipline tratează chestiunile respective din puncte de vedere diferite. Dogmatica le tratează din punctul de vedere al doctrinei sau învățaturii de credință; Morala, din punctul de vedere al legilor morale sau al efectelor Tainelor în viața religioasă, iar Liturgica le tratează ca unități ale cultului divin, ocupându-se de rânduiala sau ritualul săvârșirii lor.

În al doilea rând, Liturgica are strânse legături cu *Istoria bisericească universală*, care îi furnizează date și informații în legătură cu istoria cultului, prezentând formele sau stadiile lui de dezvoltare din diferitele perioade ale istoriei creștine. De aceea, cele mai multe manuale de Istoria Bisericii Creștine conțin și capitole privitoare la dezvoltarea cultului creștin în trecut. *Arheologia creștină* sau studiul antichităților bisericești procură, de asemenea, date și informații privitoare mai ales la locașurile și obiectele de cult în perioada veche, precum și la unele aspecte sau amănunte ale cultului ortodox de azi, care constituie reminiscențe sau vestigii, mai greu de înțeles, ale trecutului îndepărtat și a căror cheie ne-o dă studiul antichităților creștine.

Multe puncte de contact cu Liturgica are și o altă disciplină și anume *Istoria artei religioase* (creștine), întrucât cultul a pus totdeauna în serviciul său toate formele de artă (arhitectura, pictura, sculptura, poezia, muzica etc.). În lipsa unei discipline sau catedre de Istoria artei la cursurile de licență din institutele noastre teologice, atât noțiunile necesare de istoria artei religioase, cât și cele de arheologie creștină - în legătură cu stilurile de construcție ale bisericilor, cu pictura și decorarea lor în trecut și azi - sunt incluse în cursul de Liturgică generală, la secția despre locașurile de cult*.

Istoria religiilor poate fi, de asemenea, utilă pentru studiul Liturgicii, întrucât ne poate lămuri asupra originii sau provenienței formelor și sensurilor unor rituri, ceremonii sau instituții de cult care sunt comune și altor religii (obiceiuri și practici legate de sărbători, de cultul morților sau de cultul particular și altele).

Locul Liturgicii în ansamblul Teologiei - și mai ales raportul ei cu Dogmatica și cu Dreptul canonic - le-a schițat exact un teolog apusean (S. Bäumer) astfel: „Hristos este învățător, mare-preot (arhiereu) și păstor (împărat). Biserica, în virtutea acestui oficiu, are o întreită activitate: ea crede și învață, ea se roagă și sfințește (jertfește), ea împărățește și conduce. Știința sacră (îndeobște socotită ca *sacra doctrina* a teologilor din vechime) despre *Ecclesia docens et credens* și obiectul respectiv este *Dogmatica*; știința despre *Ecclesia orans et sanctificans* (Biserica rugătoare și sfințitoare) este *Liturgica*; știința despre *Ecclesia regens et gubernans* (Biserica conducătoare) este *Dreptul canonic* (și Pastorală)“.

4. Metoda de expunere a Liturgicii

După cum am arătat, cea dintâi preocupare a Liturgicii, din punctul de vedere al utilității ei practice sau profesionale, este să descrie înfățișarea de astăzi a cultului Bisericii Ortodoxe, adică instituțiile noastre de cult în diferitele lor forme (locașuri de cult, sărbători, servicii religioase, rituri și ceremonii etc.) și cu diferitele reguli statornicite în Biserică pentru săvârșirea cultului; de aceea *metoda principală* folosită în expunerea materiei de Liturgică este cea *descriptivă* sau *expoziitivă* (folosită mai ales în sectorul tipiconal al sărbătorilor și al sfințelor slujbe). Întrucât însă înțelegerea exactă a formelor actuale ale cultului nu este posibilă fără studiul originii și al evoluției lor în trecut, Liturgica utilizează într-o egală măsură și *metoda istorică*, folosind pentru aceasta studiul și interpretarea datelor pe care i le pun la îndemână izvoarele directe și indirecte, adică diferitele documente literare și rezultatele cercetărilor istorice sau descoperirile arheologice. Uneori, studiul Liturgicii face apel și la *metoda comparativă*, pentru a pune în lumină atât elementele comune, asemănările și înruderile dintre diferitele confesuni

* Între timp, în cadrul facultăților de teologie din Patriarhia Română, au fost înființate secții de patrimoniu bisericesc (nota red.).

creștine în domeniul cultului, cât și deosebirile de concepție sau de formă dintre ele din acest punct de vedere. Iar întrucât în cult se manifestă în general viața interioară a Bisericii și credința ei, fixată în dogme, metoda de expunere a Liturgicii capătă și un *caracter speculativ-teologic* atunci când e vorba să descoperim învățăturile de credință sau ideile dogmatice și simbolico-mistice exprimate în formele cultului.

5. Folosul și importanța studiului Liturgicii

Este aproape inutil să stăruim asupra *folosului și importanței studiului Liturgicii* pentru viitorii clerici. După cum am mai spus, misiunea principală a preotului, aceea care are întâietate între cele trei chemări sau funcții ale preoției, este cea sacramentală sau liturgică, adică misiunea de sfințitor al credincioșilor și de mijlocitor al harului divin care se transmite prin formele cultului. Credincioșii văd adică în preot și îl vor mai întâi un sfințitor sau săvârșitor al cultului divin și abia în al doilea rând un învățător și conducător al turmei sale. Preotul va trebui deci să fie în primul rând un bun slujitor sau „bun bisericaș“, pentru ca, prin calitățile sale de liturghisitor, să poată satisface nevoile religioase ale credincioșilor și să-i facă să participe la sfintele slujbe cu interes, cu dragoste și în chip activ. Or, asemenea calități nu se pot dobândi sau forma decât printr-un studiu serios și aprofundat al actelor liturgice pe care preotul le săvârșește. Pe lângă vocația și dragostea pentru oficiul său de liturghisitor, pe lângă calitățile înnăscute sau naturale care se cer unui bun slujitor (voce, înfățișare fizică, ureche muzicală etc.) și pe lângă pietate sinceră, care trebuie să reiasă din tot ceea ce face preotul în timpul slujirii, un bun slujitor va trebui să-și însușească și o temeinică pregătire liturgică. Această inițiere în tainele cultului îl va ajuta mai întâi la executarea exactă, corectă și conștiințioasă a obligațiilor sale rituale, care nu este posibilă fără cunoașterea amănunțită a tipicului sau rânduielilor serviciului divin.

~~Pe lângă aceasta, aprofundarea studiului Liturgicii ne ajută să pătrundem sub învelișul extern al formelor de cult pe care le săvârșim și să le cunoaștem sensul adânc, spiritul și rostul pentru care ele au fost instituite sau introduse în cult și importanța lor pentru viața religioasă-morală a noastră și a credincioșilor noștri. Liturghisitorul care cunoaște aceste lucruri va sluji totdeauna cu mai multă convingere, râvnă și pătrundere decât unul care execută acele acte în chip mecanic sau automat, adică fără să-și dea seama de rostul și de importanța lor.~~

Prin urmare, studiul Liturgicii este necesar mai întâi pentru pregătirea profesională a viitorului preot; el formează pe slujitorul adevărat, respectuos față de regulile sacre ale cultului divin și totodată conștient de valoarea, sensul și frumusețea slujbei lui, dându-i acel orizont larg și acea înțelegere superioară, care îl vor feri de rutină și de executarea mașinală, formalistă, a actelor de cult.

În al doilea rând, studiul Liturgicii este necesar preotului și în calitatea lui de învățător al turmei duhovnicești, pentru că îl ajută la catehizarea mistagogică, adică la inițierea credincioșilor în tainele cultului, prin predici și cateheze în care să se explice rostul și semnificația religioasă a actelor de cult. Această instruire a credincioșilor noștri în tainele cultului are, între altele, darul de a-i face să înțeleagă actele de cult în adevăratul lor spirit, determinându-i să se închine lui Dumnezeu „în duh și în adevăr“ (Ioan 4, 23-24), adică să-i ferească de rutină și de formalism gol, de bigotism și de superstiții, de executarea automată și formalistă a actelor de cult. Înțelegând, cât de puțin, rostul, necesitatea și importanța actelor de cult în viața lor religioasă-morală, credincioșii noștri vor fi totodată puși în situația de a-și apăra credința lor și de a putea răspunde la obiecțiile neoprotestanților, îndreptate mai ales împotriva cultului ortodox.

În sfârșit, studiul Liturgicii este de folos preotului în calitatea lui de executant principal și factor responsabil în ceea ce privește aplicarea conștiințioasă și exactă a rânduielilor de cult în parohie. Dreptul de supraveghere a cultului și puterea de a interveni sau de a lua măsuri și a formula reguli în materie de cult aparține autorității bisericești supreme, adică Sfântului Sinod. Dar, în practică, Sfântul Sinod nu poate exercita acest drept fără colaborarea conștiințioasă a preoțimii. Desfășurarea vieții liturgice și evoluția firească a cultului pun adesea probleme grele atât pentru slujitorii cultului, cât și

pentru conducerea bisericească. Se ivesc, de exemplu, discuții și controverse sau disensiuni între diferiți slujitori, fie asupra unor diferențe sau variante tipiconale care se cer uniformizate, fie asupra unor rituri vechi, care manifestă tendința de ieșire din uzul liturgic (ca, de exemplu, ectenia pentru catehumeni din rânduiala Liturghiei), fie asupra unor forme mai noi, care tind să se introducă sau să se generalizeze în cult (ca, de exemplu, practica miruitului de la sfârșitul Liturghiei, generalizată în bisericile din Muntenia și Oltenia, dar încă sporadică sau cu totul necunoscută în restul Bisericii Ortodoxe Române).

O hotărâre justă și soluția cea mai potrivită, în astfel de cazuri, o poate da numai acela care cunoaște, serios și temeinic, legile funcționării cultului divin, istoria și tâlcuirea sfintelor slujbe, precum și criteriile teologice, istorico-simbolice și practice, în lumina cărora trebuie să apreciem valoarea, ortodoxia și oportunitatea formelor noi de cult. De aceea, apelul la specialiștii în liturgică este obișnuit în asemenea cazuri.

Dar și preotul de parohie trebuie să aibă măcar un minim de cunoștințe în acest domeniu, pentru că el este cel îndrituit și îndatorat totodată să supravegheze și să îndrume viața religioasă din parohie, prin îndeplinirea exactă și conștiințioasă a practicilor de cult, să semnaleze la timp autorităților bisericești superioare orice neregulă sau lipsă în această privință și să aplice, în adevăratul lor spirit, măsurile și hotărârile luate de autoritatea bisericească, pentru bunul mers al vieții religioase.

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

Vintilescu, pr. prof. P., *Principiile și ființa cultului creștin-ortodox. Curs* (litografiat) de Liturgică generală, București, 1940.

*

Baumstark, dr. A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, III-e éd., revue par B. Botte, O.S.B., Chevetogne, 1953 (Col. „Irenikon“).

Eisenhofer, L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, t.I, Freiburg im Br., 1932.

Martimort, A.G., *L'Église en prière - Introduction à la Liturgie*, Paris - Tournai, 1961, p. 1-14.

Mitrofanovici, dr. V., *Liturgică Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*. Completate și prelucrate de dr. T. Tarnavski și apoi de dr. N. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929.

Moraitis, prof. D. (Atena), *Introducere în Liturgică și în studiile de Liturgică* (în l. greacă), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena“ pe 1950, p. 23-29.

Oppenheim, dr. Philippus, O.S.B., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam, t. V: Introductio in scientiam liturgicam*, Turin-Roma, 1940.

Raes, A., *Introductio in Liturgiam orientalem*, Romae, 1947.

Rennings, H., *Über Ziele und Aufgaben der Liturgik*, în rev. „Concilium“, 1969, nr. 2, p. 123-135.

Righetti, prof. Mario, *Manuale di Storia liturgica*, vol. I: *Introduzione generale*, ed. II, Milano, 1950, p. 1-56.

Theodoru, prof. Ev., *Curs de Liturgică* (în grec.), vol. I, Atena, 1975, p. 41-68.

Trembela, prof. Pan. N., *Introducere la Teologia practică. 2. - Liturgica* (în grec.), în rev. „Grigorie Palama“ (Tesalonic), 1963, nr. 506.

CAPITOLUL II

IZVOARELE LITURGICII

Izvoarele Liturgicii se pot împărți în două mari categorii: *izvoare directe* (nemijlocite) și *izvoare indirecte* (mijlocite).

Izvoarele directe sunt acele opere (documente) scrise, care au ca scop direct expunerea unor informații privitoare la rânduiala, istoria sau explicarea cultului în diferitele faze ale dezvoltării lui.

a) Între acestea se numără, în primul rând, cărțile de slujbă (de ritual) folosite în cult. Edițiile contemporane (aflate în uz) ne dau rânduiala și formularul de azi al sfințelor slujbe, iar edițiile mai vechi (ieșite din întrebuințare) și manuscrisele folosite înainte de apariția tiparului (și chiar multă vreme după aceea) ne ajută să reconstituim și diferitele fluctuații din trecut ale ritualului serviciilor divine. Acestea din urmă constituie deci izvoarele de căpetenie pentru istoria cultului. Cele mai importante dintre ele au fost publicate în diferite colecții și ediții de texte liturgice vechi, tipărite mai ales în Apus, din sec. XVI înainte, nu pentru nevoile cultului, ci pentru interese apologetice sau științifice, adică pentru propaganda sau polemica interconfesională și pentru studiu. Cele mai de seamă dintre aceste ediții vor fi enumerate în capitolul următor (despre literatura liturgică în Apus din sec. XVI înainte).

b) Aceeași importanță o au ca izvoare directe ale Liturgicii, îndeosebi pentru istoria cultului, acele prețioase documente din literatura veche creștină, numite Rânduielei bisericesti (vezi cap. următor), precum și toate scrierile din literatura patristică (greacă și latină), bizantină, neogreacă și veche-slavă, consacrate direct și integral (exclusiv) anumitor probleme sau chestiuni din domeniul cultului (descrierea cultului din anumite epoci și regiuni ale lumii creștine, reguli privitoare la săvârșirea cultului, explicarea Sfintei Liturghii sau a altor slujbe sfinite etc.). Numeroase sunt, în categoria aceasta, mai ales comentariile sau tâlcuirile liturgice, pe care le vom enumera la literatura liturgică, în capitolul următor.

Tot aici putem grupa și rânduielele locale de slujbă, formulate de unii patriarhi constantinopolitani din epoca bizantină și neogreacă sau de alți ierarhi mai importanți, din diferite locuri și regiuni ale creștinătății ortodoxe, cum este, de pildă, Diataxa (Rânduiala) liturgică a Patriarhului ecumenic Filotei IV, din sec. XIV!

c) Alături de izvoarele scrise, tot ca izvor direct poate fi socotită și practica veche și generală a Bisericii sau tradiția nescrisă în materie de cult, în care intră toate aceste rituri liturgice, obiceiuri și datini de cult public și particular, neconsemnate în cărțile de slujbă, dar consacrate printr-o veche și unanimă întrebuințare sau prin consimțământul tacit al Bisericii. Asemenea practici găsim mai ales în domeniul slujbelor funebre și al cultului morților, precum și al slujbelor arhieresti.

d) Izvoare directe pentru studiul Liturgicii pot fi socotite și monumentele arheologice și antichitățile bisericesti păstrate până azi sau descoperite prin săpături și cercetări (resturile celor mai vechi biserici, obiecte liturgice vechi, inscripții, pietre funerare, picturi religioase etc.), care ne furnizează date prețioase mai ales în legătură cu vechile locașuri de cult creștine, cu obiectele de cult și cu formele externe ale cultului.

Izvoarele indirecte ale Liturgicii sunt toate acele scrieri, documente sau texte literare, care nu au ca scop direct nici nevoile cultului și nici descrierea sau expunerea cultului, dar conțin referințe întâmplătoare, de interes liturgic: fie fragmente de texte liturgice (rugăciuni și formule folosite

în cult), fie aluzii, citare indirecte sau interpretări în legătură cu serviciul divin, fie diferite informații asupra modului de săvârșire a cultului în anumite faze ale evoluției lui ș.a.m.d.

Între izvoarele indirecte se numără:

a) Sfânta Scriptură, începând cu cea a Vechiului Testament (îndeosebi cărțile: Levitic, Numeri și Psaltirea), în care găsim descrise instituțiile de cult ale Legii Vechi, dintre care multe s-au păstrat și în cultul creștin, și continuând cu cărțile Noului Testament, care ne transmit cele mai vechi informații asupra instituirii cultului creștin și a felului în care se oficia el în primele comunități creștine (epoca Sfinților Apostoli). Cele mai prețioase date de acest fel le aflăm mai ales în Faptele Sfinților Apostoli, în Epistola întâi către corinteni a Sfântului Apostol Pavel și în Apocalipsă. Importantă este, de asemenea, pentru interpretarea cultului creștin, Epistola către evrei.

b) Scrierile Sfinților Părinți, ale scriitorilor bisericești, și ale diferiților teologi din vechime, care tratează, direct sau indirect, despre chestiuni în legătură cu cultul creștin, cum este, de exemplu, Apologia I a Sfântului Iustin Martirul. Acestea vor fi enumerate în capitolul următor, consacrat literaturii liturgice.

c) Izvoare indirecte pentru studiul Liturgicii sunt, în al treilea rând, rânduielele vieții monahale, adică acele scrieri care cuprind norme sau reguli fixate de marii întemeietori și organizatori de mănăstiri sau de comunități monahale, prin care se reglementează în amănunțime viața și activitatea călugărilor în mănăstiri. Între aceste reguli, un loc important îl ocupă îndrumările în legătură cu rugăciunea și cultul, care constituie obligația și îndeletnicirea de căpetenie a monahilor. Așa avem, de ex., Regulile Sfântului Pahomie cel Mare², ale Sfântului Vasile cel Mare, cunoscute de obicei sub titlul de Reguli mari și Reguli mici³, ale Sfântului Ioan Casian⁴ și ale Sfântului Benedict de Nursia⁵ (ambii, organizatori ai monahismului apusean), ale Sfântului Teodor Studitul⁶, ale Sfântului Atanasie Atonitul⁷ ș.a. Tot o colecție de astfel de reguli monahale stă și la baza Tipicului celui mare⁸, folosit și azi în mănăstirile noastre și pus de obicei sub numele Sfântului Sava (secolele V-VI), marele organizator al monahismului palestinian și ctitorul vestitei mănăstiri de lângă Ierusalim, care îi poartă numele.

d) Canoanele Sfinților Apostoli, ale Sfinților Părinți și ale Sfințelor Sinoade (ecumenice și locale) sunt, de asemenea, izvoare prețioase pentru studiul cultului, deoarece ele cuprind, între altele, și numeroase dispoziții, hotărâri și norme privitoare la cult⁹. Așa sunt, de exemplu, cele mai multe dintre canoanele Sinodului local de la Laodiceea, din Asia Mică (sec. IV), precum și o parte dintre canoanele Sinodului Quinisext sau Trulan (Constantinopol, 692).

2. Editat în P.L., t. XXIII, col. 61-69 (în trad. lat. a Fericitului Ieronim) [1].

3. Text grecesc, în P.G., t. XXXI, col. 889-1306. Regulile mari au fost traduse în românește de prof. N. Cotos, cu titlul Reguli tractate pe larg ale celui întru sfinți Părintelui nostru Vasile, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, în rev. „Candela” (Cernăuți), 1907, nr. 1-6 și 8-9, p. 24-30, 31-88, 146-162, 214-230, 284-300, 346-356, 568-575, 606-614 [2].

4. Cu titlul De institutis coenobiorum (Despre așezămintele monahilor din chinovii), în P.L., t. XLIX, col. 53 - 476. Ediție mai nouă: Jean Cassien, Institutions cénobitiques, ed. par J.C. Guy, S.J., Paris, 1965 (S.C. 109) [3].

5. Editat cu titlul Regula, în P.L., t. LXVI, col. 215-932. Ed. mai nouă: La Règle de Saint Benoît, trad., introd. et notes par Ant. Dumas, O.S.B., Paris, 1961 („Le Club du Livre chrétien”). - Extrase din cele mai vechi dintre aceste rânduieli monahale (Sf. Pahomie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Casian și Sf. Benedict) au fost publicate și în rom. în vol. Vechile rânduieli ale vieții monahale (după ediția rusă a episcopului Teofan), M-rea Dobrușa, 1929 [4].

6. Ed. cu titlul Așezămintele studite, în P.G., t. XCIX, col. 1703-1720 [5].

7. Rânduiala ctitoricească a Sfântului Atanasie Atonitul și altele, posterioare, au fost publicate, în original, de savantul rus A. Dmitrievski, în colecția sa Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului Ortodox (în rus.) t. I și III (Турма) Kiev, 1895 și Petrograd, 1917.

8. Tradus de schimonahul Isaac Dascălul și tipărit de mitropolitul Veniamin Costache al Moldovei, la Iași, 1816, cu titlul Typikon de pe cel elino-slavonesc (retip. la Chișinău, 1857).

9. Pentru textele originale (grecești și latinești) ale canoanelor vom folosi, în cursul nostru, colecțiile următoare: S.C.N.A.C., Sint. Aten., Ch. J. Hefele, Histoire des Conciles d'après les documents originaux..., trad. fr. par un religieux bénédictin (H. Leclercq), 10 tomuri (tom. X, în două părți), Paris, 1907-1938. Dintre colecțiile românești, vom folosi Pidalion sau cârma corabiei de Sf. Nicodim Aghioritul, trad. rom. de mitrop. Veniamin Costache, Neamțu, 1844 și C.B.O.

La acestea am putea adăuga și orânduirile și deciziile sinoadelor endemice (permanente), ținute la Constantinopol, ale patriarhilor răsăriteni (de la Ierusalim, Antiohia și Alexandria), valabile pentru întreaga Ortodoxie sau numai pentru patriarhia respectivă¹⁰, precum și dispozițiile cu caracter local, ale diferiților ierarhi, cuprinse mai ales în pastoralele chiriarhale, care reglementează felurite amănunte secundare de ordin liturgic, valabile pentru eparhiile respective.

NOTELE EDITURII

1. Publicate în românește în vol. *Rânduielele vieții monahale*, Ed. Sofia, București, 2001, p. 7-121 (Reproducerea ediției din 1929, apărută la Mănăstirea Dobrușa).
2. Ibidem. Vezi și Sfântul Vasile cel Mare, *Asceticele*, în colecția P.S.B., vol. 18, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980.
3. Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, în colecția P.S.B., vol. 57, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1990.
4. Vezi nota 1.
5. Câteva din aceste reguli în vol. *Cuvintele duhovnicești ale Sfântului Teodor Studitul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1994.

10. Vezi mai ales la Manuel Chedeon, *Rânduiele canonice, scrisori, răspunsuri și hotărâri ale prea sfințiților patriarhi de Constantinopol* (în grec.), 2 vol., Constantinopol, 1903-1905 și Fr. Miklosich et Jos. Müller, *Acta Patriarcatus Constantinopolitani, 1315-1404*, 2 vol., Viena, 1860, 1862.

CAPITOLELE III-V

LITERATURA LITURGICĂ (ISTORIA LITURGICII ȘI BIBLIOGRAFIA EI PRINCIPALĂ), DE LA ÎNCEPUTUL CREȘTINISMULUI PÂNĂ AZI

1. Scrieri de interes liturgic în literatura creștină din primele trei veacuri

În primele trei veacuri ale erei creștine, din pricina persecuțiilor, cultul creștin, care se găsea atunci la începutul dezvoltării lui, nu s-a putut desfășura liber. De aceea, din această epocă n-avem nici o expunere sistematică asupra cultului și nici o scriere care să se ocupe în chip special cu probleme de ordin liturgic. În operele unora dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești din acea epocă aflăm doar câteva informații izolate și incidentale asupra cultului de atunci, scrise mai mult cu scop misionar sau apologetic.

Așa, de exemplu, scrierea pseudoepigrafă cunoscută sub numele de *Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli* (Διδαχή τῶν δώδεκα Ἀποστόλων) ne dă, pe la sfârșitul veacului I, în cap. 9-10, modele de formule liturgice întrebuițate la serviciul euharistic, unit pe atunci cu agapele sau mesele frățești. La fel face, cam prin aceeași vreme, *Sf. Clement Romanul*, episcopul Romei, în prima sa *Epistolă către corinteni* (cap. 59-60)¹. Pe la mijlocul veacului al doilea, *Sf. Iustin Martirul și Filozoful* ne-a lăsat, în prima sa *Apologie* (cap. 65-67), o descriere sumară a Liturghiei din timpul său², care este cea mai veche, mai completă și mai prețioasă schiță (schemă) a rânduiei Liturghiei din întreaga literatură creștină a primelor trei veacuri. Scurte și adesea vagi mențiuni despre rugăciunea publică de pe la sfârșitul sec. II și prima jumătate a sec. III găsim în unele din scrierile apologetului *Tertulian* (†c. 240)³, ale lui *Origen*⁴ și ale *Sfântului Ciprian*, episcopul Cartaginei († 258)⁵, mai ales în tratatele lor *Despre rugăciunea domnească*; de oarecare interes este și scrierea *De baptismo (Despre botez)*, a lui *Tertulian*⁶.

Indicații mai complete și mai prețioase asupra cultului creștin din primele trei veacuri - și îndeosebi asupra Liturghiei - conțin acele prime încercări de codificare a unor norme de viață creștină, cuprinse în grupa scrierilor anonime și pseudoepigrafe cunoscute sub denumirea generală de *Rânduiești bisericești* (*Kirchenordnungen, Ordonnances ecclésiastiques*). Acestea, pe lângă reguli de disciplină și de conduită morală, ne-au transmis și reguli ori rânduiești pentru săvârșirea serviciului divin, prezentate de obicei ca provenind de la Mântuitorul Însuși sau de la Sfinții Apostoli. Cele mai de seamă dintre aceste scrieri sunt următoarele trei:

1. Textul original al fragmentelor de interes liturgic, atât din *Didahia* cât și din *Epistola Sfântului Clement Romanul*, este editat, cu trad. lat. și note, în M.E.L.V., p. 8-13 și 329-334. Trad. rom. (completă), în SPA, I, 81 ș.u. Alta, de pr. D. Fecioru, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici* (col. „Părinți și scriitori bisericești“, 1), București, 1979, p. 25-32, 47-79.

2. P.G., t. VI, col. 428-432 și M.E.L.V., p. 13-21. Trad. rom. a celor trei capitole de interes liturgic și interpretarea lor la Pr. P. Vintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei. - I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 79-91 [1].

3. *De oratione*, P.L., t. I, col. 1251-1304. Altă ed. de Aug. Reifferscheid și G. Wissowa, în C.S.E.L., vol. XX, pars. I, 1890, p. 180-200 [2].

4. Περὶ εὐχῆς (Despre rugăciune), P.G., t. XI, col. 416 ș.u. Trad. fr. de G. Bardy: *Origène. De la prière. Exhortation au martyre*, III-e éd., Paris, 1932 (Bibl. patristique de Spiritualité) [3].

5. *De dominica oratione*, P.L., t. IV, col. 521-541 și ed. Hartel, în C.S.E.L., III, 1, 1868, p. 265-294. Ed. mai nouă: Saint Cyprien, *L'Oraison dominicale*, Texte, trad. introd. et notes de M. Réveillard, Paris, 1964 [4].

6. P.L., t. I, col. 1305-1334 și în C.S.E.L., XX, 1, 1890, p. 201-218. Ed. mai nouă de E. Refoulé, O.P., Tertullien, *Traité du baptême*, Paris..., (S.C., 35 bis) [5].

- a) Rânduiala bisericească egipteană, identificată astăzi cu scrierea Traditia apostolică (Ἀποστολική Παράδοσις) a lui Ipolit Romanul (considerată mai înainte pierdută);
 b) Constituțiile Apostolice sau Asezămintele Sfinților Apostoli (îndeosebi cartea a opta);
 c) Testamentum Domini nostri Jesu Christi, de origine siriacă⁷.

Acestea, ca și altele similare, mai puțin importante (ca, de exemplu, Didascalia Apostolorum, Canioanele lui Ipolit), deși redactate în forma lor de azi abia în secolele IV și V, conțin și prelucrează, de fapt, materiale din surse mult mai vechi, așa încât, după cuprinsul lor, ele aparțin mai degrabă primelor trei secole. În ele găsim prețioase reguli și indicații privitoare la rânduiala unor servicii divine mai importante (Sf. Liturghie, Botez și Mirungere), la forma locașurilor de cult și disciplina din biserici, la slujitorii bisericești și atribuțiile lor în cult, la sărbători și posturi ș.a.m.d.

2. În perioada patristică (sec. IV-VIII), în Răsărit și Apus

Primele scrieri din literatura creștină cu scop și conținut pur liturgic (care deci interesează, în întregimea lor, Liturgica) apar abia în epoca de libertate și de înflorire a Bisericii, către sfârșitul secolului IV, când cultul creștin, care acum se putea practica în voie și nestingherit de nimeni, ia o dezvoltare și o strălucire necunoscute mai înainte. Acum apar și cele dintâi cărți liturgice propriu-zise, sub formă de colecții de rugăcuni rostite la diverse slujbe, pentru folosința unor ierarhi, cum este Evhologhiul lui Serapion, episcop de Thmuïs (în Egipt), contemporan și corespondent al Sfântului Atanasie cel Mare și al Sfântului Antonie, evhologhiu păstrat în copii mai târzii⁸.

Mai numeroase sunt însă așa-numitele cateheze mistagogice din această epocă. Aceste scrieri izvorăsc la început dintr-o necesitate practică; ele corespund adică nevoilor catehumenatului, având scopul de a explica fie neofitilor (celor de curând botezați), fie catehumenilor - candidați la botez (competentes), cele trei Taine de căpetenie (Tainele inițierii creștine), adică Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie. De aceea, mai toate au forma de omilii sau cateheze mistagogice.

a) În Răsărit, astfel de opere ne-au rămas, de exemplu, de la Sfântul Chiril al Ierusalimului (†386), în cele Cinci cateheze mistagogice ale sale (cat. XIX - XXIII)⁹, de la Teodor de Mopsuestia (†428), în Omiliile catehetice (cunoscute în vechime sub numele de Liber ad baptisandos)¹⁰ și de la Sfântul Ioan Gură de Aur¹¹.

Explicarea cultului, îndeosebi a Sfintei Liturghii, rămâne însă preocuparea predominantă și preferată, dacă nu chiar exclusivă, a liturgiștilor răsăriteni, până aproape de secolul trecut. De pe la sfârșitul secolului V înainte, adică o dată cu decadența și dispariția disciplinei catehumenatului, comentariile liturgice de gen catehetic-omiletic dispar, pentru a face loc celor cu scop și caracter teologic-scolastic. Acestea din urmă nu mai țintesc adică să instruiască sau să catehizeze pe catehumeni și neofiți, ci sunt lucrări de adevărată speculație sau de erudiție teologică, destinate creștinilor avansați și zeloși în

7. Textele de interes liturgic din aceste trei documente, ed. în M.E.L.V., p. 26-33, 179-273. Trad. rom. a Const. Apost. în SPA, II, 1-268.

8. Ed. mai importante (după Cod. 149 al Mănăst. din Athos, sec. XI), de F.E. Brightman, în „Journal of Theological Studies“ (London), an I (1900), p. 88-113 și în M.E.L.V., p. 48-67.

9. P.G., t. XXXIII, col. 1097-1123. Ed. cu trad. lat. și note, în M.E.L.V., 69-111. Ed. mai nouă: Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*. Introd., texte critique et notes de Aug. Piédagnel, trad. de P. Paris, Paris, 1966 (S.C., 126) [6].

10. Text siriac și trad. engl. la A. Mingana; *Woodbroke Studies*, vol. VI: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge, 1933; fragmente în trad. lat. privitoare la Botez și Liturghie, publicate de Ad. Rucker: *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus Mopsuestenus in Sermonibus cateheticis, e versione syriaca...* in linguam latinam translatus. Monasterii, 1933 (Col. O.T., fasc. II). Ed. nouă a textului siriac, cu trad. franc.: Théodor de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, trad., introd., index par Raymond Tonneau, O.P., în colab. cu Robert Devreesse („Studi e Testi“, 145). Citta del Vaticano, 149. Trad. rom. de I.V. Paraschiv (Georgescu), în G.B., 1972, nr. 9-10 și 1973-1974.

11. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Antoine Wenger des Augustins de l'Assomption, Paris, 1958 (S.C., 50). Vezi și pr. prof. Ene Braniște, *Explicarea Botezului în Catehezele Sfântului Ioan Gură de Aur*, în S.T., 1970, nr. 7-8, p. 509-527.

cunoașterea și aprofundarea doctrinei. Prin analogie cu modul alegoric de interpretare a Sfintei Scripturi, pe atunci așa de mult prețuit și cultivat, explicarea Sfintei Liturghii a luat și ea o direcție alegorico-mistică.

Prima tâlcuire liturgică de acest fel este cunoscuta scriere intitulată *Despre ierarhia bisericească* a lui *Pseudo-Dionisie Areopagitul*¹² (circa 400), în care serviciul liturgic al ierarhiei bisericești este conceput și înfățișat ca o imitație sau copie terestră a cultului nematerial al ierarhiei cerești, având de scop unirea tainică a oamenilor cu Dumnezeu.

Curentul acesta în explicarea liturghiei a fost apoi cultivat și a făcut școală mai ales în Bizanț, capitala Imperiului de Răsărit, unde cultul creștin atinsese un înalt grad de dezvoltare și strălucire, după modelul și sub influența fastului și a pompei de la Curtea imperială. Pe urmele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul merg aproape toți comentatorii bizantini ai Liturghiei ortodoxe, dintre care cităm pe următorii:

✦ *Sf. Maxim Mărturisitorul* († 662), cu a sa *Mystagogia*¹³,

✦ *Sf. Gherman I*, Patriarhul Constantinopolului († 740), cu a sa *Descriere a bisericii și contemplație (explicare) mistică* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ μυστικὴ θεωρία)¹⁴;

✦ *Sf. Teodor Studitul* († 826), cu o *Explicare a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite* (Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων)¹⁵;

b) *În Biserica de Apus* s-a cultivat, în epoca patristică, interpretarea mistico-alegorică a cultului divin, dar într-o măsură mult mai redusă decât în Răsărit.

Astfel, din perioada de înflorire a învățământului catehetic și a literaturii patristice (secolele IV-V), ne-au rămas omilii de tip catehetic conținând explicarea Tainelor Botezului, a Mirungerii și a Euharistiei, de la *Sf. Ambrozie*, Episcopul Milanului († 397), în opera sa cu titlul *De mysteriis* (Despre Sfintele Taine) și de la unii autori rămași necunoscuți, ca, de exemplu, scrierea latinească cu titlul *De Sacramentis*, atribuită de unii tot Sfântului Ambrozie al Milanului¹⁶.

De o deosebită importanță pentru istoria cultului creștin este *Peregrinatio ad Loca Sancta (Itinerarium Egeriae)*, adică memorialul de călătorie al pelerinei apusene *Egeria (Aetheria sau Eucheria, alias Silvia)*, originară din nord-vestul Spaniei, care, descriind pelerinajul său la Locurile Sfinte către sfârșitul secolului IV, ne dă bogate și interesante amănunte asupra locașurilor sfinte din diferite părți ale Răsăritului creștin și asupra slujbelor sfinte oficiate la Ierusalim în acea vreme¹⁷. Asemenea însemnări de călătorie, care constituie astăzi prețioase izvoare pentru studiul istoriei cultului și al antichităților bisericești, ne-au lăsat și alți pelerini apuseni de dinainte și de după Egeria, ca, de exemplu, *Pelerinul anonim din Bordeaux* (333), *Arculf* (670), *Willibald* (720)¹⁸ ș.a.

În veacul al șaselea, episcopul *Gherman al Parisului* a scris, în două scrisori rămase de la el, o explicare scurtă și simplă a Liturghiei galicane din timpul său¹⁹. Un secol mai târziu, episcopul *Isidor*

12. P.G., t. III, col. 369-584. Ed. mai nouă (parțială), în M.E.L.V., p. 275-328. Trad. rom. de pr. Cicerone Iordăchescu: *Dionisie Pseudo-Areopagitul, Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească*, Chișinău, 1932 [7].

13. P.G., t. XCI, col. 657-718. Trad. rom. de pr. prof. D. Stăniloae, în „Revista teologică” (Sibiu), 1944, nr. 3-4 și 7-8, sub titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii* [8].

14. P.G., t. XCVIII, col. 383-453. Ed. mai nouă de Nilo Borgia, în rev. „Roma et l’Orient”, II (1910-1911), 144-156, 219-228, 286-296, 346-354 (cu trad. lat. a lui Anastasie Bibliotecarul), extras Grottaferrata, 1912 (Studi liturgici caet I). Trad. rom. de pr. prof. Nic. Petrescu, în M.O., 1974, nr. 9-10; 1975, nr. 1-2 și 1976, nr. 3-4.

15. P.G., t. XCIX, col. 1687-1690.

16. Ambele editate în P.L., t. XVI, col. 405-426, 427-482; M.E.L.V., p. 113-137, 137-177; C.S.E.L., vol. LXXIII, pars VII, Viena, 1955 (ed. D. Faller); Ambroise de Milan, *Des sacraments. Des Mystères*. Texte établis, trad. et adnoté par B. Botte, Paris, 1950 și 1961 (S.C., 25). Trad. rom. de pr. prof. Ene Braniște și I. Voiusa, în S.T., 1965, nr. 5-6 și 1967, nr. 9-10 [9].

17. Ed. principale la P. Geyer, *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII*, Viena, 1898 (C.S.E.L., XXXIX), p. 35-101; *Ethérie, Journal de voyage*, texte latin, introd. et trad. de H. Pétré, Paris, 1971 (S.C., 21); *Itinerarium Egeriae*, cura et studio Act. Franceschini et R. Weber, în vol. *Itineraria et alia geographica*, Turnhout (Tournai); 1958; 1965 („Corpus Christianorum”, Series latina, vol. CLXXV). Trad. rom. și studiu de pr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. IV)*, București, 1981 (teză de doctorat).

18. Ed. la P. Geyer, *op. cit.*, supra, p. 1-33, 157-191 și 219-297.

19. Tip. cu titlul *Expositio. brevis antiquae liturgiae gallicanae*, în P.L., t. LXXII, col. 83-98. Ed. nouă, de J. Quasten, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, Monasterii, 1934 (O.T., fasc. III).

de Sevilla (†636) a scris, în cele două cărți ale lucrării sale *De ecclesiasticis officiis*²⁰, o explicare a Liturghiei spaniole pentru instrucția clerului de atunci, accentuând însă ceva mai mult ca până aici punctul de vedere istoric. Amândoi acești comentatori apuseni n-au ieșit însă din făgașul tradițional al explicării Liturghiei.

3. În Bisericile Vechi-Orientale (monofizite și nestoriene)

Cultivarea intensă a cultului a produs o serie de comentarii liturgice cu caracter alegoric, ca cele scrise de: *Jacob de Edessa* († 708)²¹ și *Jacob (Dionisie) Barsalibi* († 1171)²² la sirienii de Vest (monofiziți sau iacobiți), de *Narsai* (Nerses, † 506)²³, *Abraham bar Liph* (secolele VII-VIII)²⁴, *Pseudo-Georgius de Arabela* (secolele IX-X)²⁵, la sirienii de Est (nestorieni) și de episcopul *Chosrov (Chasroes cel Mare, † 972)*²⁶ și arhiepiscopul *Nerses de Lampron* († 1198)²⁷, la armeni.

4. În Răsărit, după sfârșitul epocii patristice (sec. VIII-IX)

Explicarea Liturghiei e cultivată în continuare de mai mulți comentatori greci, printre care amintim mai întâi pe *Teodor, Episcopul Andidelor*, din Asia Mică (secolele XI-XII), cu o *Tâlcuire amănunțită a dumnezeieștii Liturghii* (Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβολῶν καὶ μυστηρίων)²⁸.

Același obiect îl au și unele tratate anonime, dintre care unul, cu titlul *Cuvânt cuprinzând toată descrierea bisericii și expunerea amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc în dumnezeiasca slujbă*, a fost atribuit *Sfântului Sofronie*, Patriarhul Ierusalimului († 644)²⁹, dar în realitate e de origine mult mai nouă, provenind din secolele XI-XII sau chiar de mai târziu.

Informații interesante cu privire la rânduielile de cult de la Marea Biserică din Constantinopol (Catedrala Patriarhiei Ecumenice) ne dau și descrierile ceremoniilor de la Curtea împărătească, rămase de la *Constantin Porfirogenetul*, din sec. X³⁰ și de la *George Codinos Curopalata*, din sec. XV³¹.

Explicarea mistico-alegorică a Liturghiei a rămas predominantă până în timpurile mai noi, în Ortodoxie. Dar începând cu epoca de criză a Bizanțului, adică încă dinainte de căderea definitivă a

20. P.L., t. LXXXIII, col. 737-826.

21. *Omilii la Sf. Liturghie* (inedite).

22. *Explicarea Liturghiei euharistice* (1166-1171), ed. cu trad. lat. de Labourt, cu titlul *Expositio Liturgiae*, în „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. - Scriptorum Syri“, seria a II-a, t. XCIII, Paris, 1903.

23. *The liturgical Homilies of Narsai*, translated into english with an introduction by R.H. Connoly O.S.B., with an appendix by Edm. Bishop, Cambridge, 1909 (Texte and studies, VIII, 1).

24. *Explicarea serviciilor divine și a Liturghiei*, ed. cu trad. lat. de R.H. Connoly, în „Corpus Script. Christ. Orient.“, t. XCII, Paris-Roma, 1915, p. 151-166.

25. *Anonimi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, edidit et interpretatus est R.H. Connoly, O.S.B., 2 vol., Paris, 1913-1915 („Corpus Script. Eccles. Orient. - Scriptorum Syri“, ser. II, T. XCI și XCII).

26. *Explicatio precum Missae*, ed. ar., Constantinopol, 1730 și trad. lat. de P. Vetter, Freiburg im. Br., 1880.

27. *Explicarea Liturghiei armene*, ed. arm., Veneția, 1847, fragm., în trad. fr. la E. Dulaurier, *Recueil des historiens des Croisades. Historiens arméniens*, t. I, Paris, 1869, p. 569-578.

28. P.G., t. CXL, col. 417-468. Trad. rom. de pr. prof. N. Petrescu, în B.O.R., 1971, nr. 3-4. Studiu de R. Bornert, O.S.B., *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècles*, Paris, 1966, p. 181-206.

29. P.G., t. LXXXVII, col. 3981-4002. Trad. rom. de pr. prof. N. Petrescu, în M.O., 1960, nr. 5-6.

30. Ἐκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως (*De ceremoniis aulae byzantinae*), P.G., t. CXII, col. 73-1446. Ed. mai nouă: Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*. Texte établi et traduit par A. Vogt, Paris, 1935, 1939 și 1940. Vezi și Jacques Handschin, *Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung*, Basel, 1912.

31. Περὶ τῶν ὀφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφικίων τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (Despre demnitarul Palatului imperial din Constantinopol și funcțiile Marii Biserici), P.G., t. CLVII, col. 25-122. Ed. mai nouă: Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, ed. Jean Verpeaux, Paris, 1966. Trad. rom. a cap. XVII (*Încoronarea imperatorilor bizantini*), de arhim. G. Enăceanu, în rev. „Ortodoxul“ (București), an 1881, nr. 7 (1 apr.), p. 181-191.

Constantinopolului sub turci, la 1453, centrul de greutate al acestei literaturi liturgice se mută din capitala imperiului la Tesalonic, al doilea oraș mare și centru cultural al imperiului, unde literatura mistagogică a fost ridicată la un înalt grad de strălucire, prin cei doi mari tâlcuitori tesaloniceni ai Liturghiei: Nicolae Cabasila (sec. XIV) și arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului (†1429). Cel dintâi ne-a lăsat o Tâlcuire a dumnezeiestii Liturghii (Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας), cea mai izbită realizare a tâlcuirii liturgice de tip teologic - speculativ, în care punctul de greutate cade pe expunerea doctrinei sau învățaturii de credință în legătură cu liturghia, iar nu pe explicarea alegorico-mistică a rânduiei ei, ca la ceilalți tâlcuitori ortodocși³²; această operă se completează cu o altă cunoscută lucrare a lui Cabasila, Despre viața în Hristos, în care găsim cea mai bună explicare a celor trei Taine de căpetenie ale Ortodoxiei (Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie), și a efectelor lor în viața noastră religioasă³³.

Sf. Simeon al Tesalonicului ne-a lăsat mai multe scrieri liturgice, în care descrie și explică simbolismul locașului sfânt și rânduiala mai tuturor serviciilor divine din timpul său (Sfânta Liturghie, Sfintele Taine și parte din ierurgii, ca rânduiala călugăriei și a înmormântării)³⁴.

Sf. Simeon al Tesalonicului este ultimul mare comentator original și de valoare al Liturghiei bizantine. Alături de Sfântul Gherman al Constantinopolului și de Nicolae Cabasila, el a fost cel mai mult imitat, copiat, prelucrat și citat de către interpreții de mai târziu ai Liturghiei, ale căror lucrări se reduc la modeste compilații din opera măștrilor anteriori. Dintre ei, cităm pe Nicolae Vulgaris (Bulgarul) din sec. XVII, cu a sa cunoscută Ἱερὰ Κοτήχησις, adică Învățătură Sfântă, tipărită prima dată la Venetia, în 1681 și apoi în numeroase ediții posterioare și traduceri în diverse limbi moderne.

5. În Apus, în Evul Mediu

După încheierea epocii patristice (sec. VII) se menține preferința pentru explicarea Liturghiei, care evoluează însă într-un mod diferit față de trecut.

Cel dintâi care a căutat să dea o direcție nouă și originală acestui gen de literatură în Apus a fost Amalarius, Episcop de Metz (sec. IX), prin lucrarea sa De ecclesiasticis officiis (în patru cărți)³⁵, închinată regelui Franței, Ludovic Piosul. Deși combătut de diaconul Florus din Lyon († c. 860) prin scrierea sa De divina Psalmodia³⁶ și de episcopul Agobard de Lyon (†840), în două tratate, cu titlul Liber de correctione Antiphonarii și Contra libros quattuor Amalarii³⁷, totuși Amalarius a găsit destui imitatori printre interpreții de mai târziu ai Liturghiei apusene. Cam în același timp, Raban Maurul (†856), profesor la școala din Mănăstirea Fulda și viitor Episcop de Mainz, a scris, pentru trebuința preoților, un tratat despre lucrurile liturgice, intitulat De institutione clericorum³⁸, iar Walafrid Strabo, abatele mănăstirii din Reichenau (†849), a scris tot atunci un tratat original, cu titlul De exordiis et incrementis

32. P.G., t. CL, col. 367-492. Ed. mai nouă: Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie*. Introd. et trad. de S. Salaville, munie du texte grec, revue et augmentée par René Bornert, Jean Gouillard, Pierre Périchon, Paris, 1967 (S.C., 4 bis). Idem, *(Tâlcuire) la dumnezeiasca Liturghie și Despre viața în Hristos*. Introd. text, trad. note de prof. P.K. Hristu. Tesalonic, 1979 (text grec cu trad. în neogreacă). Trad. rom. de diac. Ene Braniște: Idem, *Tâlcuirea dumnezeiestii Liturghii*, București, 1946. A se vedea și diac. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943 [10].

33. P.G., t. CL, col. 493-726. Ed. nouă de prof. P.K. Hristu (vezi nota 32). Trad. rom. de pr. T. Bodogae, Sibiu, 1946 [11].

34. P.G., t. CLV (după ed. princeps, tip. de Dositei al Ierusalimului la Iași, 1683). Trad. rom. de Chesarie: Simeon arhiep. Tesalonicului, *Voroavă de întrebări și răspunsuri*, București, 1765, retip. de Toma Teodorescu, sub titlul: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, București, 1865-1866.

35. P.L., t. CV, col. 985-1242. Ed. nouă îngrijită de prof. J. M. Hanssens: *Amalarii episcopi Opera omnia*, Città del Vaticano, 1948, 2 vol. (col. „Studii e Testi“, nr. 138-139).

36. P.L., t. CIV, col. 335 ș.u. Vezi și Kolping A., *Amalar von Metz und Florus von Lyon Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, în „Zeitschrift für Theologie“, 73 (1951), 424-464.

37. P.L., t. CIV, col. 329 ș.u. și 339 ș.u.

38. P.L., t. CVII, col. 293 ș.u. Ed. nouă de Knöpfler, *De institutione clericorum, libri tres*, München, 1900.

*ecclesiasticorum rerum (Despre originea și dezvoltarea lucrurilor bisericesti)*³⁹, de mare importanță pentru vremea lui, fiind prima încercare meritorie de a studia riturile bisericești în originea și dezvoltarea lor istorică.

O mare importanță pentru dezvoltarea și direcția ulterioară a literaturii liturgice apusene a avut reforma liturgică a papei *Grigore VII Hildebrant* (sec. XI), care a impus definitiv ritul liturgic de la Roma (cu caracter local până atunci) și restului lumii catolice, generalizându-l mai ales în Italia, Franța și Spania. Benedictinul *Bertold din Constanța* († 1100) a scris cu acest prilej o lucrare mică, dar foarte populară, cu titlul *Micrologus*⁴⁰, destinată să contribuie la extinderea reformei liturgice a papei Grigore VII în părțile Germaniei.

Din punct de vedere exclusiv doctrinar sau dogmatic, au tratat despre cultul catolic marii teologi scolastici, ca, de exemplu, *Toma din Aquino* (†1274)⁴¹ și *Albert cel Mare* († 1280), cu al său *Opus de mysterio Missae*⁴², una din cele mai solide lucrări apusene de exegeză liturgică.

Dar și interpretarea cu caracter alegoric și cu scop moralizator a fost cultivată de unii reprezentanți iluștri ai teologiei scolastice, ca, de exemplu: abatele *Rupert de Deutz* († 1135)⁴³, profesorul de teologie *Ioan Belet din Paris* (c. 1160)⁴⁴, episcopul *Sicard de Cremona* (†1215)⁴⁵, cardinalul *Hugo de Santa Cara* († 1263)⁴⁶ și *Wilhelm Durandus*, profesor de drept la Bologna și apoi Episcop de Mende (†1296). Îndeosebi, opera acestuia din urmă, cu titlul *Rationale divinorum officiorum*⁴⁷, cuprinde o explicație mistico-simbolică aproape completă a cultului catolic, care are încă și astăzi oarecare valoare și de aceea a fost deseori editată după apariția tiparului.

Într-o mare măsură au contribuit la înțelegerea Liturghiei apusene scrieri ca: *De altaris mysterio* a papei *Inocentiu III* (†1216)⁴⁸, *Expositio Missae* a cartusianului *Dionisie Ryckel* (†1471)⁴⁹ și *Explicarea orelor canonice* a lui *Gabriel Biel*, profesor la Tübingen (†1495)⁵⁰. Ultimul mare liturgist apusean din Evul Mediu a fost *Radulf de Rivo*, decan de Tongern (†1403), care, în lucrarea sa *De canonum observantia*⁵¹, a încercat zadarnic să ia apărarea vechilor tradiții de cult ale Cetății Eterne, amenințate tot mai mult cu dispariția și înlocuite treptat prin noile uzuri și rituri liturgice locale.

6. În Apus, de la Reformă până azi

Reforma religioasă din sec. XVI, care ataca mai ales temeliile, tradițiile și autenticitatea cultului catolic, a avut ca urmare, între altele, o nouă înflorire a literaturii liturgice, dar cu noi scopuri și tendințe. La această dezvoltare a studiilor liturgice a contribuit atât răspândirea tiparului, cât și curentul cultural al umanismului și Contrareforma bisericească, inițiată mai ales de Sinodul de la Trident.

39. P.L., t. CXIV, col. 919 ș.u. Reed., cu note, de Knöpfler, München, 1896.

40. P.L., t. CLI, col. 579 ș.u.

41. *De ritu sacramenti Eucharistiae - Summa Theologiae*, Pars III, quaest. LXXXIII.

42. Apărut în o mulțime de ediții.

43. *De divinis officiis*, P.L., t. CLXX, col. 9 ș.u. Ed. nouă: *Ruperti Tuitiensis, Liber de divinis officiis*. Edidit Hrabanus Haacke, O.S.B., Turnhuti 1967 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, VII).

44. *Rationale sive Explicatio divinorum officiorum*, P.L., t. CCII, col. 9 ș.u.

45. *Mitrale*, P.L., t. CCXIII, col. 14 ș.u.

46. *Speculum Ecclesiae* (Expositio Missae), deseori imprimat.

47. Apărut în o mulțime de ediții (vezi, de exemplu, pe cea de la Neapole, 1839). Trad. fr.: *Rational ou manuel des divins offices*, Paris, 1854.

48. P.L., t. CCXVII, col. 763, ș.u.

49. Ed. în *Opera*, Köln, 1532, I, p.211 ș.u.

50. *Literalis et mystica canonis Missae expositio*, tip. în multe ori. Ed. mai nouă: *Gabrielis Biel, Canonis Missae Expositio*, Ediderunt Heiko A. Oberman et William J. Courtney, Wiesbaden, 1955, 1956.

51. Ed. de K. Mohlberg, *Radulph de Rivo*, vol. II (texte), Münster, 1915.

Primul lucru care trebuia făcut era să se explice poporului vechile ceremonii ale cultului, lucru pe care l-au impus preoților chiar sinodali tridentini. În acest scop, o secție importantă din toate catehismele care au apărut de aici înainte a fost rezervată explicării Missei (Liturghiei) catolice. Tot la sporirea interesului popular față de cultul divin ținteau și numeroasele ediții tipărite ale cântărilor bisericești, precum și traducerea diferitelor texte liturgice latinești, care încep să apară.

O consecință importantă pentru noi, ortodocșii, a Reformei religioase din Apus a fost mai ales culegerea, editarea și studierea liturghiilor răsăritene, a textelor și a vechilor documente liturgice orientale, în a căror vechime și autoritate catolicii găseau prețioase arme noi de luptă și argumente solide pentru susținerea doctrinei adevărate și pentru combaterea inovațiilor dogmatice protestante, privitoare la multe probleme de cult, ca, de exemplu: caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, transubstanțiatăiunea (prefacerea Darurilor la Liturghie), valabilitatea Sfintelor Taine și a ierurgiilor ca mijloace de sfințire și de împărtășire a harului divin etc. Așa s-au născut acele importante *colecții și ediții de texte liturgice răsăritene, tipărite în Apus*, mai întâi de către catolici, iar mai târziu și de protestanți, nu pentru nevoile cultului, ci pentru interese apologetice și științifice. Acestea au contribuit mult la sporirea interesului apusenilor pentru liturghiile orientale, pentru studiul, cunoașterea și prețuirea lor. Deși nu toate prezintă suficientă garanție în ceea ce privește obiectivitatea, metoda științifică și spiritul critic cu care au fost elaborate, ele merită totuși să fie menționate aici pe scurt.

Opera de revalorificare a tezaurului liturgic ortodox începe la catolici cu editarea liturghiilor bizantine în sec. XVI. Cea mai veche ediție de acest fel e cea tipărită de *Demetru Ducas*, la Roma, în anul 1526⁵², urmată de cea a lui *G. Morellius*, la Paris, în 1546 (grecește și latinește)⁵³. Se trece apoi, mai ales din sec. XVII înainte, la tipărirea altor rânduiești și slujbe, în colecții vaste, dintre care cele mai importante sunt următoarele:

- ↙ a) *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, tipărit de dominicanul *Jacob Goar*, la Paris, în 1647; ed. a II-a, la Veneția, în 1730, retip. la Graz, în 1960, cuprinde textul grecesc și rânduiala liturghiilor, a Sfintelor Taine și a ierurgiilor ortodoxe însoțite de note și comentarii erudite;
- ↙ b) *Ἀρχιερατικὸν sive Liber pontificalis Ecclesiae graecae* (cu trad. lat. și note), editat de *Isaac Habert*, la Paris, în 1676;
- ↙ c) *Liturgiarum orientalium collectio*, tipărită de *Eusebiu Renaudot (ius)*, la Paris, în 1716, retipărită la Frankfurt, în 1847 și de curând la Farnborough, în 1971, în 2 volume (cuprinde textele tuturor liturghiilor răsăritene, în traducere latină, cu prețioase adnotări);
- ↙ d) *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, tipărit de maronitul (uniat) *Joseph Aloysius Assemani*, la Roma, între 1749-1766, în 15 volume mari, reimprimat la Paris, între 1902-1905, cuprinde textele liturghiilor, tainelor și ierurgiilor tuturor riturilor liturgice răsăritene și apusene, în limbile originale și în traducere latină;
- ↙ e) *Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitome redactus*, o prescurtare a colecției lui Assemani, tipărită de protestantul *Henric(us) Daniel*, la Lipsca, între 1847-1853, în 4 volume mici (liturghiile răsăritene în vol. IV);
- ↙ f) *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, tipărit de *H. Denzinger*, la Würzburg, 1863, retipărită în 1961, la Graz-Austria, în 2 volume; cuprinde textul și rânduiala tainelor în riturile liturgice răsăritene;
- ↙ g) *Eastern Liturgies (Liturgies Eastern and Western, I)*, tipărit de profesorul anglican *F.E. Brightman* la Oxford 1896 (un singur volum apărut, retip. în 1965, 1967). Este cea mai bună ediție critică de până acum a textelor liturghiilor din toate riturile răsăritene. Cele grecești sunt redată în original, cu traducere engleză paralelă, iar cele siriene, armene, etiopiene etc., numai în traducere engleză. Primele 100 de pagini cuprind un prețios studiu asupra riturilor liturgice răsăritene, cu o bogată bibliografie.

52. *Dumnezeieștile Liturghii, a Sfântului Ioan Hrisostom, a Sfântului Vasile cel Mare și a (Darurilor) mai înainte sfințite* (în grec.). Vezi E. Legrand, *Bibliographie hellénique...*, sec. XV et. XVI, vol. I, Paris, 1885, p. 193.

53. *Liturghiile Sfinților Părinți Iacob, apostolul și fratele Domnului, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom...*

Paralel cu aceste colecții ale liturgiilor răsăritene, s-au editat numeroase colecții de texte și documente liturgice apusene, comentarii bogate asupra cărților liturgice, ca cele scrise de cardinalul *Ioannes Bona* (†1674)⁵⁴, precum și expuneri critice de istoria și explicarea Liturghiei, ca cele de benedictinul *Claude de Vert* (†1708)⁵⁵, *P. Lebrun* († 1729)⁵⁶, *J. Grancolas* († 1739)⁵⁷, *Ant. Zaccaria* († 1795)⁵⁸ ș.a.

Din literatura protestantă este vrednic de amintit anglicanul *Joseph Bingham* (†1723), cu tezaurul său de antichități bisericești⁵⁹, dintre care cele mai multe se referă la cult. De altfel, curentul raționalismului și spiritul istoric, predominante în sec. XIX, au favorizat în literatura liturgică dezvoltarea studiilor de istoria cultului, mai ales prin dezvoltarea arheologiei bisericești care a luat un avânt deosebit și prin publicarea manuscriselor inedite până atunci. Un bogat și prețios material arheologic a publicat, de exemplu, preotul german *J. Binterim*, în opera sa *Monumente ale Bisericii Creștine-Catolice*⁶⁰; la francezi, abatele *J. Martigny*, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1864 (ed. II, la 1877, ed. III, la 1889, astăzi învechit, dar încă util), iar la anglicani, *W. Smith* și *S. Cheetam* cu *Dictionary of Christian Antiquities*, în două volume (London, 1875-1880).

Către sfârșitul secolului XVIII apare și cel dintâi tratat de liturgică, într-o formă sistematică: *Principia Theologiae Liturgicae*, de monahul benedictin *G. Köhler* din Mainz; iar în cursul secolului XIX apar numeroase *Manuale complete și sistematice de liturgică*, în înțelesul și la nivelul științific de azi. Dintre autorii catolici, menționăm, de exemplu, pe *Franz Xaver Schmid*, din Passau († 1871)⁶¹, profesorul *Joh. Bapt. Lüft*, din Giessen (†1870)⁶², *D. Jacob Fluck* (tot din Giessen, † 1865)⁶³ ș.a.; dintre protestanți, amintim pe luteranul *G. Rietschel* care a scris un foarte bun manual de liturgică⁶⁴. Multe din manualele catolice și protestante de liturgică au apărut ca părți sau secțiuni ale unor manuale de teologie pastorală. Dintre numeroasele manuale de liturgică mai cunoscute din ultimul secol, la catolici, amintim pe cele alcătuite de profesorii germani *V. Thalhöfer* (†1891)⁶⁵, *L. Eisenhofer*⁶⁶ și *R. Stapper*⁶⁷, belgienii *C. Callewaert*⁶⁸ și *J.D. De Herdt*⁶⁹, italianul *Fr. Stella*⁷⁰, benedictinul *dr. Filip Oppenheim* (Roma)⁷¹, profesorul *Mario Righetti*, de la Genova⁷² și alții.

54. *Rerum liturgicarum libri duo*, Roma, 1671, Paris, 1672, 1678 și alte numeroase ediții. Trad. fr. L'abbé Lobry: *De la liturgie ou traité sur le saint sacrifice de la Messe*, 2 vol., Paris, 1854-55.

55. *Explication simple, littérale et historique des cérémonies*, Paris, 1697-1713.

56. *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe...*, 4 vol., Paris, 1716-1726 și alte numeroase ediții. Trad. ital. la Verona, 1752 și trad. lat. de J.A. Dalmaso, 1770 și Avignon, 1813.

57. *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la Sainte Messe dans chaque siècle...*, Paris, 1697, 1704; *L'antiquité des cérémonies qui se pratiquent dans l'administration des sacrements*, Paris, 1692; *Commentaire historique sur le Bréviaire roumain*, Paris, 1727 (trad. lat. la Veneția, 1734).

58. *Biblioteca ritualis*, 3 vol., Roma, 1776 - 1881.

59. *Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Christian Church*, 8 vol., Londra, 1708-1722. Ed. mai nouă la Oxford, 1878. Trad. lat. de Henricus Grischovius; *Origines sive Antiquitates ecclesiasticae*, 10 vol., Halle, 1751 - 1761 (altă ediție tot acolo, la 1824 ș.u.); rezumat german în 4 vol., la Augsburg, 1788-1796. Există și o traducere franceză.

60. *Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche*, 16 vol., Mainz, 1825 - 1833 (ed. II, 1837 - 1838).

61. *Liturgik der christkatholischen Religion*, 2 vol., Passau, 1832. Ed. III-a, cu titlul *Kultus der christkatholischen Kirche*, Passau, 1840-1842.

62. *Liturgik oder Wissenschaftliche Darstellung des Katholischen Kultus*, 2 vol., Mainz, 1844, 1847.

63. *Katholische Liturgik*. Regensburg, 1853-1855.

64. *Lehrbuch der Liturgik*, 2 vol., Berlin, 1900-1908.

65. *Handbuch der Katholischen Liturgik*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1883-1893, republicat de L. Eisenhofer, 2 vol., Freiburg, 1912.

66. *Grundriss der katholischen Liturgik*, ed. II-III, Freiburg, 1926; *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol., Freiburg, 1932, 1933 (ed. nouă la 1944); ed. a V-a, la Freiburg, 1950.

67. *Grundriss der Liturgik*, Münster, 1920; *Katholische Liturgik* ed. V-VI, Münster I.W., 1931.

68. *Liturgicae Institutiones*, ed. II, Bruges, 1925.

69. *Sacrae liturgiae praxis*, ed. X. Löwen, 1910.

70. *Institutiones liturgicae*, ed. III, Roma, 1929.

71. *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, Turin-Roma, 1939 ș.u. (6 vol. apărute până în 1941).

72. *Storia liturgica*, 4 volume, Milano, 1945, ș.u. (ed. II-a, 1950 ș.u.).

La popularizarea ideii și mișcării liturgice în sânul Bisericii Catolice, în cursul secolului al XIX-lea, au contribuit scrieri ca *Der Geist des Christentums* a lui F.A. Staudenmaier (Mainz, 1835, ed. VIII, la 1880), dar mai ales cunoscuta lucrare *L'année liturgique*, a abatelui benedictin Prosper Guéranger (ed. XXVI, la Tours, 1919, trad. germ. în 15 vol., ed. III, Mainz, 1914 ș.u.). La studiul științific al Liturgicii au contribuit prin monografiile lor, spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, mai ales profesorul Ferd. Probst (†1899)⁷³ în Germania, L. Duchesne⁷⁴ în Franța și Edm. Bishop⁷⁵ în Anglia (†1917).

Munca științifică a liturgiștilor apuseni din secolul nostru este orientată mai ales în două direcții: a) pe de o parte, spre pătrunderea ființei sau esenței istorice a Liturghiei, ceea ce încearcă să facă mai ales reprezentanții curentului cunoscut sub numele de *Mișcarea liturgică* (*Liturgische Bewegung*, *Mouvement liturgique*), care s-a răspândit, după anul 1910, mai ales în Belgia, Olanda, Franța și Germania catolică; b) pe de altă parte, spre editarea critică a textelor liturgice și a izvoarelor pentru studiul Liturghiei și al cultului, în general. Dintre numeroasele publicații de acest fel, menționăm, de exemplu, colecția intitulată *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, editată de patrologul german Johannes Quasten, la Bonn, între 1935-1937, care e cea mai nouă și mai bună ediție critică a celor mai vechi texte, opere și fragmente de interes liturgic, extrase din scrierile Sfinților Părinți și scriitori bisericești din secolele I-V.

O muncă uriașă în domeniul liturgicii și al arheologiei creștine, limitată însă mai mult la sectorul cultului catolic, au desfășurat cei doi stareți benedictini francezi Fern. Cabrol (†1932) și H. Leclercq (†1944), cărora, pe lângă multele studii monografice personale, publicate separat de fiecare sau de amândoi în colaborare⁷⁶, li se datorește editarea vastului *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, la Paris, după 1903. O modestă replică germană, în volum unic, a acestui dicționar francez este *Liturgisches Handlexikon* al lui Joseph Braun (ed. II, la Regensburg, 1924).

Dintre liturgiștii apuseni mai reputeți, care s-au ocupat și se ocupă în timpul din urmă cu studiul științific al liturghiilor răsăritene, menționăm, de exemplu, în Germania și Austria, pe profesorul Maximilian de Saxa (Max von Sachsen)⁷⁷, profesorul dr. Anton Baumstark⁷⁸, profesorul iezuit J.A. Jungmann, din Innsbruck⁷⁹, prof. Joh. Madey, din Paderborn (specialist în studiul riturilor

73. *Brevier und Breviergebet*, Tübingen, 1868; *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1871; *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1872; *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870; *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893; *Die abendländische Messe von 5-ten bis zum 8-ten Jahrhundert*, Münster, 1896.

74. Vezi îndeosebi *Origines du culte chrétien*, ed. V., Paris, 1925.

75. Studii tipărite în diverse perioade și adunate postum în vol. *Liturgica historica*, Oxford, 1918. Vezi și *Le génie du rite romain*, ed. fr. adnotée par Dom André Wilmart, O.S.B., Paris, 1922.

76. Ca de ex.: (în comun) *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t.I, Paris, 1900; de F. Cabrol: *Les églises de Jérusalem au IV-e siècle*, *Études sur la Peregrinatio Silviae*, Paris, 1895; *Introd. aux études liturgiques*, Paris, 1907; *Les origines liturgiques*, Paris, 1906; *Les livres de la Liturgie latine*, Paris, 1930; *La Messe en Occident*, Paris, 1932; *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900; *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1930; H. Leclercq, *La vie chrétienne primitive*, Paris, 1928 ș.a.

77. *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Freiburg (Herder) 1908, 1913; *Ritus Missae Ecclesiarum Orientalium Sanctae Romae Ecclesiae Unitarum*, 5 fasc., Regensburg, 1907-1908; *Missa chaldaica*, Regensburg, 1907; *Missa syro-maronitica*, Regensburg, 1907; *Missa syriaca antiachena*, Regensburg, 1908 ș.a.

78. *Liturgia romana e Liturgia dell'Esarcato*, Roma, 1904; *Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906; *Die Konstantinopolitanische Messeliturgie vor dem IX Jahrhundert*, Bonn, 1909; *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1910; *La riforma del Salterio romano, alla luce della storia comparata delle liturgie*, Grottaferrata, 1912; *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg im. Br., 1923; *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nijmegen, 1930; *Liturgie comparée*, Chevetogne (Belgia), 1939 (ed. III, la 1953) și alte studii publicate în diverse periodice sau colecții de texte.

79. Lucrarea principală: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 vol., ed. a V-a, Viena, 1962.

liturgice ale Bisericii Vechi-Orientale)⁸⁰, Ernst Hammerschidt din Saarbrücken⁸¹, Jans Joachim Schultze⁸² ș.a.

În Franța și Belgia s-au distins: assumptionistul Sev. Salaville⁸³, benedictinul Bernard Botte, de la Mănăstirea Mont César de lângă Louvain (Belgia), unul dintre reprezentanții cei mai iluștri ai Mișcării liturgice apusene și întemeietor al unui Institut de Studii Liturgice la Paris⁸⁴, L. Bouyer (din Ordinul oratorienilor)⁸⁵, franciscanul A. Hammann⁸⁶, profesorul Aimé Georges Martimort, de la Facultatea de Teologie Catolică din Toulouse⁸⁷ ș.a.

În Italia, printre numeroșii liturgiști care au promovat studiul riturilor liturgice răsăritene, merită să fie amintiți, de exemplu, benedictinul Placide de Meester, autorul multor studii de valoare despre cultul ortodox⁸⁸, profesorii J.M. Hanssens⁸⁹, A. Raès⁹⁰, Juan Mateos⁹¹ și Miguel Arranz⁹², de la Institutul Pontifical de Studii Orientale din Roma, iezuitul Herman Schmidt, profesor la Universitatea Gregoriană și la Institutul Liturgic „Sf. Anselm” din Roma⁹³ ș.a.

7. Literatura liturgică la ortodocși, în ultimele două secole

a) **La greci.** Un manual de popularizare, foarte prețuit la greci și la români în secolul trecut, este cel tipărit de Dim. Darvais (†1809), cu titlul *Manual creștinesc* (Ἐγχειρίδιον χριστιανικόν), cuprinzând

80. Dintre numeroasele sale lucrări, amintim, de ex.: *Taufe, Firmung und Busse in der Kirchen des Ost-Syrischen Ritenkreises*, Paderborn, 1971 și *Qurbana. Die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens* (în colab. cu G. Vavanikunnel), Paderborn, 1968.

81. Studii diverse despre liturghiile orientale, publicate mai ales în reviste și în volume colective.

82. Lucrare principală: *Die byzantinische Liturgie - Vom Werden ihrer Symbolikgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964.

83. *Liturgies Orientales*, 3 vol. (Bibl. Catholique des Sciences Religieuses), Paris, 1932, 1942; *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin*, avec introduction et notes explicatives, Vatican, 1937; *Christus in Orientalium pietate*, Bibl. „Ephemerides Liturgicae”, Roma, f.a.; *Studia Orientalia liturgico-theologica*, Roma, 1940 (Bibl. „Ephemerides Liturgicae”) și nenumărate studii în diverse perioade (vezi G. Nowack et R. Janin, *Bibliographie du R.P. Séverien Salaville*, în „Revue des études byzantines”, XVI (Mélanges Séverien Salaville), Paris, 1958, p. 15-27).

84. Lucrări mai importante: *Les origines du Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932; *L'ordinaire de la Messe*. Texte critique, trad. et études, Paris-Louvain, 1953 (retip. 1966); *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster, 1963; *Le Mouvement liturgique, Témoignages et souvenirs*, Tournai-Paris, 1973 ș.a.

85. *La vie de la Liturgie*, Paris, 1956, 1960; *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne, 1952; *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, ed. II-a, Paris, 1966; *Architecture et Liturgie*, Paris, 1967 ș.a.

86. S-a ocupat mai ales cu studiul rugăciunii liturgice, în diversele ei forme și epoci ale istoriei creștine.

87. Între altele: *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, ed. III-a, Paris, 1965; *Les signes de la Nouvelle Alliance*, nouv. éd., Paris, 1966.

88. *L'inno Accatisto. Ἀκάθιστος ὕμνος*, Studio storico-letterario, Roma, 1905; *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie* de S. Jean Chrysostome, Roma, 1908; *Catechismo liturgico del rito byzantino*, Pompei, 1929; *Rituale benedizionale byzantino*, Roma, 1930 (*Liturgia bizantina. Studi di rito byzantino alla luce della Teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia*. Libro II, parte VI); *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito byzantino*, Roma, 1947 ș.a.

89. Lucrare de căpetenie: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Romae, 1930-1932 (apărute t. II și III + appendix).

90. *Introductio in Liturgiam orientalem*, Roma, 1947; *L'epiclesi nelle Liturgie orientali*, Roma, 1945; *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, Chevetogne, 1958 ș.a.

91. Lucrări principale: *Quelques problèmes de l'Orthros byzantin*, Jérusalem, 1961; *Le Typicon de la Grande Église*, 2 vol., Roma, 1962, 1963; *La célébration de la parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique*, Roma, 1971; *Évolution historique de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, serie de articole în rev. „Proche-Orient Chrétien”, an. 15, 16, 17, 18, 19 și 20 (1965-1970) ș.a.

92. *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis Gr. 115, A.D. 1131*. Introd., texte critique et notes, Roma, 1969; studii diverse în O.C.P. din ultimii ani; *Cum se rugau lui Dumnezeu vechii bizantini. Ciclul zilnic al cultului divin după vechile manuscrise ale Evhologhiului bizantin* (în rus.), Leningrad, 1979; *Notițe istorice despre rânduielile de slujbă ale Tainelor, după Evhologhiile grecești manuscrise* (în rus.), Leningrad, 1979 ș.a.

93. *Liturgie et langue vulgaire*, Roma, 1950; *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma, 1960 (ed. III, 1965).

o scurtă explicare a dumnezeiescului locaș, a vaselor și a veșmintelor, a sfințelor slujbe și taine, Viena, 1803 (ed. II și III, la Atena, 1817 și 1852). A fost tradus și în românește (vezi mai departe).

Manuale didactice cu caracter sistematic și științific au scris profesorii din Atena: *Panaghiotis Rompotis* (*Liturgica creștină*, Atena, 1896), *I.E. Mesoloras* (*Manual de Liturgică*, Atena, 1895, altă ed. la 1914, cu titlul *Liturgica Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, ed. IV, la 1931) și *P. Papadopoulos* (*Liturgică*, Atena, 1895).

Lucrări al căror cuprins urmează împărțirea sistematică din manuale, dar a căror expunere are scop și nivel de popularizare, au scris: *G.I. Palama* (*Liturgică creștină ortodoxă*, ed. II, la Constantinopol, 1886), arhim. *Ioan Martinos* din Atena (*Liturgică...*, Atena, 1888), *Mina Hamudopoulos* (*Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Atena, 1887) ș.a. Lucrări modeste de popularizare, cuprinzând mai ales explicarea Sfintei Liturghii, au scris, de exemplu: *A. Pefanis* (*Tâlcuirea dumnezeieștii și Sfintei Liturghii*, Atena, 1897), *Dim. G. Panaghiotopoulos* (*Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie*, ed. III, Atena, 1933) ș.a. Un manual didactic de nivel universitar, demn de remarcat pentru bogăția și seriozitatea informației științifice, este cel al arhim. *Const. Kaliniku*, intitulat *Locașul de cult și cele ce se săvârșesc într-însul* (Ὁ ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ), editat la Alexandria, 1921 (ed. II, la Atena, 1958, ed. III, la Atena, 1969).

În domeniul arheologiei bisericești și al artei creștine a lucrat, mult și bine, *G. Sotiriu*, fost profesor la Facultatea de Teologie din Atena, căruia îi datorăm, între altele, un bun manual de *Arheologie creștină și bizantină* (Atena, 1942).

În domeniul Liturgicii s-a distins îndeosebi profesorul *Panaghiotis Trembela*, de la aceeași facultate (†1977), care a tipărit, între altele, *Cele trei Liturghii după manuscrisele din Atena* (Atena, 1935), valoroasă și utilă ediție critică a manuscriselor grecești cu textul liturghiilor ortodoxe, păstrate mai ales în bibliotecile din Atena. Același lucru l-a făcut și pentru textele *Evhloghiului* ortodox, publicând *Evhloghiul Mic* (Τὸ μικρὸν Εὐχολόγιον, 2 vol., Atena, 1950 și 1955). Importante sunt, de asemenea, cele două volume ale sale despre riturile liturgice răsăritene și apusene (Atena, 1961 și 1966). Remarcabile ca ținută științifică sunt studiile publicate de succesorul său la catedra de teologie practică de la Facultatea de Teologie din Atena, *Dim. Moraitis* (†1970): *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* (Atena, 1937), *Liturghia lui Iacob, fratele Domnului* (Atena, 1939), *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (Tesalonic, 1955) ș.a. De asemenea, profesorul de liturgică, de la Facultatea de Teologie din Atena, *Evangelhos Teodoru*, a început tipărirea unui vast curs, în mai multe volume, primul (Μαθήματα Λειτουργικῆς), fiind tipărit la Atena, în 1975.

Numeroase studii monografice din domeniul istoriei cultului ortodox a publicat până acum profesorul de liturgică, de la Facultatea de Teologie din Tesalonic, *I. Funtulis*. Amintim dintre ele, de exemplu, pe cel despre *Opera liturgică a lui Simeon al Tesalonicului* (Tesalonic, 1966), monografiile consacrate celor două liturghii apostolice (a Sfântului Iacob, Tesalonic, 1970 și cea a Sfântului Marcu, Tesalonic, 1970) și *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* (Tesalonic, 1971).

b) **La ruși** s-a tipărit, mai ales în secolul trecut, o bogată literatură liturgică, din care amintim câteva manuale didactice și lucrări de popularizare:

- *Tablă Nouă* (*Novaia Scrijal*) sau *explicarea mistică a locașului dumnezeiesc, a Liturghiei și a tuturor slujbelor și lucrărilor bisericești*, de arhiepiscopul *Veniamin Krasnopievkov*, ed. I, Moscova, 1803 (ed. XVII, la 1908). În explicarea Liturghiei, această lucrare folosește pe tâlcuitorii clasici bizantini (*Gherman* al Constantinopolului, *Nicolae Cabasila* și *Simeon* al Tesalonicului) și a fost foarte mult apreciată și citată în literatura liturgică românească.

- *Explicarea Sfintei Liturghii*, de prof. *I. Dmitrievschi* (†1829), Moscova, 1804, ed. ultimă la St. Petersburg, 1884, cu titlul *Explicare istorică, dogmatică și simbolică a dumnezeieștii Liturghii*, titlu care indică destul de clar cuprinsul cărții.

- *Liturgica sau învățătura despre slujba dumnezeiască a Bisericii Ortodoxe de Răsărit*, de prof. *Daniil Smolodovici*, ed. II, la Kiev, 1861. E cel dintâi manual sistematic de liturgică, cu caracter științific, având împărțirea materiei ca în manualele de astăzi.

- *Ajutor pentru învățarea rânduielii serviciului dumnezeiesc al Bisericii Pravoslavnice*, de pr. C. Nikolski, St. Petersburg, 1862 (alte ediții la 1874, 1888 și 1901). Insistă mai mult asupra regulilor de tipic și face uz în mare măsură de texte liturgice.

- *Învățătura despre serviciul dumnezeiesc al Bisericii Ortodoxe*, de Petru Lebedev (rectorul Seminarului Duhovnicesc din Moscova), Moscova, 1881 (ed. mai nouă, la 1904, în 2 vol.). Manual sistematic și științific, tradus (prelucrat) și în românește de Ic. N. Filip (vezi mai departe).

În afară de astfel de manuale care tratează, mai mult sau mai puțin complet, întreaga materie a Liturgicii, literatura liturgică rusească numără o mulțime considerabilă de monografii care tratează probleme diferite de liturgică sau părți din materia liturgică și mai ales explicarea Liturghiei. Dintre autorii unor astfel de lucrări, cităm pe: I. Rojdestvenschi⁹⁴, V. Vladislavlev⁹⁵, V. Neciaev⁹⁶, N. Gogol⁹⁷, A. Pavlov⁹⁸, I. Mansvetov⁹⁹, A. Petrovski¹⁰⁰, N. Krasnoselțev¹⁰¹, pr. L. Petrov¹⁰², Serghie Vasilevici Bulgakov¹⁰³, Mihail Scabalanovici¹⁰⁴ ș.a. O deosebită valoare are colecția comentariilor liturgice din literatura patristică traduse în rusește și adnotate, cu titlul: *Opere ale Sfinților Părinți și Dascăli despre explicarea Liturghiei ortodoxe*, tipărită la Sankt Petersburg, în 3 vol. (1855-1857).

Foarte importantă pentru studiul istoriei Liturghiei și a cultului ortodox, în general, este colecția de manuscrise editate și adnotate de savantul A. Dmitrievski, intitulată *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului ortodox* (3 tomuri, Kiev, 1895, 1901 și Petrograd, 1917, retipărite la Hildesheim, 1965). Vrednice de amintit sunt edițiile liturghiilor vechi și traducerea diferitelor comentarii liturgice grecești, apărute în colecția revistei *Hristianscoe Citenie* (Lectura creștină), la St. Petersburg, între 1874-1878, sub denumirea de *Colecția vechilor liturghii*.

De mare interes este, de asemenea, contribuția valoroasă a protoiereului Alexei Malțev, fost slujitor al bisericii Ambasadei rusești de la Berlin, care a tradus și a editat în limba germană aproape întreaga colecție a cărților liturgice ale Bisericii Ortodoxe Ruse, în volume cu introduceri, note și explicații critice, istorice și simbolice.

În domeniul arheologiei bisericești și al artei creștine au publicat lucrări remarcabile bizantinologi și istorici de artă ca: I. Pokrovski¹⁰⁵, N. Kondakov¹⁰⁶, V. Uspenski¹⁰⁷, A.I. Uspenski¹⁰⁸ ș.a., iar în domeniul

94. *Explicarea Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostomul*, St. Petersburg, 1860.

95. *Explicarea serviciului divin al Sfintei Biserici Ortodoxe*, 2 părți, Tver, 1862 (ed. II la Tver, 1876).

96. *Tâlcuire la dumnezeiasca Liturghie după rânduiala Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare*. Ed. III-a, Moscova, 1884 (ed. IV-a, 1895).

97. *Meditații asupra Sfintei Liturghii*, St. Petersburg, 1857. Tradusă mai în toate limbile europene moderne și în rom. de pr. Marian Dumitrescu, *Dumnezeiasca Liturghie meditată de N. Gogol*, R.-Vâlcea, 1937 [12].

98. *Învățătura despre Liturghia Bisericii Ortodoxe, în întrebări și răspunsuri*, ed. III, Moscova, 1886.

99. *Explicarea populară a Liturghiei*, St. Petersburg, 1894; *Tipicul bisericesc*, Moscova, 1885.

100. *Liturghiile Apostolice ale Bisericii de Răsărit. Liturghia Sfântului Apostol Iacob, Tadeu și a Sfântului Marcu*, St. Petersburg, 1897.

101. *Informațiuni despre câteva manuscrise din Biblioteca Vaticanului...*, Kazan, 1885; *Materiale pentru istoria rânduielii Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, Kazan, 1889; *Tipicul Sfintei Sofia din Constantinopol în sec. XI*, Odessa, 1892 ș.a.

102. *Liturghia sau studiul cultului divin al Bisericii Ortodoxe*, St. Petersburg, 1872.

103. *Cartea de masă (de căpătâi) pentru sfinții slujitori bisericești*, ed. II, Harkov, 1900 (ed. III, Kiev, 1915); *Manual practic pentru săvârșirea slujbei religioase în Biserica Ortodoxă*, Harkov, 1893.

104. *Tipicul comentat. Expunere explicativă a Tipicului, cu introduceri istorice*, 3 tomuri, Kiev, 1910 ș.u. (retip. într-un volum, la Roma, 1967).

105. *Picturi murale în vechile biserici grecești și rusești*, Moscova, 1880; *Monumente ale iconografiei și ale artei ortodoxe*, St. Petersburg, 1894, ed. a II-a la 1900 ș.a.

106. *Monumente ale artei creștine în Athos*, Petersburg, 1902; *Iconografia Maicii Domnului* (2 vol.), Petersburg, 1914; *Histoire et monuments des émaux byzantins*, Frankfurt, 1892; *Iconografia lui Iisus Hristos*, Petersburg, 1905; *Icoana rusească* (trad. germ. de H. Ostrogoski, *Die russische Ikone*, Breslau, 1928); *Histoire de l'art byzantin, considéré particulièrement dans les miniatures*, 2 vol., Paris, 1886-1891 (trad. franc. a orig. ruses. tip. la Odessa, 1876) ș.a.

107. *Încercări (schife) de istoria iconografiei*, St. Petersburg, 1899.

108. *Icoane vechi din diferite biserici și colecții particulare*, Moscova, 1905; *Cartea de picturi (Podlinnik ikonopișnâi)*, Moscova, 1903; *Monumente interesante de pictură*, Moscova, 1902 ș.a.

iconografiei și al liturgicii merită să fie amintită contribuția profesorului *N.D. Uspenski*, de la Academia Duhovnicească din Leningrad¹⁰⁹.

Dintre liturgiștii ruși din diaspora apuseană, amintim pe *V.N. Iliin*¹¹⁰, *Paul Evdokimov* (†16 sept. 1917)¹¹¹, *Alex. Schmemmann* († 1983), de la Facultatea de Teologie „Sf. Vladimir” din New York¹¹², *L. Uspenski*¹¹³, de la Paris ș.a.

a) **La bulgari și la sârbi**, din pricina condițiilor istorice vitrege în care se dezvoltă viața politică, economică și culturală a acestor două popoare până în preajma Primului Război Mondial, abia în timpul mai nou înregistrăm apariția unor scrieri teologice de interes liturgic. Dintre cele bulgare menționăm, de exemplu, pe cele *despre antimise și despre vechea Liturghie bulgară*, ale protoiereului *Ivan Goșev* (fost profesor la Academia Teologică din Sofia), ediția slavo-bulgară a Liturghiei Sfântului Iacov, de episcopul *Partenie Levkiiski*¹¹⁴ și micul *Manual de liturgică* pentru seminarii, al arhim. *Iona* (Sofia, 1950). Remarcabile sunt studiile despre Sfânta Euharistie ale episcopului *Nicolae al Makariopolei*, publicate mai întâi în „Anuarul Academiei Teologice” din Sofia (vol. IV, 1954-1955 și vol. XII, 1, 1962-1963) și apoi în extrase aparte.

Dintre cele sârbești, menționăm traducerea *Manualului românesc de liturgică* a lui V. Mitrofanovici (vezi mai departe), făcută de prof. *L. Mirkovici*, de la Facultatea de Teologie din Belgrad¹¹⁵, care a scris și câteva interesante studii mai mărunte în revista acelei facultăți.

d) **La români**, literatura liturgică a fost inaugurată cu *traduceri de tâlcuiri ale Liturghiei din grecește*. Cea dintâi este o prelucrare (mai mult prescurtare) a cunoscutei cărți *Ἱερά κατήχησις* a lui *Nicolae Vulgaris (Bulgarul)*, făcută de dașcălul *Ieremia Cacavela*, cu titlul *Învățătură sfântă, adică sfintei și dumnezeieștii Liturghii tâlcuire de pe limba grecească pe limba românească*, apărută la Iași, în 1697. În secolul următor, *Chesarie*, ecleziarhul Mitropoliei Bucureștilor (mai târziu episcop al Râmnicului), a tradus în românește toată opera lui *Simeon al Tesalonicului*, sub titlul *Voroavă de întrebări și răspunsuri* (București, 1765). Traducerea aceasta a fost retipărită un veac mai târziu, cu unele îndreptări de limbă, de către tipograful T. Teodorescu, la București (1865-1866), cu titlul *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*. La începutul veacului al XIX-lea a fost tradus un *Ἐγχειρίδιον χριστιανικόν* de *Dim. Darvaris*, de către marele logofăt *Dimitrie Sturza*, cu titlul *Mănealnic hristianesc. Carele cuprinde o prea scurtată tălmăcire a lăcașului dumnezeiesc a celor dintr-însul sfințite vase și veșminte și a celor obișnuite slujbe, a dumnezeieștii și Sfintei Liturghii și a Sfintelor Taine ale Bisericii*, Mănăstirea Neamțu, 1837 (ed. II și III, la Iași, 1844 și 1846).

Prelucrări de tâlcuiri liturgice, după diverse izvoare grecești și rusești, au făcut în secolul al XIX-lea arhiereul *Ioanichie Evantias*¹¹⁶ și pr. *Cosma Moșescu*, din Brăila¹¹⁷.

109. Vezi, mai ales, seria de studii și articole privitoare la praznice și icoane din JMP, anii 1955 și 1958; *Rânduiala Deniei de toată noaptea*, Leningrad, 1943 (teză de doctorat); *Vecernia ortodoxă*, în „Bogoslovskie trudī” (Opere teologice), vol. I, Moscova, 1960, p. 5-52 ș.a.

110. Lucrarea principală: *Vsenoșnoe Vdeanie* (Privegherea de toată noaptea), Paris, 1927.

111. Între altele: *La Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Mulhouse, 1966 (Coll. „Approches oecuméniques”); *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*, Paris, 1970 ș.a. [13].

112. *Introduction to Liturgical Theology*, Clayton, 1965; *Great Lent* (Postul Mare), 1969; *Le Carême et la Semaine Sainte dans l'Eglise d'Orient*, Abbaye de Bellofontaine, 1974; *Sacraments and Orthodoxy*, New York, 1965 ș.a. [14].

113. *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, vol. I, Paris, 1960 (trad. și în engl., și în germ.); Ed. nouă, mărită: *Théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1980 [15]; *La question de l'iconostase*, în rev. „Contacts” (Paris), t. XVI, 1964, p. 83 ș.u. (trad. rom. în M.B., 1965, nr. 1-3) ș.a.

114. *Bojestvennata Liturghia na Sv. Apostol Iakova, brat Bojii*, Sofia, 1948.

115. *Pravoslavna Liturgika* (Lit. ortodoxă), 3 vol., Belgrad-Carloviț, 1918, 1920, 1926.

116. *Scurtă explicație despre Biserică, slujba bisericească și despre Cele șapte Sfinte Mistere (Taine)...*, București, 1855; *Scurtă explicație a părții I și a II-a a Sfintei și dumnezeieștii Liturghii* (adică Proscomidia și Liturghia catehumenilor), București, 1864 (ed. II, București, 1866).

117. *Manual de explicație a Sfintei Liturghii*, Brăila, 1870.

Manuale modeste de liturgică pentru cursul secundar au tradus sau au alcătuit, în secolul al XIX-lea, episcopul *Melchisedec Ștefănescu* al Dunării de Jos, preotul *Samuil Andrievici* (mai pe urmă mitropolit al Bucovinei), ierom. *Gabriel Rășcanu*, *Ghenadie*, episcopul Argesului¹¹⁸, arhim. *Juvenal Stefanelli*¹¹⁹ și iconomul *Nic. Filip*¹²⁰, iar în secolul nostru, *Calistrat Coca*, *I.V. Raiculescu*, icon. prof. *Șt. Călinescu*, *Ilarie Teodorescu* (episcop al Constanței), preotul din județul Galați *L.C. Beldie* [16] ș.a.

Manuale complete de liturgică, de nivel universitar și cu caracter științific, am avut în românește următoarele două:

- *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Crestine Ortodoxe de Răsărit*, de fostul profesor de teologie practică, de la Facultatea de Teologie din București, *dr. Badea Cireșeanu* (3 vol., București, 1910-1912). Conține un material bogat, dar adunat și expus fără prea mult discernământ critic, parte din el fiind fără legătură cu liturgica.

- *Liturgică Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, de *dr. V. Mitrofanovici*, fost profesor de liturgică la Facultatea de Teologie din Cernăuți (†1888), prelucrate, completate și editate de prof. *dr. T. Tarnavski* (†1914), Cernăuți, 1909, ed. a II-a, Cernăuți, 1929, completată de *dr. Nectarie Cotlarciuc*. În partea introductivă și generală folosește mult pe liturgistul german *V. Thalhofer* (vezi în urmă). Este un manual complet și sistematic, dar mult depășit astăzi, mai ales în partea privitoare la istoria cultului. A fost tradus și în limba sârbă (vezi în urmă, nota 115).

În domeniul istoriei cultului a lucrat în timpul din urmă mai ales pr. *P. Vintilescu* (†1974), fost profesor la Facultatea de Teologie din București și primul liturgist român în adevăratul înțeles al cuvântului, care face uz de metoda științifică și de spirit critic în tot ceea ce a scris. Nu ne-a lăsat un manual complet de liturgică, ci numai două părți din cursul ținut la facultate și anume: a) *Curs de Liturgică generală - Principiile și ființa cultului creștin ortodox* și b) *Curs de istoria Liturghiei* (ambele litografiate în 1940). A tipărit, în schimb, numeroase monografii care tratează mai ales probleme din istoria cultului și de filologie liturgică. Cităm dintre acestea pe cele mai mari și mai importante: *Cultul și ereziile* (teză de doctorat), Pitești, 1926; *Misterul liturgic*, București, 1929; *Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri* (extras din S.T.), București, 1930; *Contribuții la revizuirea Liturghierului român*, București, 1931; *Despre poezia iconografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, București, 1937; *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947; *Liturghierul explicat*, București, 1972 și alte studii mai mărunte, publicate în revistele noastre bisericești, din 1937 până la 1974 [17].

Activitatea pr. prof. *P. Vintilescu* a fost continuată de autorul acestui manual, cu lucrări ca: *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat în teologie), București, 1943; *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, de Nicolae Cabasila (trad. după orig. grecesc și introd.), București, 1946; *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, București, 1949 (extras din S.T.); *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, București, 1949 (extras din aceeași rev.); *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în aceeași rev., 1951, nr. 1-2; *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în *Ortodoxia*, 1953, nr. 2; *Schisma și cultul creștin* (cu prilejul împlinirii a 900 de ani de la Marea Schismă), în aceeași rev., 1954, nr. 2-3; *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, în aceeași rev., 1955, nr. 2; *Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor Ortodoxe autocefale*, în S.T., 1955, nr. 7-8; *Liturghiile romano-catolice, în comparație cu cele ortodoxe*, în *Ortodoxia*, 1957, nr. 1; *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în B.O.R., 1958, nr. 1-2; *Liturghia Darurilor mai 'nainte sfințite*, în S.T., 1958, nr. 3-4; *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508*, în B.O.R., 1958, nr. 11-12; *O nouă Liturghie întrebuițată de ortodocșii apuseni...*

118. *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877.

119. *Liturgica Bisericii Ortodoxe-Catolice*, București, 1866.

120. *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, trad. și prelucr. după P. Lebedew, București, 1899.

în Ortodoxia, 1959, nr. 4 și altele. Activitatea pr. prof. Ene Braniște în acest domeniu s-a finalizat în cele din urmă prin apariția celor două volume din cursul său universitar de liturgică, ținut studenților din anii III și IV, de la Institutul Teologic din București și anume: *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească* (București, 1985) și *Liturgica specială* (București, 1980).

La Institutul Teologic din Sibiu, catedra de liturgică a fost ilustrată de pr. prof. Sp. Cârdea, între ale cărui lucrări cu conținut liturgic menționăm: *Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserică unită* (Sibiu, 1953, 32 p.); *Primul Liturghier românesc tipărit (Liturghierul lui Coresi, Brașov, 1570)*, în M.A., 1959, nr. 9-10 și 1960, nr. 1-2 și alte articole și studii mai mărunte, în diverse reviste bisericești.

Un manual de liturgică pentru seminariile și institutele teologice ale foștilor uniți din Ardeal este vol. II din *Cursul de teologie pastorală* al prof. Isidor Marcu (Blaj, 1906). Pentru școlile confesionale catolice, a scris un manual sumar preotul romano-catolic Roman Karapcszynski (*Liturgica Bisericii Catolice*, București, 1937).

Manuale de tipic, lăsând la o parte *Tipicul cel mare* (al Sfântului Sava) tradus de schimonahul Isaac Dascălul și tipărit de mitropolitul Veniamin Costache la Iași, 1816 (folosit și azi în mănăstiri) și *Tipicul oficial al Bisericii*, tradus după cel grecesc al Bisericii din Constantinopol, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de către Anton Pann și pr. I. Călărășeanu, de la biserica *Lucaci* din București și editat prima dată de mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei (*Tipic bisericesc*, ed. I, București, 1851), au scris: *Melchisedec Ștefănescu* (mai târziu episcop al Dunării de Jos și apoi al Romanului), episcopul *Gherasim Saffirin* al Romanului¹²¹, mitropolitul *Silvestru Morariu Andreeviciu* al Bucovinei¹²², icon. *D. Lungulescu*¹²³, dr. *Iosif Olariu*, profesor la Academia Teologică din Caransebeș, profesorul *Aurel Popovici* de la Sibiu, pr. *P. Procopoviciu*¹²⁴, episcopul *Gherontie Nicolau* al Constanței¹²⁵, pr. *St. Geomolean*¹²⁶, dr. *V. Bujor* și *St. Roșianu* (pentru foștii uniți din Ardeal)¹²⁷ ș.a. Dintre manualele școlare de tipic, care au circulat multiplicat prin litografieri (netipărite), merită să fie amintite cele de profesorii pr. *M. Dracinschi* de la Cernăuți (*Ritualul Bisericii Ortodoxe Catolice*, 1888), pr. *Gavriil Teleagă* (*Tipiconul cu note ritualistice*, Cernăuți, 1901) și arhim. *Fotie Balamace* de la București (*Explicațiuni la practica liturgică*, București, 1924).

Traduceri și prelucrări de tâlcuiri liturgice au făcut în timpul din urmă: *Nicodim Munteanu* (fostul patriarh al României)¹²⁸, pr. *Marian Dumitrescu*¹²⁹, pr. *C. Moisiu*¹³⁰, pr. *M. Vonica*¹³¹, pr. *Il. Felea*¹³² ș.a.

Mult material liturgic s-a publicat în revista Sfântului Sinod, *Biserica Ortodoxă Română* (București, 1874 ș.u.), mai ales până la Primul Război Mondial, în revista *Candela*, de la Cernăuți (1882-1914 și 1923-1946), precum și în alte reviste bisericești eparhiale din trecut (*Reșterea*, de la Craiova, *Revista Teologică*, de la Sibiu, *Cultura creștină*, de la Blaj ș.a.) și în revistele patriarhale și mitropolitane editate de la 1949 înainte.

121. *Tipic asupra serviciilor divine*, R.-Vâlcea, 1878, ed. II, București, 1905.

122. *Tipicul Bisericii Ortodoxe Orientale...*, Cernăuți, 1883.

123. *Manual de practică liturgică*, București, 1926.

124. *Ritualistica sau Manual de ritual al Bisericii Ortodoxe Române*, Oradea, 1936.

125. *Îndrumătorul liturgic* (cu muzică în text), București, 1939.

126. *Manual de tipic bisericesc ortodox*, Cluj, 1940.

127. *Tipic bisericesc*, ed. II, Blaj, 1931.

128. *Cuvântări liturgice - originale și prelucrări*. În vol. VIII din col. „Ogorul Domnului“, Neamțu, 1933 (și în broșuri separate, mai multe ediții).

129. *Dumnezeiasca Liturghie meditată de N. Gogol*, trad. din franc., R.-Vâlcea, 1937.

130. „Să stăm bine, să stăm cu frică“. *Povățuitor liturgic pentru preoți și popor*, București, 1941.

131. *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, Sibiu, 1943.

132. *Simboluri liturgice*, Arad, 1924.

BIBLIOGRAFIE

- Branîște, pr. prof. E., *Literatura liturgică în teologia românească*, în B.O.R., 1971, nr. 1-2, p. 121-134.
 Cireșeanu, prof. dr. B., *Tezaurul liturgic*, t. I, București, 1910, p. 27 ș.u.
 Mitrofanovici, V., și colaboratorii, *Liturgica*, 1929, p. 44-79 (informații bune, mai ales pentru literatura liturgică rusă).

*

- Baumstark, A., *Liturgie comparée*, III-e éd., revue par B. Botte, Chevetogne, 1953, p. 223 ș.u.
 Bayart, P., *L'action liturgique, Bibliographie liturgique*, redigée par P. Maranget, Paris, 1933.
 Cabrol, F., *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907.
 Cabrol, F., pref. la t. I din DACL, Paris, 1924, p. I-XIX (literatura liturgică apuseană publicată între 1850-1906).
 Callewaert, C., *Liturgicae institutiones*, t. I, ed. III, Bruges, 1933.
 Eisenhofer, L., *Handbuch der Katolischen Liturgik*, t. I, p. 57-148.
 Mohlberg, K., *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung*, Münster in Westfalen, 1919, p. 1-36.
 Moraitis, prof. D. (Atena), *Introducere în liturgică și lucrările liturgice* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie a Universității din Atena pe 1950“, p. 23-29.
 Oppenheim, dr. Ph., *Introductio in literaturam liturgicam (Conspectus historicus literaturae)*, Turin-Roma, 1937.
 Righetti, M., *op. și vol. cit.*, p. 57-85.
 Salaville, S., *Liturgies Orientales. La Messe*, vol. II, Paris, 1942, p. 135 ș.u. (bibliografia tâlcuirilor liturgice răsăritene).
 Sauget, J.M., *Bibliographie des liturgies orientales*, Roma, 1962.
 Stapper, R., *Katolische Liturgik*, V-VI Aufl., Münster in Westfalen, 1931, p. 4 ș.u.
 Theodoru, prof. Ev., *Curs de liturgică*, vol. I, p. 63 ș.u.
 Trembela, prof. Pan., *Introducere în teologia practică*, 2. Liturgica (în grec.), în rev. „Grigorie Palama“ (Tesalonic), 1963, nr. 5-6.

NOTELE EDITURII

1. Ediția mai nouă a scrierii Sfântului Justin Martirul și Filozoful, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, colecția P.S.B., vol. 2, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980.
2. Vezi *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 229-249.
3. Ediția românească în Origen, *Scrieri alese*, partea a doua, colecția P.S.B., vol. 7, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 193-290; Vezi și Origen, *Despre rugăciune*, Ed. Herald, f.a., București, trad. de Mihai Vladimirescu.
4. Ediția românească în *Apologeți de limbă latină*, op. cit., p. 464-494.
5. Pr. prof.dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1984, p. 419-421.
6. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a, trad. de pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1945, p. 541-577.
7. Reeditare de Institutul European, Iași, 1994, cu o postfață de Ștefan Afloroaei.
8. Reeditare în vol. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000.
9. Reeditare în Sfântul Ambrozie, *Scrieri*, partea a II-a, colecția P.S.B., vol. 53, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 8-25.
10. Vezi noua ediție, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997.
11. Reeditare de Arhiepiscopia Bucureștilor, 1992, p. 117-296.
12. O nouă ediție *Meditații la dumnezeiasca Liturghie*, Ed. Anastasia, București, 1996.
13. Lucrarea *Arta icoanei - o teologie a frumuseții* s-a tipărit, în românește, la Ed. Meridiane, București, 1992.
14. Dintre lucrările lui Alexander Schmemmann, s-au tradus și tipărit în românește: *Din apă și din Duh*, Ed. Symbol, București, 1992; *Euharistia, Taina împărăției*, Ed. Anastasia, București, 1993; *Postul cel Mare*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995; *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2001; *Introducere în teologia liturgică*, Ed. Sofia, București, 2002.
15. Vezi ediția românească *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, Ed. Anastasia, București, 1994.
16. *Liturgica pentru clasa a VII-a de seminar*, Brăila, 1923 (ed. a II-a, Galați, 1937).
17. Cf. pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 479-480.

PARTEA A DOUA
DESPRE CULT
(Cultul ca obiect de studiu al Liturgicii)

lat. colo-ere = a cultiva, a îngriji, a respecta, a adora.
(deos colere - cinstirea zeilor)

CAPITOLUL I

CULTUL RELIGIOS DEFINIȚIA ȘI DIFERITELE LUI ASPECTE

1. Definiția cultului. Esența sau ființa lui

Am spus de la început că obiectul de studiu al Liturghiei este cultul divin public al Bisericii Ortodoxe. Primul lucru pe care trebuie să-l facem este deci să lămurim mai îndeaproape noțiunea de *cult*.

Ce este cultul? - Cuvântul *cult* este de origine latinească și derivă de la forma de supin (*cultum*) a verbului *colo-ere*, care înseamnă: a cultiva, a îngriji, a respecta, a adora. În antichitate, în domeniul religios, cultul (*deos colere*) însemna cinstirea care se dădea zeităților adorate, adică atât teama și respectul față de zei, cât și ceremoniile religioase prin care aceștia erau cinstiți sau adorați și prin care adoratorii credeau că se pun în contact cu divinitățile respective.

↳ Transpunându-ne deci pe teren creștin, cultul înseamnă, în general, orice formă sau act religios menit să pună pe om în legătură cu Dumnezeu, exprimând, pe de o parte, cinstirea sau respectul față de Dumnezeu, iar pe de alta mijlocină sfîșirea omului sau împărtășirea harului dumnezeiesc.

Esența și fundamentul universal al cultului constă în sentimentul că ne aflăm în fața lui Dumnezeu și că intrăm în legătură cu El, prin invocarea numelui Său, prin rugăciune sau prin alte mijloace.

Privit după latura lui subiectivă (omenească), cultul este o însușire naturală sau o consecință firească și necesară a sentimentului religios. El este dat sau cuprins în însăși noțiunea sau concepția de religie. Există, adică, în însăși ființa omenească tendința sau pornirea firească de a cinsti pe cei ce ne sunt superiori în vârstă, cultură, putere etc., de a mulțumi celor care ne-au făcut bine și cărora le datorăm recunoștință ș.a.m.d.; deci, cu atât mai mult simțim în noi acest îndemn lăuntric natural, de a cinsti Ființa supremă, pe Dumnezeu, de a-I arăta respectul pe care îl nutrim față de El, de a-L adora într-un fel oarecare și de a ne pune în legătură cu El, de a căuta și solicita prezența, ajutorul și harul Său, la nevoie.

Rădăcina sau temelia cultului, adică sentimentul religios, se traduce deci, în primul rând, sub forma conștiinței pe care o avem despre majestatea, atotputernicia și înfinita superioritate și perfecțiune a lui Dumnezeu, în contrast cu micimea, imperfecțiunea și slăbiciunea noastră. Din această conștiință a inferiorității și imperfecțiunii sau slăbiciunilor noastre decurge în chip natural o atitudine de subordonare a noastră față de Ființa supremă, care se traduce, implicit, în forme de cinstire, de adorare. Aceasta constituie originea și germenul sau ființa cultului, după latura lui subiectivă (omenească).

2. Cult intern și cult extern

Când această atitudine de respect, omagiu sau cinstire rămâne ascunsă în suflet sau se traduce numai în forme lăuntrice (ca, de exemplu: pietate, virtuți morale, contemplație sau meditație religioasă), se numește *cult intern, subiectiv* sau *teologic*. În această stare inițială, cultul are un caracter individual și oarecum spiritual (imaterial), fiindcă el rămâne ascuns, nevăzut.

Dar, în general, cultul nu poate rămâne multă vreme în această stare embrionară, lăuntrică și invizibilă. Ca orice idee sau sentiment, și sentimentul religios cere în chip firesc să se exteriorizeze, adică să se exprime în afară, prin forme vizibile, perceptibile (acte religioase, rituri), devenind deci, în mod inevitabil, *cult extern*. Numai în acest stadiu cultul este complet și numai așa corespunde el pe deplin structurii organice a ființei omenești, în dubla ei esență psihofizică. Omul este adică nu numai suflet sau spirit, ci și trup sau materie; el tinde, prin însăși firea sa, să-și sensibilizeze simțămintele, ideile sau gândurile în forme perceptibile, văzute sau concrete.

Asadar, cultul este, prin însăși esența lui, ritual: din cult intern, adică din forma incipientă, de simplă idee sau simțire religioasă, el devine extern, adică vizibil sau fenomenal. Sub forma aceasta, el capătă totodată și un caracter social, colectiv, pentru că formele lui de exteriorizare sunt sau pot fi aceleași pentru toți oamenii sau măcar pentru mai mulți inși care alcătuiesc astfel o societate sau o grupare religioasă, mai mică sau mai mare (o religie, o confesiune, o asociație religioasă ș.a.m.d.).

Între fondul (esența) cultului și formele lui externe - adică între idee sau simțirea religioasă care stă la baza cultului, pe de o parte și riturile sau actele religioase prin care se exprimă acest fond lăuntric, pe de alta - trebuie să existe o strânsă legătură, o unitate și continuitate neîntreruptă, ca între rădăcina copacilor, pe de o parte și coroana lor de ramuri, frunze și flori ori fructe, pe de alta. Cultul intern, lipsit de forme externe de manifestare, nu poate să vieze; ca și sămânța sănătoasă îngropată în pământ, el încolțește în chip necesar și izbucnește în afară, odrăslind mugurii și lujerii formelor externe de cult. Altfel, se atrofiază și moare sau, când formele externe sunt reprimite și înăbușite, ele degenerază în forme denaturate și periculoase de viață religioasă: misticism exagerat, fanatism religios sau pietism anemic, gol și sterp etc.

Dimpotrivă, atunci când formele externe de cult sunt lipsite de suportul fondului sufletesc lăuntric, din care ele trebuie să izvorască (pietate internă, simțire religioasă, evlavie, conștiință și cultură religioasă etc.), ele degenerază în forme goale și lipsite de conținut religios, în ritualism, formalism, bigotism sau alte forme pseudoreligioase, care se îndeplinesc automat sau în chip mecanic, în virtutea tradiției, a deprinderii sau a ignoranței religioase. Așa sunt multe dintre riturile magice și vrăjitorești ale religiilor unora dintre popoarele primitive.

Cultul adevărat, integral sau complet, este deci cultul intern și cultul extern, adică sentiment religios (evlavie, pietate, simțire religioasă) exprimat în forme externe (acte de cult, rituri religioase).

3. Cult public și cult particular

Dacă după ființa sau esența lui, cultul poate fi, precum am văzut, *intern* (lăuntric) sau *extern* (exteriorizat în forme văzute), după subiectul sau persoanele care îl practică, el poate fi:

1. individual, particular sau personal, atunci când e practicat de fiecare îns în parte, independent de societatea religioasă în care este integrat și

2. public, social sau colectiv, atunci când e practicat de grupuri întregi de persoane unite între ele sau încadrate în aceeași colectivitate religioasă, prin identitatea concepției sau a simțirii religioase și prin aceea a formelor de cult. Acesta din urmă este cultul oficial al Bisericii, cultul divin public sau cultul bisericesc, de care se ocupă studiul liturgiciei. Având caracter colectiv, el este guvernat de anumite reguli sau norme, generale și obligatorii pentru întreaga colectivitate religioasă (Biserica, obștea religioasă sau parohia din care facem parte), spre deosebire de cultul particular sau personal, care nu este îngădit de asemenea reguli.

a) Astfel, cultul divin public (rugăciunea și lauda obștească a Bisericii) se exercită prin mijlocirea clerului, a sfințiților slujitori, adică a unor persoane liturgice, anume rânduite sau consacrate și investite cu dreptul și puterea harică de a îndeplini acest oficiu (a se vedea la cap. despre *Persoanele liturgice*), pe când cultul particular sau personal e practicat de fiecare credincios în parte, fără nici un intermediar între el și Dumnezeu.

b) Cultul divin public se săvârșește la timpuri determinate, în zile și la ceasuri dinainte stabilite, fixe și obligatorii pentru toată obștea credincioșilor sau pentru grupuri mari de credincioși (a se vedea la cap. despre *Timpurile liturgice*), pe când cultul particular se poate manifesta oricând, în orice timp sau moment în care inul religios simte nevoia de a se ruga lui Dumnezeu sau de a-L lauda etc.

c) Cultul divin public se săvârșește de regulă în biserică, adică în locașuri anumite, destinate pentru adunarea și rugăciunea colectivă a obștii credincioșilor (despre care se va vorbi într-o serie de capitole), pe când rugăciunea particulară se poate face oriunde, nefiind legată de anumite locuri sau locașuri.

d) Cultul divin public se săvârșește după un anumit tipic, adică după rânduiești forme și formule verbale fixe și stabile, consfintite de Biserică și înscrise în cărțile ei de cult (de ritual sau de slujbă), forme care sunt respectate de toți slujitorii bisericești și de toți credincioșii și care ne arată cum să ne rugăm lui Dumnezeu, să-I mulțumim sau să-L laudăm etc.

Cultul particular nu e supus unor astfel de rânduiești sau forme normative. În formele lui de exprimare predomină spontaneitatea, improvizația individuală sau inspirația momentană și nota personală a fiecărui credincios, care se poate ruga cu cuvintele care îi vin pe buze, așa cum simte sau cum gândește fiecare, sau în formele pe care fiecare le găsește mai potrivite. Așa iau naștere formele cultului din pietatea populară, dintre care unele, din creații personale, devin cu timpul generale, fiind adoptate de grupuri mai mari de credincioși și terminând prin a fi adoptate în întreaga colectivitate religioasă (religie, Biserică, confesiune sau asociație religioasă). Cu alte cuvinte, ele pot fi consacrate între formele mai vechi ale cultului public, atunci când îndeplinesc condițiile cerute pentru aceasta, ca de exemplu: conformitatea cu doctrina religioasă a Bisericii respective, claritatea sau puterea de expresie, satisfacerea unor cerințe religioase reale și generale, resimțite de toată colectivitatea etc.

Cultul particular (personal) și cel public (oficial sau liturgic) nu se exclud, ei se completează unul pe altul. Întrucât omul este ființă individuală și socială în același timp, viața religioasă completă se satisface prin echilibrul just care trebuie să existe între obligațiile cultului social (public), de o parte, și nevoile pietății personale ale fiecărui om în parte, de alta, cu specificul său temperamental și cu individualitatea sa proprie. În creștinismul ortodox (ca și în cel catolic), accentul se pune însă pe cultul divin public, dându-se întâietate și mai multă importanță rugăciunii liturgice sau colective în viața religioasă, pentru că participarea la ea este necesară pentru mântuire. Pe când rugăciunea particulară (personală) este determinată în general de nevoile momentului, rugăciunea liturgică (încadrată în cultul public) depășește particularismul și egoismul, cultivând în membrii comunității rugătoare sentimentul și conștiința universalității (sobornicității) Bisericii din care facem parte. Forma ei este desăvârșită și sfințită prin lunga ei întrebuințare în cultul public. Ea ne învață să ne integrăm în comunitate, să vedem dincolo de nevoile și interesele proprii și să ne rugăm nu numai pentru cei prezenți, ci și pentru cei absenți, pentru cei de departe, pentru toată lumea și „pentru unirea tuturor”. Contopindu-ne astfel în această liturghie cosmică, în care totul cântă slava lui Dumnezeu, învățăm adevărul evanghelic că nu suntem izolați, ci suntem legați unii de alții, că nu ne putem mântui singuri, ci numai în comunitate.

4. Raportul dintre religie și cult

Care este raportul între *religie*, de o parte, și *cult*, de alta? Fără îndoială, sfera noțiunii de *religie* e cu mult mai largă decât aceea a noțiunii de *cult*. Ea cuprinde deci toate formele pe care le poate îmbrăca religia, adică atât dogma sau doctrina religioasă (concepția sau ideea pe care o avem despre Dumnezeu și despre raportul nostru cu El), morala și disciplina religioasă (regulile de viață și de organizare a societății religioase, derivate din dogma respectivă), cât și cultul religios (formele prin care obștea exprimă sau caută să realizeze legătura ei cu divinitatea) ș.a.m.d. *Cultul* este deci o parte a *religiei*, se cuprinde în aceasta. Dar, deși sferele acestor două noțiuni nu se suprapun, totuși între ele există o legătură organică indestructibilă, cum este în general între parte și întreg.

Cultul are o mare importanță în viața religioasă, în general, pentru că aceasta se trăiește și se manifestă mai ales prin formele cultului, care sunt oarecum caracteristice și definitorii pentru religia respectivă. Cultul derivă din religie și este inspirat sau determinat de ea. Orice formă de cult nu e altceva decât o concretizare în afară a unui fond sufletec lăuntric, la originea ei se află adică totdeauna o idee religioasă sau un sentiment religios, din care derivă și pe care le exteriorizează. În orice formă de cult trebuie să vedem deci, pe de o parte, manifestarea unei stări sau dispoziții afective, adică un

sentiment sau o simțire religioasă, iar pe de alta, o concepție, o anumită idee teoretică despre divinitate, sau un anumit fel de a ne-o închipui. În general deci, în orice religie sau confesiune există o strânsă și indiscutabilă legătură între concepția sau ideea religioasă, adică doctrină sau dogmă, pe de o parte, și între cult sau modul de exprimare a sentimentului religios, de alta. Izvorul sau obârșia formelor de cult e concepția religioasă pe care o avem despre divinitate și despre raportul în care ne situăm față de ea; această concepție inspiră și determină și formele sau caracterul cultului respectiv. De aceea, cultul fiecărei religii și al fiecărei confesiuni creștine poartă pecetea doctrinei religioase care stă la temelia lui.

Această strânsă corelație psihologică dintre religie și cult este ilustrată prin felurimea ceremoniilor și a riturilor culturale pe care ni le oferă istoria religiilor. Această diversitate provine din ideile diferite pe care oamenii le-au avut despre divinitate în cursul timpului, idei exprimate în forme rituale care merg de la crimă până la eroism, de la imoralitate și desfrâu până la curăție nepătată, de la jertfirea crudă de victime omenești până la sacrificiul de sine însuși. De exemplu, când teama față de zei constituia fundamentul religiilor precreștine și când raportul dintre zeu și om era conceput ca între un stăpân tiranic și un sclav, înseși figurile acestor zei, adorați sub formă de statui sau de idoli cu chipuri monstruoase, erau destinate să inspire sentimente de frică și groază, cum erau în general zeitățile fenicienilor și ale vechilor slavi. Zeități setoase de sânge, cum era aceea a lui Baal-Melkart în Fenicia și în Cartagina, nu puteau să fie adorate decât prin ceremonii culturale de o cruzime vecină cu nebunia, cum era aruncarea copiilor mici, legați, în pânțelele înroșit al statuii metalice a zeului (vezi și religia vechilor mexicani). Iar concepțiile religiilor antropomorfe, în care erau adorați oameni divinizați sau zei de origine omenească (ca la vechii greci și romani), precum și misterele naturiste, care venerau fenomene naturale sau astrele (ca la vechile popoare germanice), s-au concretizat în culte imorale și zgomotoase, care ridicau prostituția sau desfrâul la rangul de obligații rituale față de divinitate, cum erau, de exemplu, cultul zeiței Iștar-Bilita la babilonieni, al Afroditei din Corint și al lui Dionysos, la vechii greci, sau al lui Mithra, la vechii perși și mai târziu la romani.

Ceva mai mult: chiar în limitele uneia și aceleiași religii, ca cea creștină, de exemplu, fiecare confesiune are formele ei culturale caracteristice, un *modus orandi* propriu, adecvat dogmei și spiritului respectiv, care îl inspiră. Marile ramuri istorice ale Creștinismului (Ortodoxia, Romano-Catolicismul și Protestantismul de diferite nuanțe) se deosebesc între ele nu numai prin învățatura de credință sau doctrină și prin organizația lor, ci și prin cult, care are forme deosebite de la una la alta și care poartă deci și el pecete confesională.

Legătura aceasta firească dintre religie și cult e recunoscută, de altfel, și în vorbirea curentă, care întrebuințează termenul de „cult” pentru a exprima noțiunea mai largă de „religie”, „confesiune” sau „asociație religioasă” etc. De exemplu, zicem *cultul mozaic*, înțelegând *religia mozaică*, zicem *cultul protestant*, în loc de *confesiunea protestantă*, sau *cultul baptist*, pentru gruparea neoprotestantă baptistă ș.a.m.d.

Dar nicăieri nu se vede mai bine legătura organică dintre cult și religie, ca în Ortodoxie. Într-adevăr, învățatura sau dogma ortodoxă a găsit admirabile formule de exprimare în formele cultului nostru, îndeosebi în imnografia bizantină (canoane, tropare, condace, stihiri etc.), care este o adevărată enciclopedie teologică versificată sau o teologie popularizată sub forma imnelor și a poeziei. Când valul Protestantismului a început să atace temeliile dogmelor și ale cultului catolic, Biserica papală n-a găsit alte arme de luptă mai potrivite, pentru a combate ideile reformatorilor, decât textele liturgice răsăritene, pline de vechi și venerabile mărturii în favoarea transsubstanțiațiunii, a rostului Sfințelor Taine în viața religioasă și a atâtor altor puncte de doctrină atacate de reformatori. Din această nevoie apologetică și polemică au ieșit - precum am văzut - primele studii și colecții de texte liturgice răsăritene editate de apuseni, ca cele tipărite de *Assemani*, *Renaudotius*, *Goar* ș.a. (vezi la cap. anterior).

De aceea, precum s-a spus pe drept cuvânt, cultul Bisericii Ortodoxe constituie o parte sau o formă importantă a Sfinței Tradiții. El este elementul cel mai reprezentativ și definitiv al unei religii sau

confesiuni. În Ortodoxie, practica Bisericii, Liturghia și viața ei mistică sunt izvoare fundamentale ale Adevărului. În marea comoară a cultului, unde pulsează însăși inima Bisericii și unde se vorbește o limbă mai directă și mai înțeleasă decât a simbolurilor, se revelează o formă a Tradiției celei adevărate, care e de o mare autoritate.

BIBLIOGRAFIE

- Învățătura de credință creștină-ortodoxă*, tip. de Sf. Sinod, cu aprobarea Prea Fericitului Patriarh Justinian, București, 1952.
- Vintilescu, pr. prof. P., *Principiile și ființa cultului creștin ortodox - Curs de liturgică generală* (manual dactilografiat), București, 1940.
- Bergier, L'abbé, *Culte*, în *Dictionnaire de théologie*, t. I, Lille, 1852, p. 582-593.
- Callewaert, C., *Liturgicae institutiones. Tractatus primus: De sacra Liturgia universim*. Ed. Altera, Bruges, 1925.
- Chollet, A., *Culte en général*, în *DTC*, t. III, part. II, col. 2404-2427.
- Guardini, R., *L'esprit de la Liturgie* (trad. fr. de Robert d'Harcourt), Paris, 1929.
- Hernegger, R., *Religion, Frömmigkeit, Kult*, Berlin, 1961.
- Jungmann, Josef A., *Le sens et les problèmes du culte*, în „Nouvelle Revue Théologique”, Louvain, 1960, p. 823-839.
- Kirchgässner, A., *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg, 1959.
- Lefebvre, Gaspar, *Liturgie, ses principes fondamentaux*, V-e éd., Bruges, 1936.
- Malevez, L., S.J., *Liturgie et prière privée*, în „Nouvelle Revue Théologique”, an XCIII, t. LXXXIII, nr. 9 (nov. 1961), p. 914-942.
- Marcel, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963.
- Mercier, G., O.S.B., *La Liturgie, culte de l'Eglise*, Mulhouse-Paris-Tournai, 1961.
- Nédoncelle, M., *Prière humaine et prière divine*, Bruges, 1962.
- Oppenheim, dr. Philippus, O.S.B., *Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgia*, t. VI (*notiones Liturgiae fundamentales*), Taurini-Romae (Marietti), 1941.
- Smart, Ninian, *The concept of worship*, London, 1972 (*New Studies in the Philosophie of Religion*).
- Vigué, M., *La liturgie et la théologie*, în *Enc. lit.*, p. 3 ș.u.
- Will, R., *Le culte. Etude d'histoire et de philosophie religieuse*, t. I: *Le caractère religieux du culte*, Strasbourg-Paris, 1925.

CAPITOLELE II-III

FACTORII SAU TERMENII CULTULUI

Factorii sau termenii între care se mișcă acțiunea cultului, în general, sunt doi: Dumnezeu și omul. Dumnezeu, ca ființă supremă, perfectă și absolută, este *obiectul* cultului nostru, adică Cel care primește sau către Care se îndreaptă manifestările noastre de cinstire, respect sau venerație, iar omul este *subiectul cultului*, adică cel de la care pleacă aceste manifestări, în calitatea lui de făptură a lui Dumnezeu.

1. Subiectul cultului

În ceea ce privește *subiectul cultului*, omul, luat ca ființă individuală sau ca ins izolat și singur, este subiect numai al cultului individual, personal sau particular. Dar în cultul *divin public* al Bisericii Creștine Ortodoxe, cult care are prin excelență un caracter social sau colectiv, adevăratul subiect al cultului nu este omul singur, izolat de semenii săi, ci omul integrat în colectivitatea religioasă; cu alte cuvinte, subiectul cultului public este Biserica, adică obștea sau societatea credincioșilor legați între ei nu numai prin unitatea de credință, de organizare și de trăire religioasă, ci și prin identitatea riturilor sacre, adică a formelor de cult, care sunt aceleași pentru toți. Biserica își exprimă sentimentele ei colective de adorație față de Dumnezeu și primește de la El harul și darurile Sale, prin intermediul reprezentanților ei legali și consacrați, care sunt sfinții slujitori (membrii clerului).

2. Obiectul cultului

În ceea ce privește *obiectul cultului*, spre deosebire de cultul patriarhilor și al dreptilor Vechiului Testament, care adorau pe Dumnezeu (Iahvé) în unitatea naturii Sale, cultul creștin, care se găsește pe o treaptă superioară de revelație, cinstește pe Dumnezeu atât în unitatea esenței sau ființei Sale, cât și - mai ales - în treimea persoanelor Sale, adică așa cum S-a manifestat El față de oameni. În inele și rugăciunile din slujbele ortodoxe, fiecare dintre dumnezeieștile persoane ale Sfintei Treimi este invocată și cinstită sau adorată cu atributele legate de rolul ei specific în iconomia mântuirii.

a) Astfel, rugăciunile noastre se adresează în general lui Dumnezeu-Tatăl, ca principiu al dumnezeirii, ca Născător al Fiului și ca Purcăzător al Duhului. El este invocat ca Ziditor (Creator) și Proniator al lumii, ca Stăpân și Împărat al Universului, ca Părinte al tuturor și ca un izvor sau origine a tot ceea ce este bun și de folos lumii și omului, așa cum se spune în Rugăciunea amvonului de la sfârșitul Sfintei Liturghii: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor...“¹. Exemplul clasic de rugăciune adresată lui Dumnezeu-Tatăl este Rugăciunea domnească („Tatăl nostru“).

b) Dumnezeu-Fiul este invocat și slăvit în cultul creștin mai ales ca Răscumpărător sau Mântuitor al lumii. În această calitate, El apare atât ca obiect (primitor) al cultului nostru, deci ca Fiul al lui Dumnezeu sau Unul din Treime, „împreună-slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt“, cât și ca mijlocitor al cultului nostru, deci ca Dumnezeu-întrupat, ca Hristos sau Fiul al Sfintei Fecioare, prin Care harul lui Dumnezeu se pogoră la noi și prin Care rugăciunile noastre se înalță la Dumnezeu și sunt împlinite (comp. Ioan 14, 13; 16, 23; Col. 3, 17 ș.a.).

„Ne închinăm Fiului lui Dumnezeu, ca și Tatălui și Sfântului Duh; înainte de înomenirea Lui, Îl adorăm necorporal, dar acum, după întrupare, Îl adorăm pe Acela întrupat și făcut om, dar și

1. Liturghier, București, 1974, p. 142, 196.

Dumnezeu...². Se înțelege de la sine că, o dată cu dumnezeirea, adorăm și Sfântul Trup al Domnului, deoarece în persoana unică, divino-umană, a lui Iisus Hristos, trupul acesta a fost unit inseparabil cu dumnezeirea. Cu alte cuvinte, pe Mântuitorul Îl adorăm în întregimea persoanei Sale divino-umane, adică atât ca Dumnezeu, cât și ca om.

Pe aceasta se întemeiază cultul *Sfintei Euharistii*, care a luat o dezvoltare deosebită mai ales în Biserica Romano-Catolică. În această privință, cinstirea pe care o dăm Sfintei Euharistii trebuie să fie întru totul egală cu cea pe care o dăm Mântuitorului Însuși³.

Ca cel mai apropiat de omenire dintre cele trei persoane ale Sfintei Treimi prin întruparea Sa, Dumnezeu-Fiul ocupă locul predominant în cultul creștin, fiind cel mai mult și mai des pomenit, laudat și slăvit, invocat și solicitat în imnele și rugăciunile din sfintele slujbe. De aceea, unele dintre imne și rugăciuni sunt adresate numai Mântuitorului (ea, de exemplu, imnul „Unule-Născut...“ din rândujala Liturghiei, rugăciunea „Dumnezeul duhurilor și a tot trupul...“ din rândujala slujbelor funebre și altele); pentru acest motiv s-a și spus despre cultul ortodox că e un cult prin excelență *hristocentric*. „Sfânta Treime este îndreptată către lume prin figura umană a Fiului lui Dumnezeu și prin aceasta. Ortodoxia e Creștinismul, credința în Hristos și viața în El... Ortodoxia e Creștinismul, adică credința în Hristos Cel întrupat, Care trăiește în Biserica Sa și toată viața Bisericii este o comuniune nemijlocită cu El...“⁴. Dar prin cultul ei, Biserica țintește să realizeze nu o simplă amintire a lui Hristos, Care a fost, ci o prezență vie a Lui; cultul este viața prelungită și continuă a lui Hristos în noi și în viața noastră, a credincioșilor, care trăim în Hristos, Dumnezeu-Omul, Cel viu și etern.

c) Dar „Sfânta Treime, îndreptată spre lume prin figura umană a Fiului, Se descoperă în chip viu prin Sfântul Duh...“⁵, prin Care se continuă, de fapt, lucrarea de sfințire și de mântuire a lumii realizată în principiu de Hristos-Domnul. Hristos continuă să lucreze în Biserică prin Duhul⁶. De aceea, *Dumnezeu-Sfântul Duh*, a treia persoană a Sfintei Treimi, este invocat și adorat în cult ca vistiernic al harului dumnezeiesc, ca izvor și principiu al sfințirii lumii și al unirii noastre cu Tatăl, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Printr-Însul (prin Iisus) avem apropiere, într-un Duh, către Tatăl“ (Efes. 2, 18); sau: „Ați luat Duhul înfierii, întru care strigăm: Avă (Părinte)“ (Rom. 8, 15). „Trimiterea darurilor Sfântului Duh în Sfânta Treime și în rituri este un fapt al vieții ortodoxe atât de fundamental, încât este destul a o determina... Biserica este Cincizecimea în gestațiune continuă, coborârea neîncetată a limbilor și distribuirea darurilor... Ortodoxia e Însuși Sfântul Duh Care viază în Biserică“⁷. Sfințitor prin ființa Sa, fiind „ipostas al sfințeniei divine“, Duhul Sfânt Se revelează ca principiu activ al oricărei acțiuni divine⁸.

De aceea, în general, toate acțiunile sfinte mai importante din cultul divin sunt privite ca lucrări ale Sfântului Duh. Astfel, în ordinea istorică a iconomiei mântuirii, întruparea Mântuitorului s-a făcut prin puterea Sfântului Duh (vezi art. 3 din Simbolul credinței: „Care... S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria...“); iar în ordinea liturgică, sfințirea apei la Agheasmă și la Botez, ca și sfințirea Darurilor la Liturghie, e opera Sfântului Duh (vezi rugăciunile respective din Molitfelnic și din Liturghier). În cultul Bisericii, credinciosul cooperează cu Dumnezeu: omul prin rugăciune, iar Dumnezeu prin putere. „Dar atât rugăciunile prin care se cere puterea lui Dumnezeu, cât și răspunsul lui Dumnezeu la ele prin putere sunt opera Duhului Sfânt. Biserica este locul lucrării Duhului Sfânt și prin aceasta, locul în care se efectuează continuu mântuirea“⁹.

2. Sf. Ioan Damăschinul, *Dogmatica*, IV, 3. Trad. rom. de pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 237 [1].

3. *Mărturisirea ortodoxă*, partea I, întrebarea CVII, Ed. București, 1899, p. 99 [2].

4. S. Bulgakov, *Cerul pe pământ*. Trad. de Șt. Dobra, în rev. „Raze de lumină“ (București), an V, nr. 1, p. 43.

5. *Ibidem*, p. 45.

6. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în *Ortodoxia*, 1974, nr. 2, p. 236.

7. S. Bulgakov, *op. și trad. cit.*, p. 45-46.

8. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969, p. 102; Idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 274 [3].

9. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 245.

d) În inele și rugăciunile cultului ortodox de astăzi. Cele trei Persoane dumnezeiești sunt invocate, slăvite sau adorate foarte rar în rugăciuni deosebite, adresate fiecăreia în parte (ca, de exemplu, rugăciunea „Împărate ceresc...”, adresată Sfântului Duh). În general, în virtutea inseparabilei uniri sau a identității de esență dintre Cele trei Persoane treimice. Ele sunt de obicei pomenite și invocate tustrele mai în fiecare rugăciune, în chip succesiv, ca, de exemplu, în formulele finale ale ecfoniselor (vosglasurilor) rugăciunilor, care toate au caracter trinitar („Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...), ori în fraza biblică: „Harul Domnului nostru *Iisus Hristos* și dragostea lui *Dumnezeu-Tatăl* și împărtășirea *Sfântului Duh* să fie cu voi, cu toți” (II Cor. 13, 13), întrebuintată ca formulă de binecuvântare la Liturghie, ori în formula: „Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimii Celei de o ființă și nedespărțite”, cântată ca imn al credincioșilor în aceeași slujbă.

Unitatea aceasta indestructibilă a Persoanelor treimice în cult se exprimă pregnant și mai ales în formulele doxologiei mici din rugăciunile și cântările Bisericii primare: „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh”; ea se vede, de asemenea, și în unele din formulele liturgice ale imnelor din cărțile noastre de cult. Dar, îndeosebi, marea rugăciune a Sfintei Jertfe din rânduielile Sfintei Liturghii - în cursul căreia are loc sfințirea Darurilor și pe care o numim cu un termen tehnic *anafora* - se înfățișează ca o adevărată „rugăciune către Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh”. Ea începe prin a se adresa lui Dumnezeu-Tatăl ca Ziditor al lumii, continuă recapitulând pe scurt opera mântuitoare realizată de Dumnezeu-Fiul și sfârșește prin a solicita pogorârea Sfântului Duh pentru sfințirea Darurilor noastre de pâine și de vin și prefacerea lor în Sfântul Trup și Sânge al Domnului (vezi *Liturghierul*).

Avem însă în rânduiala slujbelor noastre și unele rugăciuni și imne anume alcătuite în cinstea și spre slava *Sfintei Treimi*, adorată atât în unitatea esenței Sale, cât și în treimea Persoanelor, ca, de exemplu, rugăciunea „Preasfântă Treime, miluiește-ne pe noi...” (din grupul rugăciunilor începătoare), *Canonul Sfintei Treimi* (Troieșnicul) din Octoih și *Troparele Sfintei Treimi* (Triadicelele) sau *Rugăciunea către Preasfânta Treime*, a lui Marcu Monahul („Întrtot puternică și de viață făcătoare, Preasfântă Treime...”) din Ceaslov, toate făcând parte din rânduiala Miezonopticii de duminică. Expresivă pentru doctrina ortodoxă a Sfintei Treimi este, de asemenea, ~~slava~~ de la „~~Dumnezeu strigat-am~~” din rânduiala *Văcerii Rusaliilor*, compusă de ~~regele~~ împăratul „*Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii Celei în trei ipostasuri...*”¹⁰.

Unitatea inseparabilă a persoanelor Sfintei Treimi, ca obiect al cultului nostru, a fost formulată lapidar și expresiv și în alte cântări intrate în serviciul liturgic, ca, de exemplu, cunoscutul imn al Sfântului Ioanichie (pustnic din sec. XI), încadrat în rânduiala Miezonopticii de toate zilele: „*Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă, slavă Ție!*”¹¹. Avem și o sărbătoare a Sfintei Treimi și anume luni după Rusalii (despre care vom vorbi mai pe larg în capitolul despre sărbătorile împărătești cu dată schimbătoare).

3. Raportul dintre factorii (termenii) cultului în creștinism

În multe dintre rugăciunile și imnele ortodoxe, Dumnezeu este invocat ca *Stăpân* de către noi, *robii* Săi. Limbajul acesta nu este specific creștin; el este mai degrabă o reminiscență a concepției religioase iudaice și precreștine, din societatea sclavagistă, în care raportul dintre Dumnezeu și om era conceput ca de la stăpân la slugă, de la tiranul-despot la rob (sclav).

Sentimentul pe care se bazau deci, în general, cultul iudaic și cultul religiilor păgâne era *teama* omului față de Dumnezeu: „*Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii...*” (Iov 27, 28; Ps. 110, 10; Pilde 1, 7 și 9, 10; Sirah 1, 14). În creștinism însă, locul fricii (temerii) îl ia sentimentul superior al

10. Vezi slujba Duminicii Pogorârii Sfântului Duh, în *Penticostar*, București, 1973, p. 343.

11. Vezi *Ceaslov*, București, 1970, p. 29

dragostei. După cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul, „*Dumnezeu este iubire*“ (I Ioan 4, 8) și El ne-a iubit pe noi întâi cu o iubire nemărginită: „*Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său, Cel Unul-Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață în veci*“ (Ioan 3, 16). „*În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că în frică e suferință, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire. Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi*“, zice Sfântul Ioan, evanghelistul iubirii (I Ioan 4, 18-19).

Iubirea lui Dumnezeu față de oameni și iubirea noastră față de El constituie deci sentimentul de temelie pe care se înalță edificiul religiei și al cultului creștin. Dumnezeu nu mai este pentru noi despotul tiran, care inspiră teroare supușilor săi, ci tatăl, părintele nostru, iar noi nu mai suntem robii, ci fiii Lui. „De acum nu vă mai zic slugi, căci sluga nu știe ce face domnul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu v-am făcut cunoscut“, spune Mântuitorul Sfinților Săi Apostoli (Ioan 15, 15). Iar Sfântul Apostol Pavel se adresează efesenilor ca unor „*împreună-cetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu*“ (Efes. 2, 19). Ideea aceasta o exprimă însă Sfântul Apostol Pavel, clar și pregnant, mai ales în Epistola către galateni: „Iar când a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său Cel născut din femeie, născut sub Lege, ca să răscumere pe cei de sub Lege, ca să primim înfierea. Iar pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: *Ava (Părinte); așa că nu mai ești rob, ci fiu*; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos“ (Gal. 4, 4-7. Comp. și Rom. 8, 14-17; „Câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu, pentru că n-ați luat iarăși duhul robiei spre temere, ci ați luat Duhul înfierii, întru care strigăm: *Ava, adică Părinte!* Însuși acest Duh mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu; iar dacă suntem fii, suntem moștenitori; moștenitori adică ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori ai lui Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca să ne și preamărim împreună cu El“). Iar lui Timotei, același apostol îi scrie: „*Căci Dumnezeu nu ne-a dat Duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii*“ (II Tim. 1, 7. Comp. și Ioan 1, 12; Gal. 3, 26; Efes. 1, 5; I Ioan 3, 1 ș.a.).

Așadar, în religia creștină, adevăratul raport dintre cei doi termeni ai cultului, adică dintre Dumnezeu și om, este un raport de filialitate, adică raportul dintre un tată și fiii săi, raport întemeiat pe sentimentul firesc de dragoste al părinților față de copiii lor și pe sentimentele de dragoste și de respect, pe care copiii buni le nutresc față de părinții lor. De aceea, la Liturghie, înainte de rugăciunea *Tatăl nostru*, ne rugăm să ne învrednicească a-L invoca pe Dumnezeu ca pe un tată: „Si ne învrednicește pe noi, *Stăpâne*, cu îndrăznire, fără de osândă, a cuteza să Te chemăm pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, *Tată* și a zice: *Tatăl nostru...*“ etc. Și, precum explică Sfântul Chiril al Ierusalimului, „Îl numim *Tată* nu pentru că am fost născuți prin fire de Tatăl Cel din ceruri, ci pentru că am fost învredniciți, prin nespusa Lui, iubire de oameni, să spunem așa pentru că am fost mutați, datorită harului Tatălui prin Fiul și Sfântul Duh, din robie la înfiere... Harul profetic a arătat în chip foarte clar că nu-L numim *Tată* prin fire, ci prin har și poziție“¹².

Dacă deci în rugăciunile noastre și acum ne mai adresăm uneori lui Dumnezeu chemându-L ca „Stăpân“, stăpânia aceasta a Lui peste noi nu mai trebuie interpretată în sensul din Vechiul Testament; Domnul S-a făcut pe Sine „stăpân“ adevărat și deplin al sufletelor noastre, prin aceea că, intrupându-Se și luând El însuși chip de rob, a slujit foștilor „robi“ până la cruce și moarte, câștigându-le astfel inimile și voințele, prin manifestarea supremă a iubirii Sale față de ei: Jertfa de bunăvoie pe cruce¹³.

4. Obiective secundare ale cultului ortodox

Obiectivul principal al cultului nostru este deci Sfânta Treime, adică Dumnezeu, în trinitatea Persoanelor Sale. El este scopul ultim al cultului nostru sau termenul către care se îndreaptă, direct sau

12. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza VII*, 7-8. În trad. rom. de pr. D. Fecioru, vol. I, București, 1943, p. 192.

13. Comp. diac. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 144-146 [4].

indirect, toate actele noastre de cult. Împletind adorația și mulțumirea pe care Biserica le aduce lui Dumnezeu, cultul Bisericii este, în esența lui, teocentric¹⁴.

Dar în afară de Dumnezeu Însuși, în cultul Bisericii Creștine Ortodoxe mai avem și alte obiective către care se îndreaptă omagiul sau cinstirea noastră, deci alți termeni ai cultului; sunt Îngerii și Sfinții, precum și unele lucruri sfinte, care stau în nemijlocită legătură cu aceștia sau cu Dumnezeu Însuși.

a) Astfel, pe Sfinții Îngeri îi cinstim pentru următoarele motive:

✦ pentru că ei reprezintă chipul ideal al făpturii necorporale (pur spirituale) și fără păcat, spre care năzuim și noi, făpturile corporale (ei constituie adică idealul nostru de perfecțiune moral-spirituală);

✦ pentru că sunt vestitori ai voii și ai poruncilor divine, slujitori ai mântuirii noastre și mijlocitori între Dumnezeu și oameni;

✦ pentru că sunt ocrotitorii și ajutătorii noștri în realizarea mântuirii personale a fiecăruia dintre noi ș.a.m.d.

În cultul ortodox, Sfinții Îngeri apar însă nu numai ca obiectiv al cultului nostru sau ca primitori ai actelor noastre de cinstire, ci și ca subiecte ale cultului divin. Ei cinstesc adică și slăvesc, ca și noi, pe Dumnezeu, atât în ceruri, unde ei slujesc eterna și nematerialnică Liturghie în jurul Tronului dumnezeiesc¹⁵, cât și în biserică, unde ei slujesc împreună cu noi, în chip nevăzut, în jurul Sfintei Mese, pe care tronează neconținut Sfântul Trup și Sânge ale Mântuitorului. De aceea, Sfânta Liturghie e privită de unii dintre tâlcuitorii ei ca o imitație sau reproducere a celei dumnezeiești, săvârșită de Mântuitorul și de Sfinții Îngeri din ceruri.

b) Sfinții, adică acei oameni pe care, după moartea lor, îi considerăm ca fiind deja încununăți și răsplățiți cu așezarea în mărirea, bucuria, cinstea și fericirea cerească, sunt cinstiți fie pentru viața lor curată și pilduitoare, fie pentru luptele și jertfele lor spre biruința cauzei creștine în lume, fie pentru alte merite deosebite în viața și istoria Bisericii, precum și pentru puterea lor de mijlocitori și ocrotitori ai noștri pe lângă Dumnezeu.

Cinstim pe Sfinți și îi invocăm atât ca pilde, modele sau icoane desăvârșite de viață creștină, vrednice de admirat și de urmat, cât și ca mijlocitori între noi și Dumnezeu, ca ocrotitori, apărători și ajutători ai noștri, prin rugăciunile lor către Dumnezeu pentru noi, ca unii care s-au învrednicit de haruri deosebite, de trecere și cinste în fața lui Dumnezeu, pe Care ei L-au slujit cu credință.

Rugăciunea către Sfinți este, de altfel, un corolar firesc al unității și al comuniunii din Biserică, Trupul lui Hristos, din care fac parte, ca dintr-o mare familie, și cei trecuți din viață, deci și Sfinții, cu care noi ne păstrăm, pe calea rugăciunii, în neconținută legătură spirituală¹⁶. Ei sunt, ca și Sfinții Îngeri, nu numai obiective ale cultului nostru de venerație, ci și subiecte ale cultului de adorație adus de Biserică lui Dumnezeu, la care și ei participă, împreună cu noi.

c) Dintre lucrurile sfinte, care constituie obiective ale cultului nostru, cinstim întâi pe acelea care stau în legătură cu Dumnezeu și îndeosebi cu persoana divino-umană a Mântuitorului și apoi pe cele care stau în legătură cu Sfinții.

Dintre lucrurile sfinte care stau în legătură cu Persoana Mântuitorului, cea dintâi este Sfânta Euharistie (Împărtășanie), căreia, precum am spus, îi dăm aceeași cinste ca și Mântuitorului (cult de adorare), deoarece ea este înseși Sfântul Său Trup și Sânge, sub aparentele pâinii și vinului sfințite la Liturghie (vezi în urmă).

În al doilea rând cinstim Sfânta Cruce, sfințită prin sângele Mântuitorului răstignit pe dânsa și devenită astfel simbolul văzut al Jertfei și al Patimii Sale, dar și semnul biruinței Lui asupra morții și a

14. Comp. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 251 [5].

15. Comp. Isaia 6, 1 ș.u.; Apoc. 5, 11 ș.u.

16. Despre diferitele moduri sau forme de exprimare a cultului Sfinților a se vedea mai departe, la cap. *Sărbătorile Sfinților*.

diavolului. Ea trebuie cinstită deoarece este altarul pe care s-a adus cea mai sublimă jertfă și orice altar trebuie cinstit (Ieș. 29, 37)¹⁷.

În strânsă legătură cu Sfânta Cruce stau și celelalte instrumente secundare ale Sfințelor Patimi (sulița, buretele, trestia, piroanele și cununa de spini), cărora li se dă, de asemenea, o oarecare cinstită relativă, formulată în multe dintre stihirile închinat Sfintei Cruci în zilele de miercuri și vineri, de la foarte glasurile Octoihului¹⁸.

În al treilea rând cinștim Sfânta Evanghelie, care stă totdeauna pe Sfânta Masă din altarele bisericilor ortodoxe, deoarece ea este cartea cea mai sfântă, care cuprinde istoria vieții pământești a Mântuitorului, învățătura și înțelepciunea dumnezeiască, fiind scrisă sub inspirație de sus.

Cinștim și Sfânta Masă, care este altarul pe care se aduce jertfa liturgică în bisericile noastre și pe care stau necurmat Trupul și Sângele Domnului din Sfânta Euharistie.

Dintre lucrurile sfinte care stau în legătură cu Sfinții, cinștim mai întâi sfintele moaște, adică trupurile sau rămășițele trupești ale sfinților, care ni s-au păstrat, pentru că Biserica ne învață că ele conțin aceleași daruri dumnezeiești și puteri supranaturale care au însuflețit pe sfinți cât au fost în viață și care se păstrează și după moarte, în trupurile lor, așa după cum în vasele de pământ se păstrează încă multă vreme mirosul vinului sau al parfumului care a fost în ele.

În afară de sfintele moaște, cinștim, în al doilea rând, orice lucruri sau obiecte provenite de la sfinți și care le-au aparținut, au rămas de la ei sau ne amintesc despre ei, fiind numite în general relicve (rămășițe) sfinte. Așa avem, de exemplu, coroana de spini și giulgiul Mântuitorului (aduse de cruciați și păstrate în unele biserici din Apus), brăul și omoforul (veșmântul) Maicii Domnului (care se păstrau în biserica *Vlaherne* din Constantinopol), lanțul Sfântului Petru (păstrat în biserica *Sf. Petru* în lanțuri din Roma), mantaua Sfântului *Martin de Tours*, patronul Franței († 391), care se păstra în paraclisul din Palatul regiilor merovingieni ș.a.

Pe acestea le înconjurăm cu respectul dat Sfinților înșiși, așa după cum păstrăm cu grijă, cu dragoste și pietate, lucrurile care ne amintesc de părinții noștri sau de cei dragi, care au dispărut.

În al treilea rând cinștim sfintele icoane, în care sunt înfățișate chipurile Sfinților. Persoana dumnezeiască-omenească a Mântuitorului, simbolurile celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi (Dumnezeu-Tatăl și Sfântul Duh) sau fapte și evenimente din istoria sfântă a Vechiului Testament, din viața Mântuitorului sau a Sfinților și din istoria Bisericii Creștine.

Noi cinștim adică și înfățișările Persoanelor Sfintei Treimi, și ale Sfinților Îngeri, precum și chipurile Sfinților, așa precum în viața de toate zilele păstrăm cu grijă și cu dragoste fotografiile sau tablourile celor dragi ai noștri (părinți, rude și prieteni, oameni mari). Nu este în aceasta nici un pericol de idolatrie, pentru că, atunci când ne închinăm în fața unei icoane, când o șarutăm ș.a.m.d., nu ne închinăm materiei, adică lemnului din care e făcută icoana sau vopselei cu care e zugrăvită, ci persoanei (persoanelor) sfinte zugrăvite pe ea. Cu alte cuvinte, cinștim icoana „nu îndumnezeind-o, ci știind că cinștea dată icoanei se suie la prototipul sau originalul ei, adică la cel zugrăvit pe dânsa”, cum precizează Sfinții Părinți și cum citim în Molitfelnic, la rugăciunea pentru sfințirea icoanelor²⁰. Sau cum citim tot acolo,

17. Despre diferitele forme ale cinștirii Sfintei Cruci să se vadă mai departe, la cap. *Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci*.

18. Vezi, de exemplu, stihira a II-a, Cântarea a IX-a a Canonului Crucii, de vineri dimineața, glasul VIII: „În chip prea sfânt preamărindu-Te pe Tine, Milostive, cinștim *sulița Ta* (Προσκυνοῦμεν σου λόγχην...) și *crucea, buretele și trestia și sfintele piroane*, cele înfipte în mâini și în picioare, Stăpâne, prin care am aflat iertarea deplină și de viețuirea în rai ne-am învrednicit“ (*Octoih*, București, 1952, p. 709). Comp. și Canonul Crucii - Învierii de duminică dimineața, glas. VI, Cântarea a 4-a, stihira I (*Ibidem*, p. 470) și *Octoihul grec*, Tesalonic, 1967, p. 498. În Muzeul Bisericesc al Catolicosatului Armean din Egimiadzin (Armenia) se păstrează o veche suliță, despre care se spune că ar fi cea de la răstignirea Mântuitorului.

19. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XVIII, 45 (P.G., t. XXXII, col. 149 C) [6]. Comp. și Sf. Ioan Damaschinul, *Tratatul III, 41 despre sfintele icoane*, trad. rom. de pr. D. Fecioru, București, 1937, p. 128 [7]. Comp. de același, *Dogmatica*, IV, 16, în trad. rom. cit., p. 283 [8].

20. *Molitfelnic*, București, 1965, p. 472.

în altă rugăciune: „Chipurile și asemănările Sfinților plăcuți Ție nu le lepezi, ci le primești, pentru ca robii Țăi credincioși, privind la ele, să Te proslăvească pe Tine, Carele i-ai preamărit și să se sârguiască a fi următori vieții și faptelor lor, prin care aceia s-au învrednicit a dobândi darul Țău și împărăția...”²¹.

5. Cult absolut (de adorare) și cult relativ (de venerare)

Cu toate că în practică (mai ales în cultul popular), atât cinstirea lui Dumnezeu, cât și a Sfinților se exprimă în general prin aceleași forme externe, totuși, din punct de vedere dogmatic, este o deosebire esențială între cultul pe care îl dăm lui Dumnezeu, de o parte, și cel dat Îngerilor, Sfinților, moaștelor și icoanelor lor, de altă parte. Pentru a face o distincție în această privință, în limbajul teologic mai nou, cel dintâi (θεοσεβεία) e numit de obicei cult de *latrie* (λατρεία) sau de *adorare*, adică slujire sau supunere necondiționată și fără rezervă față de Stăpânul absolut, iar cel de al doilea, cult de *dulie* (δουλεία), de *venerare* (προσκύνησις = închinăciune) sau de cinstire; cinstirea deosebită dată Sfintei Fecioare, care este mai presus decât toți Sfinții în vrednicie, se numește *hiperdulie* (ὑπερδουλεία), *supravenerare* sau *preacinstire*²².

Latria sau adorarea este deci cultul suprem sau propriu-zis; pe Dumnezeu Îi cinstim adică pentru El Însuși, pentru măreția și perfectiunea Lui, pentru faptul că El este Creatorul și Providențiatorul nostru, Stăpânul și Părintele nostru. Dulia sau venerarea și cinstirea este însă un cult dependent de cel suprem, deci subordonat sau relativ. Pe Sfinți îi cinstim adică nu pentru ei înșiși (pentru că și ei sunt ființe create, au fost oameni ca și noi), ci venerăm într-înșii darurile supranaturale pe care li le-a dăruit Dumnezeu și puterea sau trecerea deosebită pe care El le-a dat-o pe lângă Sine... „Cinstea ce li se dă Sfinților se îndreaptă și trece la mărirea lui Dumnezeu, Căruia Sfinții I-au plăcut prin credință și prin viața îmbunătățită ce au avut”, zice *Mărturisirea ortodoxă*²³; sau, cum citim într-una din rugăciunile pentru sfințirea icoanelor, din *Molitfelnic*: „Cinstim pe sfinții Țăi, care sunt chipul și asemănarea Ță; iar pe ei cinstindu-i, pe Tine Te cinstim și Te mărim, ca pe chipul cel dintâi...”²⁴.

Cultul Sfinților se referă deci, direct sau indirect, la Dumnezeu Însuși, Care „e minunat întru Sfinții Săi” (Ps. 67, 36).

Așadar, în fond, prin Sfinți noi cinstim și slăvim tot pe Dumnezeu Însuși. „Cel care cinstește pe mucenic cinstește pe Dumnezeu, pentru Care mucenicul a suferit mucenicia. Cel care se închină apostolului lui Hristos se închină Celui care l-a trimis pe apostol. Cel care se prosternă în fața Maicii lui Dumnezeu este evident că aduce cinstea Fiului ei, căci nu este alt Dumnezeu decât Unul singur, Cel cunoscut și adorat în Treime”²⁵. Dumnezeu rămâne deci obiectul și țelul adevărat și ultim al cultului nostru, orice formă ar îmbrăca acesta, în aparență. Cu alte cuvinte, întreg cultul creștin pornește de la Dumnezeu și sfârșește la Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

(alte lucrări decât cele citate)

Învățătura de credință creștină-ortodoxă, Ed. Sf. Sinod, București, 1952.

Mărturisirea lui Dositei, Patr. Ierusalimului, întreb. IV (text. grec. la I. Mihălcescu, Θεσσαυρός τῆς Ὁρθοδοξίας, Leipzig, 1904, p. 175 ș.u. și trad. rom. de V. Loichiță, în rev. „Candela”, an 1942-1943, p. 43 ș.u.).

Vintilescu, pr. prof. P., *op. cit.*, capitolul întâi.

*

21. *Ibidem*, p. 479. Mai pe larg la pr. prof. E. Braniște, *Teologia icoanelor*, în S.T., 1952, nr. 3-4, p. 175-201.

22. Cu distincția de sens dintre termenii *simbol*, *latrie*, *dulie*, *hiperdulie* și *proskynisis* se ocupă și Dimitrie Cantemir, într-un capitol special din lucrarea sa, *Loca obscura* (trad. rom. de pr. prof. T. Bodogae, în B.O.R., 1973, nr. 9-10, p. 1106-1109).

23. Partea a III-a, întreb. LII (Ed. București, 1899, p. 177-178) [9].

24. *Molitfelnic*, ed. cit., p. 480.

25. Leontie, episc. de Neapole în Cipru, citat la Sf. Ioan Damaschinul, în *Trat. I despre sfintele icoane*, trad. rom. cit., p. 55-56 [10].

- Beauduin, L., *Le terme du culte, la Sainte Trinité*, în vol. „Mélanges liturgiques recueils... à l'occasion de ses 80 ans“, Louvain-Mont Cézar, 1954, p. 45-73.
- Bobrinskoy, B., *Le-Saint Esprit dans la Liturgie*, în rev. „Studia liturgica“, vol. I, 1962, p. 47-59 [11].
- Idem, *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, în vol. „Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom B. Botte, O.S.B.“, Louvain, 1972, p. 19-29.
- Buckel, Albanus, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen*, Würzburg, 1938.
- Jungmann, J.A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 2 Aufl., Münster, 1962 (și trad. engl. de A. Peeler: *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, 1964).
- Lefebvre, G., *op. cit.*, la bibliogr. cap. precedent.
- Oppenheim, dr. Filip, *op. și vol. cit.*, la bibliogr. cap. precedent.
- Idem, *Das Königtum Christi in der Liturgie*, München, 1931.
- Panföder, Christost., *Christus unser Liturgie*, Mainz, 1924.
- Peterson, Erich von, *Das Buch von den Engel, Stellung und Bedeutung der heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, 1935.
- Salaville, S., *Christus in Orientalium pietate*, Roma, f.a. (Col. „Ephemerides liturgicae“).
- Idem, *De cultu Sanctissimae Eucharistiae in Oriente*, în vol. *Acta primi, Conventus pro studiis orientalibus a MCMXXV in Urbe Ljubliana celebrati*, Ljubliana, 1925, p. 54-70.
- Schneider, Oda, *Gott und Mensch im Gebet*, Regensburg, 1939.

NOTELE EDITURII

1. Vezi ediția mai nouă apărută la Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 179-160.
2. Reeditare de Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 96-98.
3. Vezi ediția românească Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996.
4. Reeditare, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997.
5. *Op. cit.*, în nota 3, p. 244.
6. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, colecția P.S.B., vol. 12, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1988, p. 59-60.
7. Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 154.
8. Vezi *op. cit.* la nota 1, p. 215.
9. Vezi *op. cit.* la nota 2, p. 166-169.
10. Vezi *op. cit.* la nota 7, p. 77-83.
11. Text preluat în vol. pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1999.

CAPITOLUL IV

SCOPURILE SAU FUNCȚIILE CULTULUI DIVIN PUBLIC ORTODOX

Precum am mai spus, în general, scopul cultului este să creeze sau să mijlocească o stare de legătură, de comunicare, mai mult sau mai puțin directă, între cei doi termeni sau factori ai săi: Dumnezeu, pe de o parte și omul (Biserica), de alta. Două sunt deci și funcțiile fundamentale ale cultului divin public ortodox, după cum avem în vedere pe unul sau pe altul dintre acești doi factori.

latreutic-euharistic

1. Scopul latreutic

- δε λα ὄμ στρέ θουμνεζέου.

Astfel, dacă plecăm de jos în sus sau dacă avem în vedere subiectul cultului, adică pe om (sau Biserica din care el face parte), atunci scopul cel dintâi al cultului este scopul latreutic, adică adorarea lui Dumnezeu și exprimarea sentimentelor noastre de evlavie, de respect, recunoștință, admirație și dragoste față de El sau față de persoanele și lucrurile sfinte pe care le cinstim în raport cu El. Prin funcția latreutică a cultului se manifestă deci ceea ce pleacă de la om spre Dumnezeu; prin ea respiră personalitatea noastră religioasă, se exteriorizează nevoia firească a ființei omenești de a preamări pe Dumnezeu sau de a cinsti pe Sfinții bineplăcuți Lui. Exteriorizarea acestui impuls poate îmbrăca diferite forme de exprimare, ca, de exemplu:

a) Admiratia pentru atotputernicia și măreția lui Dumnezeu, pe care o exprimă, de exemplu, Biserica în rugăciunea pentru sfințirea apei, din slujba Botezului: „Mare ești, Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale și nici un cuvânt nu este de ajuns pentru lauda minunilor Tale” (cf. Ps. 138, 15). Din admirație izvorăsc preamărirea, lauda și slăvirea lui Dumnezeu (doxologhisirea), care constituie conținutul doxologic al diferitelor rugăciuni și imne din rânduiala sfințelor slujbe, ca doxologia (slavoslovia) de la sfârșitul Utreniei („Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...”).

b) Contemplarea bunătății, a dragostei și a milostivirii nemărginite a lui Dumnezeu față de fapțurile Sale, din care izvorăște sentimentul recunoștinței sau mulțumirea (εὐχαριστία) adusă de Biserica lui Dumnezeu pentru binefacerile și darurile primite de la El, mulțumire care alcătuiește fondul euharistic al celor mai multe texte liturgice folosite în cult.

c) Recunoașterea slăbiciunii, a imperfecțiunii și a păcatelor noastre, în contrast cu atotputernicia, perfecțiunea și sfințenia absolută ale lui Dumnezeu, ceea ce dă naștere rugăciunii de mărturisire (pocăință) și de cerere sau solicitare a ajutorului, a milostivirii și a îndurării dumnezeiești, cum face, de exemplu, psalmistul în psalmul 50.

Dintre toate aceste forme de manifestare a funcției latreutice a cultului, în Liturgia ortodoxă se reliefează cea de mulțumire sau Euharistia; cu alte cuvinte, exprimarea recunoștinței noastre față de Dumnezeu constituie nota predominantă și scopul de căpetenie al celei mai importante Taine care se săvârșește în cadrul Liturghiei (Împărtășania) și care poartă chiar denumirea grecească de Euharistie (mulțumire). Aceasta este, de altfel, o caracteristică a cultului ortodox, spre deosebire de cel catolic, care accentuează mai mult latría, adică nuanța de adorare a Divinității. Mai exact vorbind deci, scopul cultului ortodox din punct de vedere subiectiv (omeneșc) este scopul latreutic-euharistic. El se exprimă mai ales prin Sfânta Liturghie și prin grupa de slujbe sfinte pe care le numim Laudele bisericești (Vecernia, Utrenia și celelalte), în care predomină lauda și preamărirea lui Dumnezeu și cinstirea Sfinților.

2. Scopul harismatic sau sfințitor

Dacă luăm ca punct de plecare pe Dumnezeu sau obiectul cultului, atunci cel de al doilea scop fundamental al cultului este scopul harismatic, sacramental sau sfințitor. Prin el, Biserica urmărește să împărtășească credincioșilor harul sfințitor al lui Dumnezeu, darurile și binefacerile Sale, necesare pentru mântuirea și pentru progresul spiritual al credincioșilor.

Prin funcția harismatică a cultului ni se transmite deci ceea ce coboară de la Dumnezeu spre om, se face simțit ecoul sau răspunsul Său la glasul rugăciunii omului, adică ni se fac cunoscute - pe cât este cu putință omului - bunătatea, iubirea și milostivirea lui Dumnezeu față de noi și totodată ni se împărtășesc roadele binecuvântate ale mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu prin Întruparea și Jertfa Sa pe Cruce, ca, de exemplu: iertarea păcatelor și împăcarea omului cu Dumnezeu, moștenirea vieții de veci, ajutorul, binecuvântarea și harul dumnezeiesc în tot ce facem, dobândirea diferitelor bunuri vremelnice sau materiale ș.a.m.d. Scopul acesta al cultului se realizează îndeosebi prin serviciul Sfințelor Taine și al ierurgiilor, adică al acelor slujbe de binecuvântare și sfințire cuprinse în Molitfelnic, care întesc să aduie și să mențină neconținut, în curentul harului dumnezeiesc, întreaga fire zidită și întreaga existență omenească, în toate laturile, actele și momentele ei mai importante.

Așadar, după latura sa omenească sau subiectivă, scopul cultului este să aducă lui Dumnezeu cuvenitul nostru tribut și prinos de laudă, mulțumire și cinstire, iar după latura sa dumnezeiască sau obiectivă și supranaturală în același timp, este să mijlocească sfințirea și mântuirea credincioșilor. Privit deci din amândouă aceste puncte de vedere, actul de cult este un mijloc de comunicare între Dumnezeu și om. Cu un cuvânt, scopul ultim al oricărui act de cult este de a ridica pe om spre Dumnezeu și de a pogori harul dumnezeiesc la om, făcând astfel posibilă legătura tainică și sfântă care unește, în chip invizibil, cerul cu pământul și pe om cu Dumnezeu.

Scopul harismatic este, de altfel, strâns unit cu cel laitruco-euharistic în cultul ortodox. În formele acestui cult, cele două scopuri fundamentale alternează ieșind când unul, când celălalt pe primul-plan, iar uneori se întâlnesc laolaltă, fuzionând inseparabil în una și aceeași formă de cult, slujbă sau rugăciune, ca de exemplu în Sfânta Euharistie, centrul Sfintei Liturghii, care reprezintă atât suprema formă de expresie a omagiului adus de Biserică lui Dumnezeu, cât și darul cel mai de preț făcut oamenilor de către Dumnezeu, adică Sfântul Trup și Sânge ale Mântuitorului, cu Care ne împărtășim.

3. Scopul didactic (catehetic)

În afară de aceste două scopuri fundamentale ale cultului divin, se mai poate vorbi și de un al treilea scop, secundar sau indirect și mai complex și anume scopul didactic sau catehetic (pedagogic-educativ), prin care se urmărește atât instruirea sau edificarea credincioșilor în învățătura de credință creștină ortodoxă, cât și promovarea vieții religios-morale, adică susținerea, întărirea și răspândirea credinței și a virtuților creștine. Formele cultului și rânduielile sfințelor slujbe sunt adică nu numai mijloace de exprimare a evlaviei sau a religiozității noastre și mijloace de împărtășire a harului divin, ci și o școală sau cateheză vie, un mijloc de educație, un inspirator și generator de viață creștină. Prin strălucirea, frumusețea și bogăția doctrinară a formelor sale, cultul ortodox dispune de o mare putere de înrâurire asupra celor ce iau parte la el, ajutându-i să progreseze în cunoașterea adevărilor de credință, să sporească în virtute și evlavie ș.a.m.d. Din acest punct de vedere, cultul ortodox a fost, mai ales în trecut, o adevărată școală, din care credincioșii simpli au învățat și Sfânta Scriptură, și adevărurile de credință ale Bisericii, și regulile morale de viață creștină. Așa, de exemplu, doctrina ortodoxă despre Sfânta Treime este exprimată, lapidar și simplu, în rugăciuni de o concizie și limpezime neîntrecute, cum este cea a Sfântului Ioanichie cel Mare, din rânduiala Pavecerniței: „Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă, slavă Ție!“, Imnul „Unule-Născut...“ din prima parte a Liturghiei cuprinde, în formule scurte și accesibile, aproape toată doctrina hristologică a Bisericii, iar în alte formule presărate în cursul Liturghiei, ca, de exemplu: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim...“, este mereu amintit comandamentul

2. Scopul harismatic sau sfințitor

Dacă luăm ca punct de plecare pe Dumnezeu sau obiectul cultului, atunci cel de al doilea scop fundamental al cultului este *scopul harismatic, sacramental sau sfințitor*. Prin el Biserica urmărește să împărtășească credincioșilor harul sfințitor al lui Dumnezeu, darurile și binefacerile Sale, necesare pentru mântuirea și pentru progresul spiritual al credincioșilor.

Prin funcția harismatică a cultului ni se transmite deci ceea ce coboară de la Dumnezeu spre om, se face simțit ecoul sau răspunsul Său la glasul rugăciunii omului, adică ni se fac cunoscute - pe cât este cu putință omului - bunătatea, iubirea și milostivirea lui Dumnezeu față de noi și totodată ni se împărtășesc roadele binecuvântate ale mântuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu prin Întruparea și Jertfa Sa pe Cruce, ca, de exemplu: iertarea păcatelor și împăcarea omului cu Dumnezeu, moștenirea vieții de veci, ajutorul, binecuvântarea și harul dumnezeiesc în tot ce facem, dobândirea diferitelor bunuri vremelnice sau materiale ș.a.m.d. Scopul acesta al cultului se realizează îndeosebi prin serviciul *Sfintelor Taine* și al *ierurgiilor*, adică al acelor slujbe de binecuvântare și sfințire cuprinse în Molitfelnic, care ținesc să adune și să mențină neconținut, în curentul harului dumnezeiesc, întreaga fire zidită și întreaga existență omenească, în toate laturile, actele și momentele ei mai importante.

Așadar, după latura sa omenească sau subiectivă, scopul cultului este să aducă lui Dumnezeu cuvenitul nostru tribut și prinos de laudă, mulțumire și cinstire, iar după latura sa dumnezeiască sau obiectivă și supranaturală în același timp, este să mijlocească sfințirea și mântuirea credincioșilor. Privit deci din amândouă aceste puncte de vedere, actul de cult este un mijloc de comunicare între Dumnezeu și om. Cu un cuvânt, scopul ultim al oricărui act de cult este de a ridica pe om spre Dumnezeu și de a pogori harul dumnezeiesc la om, făcând astfel posibilă legătura tainică și sfântă care unește, în chip invizibil, cerul cu pământul și pe om cu Dumnezeu.

Scopul harismatic este, de altfel, strâns unit cu cel laitetic-euharistic în cultul ortodox. În formele acestui cult, cele două scopuri fundamentale alternează ieșind când unul, când celălalt pe primul-plan, iar uneori se întâlnesc laolaltă, fuzionând inseparabil în una și aceeași formă de cult, slujbă sau rugăciune, ca de exemplu în Sfânta Euharistie, centrul Sfintei Liturghii, care reprezintă atât suprema formă de expresie a omagiului adus de Biserică lui Dumnezeu, cât și darul cel mai de preț făcut oamenilor de către Dumnezeu, adică Sfântul Trup și Sânge ale Mântuitorului, cu Care ne împărtășim.

3. Scopul didactic (catehetic)

În afară de aceste două scopuri fundamentale ale cultului divin, se mai poate vorbi și de un al treilea scop, secundar sau indirect și mai complex și anume *scopul didactic sau catehetic* (pedagogic-educativ), prin care se urmărește atât instruirea sau edificarea credincioșilor în învățătura de credință creștină ortodoxă, cât și promovarea vieții religios-morale, adică susținerea, întărirea și răspândirea credinței și a virtuților creștine. Formele cultului și rânduielile sfințitorilor slujbe sunt adică nu numai mijloace de exprimare a evlaviei sau a religiozității noastre și mijloace de împărtășire a harului divin, ci și o școală sau cateheză vie, un mijloc de educație, un inspirator și generator de viață creștină. Prin strălucirea, frumusețea și bogăția doctrinară a formelor sale, cultul ortodox dispune de o mare putere de înrăurire asupra celor ce iau parte la el, ajutându-i să progreseze în cunoașterea adevărurilor de credință, să sporească în virtute și evlavie ș.a.m.d. Din acest punct de vedere, cultul ortodox a fost, mai ales în trecut, o adevărată școală, din care credincioșii simpli au învățat și Sfânta Scriptură, și adevărurile de credință ale Bisericii, și regulile morale de viață creștină. Așa, de exemplu, doctrina ortodoxă despre Sfânta Treime este exprimată, lapidar și simplu, în rugăciuni de o concizie și limpezime neîntrecute, cum este cea a Sfântului Ioanichie cel Mare, din rânduiala *Pavecerniței*: „Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă, slavă Ție!”. Imnul „Unule-Născut...” din prima parte a Liturghiei cuprinde, în formule scurte și accesibile, aproape toată doctrina hristologică a Bisericii, iar în alte formule presărate în cursul Liturghiei, ca, de exemplu: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim...”, este mereu amintit comandamentul

moral al iubirii reciproce și al unității sufletești, formulat de Mântuitorul (Ioan 13, 34 și 15, 12) și pe care Sfinții Apostoli îl repetă sub diverse forme (I Ioan 3, 11, ș.a.)¹.

Funcția aceasta didactică a cultului iese la iveală mai ales în partea de la început a Liturghiei, cunoscută odinioară sub denumirea de *Liturghia catehumenilor*, în care se reînnoiește simbolic lucrarea învățătoarească a Mântuitorului, din cei trei ani de activitate publică a Sa. Îndeosebi, *lecturile biblice (Catismele, Paremiile, Apostolul și Evanghelia), predica și cateheza* sunt elementele de căpetenie, prin care cultul își împlinește misiunea sa didactică, edificatoare sau catehetică, la care contribuie, de altfel, precum am văzut, toate rugăciunile, imnele și actele de cult, prin forța lor de sugestie și impresionare.

4. Ordinea (ierarhia) funcțiilor cultului în Ortodoxie și în celelalte confesiuni creștine

a) În concepția ortodoxă, scopul didactic al cultului este un scop secundar, accesoriu și subordonat față de cele două scopuri fundamentale, despre care am vorbit mai înainte și care rămân totdeauna pe primul-plan. Pentru noi deci, cultul este mai întâi glasul evlaviei umane și transmitător al harului divin și abia în al doilea rând o școală și un factor de promovare a vieții religioase-morale. Funcția didactică sau învățătoarească este, de altfel, scopul principal al catehezei și al predicii, iar nu al cultului. „...Liturghia nu poate fi privită, în primul rând, ca un rezumat al teologiei; ea reflectează într-adevăr credința creștină și se referă la evenimente din istoria mântuirii și din viața spirituală a Bisericii, dar ea nu are ca scop direct exprimarea lor. Misiunea directă a Liturghiei este să înlesnească exprimarea omagiului de adorație, de laudă și de mulțumire datorat de comunitatea creștină lui Dumnezeu și, totodată, să facă pe credincioși părtași la harurile jertfei liturgice. Acestea corespund chiar celor două funcții fundamentale sau principale ale Liturghiei: funcția latreutic-euharistică și funcția harismatică sau sfințitoare².

În creștinătatea răsăriteană s-a pus totdeauna pe primul-plan și a fost pretuit îndeosebi scopul harismatic sau sfințitor al cultului. Biserica Ortodoxă a socotit că misiunea sau preocuparea ei de căpetenie pe pământ este să împărtășească credincioșilor binecuvântarea și harul lui Dumnezeu. Ea a urmărit, în primul rând, înduhovnicirea și sfințirea vieții credincioșilor ei, în toate aspectele și momentele ei mai importante, de la leagăn până la mormânt, prin mijlocirea Sfintelor Taine și a ierurgiilor din Molitfelnic. La rândul lui, creștinul ortodox a căutat și a văzut în cultul Bisericii, mai întâi de toate, un mijloc de sfințire și de mântuire a sufletului său. De aceea a apelat el așa de des la serviciul și mijlocirea Molitfelnicului, „cartea“ prin excelență, din care păstorii lui sufletești i-au citit și la necaz, și la bucurie³.

Prin urmare, dacă ar fi să stabilim o ierarhie sau o ordine exactă a celor trei funcții sau scopuri ale cultului divin după importanța lor în concepția și practica ortodoxă, ea ar fi următoarea: pe primul-plan stă scopul harismatic, ca cel mai important; în al doilea rând vine scopul latreutic și abia pe locul al treilea se situează scopul didactic.

b) În concepția și practica Bisericii Romano-Catolice, se pare că trebuie să inversăm ordinea dintre cele două scopuri fundamentale; ea accentuează adică, în cultul ei, funcția latreutică (de adorare și venerație), lăsând pe al doilea plan scopul harismatic, pe care se pune mai puțin accent. De aceea s-au ivit în religiozitatea catolică unele forme și instituții mai noi de cult, menite tocmai să accentueze această latură latreutică a cultului, ca de exemplu: cultul Sfintei Inimi (Sacré-Coeur), cultul Sfintei Euharistii, prin instituirea de sărbători speciale în cinstea ei (Festum Sancti Corporis, Festum Sancti

1. Vezi mai pe larg pr. prof. Ene Braniște, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bune înțelegeri între oameni*, în S.T., 1953, nr. 9-10, p. 626-643; Idem, *Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe*, în vol. *La Liturgie expression de la foi*. Conférences Saint-Serge, Roma, 1979, p. 75-88.

2. Pr. prof. P. Vintilescu, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în S.T., 1949, nr. 1-2, p. 17.

3. Cp. pr. V. N. Popescu, *Molitfelnicul, cartea de căpătâi a evlaviei ortodoxe*, București, 1937 (extras din B.O.R.).

Sanguinis), prin expunerea în public și prin plimbarea în procesiune a Sfântului Trup (*Hostia*), *rosariile* sau diferitele perioade de timp din anul bisericesc (luni, săptămâni și zile) anume consacrate cinstirii deosebite a unor sfinți (ca, de exemplu: *Rosariul Sfintei Marii*, la 7 oct. ș.a.).

c) În ceea ce privește cultul confesiunilor protestante și al sectelor derivate din ele, ordinea scopurilor cultului este exact inversă față de cea din creștinismul ortodox. Protestanții și sectanții au ridicat scopul didactic al cultului la primul rang, făcând din predică și învățătură centrul și elementul lui de căpetenie, au coborât scopul lateutic la al doilea rang și au suprimat cu desăvârșire pe cel harismatic, căci după ei, formele externe ale cultului nu mijlocesc și nu împărtășesc grația (harul) și nu ajută la mântuire, care se dobândește numai prin credință (*sola fide*). Reformatorii protestanți au lipsit astfel pe credincioșii lor de mijloacele de sfințire și de comunicare a harului, care sunt la noi Sfintele Taine, în frunte cu Sf. Euharistie, precum și ierurgiile.

BIBLIOGRAFIE

(Lucrări necitate în note)

Vintilescu, pr. prof. P., *Curs de liturgică generală* (litografiat), București, 1940.

*

Daniélou, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 147-273.

Festugière, M., *Qu'est-ce que la Liturgie?*, Maredsous, 1914, p. 37-65.

Junglar, J., *Le sacrifice de louange*, Paris, 1955.

Lefebvre, G., *Liturgie. Ses principes fondamentaux*. Ed. a V-a, Bruges, 1936.

Martimort, A.G., *Le double mouvement de la Liturgie: culte de Dieu et sanctification des hommes*, în vol. „L'Eglise en prière. Introd. a la Liturgie“, Paris, 1961, p. 187 ș.u.

Oppenheim, dr. Ph., O.S.B., *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam*, t. VI, Tourin-Roma, 1941, p. 81 ș.u.

Vagaggini, C., *Initiation théologique à la Liturgie*, t.I, adapté de l'italien par P. Rouillard, Bruges (Apostolat liturgique), 1959, p. 91-101.

Verheul, Ambrosius, *Introduction to the Liturgy. Towards a theology of worship*. Ed. a II-a, Wheathampstead, 1972.

CAPITOLELE V-VI

INSTITUIREA ȘI DEZVOLTAREA CULTULUI CREȘTIN (SCURTĂ EXPUNERE ISTORICĂ A EVOLUȚIEI CULTULUI CREȘTIN, ÎN GENERAL, DE LA ORIGINE PÂNĂ LA FORMAREA SA DEPLINĂ)

1. Originea și instituirea cultului creștin

Ca evreu după trup, Mântuitorul a practicat formele cultului iudaic din vremea Sa. Singur sau cu uceniciei, El ia parte la mai toate actele cultului public mozaic: ține sărbătorile și datinile religioase ale părinților (ca, de exemplu, Paștile: Matei 26, 17 ș.u.), cinstește și respectă templul din Ierusalim, pe care îl socotește „*casa Tatălui Meu*” și „*casă de rugăciune*” (Matei 21, 13; Marcu 11, 15 și Ioan 2, 14-16), frecventează des templul din Ierusalim (Luca 19, 47; Matei 26, 55), ca și sinagogile din provincie (Luca 4, 16, 33, 44; Ioan 18, 20), în care intră nu numai ca să se roage, ci ca să și învețe poporul (Matei 4, 23 și 9, 35), mai ales sâmbăta (Marcu 1, 21; 6, 2; Luca 13, 10 ș.a.) ș.a.m.d. Este îndeosebi un practicant obișnuit al rugăciunii și al postului: se roagă îndelung, uneori nopți întregi, de cele mai multe ori singur (Luca 6, 12; 22, 41 ș.a.), recomandă rugăciunea particulară (Matei 6, 7) și pe cea publică sau în comun (Matei 18, 19, 20), postește (Matei 4, 2) și recomandă postul ca mijloc de împotrivire la ispite (Luca 22, 46; Matei 17, 21 și loc. par.) ș.a.m.d.

Totodată, Mântuitorul se străduiește să reformeze și să spiritualizeze cultul iudaic, condamnămnd formalismul moravurilor și cultului fariseilor (Matei 6, 5-7), jertfele sângeroase (Matei 12, 7), profanarea templului (Ioan 2, 13-17) ș.a.

Dar Mântuitorul nu este numai un practicant al cultului iudaic și un reformator al acestuia, ci totodată și întemeietorul unui nou cult: cultul Legii celei Noi aduse de El, cultul creștin. Și deoarece religia cea nouă, propovăduită de El, era total deosebită de cea veche în spiritul ei, și cultul cel nou trebuia să fie fundamental deosebit de cel al Legii Vechi. Având în vedere strânsa legătură care există între ideea sau concepția religioasă și formele sale de cult, noua credință în Dumnezeu, revelat într-o formă superioară celei din Vechiul Testament, trebuia să se exprime în forme noi de cinstire a acestui Dumnezeu al iubirii. Sentimentul cel nou, care leagă de aici înainte pe om de Dumnezeu și devine temelia noului cult, este iubirea dusă până la suprema ei formă, aceea de jertfă. Jertfă mai întâi din partea Fiului lui Dumnezeu, Care atât de mult iubește pe *oameni*, încât îndură pentru ei privațiunile întrupării, patimile dureroase și moartea cu trupul pe cruce, iubire la care creștinii vor răspunde și ei, la nevoie, cu sacrificiul vieții lor, murind pentru Hristos și pentru credința lor, cum au făcut mulțimile de martiri în timpul prigoanelor, începând chiar cu Sfinții Apostoli.

În convorbirea Sa cu femeia samarineancă de la fântâna lui Iacov, Mântuitorul formulează mai întâi *principiul fundamental al cultului celui nou*: închinarea în duh și în adevăr (Ioan 4, 23-24), adică cinstirea lui Dumnezeu în sinceritate și curăția inimii, din care trebuie să izvorască formele externe ale cultului, care altfel nu au nici o valoare. Principiul acesta trebuia să deosebească, în chip fundamental, cultul cel nou de cultele păgâne și de cel iudaic, care puneau accentul mai mult pe riturile și formele externe decât pe fondul lăuntric, adică simțirea religioasă, evlavia adevărată.

Dar piatra de temelie a cultului Legii celei Noi a pus-o Mântuitorul în chip formal, cu puțin înainte de jertfa și moartea Sa, în seara Cinei celei de Taină, când El prefigurează, în chip nesângeros, jertfa sângeroasă pe care avea s-o aducă în curând pe Golgota, ca expresie supremă a iubirii Sale pentru oameni, care nu puteau să se mântuiască prin ei înșiși. Aici, El pune nu numai temelia cultului creștin,

prin înființarea Sfintei Euharistii, care trebuia să perpetueze amintirea morții Sale și legătura Sa permanentă cu credincioșii, ci fixează și *materia ei* (pâinea și vinul), instituind totodată și formele principale ale noului cult (ritualul euharistic), din care se vor dezvolta mai târziu, treptat, toate celelalte forme secundare ale sale.

Pe lângă aceasta, Mântuitorul practică El Însuși și recomandă, fixează sau instituie și alte forme de cult, dintre care unele moștenite din cultul iudaic, dar perfecționate în noul spirit al iubirii, iar altele noi, care rămân fundamentale în noul cult, alcătuind nucleul său original. Astfel, la cererea ucenicilor Săi de a-i învăța cum să se roage, Mântuitorul le dă un model sau prototip ideal de rugăciune: *Rugăciunea domnească* (Tatăl nostru, Matei 6, 9-13 și Luca 11, 2-4), rămasă până astăzi ca formular de rugăciune specific creștină, exemplară prin proporția dintre nevoile materiale și cele spirituale ale omului, ca obiective ale rugăciunii noastre adresate lui Dumnezeu. Mântuitorul instituie nu numai *Taina Sfintei Euharistii* - fundamentul Liturghiei creștine - ci și celelalte Taine de căpetenie ale vieții religioase creștine: *Botezul* („*Mergând, învățați toate neamurile botezându-le...*“ Matei 28, 19), *Preotia și Pocăința* (Matei 18, 18 și Ioan 20, 20-23: „*Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele se vor ierta și cărora le veți ține ținute vor fi*“). Ba chiar unele din actele sau formele (riturile) mai mărunte și mai puțin importante ale cultului creștin provin de la Mântuitorul, Care le-a practicat El Însuși sau le-a recomandat Apostolilor și primilor ucenici, ca, de exemplu: binecuvântarea poporului, prin ridicarea și punerea mâinilor (Matei 19, 15 și Marcu 10, 16); binecuvântarea copiilor (Luca 24, 50, ultima binecuvântare a apostolilor); punerea mâinilor peste bolnavi pentru a le da sănătate (Marcu 16, 18; Matei 9, 18; Fapte 5, 12); îngenuncherea sau prosternarea și ridicarea ochilor în sus la rugăciune (Luca 22, 41; Matei 26, 39; Ioan 17, 1); cântarea de imne sau laude la ceasurile de rugăciune (Matei 26, 30; Marcu 14, 26) ș.a.

2. Cultul creștin în epoca apostolică

Sfinții Apostoli au păstrat cu sfințenie cele primite de la Mântuitorul, dar ei au adăugat și alte forme noi, crescute din cele vechi, cerute de progresul și dezvoltarea tinerei Biserici. Ca început al cultului creștin se socotește, în general, ziua Cincizecimii, când Sfinții Apostoli - învestiți cu puterea preoției încă de la Cina cea de Taină - sunt hirotoniți, adică primesc, direct de sus, puterea supranaturală a Harului Sfântului Duh pentru exercitarea funcției lor sacerdotale.

Ca și Sfinții Apostoli, *membrii primei comunități creștine* din Ierusalim, recrutați aproape numai dintre iudei, păstrează la început - cum e și firesc - deprinderile de cult cu care veneau din vechea lor religie. Cultul acestei prime perioade a istoriei bisericești creștine este deci deocamdată un cult mixt, iudeo-creștin. Primii creștini îndeplinesc adică, pe de o parte, obligațiile cultului public iudaic de la templu, unde ei se adună de preferință în foisorul lui Solomon, la ceasurile obișnuite de rugăciune ale iudeilor: ceasul al treilea (Fapte 2, 15), al șaselea (Fapte 10, 9) și al nouălea (Fapte 3, 1), care au intrat, încă de pe acum, în deprinderile de cult particular ale creștinilor; pe de alta însă, ei participă și la anumite adunări liturgice de cult, specific creștine, deosebite de cele din templu, care au loc prin casele particulare - îndeosebi în foisorul Cinei din casa Mariei, mama lui Ioan Marcu (Fapte 1, 13 și 12, 12), socotită ca cel mai vechi locaș de cult creștin. În aceste adunări - denumite când *συναγωγαί* (Iacob 2, 2; Evrei 10, 25), când *ἐκκλησίαι* (Fapte 12, 5; Romani 16, 4; I Cor. 16, 19; Col. 4, 15-16 ș.a.), elementul principal era *frângerea pâinii* (Fapte 2, 46; 20, 7, 11), adică Sfânta Euharistie, care constituie centrul noului cult, la care se adaugă *rugăciunea și lauda lui Dumnezeu, citirile din cărțile sfinte* (I Tes. 5, 27; Col. 4, 16), *predica și cântările religioase* (Efes. 5, 19 și Col. 3, 16); cu ea erau unite *agapele*, adică mesele frățesti sau de iubire (I Cor. 11, 20-22), *colectele pentru săraci* (I Cor. 16, 1-2) și *manifestările harismelor* (I Cor. 14).

Adunările liturgice ale primilor creștini, unite cu săvârșirea Sfintei Euharistii, aveau loc, după uzul iudaic, atât la Ierusalim, cât și în comunitățile de origine apostolică din diaspora, către seară, și anume *sâmbătă seara, prelungindu-se cu învățătura apostolilor sau predica (omilia) până noaptea târziu sau chiar către ziuă* (vezi, de exemplu, Fapte 12, 6-12 și 20, 1-11). Caracterul nocturn (de priveghere) al

serviciului euharistic al primilor creștini a înlesnit trecerea, pe nesimțite, de la sâmbăta iudaică la duminica creștină, „prima zi a săptămânii” sau „ziua Domnului”, care încă din această vreme devine deci ziua săptămânală de sărbătoare a creștinilor, înlocuind sâmbăta (cf. și I Cor. 16, 1-2 și Apoc. 1, 10). Tot în această vreme apar și cele mai vechi sărbători creștine anuale: Paștile și Cincizecimea, care sunt de fapt, la început, tot prelungiri ale sărbătorilor iudaice corespunzătoare, respectate de Sfinții Apostoli și primii creștini (vezi, de exemplu, Fapte 18, 21 și 20, 16). Ierarhia bisericească, instituită de Mântuitorul prin Taina Preoției, apare acum constituită în cele trei trepte ale sale: diaconatul (vezi, de exemplu, Fapte 6, 5-6; I Tim. 3, 8-13 ș.a.), preoția (Fapte 14, 23; 20, 17; I Tim. 4, 14; 5, 17, 19; Tit 1, 5; Iacov 5, 14) și episcopatul (I Tim. 3, 1-7; Tit. 1, 7-9 ș.a.).

În afară de Sfânta Euharistie, cunoscută și practică acum sub denumirea de „Frângerea pâinii”, „Masa Domnului”, „Cina Domnului”, „Paharul binecuvântării” ș.a. (vezi I Cor. 11, 20 și 10, 21), în epoca apostolică se practică Tainele deja înființate de Mântuitorul: Botezul (Fapte 2, 38; 8, 37 ș.a.), Hirotonia (Fapte 6, 6; I Tim. 5, 22; Fapte 13, 3 ș.a.) și Mărturisirea păcatelor (Fapte 19, 18), Căsătoria (Efes. 5, 31-33) și Mirungerea sau Confirmarea, săvârșită deocamdată de Sfinții Apostoli prin punerea mâinilor (Fapte 8, 14 ș.u.), dar și prin ungere (cf. I Ioan 2, 20).

Individualizarea mai precisă a cultului creștin, ca un cult nou și deosebit de cel iudaic, s-a făcut mai ales în comunitățile din diaspora, unde nu mai exista templul din Ierusalim, care ținea legați de el pe primii creștini de aici, recrutați dintre iudei. Dar desfacerea treptată a acestui cult de cel iudaic a fost înlesnită și în Ierusalim, atât prin persecuțiile îndreptate de evrei împotriva creștinilor, care s-au soldat cu moartea primilor martiri creștini (Sfântul Ștefan, protodiaconul, și Sfântul Iacov), cât și prin Sinodul Apostolic din Ierusalim (anul 49-50), care a hotărât neobligativitatea circumciziunii iudaice pentru creștinii proveniți dintre „neamuri” sau păgâni. Ruperea definitivă a cultului creștin de cel iudaic s-a consumat, în sfârșit, prin dărâmarea Templului din Ierusalim de către romani, la anul 70. De acum înainte, cultul tinerei religii creștine, care răsărise și crescuse în umbra celui iudaic, se va dezvolta independent de acesta, pe căi proprii.

3. Cultul creștin în epoca persecuțiilor

În perioada postapostolică și în tot cursul primelor trei veacuri, din pricina prigoanelor dezlănțuite împotriva Bisericii Creștine, cultul ei nu s-a putut dezvolta prea mult în astfel de condiții potrivnice și a rămas, în general, la simplitatea și puținătatea formelor externe de până aici. De altfel, amintirea vieții și activității Mântuitorului, a Sfintei Fecioare și a Sfinților Apostoli, ca și a tuturor evenimentelor extraordinare de la începutul Creștinismului, era atât de proaspătă și de vie în sufletele credincioșilor, încât trezea în inimile lor emoții și sentimente religioase puternice, de intimitate și familiaritate pentru cei trecuți în „Ierusalimul cel ceresc”, sentimente care se manifestau în forme puține și simple. Biserica trăiește acum epoca entuziasmului tineresc al tuturor religiilor, faza ei preinstituțională, în care formele de cult sunt nu atât reglementate de conducerea Bisericii, cât odrăslite de harul Sfântului Duh, Care își revarsă încă, din belșug, darurile Sale extraordinare (harismele), necesare pentru alimentarea și susținerea râvnei misionare, a credinței și a răbdării credincioșilor în persecuții. La aceasta contribuia, într-o largă măsură, și ideea Parusiei, adică nădejdea unei apropiate veniri din nou a Domnului, pentru a scăpa pe creștini de persecuții și a întemeia cu ei împărăția de mii de ani, idee și nădejde care domină și întărește sufletele creștinilor în toată perioada persecuțiilor.

În această perioadă, ierarhia bisericească - apărută cu cele trei trepte ale sale încă din perioada apostolică - își împarte încă, până la o vreme, funcția liturghisitoare cu „profetii și didascalii” (învățătorii), adică acei misionari care vizitau și însuflețeau Bisericile locale, propovăduind neîncetat Evanghelia și având dreptul de a sluji Sfânta Liturghie alături de clericii permanenți ai comunităților (despre aceștia vezi mai departe la cap. Persoanele liturgice).

În ciuda condițiilor grele în care trăiește Biserica în epoca persecuțiilor, putem constata totuși o oarecare dezvoltare în cultul creștin din acest timp. Astfel, rânduiala Liturghiei - uniformă peste tot în

primele trei veacuri - se fixează din ce în ce mai mult, limitându-se treptat dreptul liturghisitorilor de a improviza liber rugăciunile liturgice și, totodată, se îmbogățește cu forme noi, adăugate celor vechi. Către sfârșitul acestei epoci (secolul III) apar și cele dintâi încercări de a sistematiza și a reglementa rânduiala serviciilor divine, prin acele norme privitoare la cult, înscrise în așa-numitele *Rânduielei bisericești*, lucrări anonime și pseudoepigrafe, dintre care cea mai veche pare să fie scrierea, considerată pierdută, *Tradiția apostolică* (Ἀποστολική Παράδοσις), a lui Ipolit Romanul († 235), identificată de curând în *Rânduiala anonimă a Bisericii egiptene*.

Se generalizează acum peste tot *sărbătorile vechi*, instituite încă din epoca apostolică: duminica, Cincizecimea și Sfintele Paști, aceasta din urmă dând pricină cunoscutelor discuții și controverse între diferitele Biserici locale din secolele II și III asupra datei și modului serbării ei (vezi mai departe, la cap. despre *sărbătorile împăratești*). Pe lângă acestea, încep însă a fi prăznuite noi sărbători, ca, de exemplu: cea a Nașterii și Botezului Domnului (deocamdată în aceeași zi și anume 6 ianuarie, sub forma și denumirea comună de *Epifania* sau *Arătarea Domnului*).

Pentru adunările liturgice, creștinii folosesc atât casele particulare, cât și încăperile subterane din *catacombe*, unde ei își îngroapă morții și se refugiază pentru a scăpa de vigilența păgânilor persecutori; apar însă acum și cele dintâi (cele mai vechi) *biserici creștine* de la suprafața pământului, adică locașuri de cult anume construite de către creștinii înșiși sau achiziționate de ei și folosite numai pentru nevoile cultului, precum vom vedea mai pe larg la cap. I din secțiunea despre locașurile de cult.

Cel mai mare câștig al acestei epoci în domeniul cultului este *dezvoltarea cultului martirilor*, care stă la baza cultului Sfinților, în general. Bărbăția, curajul și seninătatea cu care sfinții mucenici înfruntau chinurile prigoanelor, tăria cu care își apărau credința și primeau moartea pentru ea au trezit în sufletele credincioșilor sentimente de admirație, de respect și venerație față de martiri, în care ei vedeau manifestându-se și lucrând puterea lui Dumnezeu. Rămășițele lor trupești sunt adunate și înmormântate cu grijă și pietate (vezi, de exemplu, cazul Sfântului *Ignatie* al Antiohiei și al Sfântului *Policarp* al Smirnei), iar în jurul mormintelor lor, creștinii se adună în fiecare an, în ziua morții martirilor respectivi, cinstindu-le amintirea, săvârșind Sfânta Liturghie pe mormintele lor și citindu-se actele pămîntirii sau viața și faptele lor (vezi și cap. despre *sărbătorile sfinților*).

4. Cultul creștin după încetarea persecuțiilor, până la iconoclastism

După libertatea acordată de Constantin cel Mare Bisericii Creștine (313), noile condiții de libertate și privilegiile de care se bucură acum creștinismul, devenit mai târziu religie de stat, favorizează progresul Bisericii Creștine în toate domeniile, deci și în acela al cultului. Cultul creștin iese din obscuritatea de până aici și ia acum o dezvoltare și o strălucire demnă de biruința și noua situație a Bisericii. *Se construiesc biserici mărețe și încăpătoare*, începând cu cele zidite de Constantin cel Mare însuși și de maica sa, Sfânta Elena, la Ierusalim, Betleem, Constantinopol și Roma. În ele se săvârșeau servicii divine din ce în ce mai solemne și pline de fast și de strălucire. Se naște deci și se dezvoltă o *artă bisericească creștină*, în toate domeniile ei de manifestare: arhitectură (stilul bazilical și apoi cel bizantin), pictură, sculptură, muzică și poezie (imnografie), orfevrerie, broderie și țesături religioase, etc., ale căror produse sunt toate puse în slujba Bisericii și a cultului, pentru a-l îmbogăți și a-l face plin de pompă și de strălucire.

La formele vechi ale cultului se adaugă în această epocă altele noi, dezvoltate din cele vechi și menite să aducă un spor de frumusețe și strălucire cultului, sau să exprime noile sentimente de bucurie și jubilarie pentru triumful definitiv al Creștinismului. Multimile de păgâni care se convertesc acum la creștinism își aduc și ele contribuția lor indirectă la dezvoltarea cultului, făcând necesară *organizarea învățământului catehetic* în cadrul serviciului divin din biserici, ilustrat mai ales prin splendidele omilii catehetice cu scop mistagogic, pentru explicarea Liturghiei și a tainelor de inițiere a candidaților la botez și a nofiților (vezi, de exemplu, catehezele mistagogice ale Sfântului *Chiril* al Ierusalimului, omiliile baptismale ale Sfântului *Ioan Gură de Aur*, ale lui *Teodor de Mopsuestia*, ale Sfântului *Ambrozie*

al Milanului ș.a.). Unele amănunte din deprinderile și riturile necreștine de cult, pe care Biserica le-a acceptat pentru frumusețea și universalitatea lor, dându-le sens spiritual și haină creștină, au contribuit și ele la creștinarea masivă a păgânilor și la sporirea solemnității și fastului extern al ceremoniilor de cult.

Liturghia uniformă a primelor trei veacuri se diversifică acum în forme mai mult sau mai puțin diferite, după marile regiuni ale creștinătății, dând naștere riturilor liturgice-surse, din care se vor dezvolta treptat liturghiile de mai târziu. Din vechea Liturghie apostolică a Sfântului Iacov (sec. V), între altele, Liturghiile bizantine (a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Vasile cel Mare), care vor înlocui treptat liturghiile mai vechi în toată creștinătatea ortodoxă, îmbogățindu-și rânduiala cu rituri și ceremonii noi, adăugate cu timpul (a se vedea mai pe larg cap. despre Sfânta Liturghie din *Liturgica specială*). Tot acum (secolele IV-V) se completează și se fixează definitiv în uzul liturgic al Bisericii - mai întâi în Răsărit, apoi și în Apus - numărul complet al celor șapte Laude său slujbe ale serviciului divin zilnic. La Vecernie și Utrenie, aflate în uz din epoca postapostolică și completate cu serviciul Ceasurilor III, VI și IX, moștenite încă de la început din uzul iudaic, se adaugă acum Ceasul I, Pacevernita și Miezonoptica, așa cum le găsim prevăzute, de exemplu, de către Sfântul Vasile cel Mare în Regulile sale monahale, pentru serviciul mănăstirilor, de unde vor trece și în uzul bisericilor de enorie.

Pericolul sectelor și ereziilor, care amenință unitatea Bisericii, favorizează și el dezvoltarea cultului, pe două căi: pe de o parte silește Biserica să ia măsuri canonice și disciplinare pentru fixarea formelor cultului, a rânduielii serviciilor divine și a textului sau formularului rugăciunilor de citit la sfintele slujbe (vezi, de exemplu, Canoanele Sinodului local din Laodiceea, a doua jumătate a secolului IV); de altă parte Biserica se vede nevoită să combată pe eretici prin imne noi (cântări în formă de poezie), introduse în procesiunile și adunările de slujbă, imne în care era formulată și apărată doctrina creștină corectă (dogma ortodoxă). Așa se naște, începând chiar din secolele IV-V, bogata și splendidă poezie innografică, sub diversele ei forme și denumiri, care se adaugă la cântările vechi, de origine biblică (psalmii) și protocreștină, intrând în întrebuintarea cultului mai ales la slujbele de seară și de dimineață (Vecernia și Utrenia), sub forma troparelor, a condacelor, stihirilor și canoanelor, compuse de marii poeți creștini (melozii și innografi), ca Sfântul Roman Melodul, Andrei Criteanul, Gherman al Constantinopolului, Sfântul Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma, Iosif și Teodor Studitul ș.a.

Tot din nevoia de a sistematiza și fixa în scris rânduielile de cult și textul sacru al rugăciunilor, apar, încă din sec. IV, cele mai vechi cărți de slujbă, începând cu Tipicul (ale cărui origini se atribuie încă Sfântului Hariton Mărturisorul, din sec. III, continuat în sec. V de Sfântul Sava cel Sfânt) și cu Liturghierul-Molitfelnic de felul Evhologhiului lui Serapion din sec. IV, apoi cu colecțiile de imne liturgice, care apar din secolele V-VI înainte, cu denumirea de tropologhioane (colecții de tropare), condacarii (colecții de condace) sau antologhioane (florilegii).

O mare dezvoltare ia acum cultul sfinților. Se intensifică cinstirea sfinților martiri, mai ales prin cultul sfințelor moaște. Începând din a doua jumătate a secolului IV, osemintele martirilor sunt cinstite prin zidirea de biserici și paraclise mărețe (*martyria*) peste mormintele lor sau sunt dezgropate din locurile unde fuseseră îngropate inițial (de regulă, în afara orașelor), sunt transportate cu procesiuni solenne și depuse cu mare cinste în biserici noi, anume construite pentru ele, în cuprinsul orașelor. Se înmulțesc pelerinajele la Locurile Sfinte din Palestina și la mormintele sfinților martiri reputați ca făcători de minuni sau cinstiți cu un cult deosebit (mormântul Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan, din Efes, al Sfântului Simeon Stâlpnicul de lângă Antiohia, al Sfântului Dimitrie din Tesalonic, al Sfântului Mina din Egipt ș.a.). O dezvoltare deosebită a luat cultul Sfintei Fecioare, mai ales din sec. V înainte, după ce sinoadele ecumenice din Efes (431) și Calcedon (451) pun bazele dogmei mariologice, stabilind atributele de Pururea-Fecioară și Născătoare de Dumnezeu ale Maicii Domnului. La șirul sfinților martiri din epoca prigoanelor se adaugă, treptat, alte categorii de sfinți (mărturisitorii, pustnicii și cuvioșii, ierarhii și marii teologi sau dascăli, făcătorii de minuni ș.a.), ale căror nume se înscriu în

Calendarul (Sinaxarul) creștin și în cinstea cărora se ridică locașuri sfinte cu hramul lor, se alcătuiesc rânduieli de slujbă și se compun imne pentru proslăvirea faptelor și a virtuților lor etc. (vezi și cap. despre sărbătorile sfinților).

Ciclul anului liturgic (șirul sărbătorilor, posturilor și celelalte) se completează și se definitivează acum prin stabilirea celor trei mari perioade ale anului bisericesc (Octoihul, Triodul și Penticostarul), prin fixarea și uniformizarea datei serbării Paștilor (la Sinodul I Ecumenic), prin înmulțirea treptată a sărbătorilor sfinților, prin instituirea de noi sărbători ale Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare (Crăciunul, deosebit de Bobotează, Întâmpinarea Domnului, Bunavestire, Adormirea Maicii Domnului, Înălțarea Sfintei Cruci ș.a.) și prin fixarea unor reguli mai precise cu privire la posturile și ajunările din cursul anului etc. (vezi mai pe larg la capitolele din secțiunea despre *timpurile liturgice*).

5. Cultul creștin după epoca iconoclasmului

O scurtă încetinire în cursul acestui proces de rapidă și bogată dezvoltare a cultului creștin o provoacă iconoclasmul (secolele VIII și IX), ale cărui repercusiuni se resimt mai ales în domeniul artei creștine și în primul rând al picturii bisericești. După înfrângerea lui completă (la Sinodul constantinopolitan din 842-843), asistăm însă la fixarea definitivă a cultului sfințelor icoane, care ia acum un avânt deosebit, favorizând dezvoltarea artei iconografice creștine și stabilirea unui program iconografic al bisericilor, adică a unor reguli pentru felul cum trebuie zugrăvite bisericile.

O dată cu încheierea perioadei patristice sau cu ultimul Sinod Ecumenic de la Niceea (787), se încheie și evoluția cultului Bisericii Ortodoxe, în formele lui esențiale și fundamentale. În tot cazul, la sfârșitul primului mileniu și încă înainte de Marea Schismă, care desparte formal creștinătatea apuseană de cea răsăriteană (1054), cultul ortodox se poate considera definitiv constituit și dezvoltat aproape în formele pe care le are și azi, aflându-se într-o etapă de evoluție care poate fi socotită ca apogeul dezvoltării lui formale. Puține sunt elementele noi, care se vor adăuga de aici înainte, până prin secolele XIV-XV. Așa, de exemplu, Calendarul ortodox se îmbogățește cu noi sărbători de sfinți, mai ales după creștinarea popoarelor slave (sec. IX ș.u.), iar din vechile colecții de imne liturgice, se formează și se califică treptat cărțile de cult pentru folosința cântăreților bisericești: Ceaslovul, Octoihul, Triodul, Penticostarul și Mineiele.

6. Cultul Bisericilor Vechi din Orient

Într-un stadiu mai înapoiat de evoluție a rămas cultul Bisericilor Vechi din Orient (necaledoniene), desprinse din unitatea creștinismului răsăritean, în secolele V și VI. În general, acestea și-au păstrat cultul în formele lui din acea epocă, dezvoltat ulterior într-o mai mică măsură decât cel ortodox, prin elemente locale sau prin influențe provenite din partea cultului ortodox și a celui catolic.

7. Cultul Bisericii Apusene

Încă mai de mult (sec. V-VI), cultul Bisericii apusene a început să evolueze într-un sens deosebit de al celei din Răsărit. Biserica de Răsărit, mai conservatoare și mai atașată de formele originare ale cultului din epoca paleocreștină, s-a menținut pe linia Tradiției Apostolice și n-a permis nici o schimbare esențială în formele cultului, ci a dezvoltat numai pe cele vechi sau preexistente în germene. Biserica de Apus, dimpotrivă, a inovat nu numai în domeniul învățaturii de credință, decretând dogme noi (Filioque, Immaculata Conceptio, primatul papal ș.a.), dar și-a creat forme noi de cult, corespunzătoare acestor inovații doctrinare. Astfel, în domeniul artei creștine, ea a permis întrebuițarea sculpturii monumentale (statuare) în biserici și a muzicii instrumentale în cult, iar în domeniul pietății și al formelor de cult, a creat inovații ca: întrebuițarea azimei (pâinii nedospite) la Sfânta Euharistie, exagerarea cultului spectaculos al Sfintei Euharistii (procesțiuni, expunerea Ostiei, sărbători speciale

ale Sfințelor „Specii“ sau elementelor euharistice), cultul „Inimii lui Iisus“ și reformarea rânduielii Liturghiei (Misei) până la ruperea oricărei legături cu Liturghia Bisericii primare (vezi mai pe larg la cap. despre *riturile liturgice creștine*, din Liturgica specială); de aceea a fost necesară o nouă reformă generală a cultului romano-catolic, inițiată la Conciliul II Vatican (1963) și aflată acum în curs de aplicare.

8. Cultul confesiunilor protestante și neoprotestante

Spiritul inovator și reformator în domeniul cultului se manifestă și mai puternic în *cultul confesiunilor protestante*, desprinse din Biserica de Apus în sec. XVI și al celor *neoprotestante*, derivate din acestea mai târziu. Sub pretextul readucerii cultului la simplitatea celui din Biserica primară, acestea l-au simplificat excesiv și l-au adus la o sărăcie exagerată a formelor de expresie, care nu mai are aproape nimic comun nici cu cultul primitiv al Bisericii Creștine, nici cu cel ortodox de azi.

Dar ceea ce singularizează îndeosebi cultul protestanților și al altor denominațiuni creștine, făcându-l să se îndepărteze și mai mult de spiritul cultului Bisericii Creștine vechi și al Bisericilor ortodoxe și catolice de azi, este faptul că ei nu acceptă în cultul lor instituația sacerdoțiului creștin, cât și ideea de jertfă sau sacrificiu. Ei nu acceptă adică nici preoția sacramentală, ca institutie întemeiată de Mântuitorul și investită cu drepturi și puteri harice speciale pentru săvârșirea cultului, și nici valoarea de jertfă a Liturghiei creștine, tăgăduind legătura ei cu jertfa Mântuitorului. Ei recunosc valoarea soteriologică a jertfei de pe Golgota, dar nu atribuie nici o valoare sacramentală jertfei liturgice ca act de cult. După ei, unica jertfă admisă în cult ar fi cea spirituală, adică rugăciunea, virtuțile morale și lauda sau cântarea religioasă, singurele forme prin care omul cinstește cu adevărat pe Dumnezeu. Eliminând deci cu totul principiul sacrificial, pe care s-a clădit de fapt întregul edificiu al cultului creștin, protestanții au strămutat centrul cultului lor în „învățătura (propovăduirea) cuvântului“, adică în citirea și explicarea cuvântului dumnezeiesc (predică), încadrată de rugăciune și cântare. După concepția protestantă, mentalitatea și practica sacrificială ar reprezenta un stadiu înapoiat și perimat în istoria cultelor religioase, stadiu pe care reformatorii l-ar fi depășit prin cultul lor „în duh și adevăr“, în care locul sacrificiului l-au luat rugăciunea și vestirea cuvântului dumnezeiesc sau predica, deci „cultivarea dezinteresată a Divinității“, cum spun ei.

Fiecare dintre cele trei mari confesiuni creștine (Ortodoxia, Catholicismul și Protestantismul) își are deci cultul ei propriu, cu o fizionomie aparte, deosebită de a cultului celorlalte confesiuni și individualizată prin anumite caractere specifice, izvorâte din doctrina și spiritul confesiunii respective.

În cele ce urmează vom enumera câteva din trăsăturile caracteristice ale cultului ortodox, prin care el se individualizează și se deosebește atât de cultul Bisericii Romano-Catolice, cât și de cel al confesiunilor protestante și al celor neoprotestante.

BIBLIOGRAFIE

- Braniște, Pr. prof. Ene, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în S.T., 1963, nr. 3-4, p. 131-140.
 Idem, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient...*, în Ortodoxia, 1966, nr.1, p. 85-131.
 Dron, pr. C., *Originea și formele cultului creștin*, București, 1937.
 Vintilescu, Ic. dr. P., *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927.
 Idem, *Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930 (retip. din S.T., an. 1).
 Idem, *Istoria Liturghiei*. Curs dactilografiat, București, 1940.
 Idem, *Cultul și ereziile*, Pitești, 1926.

*

Culmann, O., *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, 1950 (trad. și în engl. *Early Christian Worship*, London, 1953, ed. a VI-a, 1966).

Duchesne, L., *Origines du culte chrétien. Etude sur la Liturgie latine avant Charlemagne*, V-e ed., Paris, 1925.

Fortescue, Adrien, *La Messe. - Etude sur la Liturgie romaine*, trad. fr., par-A. Boudinhor, III-e éd., Paris (f.a.).

Janin, R., *Les Eglises Orientales et les rites orientaux*, III-e éd., Paris, 1926 (ediție nouă, 1955).

Moraitu, Dim., *Istoria cultului creștin. Timpurile vechi, secolele I-IV* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena“, t. XV (1960-1964), Atena, 1965, p. 967-1022.

Pargoire, J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, II-e éd., Paris, 1923 (p. 97 ș.u. și 229 ș.u.).

Trembela, Pan., *Contribuții la istoria cultului creștin* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena“, an. 1958-1960, Atena, 1963, p. 9-93.

Will, R., *Le Culte. - Etude d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t.I, Paris, 1925 (mai ales de la p. 99 ș.u.).

CAPITOLUL VII

TRĂSĂTURILE GENERALE ALE CULTULUI ORTODOX ȘI CARACTERELE SALE SPECIFICE, ÎN COMPARAȚIE CU CULTUL CELORLALTE CONFESIUNI CREȘTINE

1. Vechimea formelor și rânduielilor de cult

O trăsătură caracteristică a cultului creștin ortodox este *legătura lui strânsă, trainică și neîntreruptă cu trecutul*. În formele sale fundamentale, dintre care unele provin, precum am văzut, din cultul Legii Vechi, altele de la Mântuitorul Hristos și altele de la Sfinții Apostoli, el este tot atât de vechi ca și creștinismul însuși. Păstrând legătura vie și continuă cu cultul Bisericii primare, el n-a inovat și n-a schimbat nimic, ci a evoluat strict pe linia Tradiției sănătoase, dezvoltându-se ca un arbore uriaș, din sămânța sădită de Dumnezeu Însuși în cultul Legii Vechi și crescută apoi în lumina și căldura harului Legii Noi. În totalitatea formelor sale de astăzi, el nu se deosebește prea mult de cultul Bisericii Creștine din primele trei veacuri și din secolele următoare, constituind un monument venerabil al Tradiției creștine, care poartă încă pecetea și urmele vieții religioase a primilor creștini, precum și prețioase vestigii ale unor împrejurări istorice, condiții și situații de mult dispărute, pe care Biserica le-a traversat de-a lungul veacurilor.

Această trăsătură caracteristică deosebește fundamental cultul ortodox de cel romano-catolic (care a inovat în multe din elementele sale esențiale) și mai ales de cel al confesiunilor protestante.

2. Caracterul sacrificial și ierarhic

Cultul Bisericii Ortodoxe are caracter *sacrificial și ierarhic*. El se întemeiază adică pe jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului, actualizată în Biserică sub forma nesângeroasă a sacrificiului euharistic din Sfânta Liturghie - Jertfa Legii celei Noi - și se săvârșește prin mijlocirea ierarhiei bisericești, adică a slujitorilor sfințiți din cele trei trepte ale clerului, moștenitori ai sacerdoțiului cu care Mântuitorul a investit pe Sfinții Apostoli la Cina cea de Taină și la Cincizecime (vezi mai departe, la cap. despre *slujitorii cultului*).

Sacerdoțiul creștin, instituit de Mântuitorul și transmis în succesiune neîntreruptă de la Sfinții Apostoli prin hirotonie, este indispensabil în cultul ortodox, ca și în cel romano-catolic. Prin aceasta cultul nostru se deosebește esențial de cel al confesiunilor protestante și al sectelor, care, precum am amintit deja în capitolul anterior, nu acceptă în cultul lor ideea și practica jertfei și nu au deci nici sacerdoțiu (preoție) și nici Liturghie, socotind că jertfa (sacrificiul) constituie un element și stadiu depășite și învechite în evoluția raporturilor religioase dintre Dumnezeu și om și că legătura omului cu Dumnezeu se realizează numai prin rugăciune și direct de către fiecare credincios (laic) în parte, fără să fie nevoie de mijlocirea clerului bisericesc.

3. Uniformitatea și stabilitatea cultului

Cultul ortodox se distinge prin *uniformitatea și stabilitatea sa*; el este adică guvernat de reguli sau norme precise și fixe, unanim admise și se exprimă în forme definitiv stabilite, care sunt aceleași pentru toți credincioșii ortodocși, din orice parte a lumii, constituind un limbaj comun de exprimare a cinstirii lui Dumnezeu, deși el se folosește pentru aceasta de limbi liturgice deosebite. Trăsătura aceasta, care e comună cultului ortodox și celui catolic, îl deosebește fundamental de cel al confesiunilor protestante

și de cel al altor denominațiuni creștine, în care, neexistând un Tipic, domină nestabilitatea și diversitatea. Cultul acestora variază de la comunitate la comunitate și de la epocă la epocă, favorizând fărâmițarea unității lor de doctrină și de organizare, prin apariția de noi doctrine și grupări religioase. În Ortodoxie, dimpotrivă, uniformitatea și stabilitatea cultului contribuie și la păstrarea unității de credință și de duh dintre diferitele Biserici ortodoxe naționale sau autocefale, care, prin cultul mereu același, se simt ca o singură comunitate rugătoare, sub puterea aceluiași Duh Sfânt Care o însuflețește.

4. Bogăția, varietatea și frumusețea formelor sale externe

În comparație cu simplitatea care caracterizează în general cultul confesiunilor protestante și al sectelor, cultul ortodox se distinge prin *bogăția, varietatea și frumusețea elementelor de artă* puse în serviciul său, *prin solemnitatea, fastul și strălucirea formelor sale externe*, a riturilor și a ceremoniilor care alcătuiesc rânduiala sfințelor slujbe și care sunt, de fapt, expresia văzută și mărturia abundenței simțirii religioase, a evlaviei credincioșilor și a spiritualității ortodoxe în general. Calitățile acestea sunt vizibile mai ales acolo unde sfințele slujbe pot fi săvârșite în condiții optime (la catedralele chiriarhale, în unele mănăstiri mai mari, la biserici urbane cu personal slujitor mai numeros etc.); acestea îi conferă o mare forță de înrăurire asupra sufletului omenesc, sensibil totdeauna la elementul estetic. Însușirea aceasta caracterizează și cultul romano-catolic, care se deosebește însă în acest domeniu prin abundența sculpturii monumentale și împodobirea bisericilor, prin folosirea misterelor (dramelor liturgice) din Evul Mediu și a muzicii instrumentale (orga) în serviciul divin, precum și prin introducerea unor rituri și ceremonii mai noi, cu caracter spectaculos (ca, de exemplu, procesiunile cu Sfânta Euharistică), menite să accentueze mai ales funcția latreutică a cultului.

5. Caracterul ecleziologic (comunitar)

Cultul ortodox se distinge prin caracterul său *ecleziologic* sau *comunitar*. El promovează adică în primul rând rugăciunea cu *caracter social* sau *colectiv*, care are în vedere nu numai nevoile personale ale individului, ale fiecărui ins în parte, ci și nevoile religioase ale întregii Biserici, ale colectivității sau obștii rugătoare. Cultul ortodox este o rugăciune a comunității credincioșilor, uniți într-un cuget, în duhul păcii, al iubirii fraterne și al solidarității sau comunității de credință, care îi face pe toți să se simtă ca unul în aceeași rugăciune, mai presus de deosebiri de vârstă, de cultură, de stare socială, de naționalitate, de limbă sau de rasă, dintre cei ce se roagă. În biserică ne rugăm *toți*, pentru *nevoile tuturor*: „Domnului să ne rugăm...” (la ectenii), „Tatăl nostru, Care ești în ceruri...” (*Rugăciunea domnească*), „Să zicem *toți*, din tot sufletul și din tot cugetul nostru să zicem...” (la ectenia întreită de după Evanghelie) ș.a. Caracterul acesta ecleziologic al cultului ortodox se bazează pe cuvântul Mântuitorului, care promovează rugăciunea laolaltă a celor ce cred în El: „*Dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Că, unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*” (Matei 18, 19-20).

6. Simbolismul (caracterul epifanic și eshatologic)

Atât față de cultul catolic, cât și de cel protestant, cultul ortodox se distinge prin substanța sa teologică și prin simbolismul său bogat, adică prin mulțimea, profunzimea și frumusețea ideilor doctrinare formulate în textele liturgice și prin sensurile sau semnificațiile simbolice, istorice și eshatologice legate de formele sale externe. Mai toate imnele și rugăciunile sale exprimă, într-o formă simplă și ușor de înțeles, o mare bogăție de idei și adevăruri de credință, o întreagă teologie popularizată, iar riturile și ceremoniile sale ne înalță cugetul la fapte și persoane din istoria sfântă a mântuirii, la lucruri și realități din Biserica cerească sau din eshatologie ș.a.m.d., pe care formele externe ale cultului le sugerează, le (pre)închipuie, le amintesc și le comemorează sau le exprimă intuitiv, într-un mod mai

mult sau mai puțin lămurit. Datorită acestui fapt, slujbele noastre divine nu sunt simple „amintiri“ sau „simboluri“, ci acțiuni tainice, *teofanii*, care ne fac să retrăim, cu adevărat, mai ales în marile sărbători ale anului bisericesc, evenimentele din istoria mântuirii, pe care ele le comemorează. Totodată, ele oferă credincioșilor posibilitatea accesului și a comuniunii la Masa euharistică, adică la împărăția cerurilor, pe care ea o anticipează, cultul având deci și un sens evident *eshatologic*.

Cu expunerea acestor sensuri doctrinare, istorice și spirituale se ocupă *explicarea sfintelor slujbe din Liturgica specială*.

7. Caracterul universal (cosmic) al cultului

O trăsătură specifică a cultului ortodox este *universalismul* sau *pancosmisul său*. În rugăciunile sale, el cuprinde nu numai întreaga viață a omului, în momentele și împrejurările cele mai felurite și cu nevoile sale spirituale și materiale cele mai variate, ci și lucrurile și animalele de care el are nevoie pentru viața sa gospodărească și natura neînsuflețită, în cadrul căreia trăiește. Rugăciunea ortodoxă îmbrățișează adică în sfera ei toată lumea și întreaga natură, asupra căreia vrea să reverse harul lui Dumnezeu pentru a o sfinți și a o pune astfel în slujba lui Dumnezeu și a omului. Scopului acestuia îi corespund mai ales numeroasele slujbe și rugăciuni din grupa *ierurgiilor*, care alcătuiesc cea mai mare parte a conținutului Molitfelnicului (a se vedea cap. respectiv din *Liturgica specială*).

Totodată, în felul acesta, natura neînsuflețită este asociată la cultul de adorare adus Creatorului de toată zidirea. Grăitoare în acest sens este mai ales marea rugăciune a sfințirii apelor din slujba Bobotezei, probabil, operă a Sfântului Sofronie al Ierusalimului, care este unică prin frumusețea, profunzimea și caracterul ei pancosmic:

„Că Tu, cu voia Ta, pe toate le-ai adus din neîntințată întru întințată. Cu puterea Ta ții făptura și cu purtarea Ta de grijă chivernisești lumea. Tu din patru stihii ai întocmit făptura și cu patru vremi ai încununat curgerea anului. De Tine se cutremură toate puterile îngeresci. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăvește luna. Ție se supun stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile. Ție slujesc izvoarele... Puterile îngeresci Ție slujesc și cetele arhanghelilor Ție se închină. Heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, împrejur stând și zburând, de frica slavei Tale celei neapropiate se acoperă... Ca și de stihii, și de oameni, și de îngeri, și de cele văzute și nevăzute să se mărească numele Tău cel preasfânt...“¹.

8. Importanța cultului în viața religioasă ortodoxă

Aceste trăsături caracteristice deosebesc cultul ortodox de cultul celorlalte confesiuni creștine, prin frumusețe, bogăție și adâncime, ca și prin valoarea sa catehetică. El constituie tezaurul cel mai de preț al Ortodoxiei și titlul ei de mândrie. De aceea este atât de mult prețuit și joacă un rol de frunte în viața religioasă a creștinilor ortodocși. Pentru cei mai mulți dintre ei, creștinismul ortodox se reduce, în bună parte, la trăirea și practicarea formelor de cult, care au fost și rămân izvorul de căpetenie al evlaviei și al religiozității ortodoxe. Esenta Ortodoxiei se experimentează și se trăiește prin participarea la formele, tradițiile, datinile și instituțiile ei de cult (botezul copiilor, taina căsătoriei, spovedirea și împărtășirea, cultul morților, marile sărbători creștine: Paștile, Crăciunul, Boboteaza, Rusaliile ș.a.). Spre deosebire deci de catolicism, unde predomină organizația bisericească (unitatea cu papa) și față de protestantism, unde are întâietate cuvântul învățaturii (citirea și explicarea Scripturii) și activitatea practică (morală), Ortodoxia se caracterizează înainte de toate și se definește prin cultul ei, care joacă un rol predominant în viața religioasă ortodoxă, deoarece el reprezintă însăși tradiția vie a Bisericii, adică spiritualitatea sau viața ei religioasă, în neconținută trăire și mișcare, sub călăuzirea și adumbrirea harului Sfântului Duh.

1. *Molitfelnic*, București, 1998, p. 585.

Toate trăsăturile predominante ale cultului ortodox, enumerate aici, sunt comune și cultului Bisericii răsăritene separate (necalcedoniene), care a păstrat, într-o măsură mai mare chiar decât cultul ortodox, multe din caracterele arhaice ale cultului Bisericii din primele patru-cinci veacuri.

BIBLIOGRAFIE

Braniște, prof. pr. Ene, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în S.T., 1951, nr. 1-2, p. 3-25.

Idem, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, în Ortodoxia, 1966, nr. 1, p. 85-131.

Idem, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, în S.T., 1953, nr. 9-10, p. 626-642.

Vintilescu, icon. dr. P., *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927 (numai pentru partea a doua din acest capitol).

Idem, *Câteva considerațiuni asupra caracterului comunitar și ierarhic al Liturghiei*, art. în vol. *Omagiu Î.P.S. dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la cincizeci de ani de activitate, 1905-1955*, Sibiu, 1955, p. 434-439.

Zugrav, dr. I., *Cultul nostru, văzut de cunoscători străini*, Cernăuți, 1939.

*

Boulgakoff, S., *L'Orthodoxie* (Col. Les Religions), Paris, 1932 (îndeosebi cap. IX: *Le Culte orthodoxe*).

Couturier, A., *Cours de liturgie grecque-melkite*, t. I, Jérusalem, 1912, p. 28-34.

Heiler, Fr., cap. *Die Eigenart der orthodoxen Liturgie*, în vol. *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, p. 545-567.

Salaville, S., *Liturgies Orientales - Notions générales. Eléments principaux*, Paris, 1932 (Bibl. Catholique des Sciences Religieuses), p. 52-67 și 72-94.

Saxa, Maximilien de, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. I, Freiburg im Breisgau, 1908, p. 4-9.

Theodorou, Ev., *Der patristische Geist und der griechische Orthodoxe Gottesdienst*, Berlin, 1966.

Trembela, prof. Pan., 'Ο χαρακτήρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας (*Caracterul cultului creștin*), în rev. Θεολογία (Atena), tom. XXXIII, caietul 3 (iul. - sept. 1961), p. 369-388.

Underhill, Evelyne, *Worship*, London, 1936, p. 243 ș.u., p. 262 ș.u.

Ware, K.T., *The Theology of worship* (Teologia cultului), în rev. „Sobornost”, 5, 1970, p. 729-737.

PARTEA A TREIA

PERSOANELE LITURGICE
(Slujitorii cultului)

CAPITOLUL I

CLERUL CREȘTIN ȘI FUNCȚIILE SALE LITURGICE ÎN BISERICA PRIMARĂ

1. Considerații generale despre slujitorii cultului

În toate religiile au existat și există persoane anume orânduite pentru îndeplinirea obligațiilor rituale, adică slujitori ai cultului. De altfel, funcția primordială și principală a clerului sau a preoților tuturor religiilor, orice nume ar fi purtat ei (*arhierei, preoți și leviți* în iudaism, *magi* la vechii persani și chaldeenii, *lama* la tibetani, *budiști, cățiști și poliști* la vechii geto-daci, *druizi* la celto-galli ș.a.m.d.), era aceea care îi lega de altarele de jertfă. Preoția a fost instituită adică, la început, tocmai pentru îndeplinirea actelor și a ceremoniilor cultului public, preotul fiind considerat în general ca un mijlocitor între om și divinitate, prin ceremoniile sacrificiilor religioase. „Orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni, spre cele către Dumnezeu, *ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate...*“, spune Sfântul Apostol Pavel (Evrei 5, 1), definind astfel misiunea religioasă de căpetenie a preoției. Chiar dacă preoții anumitor religii și popoare îndeplineau și alte rosturi, cu caracter social, politic sau cultural (ca la vechii egipteni, evrei și celți), menirea lor esențială era cea sacramentală, adică aceea de a face legătura între om și divinitate, indiferent de modul cum a fost concepută aceasta.

2. Originea clerului creștin. Preoția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli

Religia creștină nu putea face excepție în această privință. Și ea și-a avut de la început slujitorii cultului ei, adică *clerul sau ierarhia bisericească*. Dar spre deosebire de religiile naturale sau nerevelate, în care calitatea de slujitor al cultului era dobândită fie prin alegerea comunității religioase (ca la vechii mexicani, la romani sau la taoiștii chinezi), fie prin moștenire din tată în fiu (ca la vechii evrei), preoția creștină este de instituire divină și nelegată de nici un neam, de un anumit trib ori o anumită clasă socială. Ea este adică întemeiată de Mântuitorul Însuși Care, după cuvântul Psalmistului, este *preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec*“ (Ps. 109, 4).

✕ a) *Mântuitorul este, într-adevăr, Mare Preot sau Arhiereu veșnic, antetipul desăvârșit al preoției Vechiului Testament, așa cum ni-l înfățișează, de ex. Sfântul Apostol Pavel (Evrei 4, 14-15; 5, 5, 6, 10; 7, 11; 10, 21 ș.a.).* Născut ca om din tribul lui Iuda, El nu are nici o legătură cu preoția lui Aaron, rezervată exclusiv seminției lui Levi; uns ca preot (arhiereu), încă din clipa zămislirii, El continuă preoția lui Melchisedec, care era „*rege al păcii și al dreptății*“ (Ps. 109, 4; Evrei 5, 6, 10, 20; 6, 20; 7, 4). El și-a îndeplinit oficiul de mare preot sau arhiereu mai ales prin jertfa de pe cruce, care constituie centrul și punctul culminant al activității Sale răscumpărătoare. Sacrificiul Său este unic și nerepetabil, dar preoția Lui e veșnic lucrătoare; sus, în ceruri, ea se exercită în „cortul cel nefăcut de mână“, unde mijlocește veșnic pentru oameni (Evrei 7, 24-25), iar pe pământ, sacerdoțiul Său continuă în Biserică.

Acest „*arhiereu sfânt, fără prihană și mai presus decât cerurile*“, cum îl numește Sfântul Apostol Pavel (Evrei 7, 26), este preotul suprem, prin care se aduce lui Dumnezeu întreg cultul Bisericii și fără de Care nu se face nimic în lucrarea celor sfinte. Precum vom vedea, El este liturgul (ὁ λειτουργός), prin excelență, *minister principalis* (cum zic teologii latini) al cultului Bisericii, adică săvârșitorul de fapt al tuturor lucrărilor sfinte oficiate de preoții care slujesc în numele Lui și al Bisericii.

✕ b) *În calitate Sa de Mare Preot sau Arhiereu Suprem și veșnic, Mântuitorul nu numai că a întemeiat cultul Legii celei Noi, ci a orânduit și persoanele care să-l săvârșească după înălțarea Sa la ceruri,*

investindu-le cu dreptul și puterea harică necesare pentru aceasta. Într-adevăr, la Cina cea de Taină, când întemeiază Sfânta Euharistie, Mântuitorul a dat totodată Sfinților Sai Apostoli și mandatul de a o săvârși neîncetat, spre pomenirea Lui: „*Aceasta (să) faceți spre pomenirea Mea!*” (Luca 22, 19 și I Cor. 11, 24-25). Prin această poruncă, El orânduiește pe Sfinții Sai Ucenici ca preoți ai religiei celei noi înființate de El. Împuternicindu-i să săvârșească Jertfa Euharistică, le dă apoi puterea și harul iertării păcatelor (Ioan 20, 23), dreptul de a învăța și a boteza (Matei 28, 19-20; Marcu 16, 15; Luca 24, 47) etc.

Primii preoți sau slujitori ai cultului creștin au fost deci Sfinții Apostoli, precum spun ei însși prin Sfântul Pavel: „*Așa să ne socotească pe noi orișice om ca pe niște slujitori ai lui Hristos și iconomi (chivernisitori) ai Tainelor lui Dumnezeu.*” (I Cor. 4, 1). „Hirotonia” sau investirea lor definitivă cu puterea harică a slujirii celor sfinte a avut loc în ziua Cincizecimii, când Sfântul Duh Se coboară asupra lor sub chipul văzut al limbilor de foc și când putem socoti începutul slujirii preoțești în Biserica Creștină.

În prima comunitate creștină din Ierusalim, ca și în comunitățile din diaspora, înființate și păstorite temporar de către ei, Sfinții Apostoli săvârșesc toate Tainele și ceremoniile care alcătuiau cultul Bisericii primare: ei oficiază, de exemplu, Sfânta Euharistie și prezidează agapele unite cu ea (Fapte 20, 7, 11), botează și își pun mâinile peste cei botezați, pentru transmiterea harului, săvârșind deci Confirmarea sau Mirungerea de azi (Fapte 2, 41; 8, 14-17; 10, 44-48; 16, 33), hirotonisesc diaconi, preoți și episcopi (Fapte 6, 6; 2 Tim. 1, 6), se roagă împreună cu frații prezidând, desigur, adunările de rugăciune (Fapte 20, 36; 21, 5 ș.a.), acordă, prin punerea mâinilor, diferite daruri duhovnicești sau harisme (Fapte 19, 5-6), primesc Mărturisirea păcatelor (Fapte 19, 18) ș.a.m.d. Ceva mai mult, ei reglementează cele privitoare la cultul tinerei Biserici, dând dispoziții și reguli în legătură cu săvârșirea Sfintei Euharistii și a agapelor (I Cor. 11, 20), a Sfântului Maslu (Iacov 5, 14 ș.u.), a adunărilor de rugăciune în general (I Cor. 11; I Tim. 2, 1 ș.u.) ș.a.

La rândul lor, în virtutea harului primit direct de la Mântuitorul Însuși (Ioan 20, 21-23) și apoi de la Sfântul Duh, Sfinții Apostoli transmit drepturile și puterile lor harice, prin hirotonie sau punerea mâinilor, altor persoane vrednice, alese în primul rând dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului (Luca 10, 1-20), care erau colaboratorii lor cei mai apropiați (Fapte 6, 6; I Tim. 4 și 5, 22; II Tim. 1, 6). Aceștia sunt episcopii (arhieriei), preoții și diaconii, adică cele trei trepte (grade) ale clerului sau ale ierarhiei bisericești, care alcătuiesc ceea ce numim, cu un termen general, preoția creștină sau tagma preoțească (ἱερά τάξις).

3. Vechimea clerului creștin.

Cele trei trepte ale clerului slujitor în Biserica veche (epoca apostolică și cea postapostolică)

a) La început, tuturor celor aleși de Sfinții Apostoli pentru sarcina grea și de mare răspundere a păstoririi primelor comunități creștine, li se dădea denumirea generală de prezbiteri (πρεσβύτεροι), pentru că aceștia erau aleși de preferință dintre persoanele mai în vârstă (πρεσβύτερος = mai bătrân, de la πρεσβυς = bătrân); era vorba deci de persoane care prezentau garanția maturității, a înțelepciunii și a experienței necesare pentru conducerea comunităților. Acești prezbiteri nu sunt însă niște simpli bătrâni (cum e tradus în general termenul de *presbiter* în Bibliile protestante), care ar fi îndeplinit niște simple funcții onorifice, de natură administrativă, gospodărească sau economică, cum cred unii. Din Faptele Apostolilor (14, 23) se vede clar că prezbiterii erau instituiți de Sfinții Apostoli prin hirotonie și rugăciuni, după o vreme de post; ei nu mai erau deci niște simpli bătrâni, ci persoane alese și consacrate, consfințite printr-o ceremonie liturgică (ceea ce nu era cazul cu bătrânii evreilor); aceștia erau înzestrați cu un har special, în vederea îndeplinirii misiunii lor de păstori ai primelor comunități creștine. Ei formau ierarhia Bisericii primare.

Caracterul sacru al prezbiteratului Bisericii primare reiese deci, clar, atât din modul sacramental al instituirii lui, cât și din funcția principală pe care membrii lui o îndeplineau și care era săvârșirea

lucrărilor sfinte ale cultului. Prezbiterii aceștia erau deci, de fapt, *preoți* și cea dintâi dintre funcțiile lor era cea liturgică, pentru că în epoca apostolică și încă multă vreme după aceea, întreaga viață religioasă a comunităților creștine se concentra în cult și se dezvoltă în strânsă legătură cu el. Împreună cu Sfinții Apostoli, ei alcătuiau ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește *πρεσβύτεριον* (vezi I Tim. 4, 14), adică un fel de *colegiu sacerdotal*, ceata preotească, între ale cărei datorii și drepturi era și aceea de a coliturghisi cu apostolii la săvârșirea hirotoniei sau consacrarea slujitorilor bisericești. Funcția liturgică a acestor prezbiteri (preoți) se vede, indiscutabil, mai ales din Epistola Sfântului Apostol Iacov (5, 14 ș.u.), unde Sfântul Apostol îndeamnă pe credincioși să cheme pe *prezbiterii* lor, spre a se ruga pentru bolnavi și a-i unge cu untdelemn, adică spre a săvârși Taina pe care astăzi o numim Sfântul Maslu.

b) Alături de denumirea unică și generală de *prezbiter*, care se dădea la început tuturor membrilor ierarhiei Bisericii primare din Ierusalim, indiferent de gradul sau de funcțiile pe care le îndeplineau ei în sânul comunității, apar foarte curând, chiar în cărțile Noului Testament și celelalte două denumiri ale clerului bisericesc de azi: cea de *episcop* și cea de *diacon*.

Termenul de *episcop* este de origine grecească (*ἐπίσκοπος*) și înseamnă la origine *supraveghetor* (de la *ἐπι-σκοπέω* = a merge să inspecteze, a cerceta, a vizita). În cărțile Noului Testament, termenul de *episcop* se întâlnește de cinci ori (Fapte 20, 28; Filipeni 1, 1; I Tim. 3, 1-2; Tit 1, 7 și I Petru 2, 25), fiind întrebuintat la început numai în comunitățile creștine din diaspora, dar nu numai cu însemnarea restrânsă de azi, căci uneori se aplică și la prezbiteri, ca în Fapte 20, 17, 28; Tit 1, 5-7 sau I Petru 5, 1-2, unde sinonimia dintre *episcopos* și *presbyteros* e și mai evidentă: *prezbiterii* sunt îndemnați să păstorească turma lui Dumnezeu *supraveghind-o* ca *episcopi* (*ποιμανατε... ἐπισκοποῦντες*).

Așadar, în scrierile creștine de la sfârșitul secolului I și începutul secolului II, membrii clerului bisericesc din cele mai vechi comunități creștine sunt numiți când *episcopi*, când *prezbiteri* (*preoți*). Amestecul de numiri al acestor trepte, remarcat și de vechii exegeți biblici¹, se datorește pe de o parte faptului că, în acel timp, atât episcopii, cât și preoții se recrutau, de preferință, dintre bătrâni (prezbiteri, în sensul etimologic al cuvântului), iar pe de alta, faptului că primii episcopi conduceau Bisericile lor fiind ajutați, după modelul iudaic, de colegiul „bătrânilor” sau prezbiterilor; Sf. Iacob, Episcopul Ierusalimului, era înconjurat de un astfel de colegiu (vezi Fapte 21, 18).

Totuși, deosebirea de grad și de funcție dintre aceste două trepte începe să devină clară foarte de timpuriu și anume, chiar din epoca apostolică. Astfel, putem observa că, atâta vreme cât termenii *πρεσβύτερος* și *ἐπίσκοπος* erau echivalenți, cel dintâi se aplică mai ales pentru rolul sfințitor al preotului în mediul evreiesc, iar cel de al doilea, pentru rolul de păstor sau conducător administrativ și spiritual al comunităților din mediul păgân, în care apare la început acest termen. Distincția dintre *ἐπίσκοπος* și *πρεσβύτερος* reiese mai întâi din faptul că nu toți episcopii se alegeau dintre bătrâni (presbiteri), ci unii dintre ei puteau fi destul de tineri, cum e cazul lui Timotei așezat de Sfântul Pavel episcop în Efes (vezi I Tim. 4, 12). În al doilea rând, mai ales din epistolele pastorale ale Sfântului Apostol Pavel se vede că *episcopii* aveau drepturi mai mari ca *preoții*: dreptul de a hirotoni pe preoți (I Tim. 5, 22; Tit 1, 5), de a răsplăti pe cei vrednici și a pedepsi pe cei nevrednici (I Tim. 3, 17-20), de a supraveghea cultul și învățătura (II Tim. 2, 2), de a povățui și conduce Biserica (I Tim. 4, 11-12 și 5, 1 ș.u.) etc. Această superioritate a episcopilor se vedea și din aceea că uneori li se dădea și denumirea cinstitoare (onorifică) de *apostoli*.

Deosebirea dintre episcopi și preoți s-a accentuat și prin *unitatea* episcopatului. În această primă epocă din istoria Bisericii, denumirea de *episcop* s-a dat mai întâi urmașilor direcți ai Sfinților Apostoli sau reprezentanților lor la conducerea diferitelor Biserici locale înființate de ei și recrutați, precum am spus, în primul rând dintre cei 70 de ucenici; or, în fiecare Biserică nu putea fi decât un singur reprezentant

1. Vezi, de ex., Ambrosiaster, *Comentariu la Efeseni* IV, 11-12 (P.L., t. XVII, col. 388): „Primi presbyteri episcopi appellabantur”; Ieronim, *Epist. LXIX*, 3 (P.L., t. XXII, col. 656): „Apud veteres idem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis...”; Idem, *In Tit 1, 5* (P.L., t. XXVI, col. 562); Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil. I la Filip.* I, 1 (P.G., t. LXII, col. 183); Teodoret, *Comentariu la I Tim. 3, 1* (P.G., t. LXXXII, col. 804).

al Sfinților Apostoli, pe când prezbiteri puteau fi și erau, de fapt, mai mulți. Unitatea aceasta a episcopatului este afirmată cu tărie și susținută, încă din primii ani ai secolului II, de către Sfântul Ignatie Teoforul, ca o condiție indispensabilă a menținerii unității și păcii în Biserică. Biserica (locală) nu este, după el, decât o comunitate euharistică grupată în jurul unui episcop și al unui singur altar². Toți episcopii Bisericilor locale înființate de către Sfinții Apostoli au fost numiți direct de către aceștia și hirotoniți de ei³; de aceea, toate listele celor mai vechi episcopi, ca aceea a lui Hegesip, transmisă de Eusebiu al Cezareii⁴, se urcă până la apostoli.

Întâietatea și superioritatea episcopilor față de prezbiteri (preoți) sunt, de altfel, indicate sau sugerate și de alte denumiri date episcopilor în cărțile Noului Testament și în cele mai vechi scrieri creștine, ca, de exemplu: ποιμήν (păstor, vezi Fapte 20, 28), προεστῶς, ἡγούμενος, adică întâistătător, conducător (Fapte 4, 22 și Evrei 11, 7, 17, 24), προέδρος și προϊστάμενος, adică cel ce stă în frunte (I Tes. 5, 12; Rom. 12, 8), sau cu echivalentele latine *antistes, presidens, praepositus, pontifex* ș.a.

Unul dintre cei dintâi episcopi a fost, la Ierusalim, Sfântul Iacov, fratele Domnului, urmat de fratele său, Simeon. În epoca apostolică mai avem pe Tit în Creta (colaborator al Sfântului Apostol Pavel) și pe Timotei, cel dintâi episcop în Efes și cel mai iubit ucenic al Sfântului Apostol Pavel. De altfel, încă mulți alții dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului și colaboratori ai Sfinților Apostoli au fost hirotoniți de către aceștia, ca episcopi ai diferitelor comunități ale Bisericii primare, înființate și organizate de ei, ca, de exemplu: Irodion (amintit la Rom. 16, 11), episcop la Neon Patron, Onisim, sclavul lui Filimon, ajuns episcop la Efes, Ioan Marcu (Evanghelistul), la Alexandria, Silvan, la Tesalonic, Anania (care l-a botezat pe Pavel), la Damasc, Evodiu, la Antiohia, Epafrodit (Filip. 4, 18), la Filipi, Arhip, la Colose (Col. 4, 17), Sila, la Corint, Clement (Filip. 4, 3), la Calcedon, Urban (Rom. 16, 9), în Macedonia, Ruf (Rom. 16, 13), la Teba, Terțiu caligraful (Rom. 16, 22), la Iconium în Pamfilia, Apolo (I Cor. 1, 12), la Cezareea ș.a. Probabil că și cei șapte Îngeri ai Bisericilor din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea, amintiți în viziunile Sfântului Ioan Evanghelistul (Apoc. 2-3), sunt, după părerea unora, episcopii de atunci ai cetăților respective. Spre sfârșitul secolului I și începutul secolului II, cunoaștem pe episcopii Ignatie la Antiohia, Policarp la Smirna, Anicet și Clement la Roma, Damas la Magnezia ș.a. Hirotonia acestor primi episcopi a fost săvârșită direct de către Sfinții Apostoli, prin punerea mâinilor, fie de către fiecare în parte (II Tim. 1, 6), fie *sinodal*, adică de ceata mai-marilor preoților (προεβυτέρων), cum zice Sfântul Apostol Pavel (I Tim. 4, 14). După părerea unor exegeți biblici, acest *presbyterion* era probabil alcătuit din Sfinții Iacob, Petru și Ioan, care erau socotiți *stâlpi ai Bisericii* (Gal. 2, 9).

Întrucât, încă de la început, slujitorii bisericești din treapta cea mai de jos a ierarhiei au dobândit, precum se va vedea îndată, denumirea de *diaconi*, iar slujitorilor din treapta cea mai înaltă a ierarhiei Bisericilor din anumite regiuni li s-a dat denumirea de *episcopi*, pentru denumirea slujitorilor bisericești din treapta a doua a rămas consacrat termenul de *preot* (προεβύτερος).

După cum primii episcopi au fost urmașii direcți ai Sfinților Apostoli la conducerea Bisericilor înființate de ei, tot așa, primii preoți sunt socotiți ca urmași direcți ai celor 70 de *ucenici* ai Mântuitorului, despre care vorbește Sfânta Evanghelie (Luca 10, 1); ei erau ajutători ai episcopilor ori delegați ai lor, îndeplinind, în locul lor, anumite sarcini și lucrări, mai ales din domeniul cultului, dar stând totdeauna în strânsă legătură cu episcopul și în dependență de el.

2. Vezi, mai ales, *Epistola către filadelfieni*, IV: „Căutați, dar, să participați la o singură euharistie; că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum *unul este episcopul* împreună cu preoții și diaconii...”. Cp. și *Epistola către smirneni*, VIII: „Cu toții urmași pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți, ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii... Fără episcop, nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă...” (S.P.A.², p. 179, 184).

3. O listă a acestora o găsim în *Constituțiile Apostolice* VII, 46, unde însă episcopiile care li se atribuie nu sunt totdeauna conforme adevărului istoric.

4. *Ist. bis.*, II, 2 și III, 4.

c) Precum am spus, atât treapta (funcția), cât și denumirea de *diacon* apar, ca și celelalte două trepte și denumiri ale clerului, încă din epoca apostolică, în cărțile Noului Testament. Termenul *διάκονος* (lat. *diaconus, minister*) înseamnă la origine *slujitor, servitor*. Cei dintâi diaconi amintiți nominal în Noul Testament (Fapte 6, 1-7), în număr de șapte (număr sfânt la evrei), sunt: Stefan, Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena și Nicolae. Ei au fost instituiți prin hirotonie de către Sfinții Apostoli în vederea unei mai bune organizări a ajutorării săracilor și a meselor frățești de dragoste (agape) din sânul primei comunități creștine, de la Ierusalim; aveau deci rolul de simpli ajutători ai Sfinților Apostoli în organizarea operei de asistență socială, orându-i spre a-i scuti pe aceștia de serviciul meselor, pentru ca să se poată consacra exclusiv propovăduirii Evangheliei. După părerea majorității exegeților, și aceștia făceau parte dintre cei 70 de ucenici ai Mântuitorului, care au alcătuit școala și pepiniera din care Sfinții Apostoli au ales și au hirotonit pe cei dintâi membri ai ierarhiei creștine din toate treptele, începând de la apostoli (ca Justus și Matia) până la diaconi.

Se pare însă că acești șapte diaconi, aleși dintre eleniști, n-au fost cei dintâi diaconi în Biserica creștină. Înaintea lor au existat, probabil, și alți diaconi recrutați dintre evrei și care aveau de la început atribuții liturgice. După părerea unor exegeți biblici, cei șapte constituiau adică o grupare aparte în cadrul treptei diaconilor, având la început atribuția precisă de a îngriji pe săraci, văduve și bolnavi. Dar instituirea lor s-a făcut prin hirotonie, adică prin punerea mâinilor Sfinților Apostoli (Fapte 6, 6: „...și rugându-se, și-au pus mâinile peste ei”. Comp. și I Tim. 3, 10), ceea ce subliniază și Sfinții Părinți, care explică textul biblic respectiv. Având în vedere acest lucru, precum și faptul că agapele erau strâns unite cu serviciul Sfintei Euharistii, chiar și cei șapte diaconi eleniști, orându-i la început pentru organizarea agapelor, au căpătat curând funcții și atribuții în legătură cu săvârșirea cultului. Astfel, chiar în Faptele Apostolilor (cap. 8), vedem pe diaconul Filip predicând și botezând în Samaria, unde recrutează noi credincioși, între care și pe famenul dregător al reginei Candachia a Etiopiei, iar mai târziu îl regăsim la Cezareea, ca *evangelist*, adică propovăduitor al Evangheliei (Fapte 21, 8). Încă din primii ani ai secolului II, Părinții Apostolici subliniază că diaconii nu mai sunt simpli servitori ai meselor, ci că sunt slujitori sau „chivernisitori” ai Tainelor Bisericii (comp. I Cor. 4, 1), alături de episcopi și preoți⁵.

Condițiile pe care trebuie să le îndeplinească diaconii sunt stabilite, încă din epoca apostolică, de către Sfântul Apostol Pavel (I Tim. 3, 8-12), care, de altfel, amintește pe diaconi alături de episcopi (Filipeni 1, 1) sau îndată după aceștia (I Tim. 3, 8-10).

*
* *

Așadar, preotia creștină este o instituție de origine dumnezeiască. Începutul și puterea ei slujitoare și sfințitoare vin prin Sfinții Apostoli, de la Mântuitorul Insuși, Care este izvorul sfințeniei și al preoției creștine, iar existența ei se poate constata neîntrerupt, de la întemeierea Bisericii, în tot cursul istoriei creștine, până astăzi. Precum am văzut, cele trei trepte ale clerului apar afirmate distinct, deși sporadic și separat una de alta, dar cu denumirile și funcțiile lor liturgice diferite, încă din a doua jumătate a primului veac creștin, chiar în cărțile Noului Testament (în afară de locurile biblice citate până aici, vezi și Epistola I către Timotei, în care Sfântul Apostol Pavel vorbește de toate cele trei trepte și anume despre episcopi și diaconi în cap. 3, 1-10 și 12, iar despre preoți în cap. 5, 17-20). Spre sfârșitul secolului I, cele trei trepte ale clerului creștin apar enumerate una după alta, în ordine descrescândă și cu funcțiile precise de azi, în Epistola I a Sfântului Clement Romanul către corinteni (cap. 40, 4-5), unde, prin analogie cu preotia Vechiului Testament, pentru treapta de episcop se întrebuițează denumirea echivalentă de *arhiereu*, iar pentru diaconi cea de *leviți*: „Așadar, cei ce aduc la vremile rânduite darurile lor de jertfă (προσφορός) sunt bine primiți și fericiți; căci nu păcătuiesc cei ce urmează poruncile

5. Vezi, de ex., Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către tralieni*, cap. II: „Trebuie ca și diaconii, ca slujitori ai Tainelor lui Iisus Hristos, să placă tuturor în tot chipul. Că nu sunt slujitori ai mâncărilor și băuturilor, ci slujitori ai Bisericii lui Dumnezeu” (S.P.A.², p. 170-171).

Stăpânului. *Arhiereului* îi sunt încredințate slujiri proprii (λειτουργία), *preoților* li s-a orânduit loc propriu și *leviților* le sunt puse diaconii (διακονία) proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici⁶. De asemenea, la începutul veacului al doilea, în epistolele Sfântului Ignatie Teoforul, toate cele trei grade (trepte) ale clerului apar distinct, cu denumirile și funcțiile lor de azi: „Cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu”⁷. Sfântul Ignatie pomenește, de altfel, nominal, pe câțiva dintre episcopii, preoții și diaconii Bisericilor cărora le scrie, ca, de exemplu: episcopul Onisim și diaconul Buru din Biserica efesenilor, episcopul Damas al Bisericii magnezienilor, care era încă tânăr, preoții Basu și Apolonie și diaconul Zotion din aceeași Biserică, diaconul Filon din Cilicia ș.a.⁸

Așezămintele Sfinților Apostoli (Constituțiile Apostolice), redactate spre sfârșitul secolului IV, dar pe baza unor materiale din documente mai vechi (sec. III), reglementează (în cartea a VIII-a, cap. 28), foarte precis și amănunțit, funcțiile liturgice nu numai ale celor trei trepte ale clerului, despre care am vorbit până acum, ci și ale treptelor clerului inferior de atunci, cu raporturile dintre ele: „Episcopul binecuvântează, nu se binecuvântează; hirotesește, hirotonește, jertfește, primește binecuvântare de la episcopi, iar nicidecum de la preoți...;

Preotul binecuvântează, nu se binecuvântează, primește binecuvântare de la episcop și de la un alt preot, asemenea și dă binecuvântare altui preot. Hirotesește, nu hirotonește...;

Diaconul nu binecuvântează, nu dă binecuvântare, primește însă de la episcop și de la preot. Nu botează, nu aduce jertfă. Când liturghisește însă episcopul sau preotul, el dă (Sfânta Împărtașanie) poporului, nu ca preot, ci ca cel ce slujește preoților...”⁹.

✂ 4. Cler și harismatici în Biserica primară

În epoca apostolică și cea postapostolică, de care ne ocupăm în acest capitol, se pare că ierarhia bisericească (clerul) și-a împărțit atribuțiile liturgice cu așa-numiții *profeți* și *învățători* (didascalii), pe care Sfântul Apostol Pavel îi enumeră între harismaticii epocii apostolice (I Cor. 12, 28), punându-i uneori între diferitele categorii de slujitori ai Bisericii primare: apostoli, *prooroci*, evangheliști, păstori și *învățători* (Efes. 4, 11-12).

Astfel, Faptele Sfinților Apostoli (13, 1-4) ne transmit numele unor „prooroci și învățători” din Biserica Antiohiei: Simeon Niger, Luciu Cirineul și Manain, care, din poruncă divină, și-au pus mâinile peste Saul și Varnava, după ce postiseră, în vederea trimerii acestora la predicarea Evangheliei. Un alt prooroc, Agav, proorocește lui Pavel lanțuri în Ierusalim (Fapte 21, 1). Către sfârșitul secolului I, *Învățătura celor 12 Apostoli* (cap. X, 6) acordă profetilor oarecare drepturi de favoare în săvârșirea Sfintei Euharistii: „Profetilor, însă, îngăduiți-le să mulțumească atât cât vor” (εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν)¹⁰; în altă parte (cap. XIII), același document îi numește pe profeti „arhierii voștri”¹¹, ceea ce indică gradul superior de cinste, care li se dădea. De asemenea, *Păstorul* lui Herma enumeră pe *didascalii* (învățători) alături de apostoli, episcopi și diaconi (Vedenia III, 13)¹².

Profetii și didascalii erau misionari plini de zel și de inspirație, înzestrați cu harisma profetiei și a învățaturii, dar, probabil, și consacrați prin hirotonie (comp. Fapte 19, 5-6). Ei făceau parte ori din numărul celor 70 de ucenici ai Domnului, ori dintre colaboratorii de misiune ai Sfinților Apostoli, vizitând și însuflețind Bisericile înființate de ei sau de Sfinții Apostoli. Spre deosebire de clerici, care

6. S.P.A.², p. 67.

7. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către smirneni*, cap. VIII, 1, S.P.A.², p. 184.

8. Idem, *Epistola către magnezieni*, cap. II și III; *Epistola către efeseni*, cap. I și II; *Epistola către filadelfieni*, cap. XI, S.P.A.², p. 157, 165, 181.

9. Trad. rom. din S.P.A.¹, vol. II, p. 253-254.

10. Trad. rom. din S.P.A.², p. 30.

11. *Ibidem*, p. 31

12. S.P.A.¹, p. 237.

aveau stabilitate în sânul comunităților păstorite de ei, profeții și didascălii erau nelegați în chip permanent de vreo comunitate, ci rățăceau de la una la alta, sederea lor fiind temporară. Ei dispar aproximativ pe la mijlocul secolului al doilea, când documentele încep să nu mai vorbească despre ei. De atunci înainte, ierarhia sau clerul a luat, definitiv și peste tot, locul harismaticilor din primele comunități creștine, ca un harismatism regulat și organizat, de tradiție și succesiune apostolică. Prin rugăciunile de hirotonie, atât episcopul, cât și preotul și diaconul devin niște „harismatici“, purtători de har, fiecare din ei primind un dar adaptat funcției sale proprii.

Cu instituirea și justificarea rolului și necesității ierarhiei bisericești se ocupă mai pe larg alte discipline teologice, ca: dogmatica, apologetica și sectologia; drepturile, prerogativele și îndatoririle administrative și canonice ale clerului sunt tratate în dreptul bisericesc. În cele ce urmează, noi ne vom ocupa de membrii celor trei trepte ale clerului numai în calitatea lor de slujitori ai cultului; vom vorbi deci despre rolul și funcțiile liturgice ale fiecărei trepte a clerului bisericesc.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări auxiliare, izvoarele fiind citate în text)

- Bălănescu, protos. Silvestru, *Instituirea ierarhiei bisericești*, în B.O.R., anul I (1874-1875), nr. 6, 7 și 8.
- Braniște, diac. Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 96-111 (cap. *Sacerdoțiul liturgic*).
- Mircea, pr. I., *Cei șaptezeci de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești*, în S.T., 1968, nr. 9-10, p. 682-705.
- Moiescu, prof. Iustin, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, în M.O., 1954, nr. 1-3 și 4-6 (și extras).
- Popescu, prof. T.M., *Primii didascali creștini*, București, 1932 (extras din S.T., 1932, nr. 2, p. 140-211).
- Vasilescu, diac. prof. Emilian, *Săvârșitorii cultului în diferite religii*, în G.B., 1961, nr. 7-8, p. 635-656.
- Vintilescu, pr. prof. P., *Încercări de istoria Liturghiei*, București, 1930 (mai ales p. 55 ș.u., cap. *Ierarhia și Liturghia în veacul apostolic*).
- *
- Bardy, G., *Le sacerdoce chrétien du I-er au V-e siècle*, în vol. *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954 (Coll. „Unam Sanctam“, 28).
- Bellamy, J., *Diacre*, în D.B., t. II (1926), col. 1401-1403.
- Benoit, P., *Les origines apostoliques de l'épiscopat*, în vol. *L'évêque dans l'Eglise du Christ*, Paris, 1963, p. 13-57.
- Bilz, J., *Diakon*, în L.T.K., vol. III (1931), col. 271-274.
- Camelot, P.Th., *Un seul prêtre. Sacerdoce commun et sacerdoce hiérarchique*, în rev. „La Vie spirituelle“ (ian.-iunie 1967), 633-659.
- Colson, J., *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951.
- Idem, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris, 1960.
- Idem, *Désignation des ministres dans le Nouveau Testament*, M.D., nr. 102 (1970), p. 21-29.
- Dolhagaray, B., *Clercs*, D.T.C., t. III, col. 225-235.
- Duchesne, L., *Origines du culte chrétien*, ed. a V-a, Paris, 1925, p. 8 ș.u.
- Echlin, E.P., S.J., *The deacon in the Church, past and future*, Staten Island, 1971.
- Ermoni, V., *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1905.
- Forget, F., *Diacres*, în D.T.C., t. IV (1911) col. 703-731 (cu bibliografie mai veche la sfârșit).
- Grelot, P., *Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes*, în rev. „Istina“, 4 (1971), p. 453-469.
- Hornef, J., *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?*, Paris, 1960.
- Kreig, J., Higenreiner, K. și Guggenberger, K., *Bischof*, în L.T.K., vol. II (1931), col. 370-376.
- Koulomzine, N., *Les rôles liturgiques dans l'assemblée de l'Eglise primitive selon le Père Nicolas Afanassieff*, în „As. lit.“, p. 209-224.
- Leclercq, H., *Diacre*, în D.A.C.L., IV (1920), col. 738-746.
- Idem, *Evêque*, în D.A.C.L., t. V, col. 938-949.
- Idem, *Episcopat*, în D.A.C.L., t. V, col. 202-238.
- Lecuyer, J., *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, în „Nouvelle revue théologique“, 72 (1950), 561-579.
- Idem, *Le diacre dans le Nouveau Testament*, în vol. *Diacre*, Paris, 1966 (col. „Unam Sanctam“, nr. 59).
- Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Paris, 1971 („Lectio divina“, 68).

- Lesêtre, H., *Prêtre*, în D.B., t. V, col. 640-662.
- Menoud, Ph. H., *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1949.
- Michel, A., *Prêtre*, în D.T.C., t. XIII (1936), col. 138-161.
- Idem, *Ordre, ordination*, în D.T.C., XI, 2 col. 1193 ș.u.
- Panfoeder, Chr., *Christus unser Liturgie*, Mainz, 1924 (colecția Liturgia, I, 1).
- Pesche, R., *Structure du ministère dans le Nouveau Testament*, în rev. „Istina“, 4 (1971), p. 437-451.
- Prat, F. și Valton, E., *Evêque*, în D.T.C., t. V, col. 1656 - 1725 (cu bibliografie mai veche la sfârșit).
- Schermann, Th., *Die allgemeine frühchristliche Liturgien und Kirchliche Überlieferung, zweite Teil*, Paderborn, 1915, p. 171 ș.u.
- Vanhoeye, A., *Le Christ, grand-prêtre selon Hebreux II*, 17-18, în „Nouvelle revue théologique“, 91 (1969), p. 449-474.
- Vigouroux, F., *Evêque*, în D.B., t. II, col. 2121-2126.
- Wagner, Georg, *Der Bischof und sein Presbyterium in der Sicht der Theologie des Orthodoxen Ostens*, în rev. „Concilium“, nr. 1, 1972.

CAPITOLUL II

ROLUL ȘI FUNCȚIILE LITURGICE ALE CELOR TREI TREPTE ALE CLERULUI ÎN BISERICA VECHIE ȘI ÎN CULTUL ORTODOX DE AZI

1. Rolul arhierelui în cult

Pornind de sus în jos, treapta cea mai înaltă a clerului slujitor este *episcopatul sau arhieria*.

Din punct de vedere liturgic, toți arhierii sunt absolut egali ca putere harismatică sau sacramentală, indiferent de funcțiile administrative sau rangurile onorifice pe care le pot avea, adică fie că sunt simpli arhierii (vicari sau locotenenti), episcopi în funcție (eparhioți), arhiepiscopi sau mitropoliți, exarhi, patriarhi etc. Ei sunt priviți ca urmași direcți ai Sfinților Apostoli, de la care au moștenit, prin succesiunea neîntreruptă a hirotoniei, deplinătatea drepturilor și a puterilor din punct de vedere sacramental. Au adică dreptul și puterea de a săvârși toate lucrările sfinte ale cultului, fără nici o excepție, precum și dreptul de a transmite, prin hirotonie, această putere, fie întreagă - ca la arhierii - fie parțială, celorlalte două trepte subordonate lor, adică preoților și diaconilor.

Ca deținător al deplinătății puterii harismatice, episcopul a fost, dintru început și în chip natural, centrul în jurul căruia gravita toată viața religioasă a obștii creștine din fiecare Biserică locală. De aceea, la începutul Creștinismului, când Bisericile sau comunitățile creștine erau mai puține și izolate, și când în fiecare cetate era un episcop, toate adunările lor de cult erau prezidate de episcopi (arhierii). În calitatea lor de întâistătători ai Bisericilor creștine, tot lor le revenea, în chip natural, dreptul de a săvârși toate serviciile religioase mai importante și mai frecvente în viața liturgică a Bisericilor lor, ca: Sfânta Liturghie, Botezul și Mirungerea, Mărturisirea, sfințirea bisericilor, hirotoniile și hirotesiiile etc.¹

Cu timpul, comunitățile creștine s-au înmulțit treptat și nu au mai putut fi toate conduse direct și personal de către episcopi; de aceea, o parte din funcțiile lor liturgice (ca și cele administrative și învățătoarești) au fost trecute de ei treptat, prin hirotonie, asupra preoților care săvârșeau lucrările sfinte cu delegație, în locul și în numele episcopilor respectivi. Dar pe unele din ele, care sunt fundamentale pentru viața liturgică a Bisericii, episcopii le-au păstrat exclusiv pentru ei înșiși până astăzi și anume: sfințirea Sfântului și Marelui Mir, hirotonia clericilor și sfințirea bisericilor și a antimiselor²; numai sfințirea bisericilor o pot face în vremurile mai noi și anumiți preoți sau arhimandriți, cu delegația expresă a episcopului, de la caz la caz.

Ca și odinioară, arhierelul este și astăzi, de drept, întâistătătorul sau protosul oricărei adunări de cult la care ia parte, indiferent dacă slujește sau nu. În această calitate îi sunt rezervate anumite acte și formule liturgice, îndeosebi cele pentru binecuvântare (ca, de exemplu, urarea „Pace tuturor“), pe care el le rostește chiar atunci când nu slujește, ci numai asistă la serviciul divin³.

1. Vezi, de ex., Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către smirneni*, cap. VIII: „Fără episcop, nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă...” - *Epistola către magnezieni*, cap. VII: „După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți...” . Comp. și *Epistola către tralieni*, cap. II și III (trad. rom. de pr. D. Fecioru, din S.P.A.², p. 134, 167, 170-171).

2. Vezi Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericască*, cap. V, în trad. rom. de pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 124 [1] și Simeon al Tesalonicului, *Despre Taina Sfântului Mir*, cap. 77, trad. rom. din vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, tip. de Toma Teodorescu, București, 1865-1866, p. 88.

3. Despre drepturile și prerogativele arhierelui când asistă la slujbă, vezi: *Tipicul serviciului arhieresc*, de arh. Silvestru Bălănescu, Ed. Cernica, 1925, p. 24-25; icon. D. Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, p. 138-139; J. Bojor

În exercițiul funcției lui liturgice, adică în timpul slujirii, arhiepiscopul reprezintă pe Mântuitorul Însuși, ca Mare Preot sau Arhiepiscop⁴; de aceea, el slujește de obicei cu fast și solemnitate, numai în sobor, adică însoțit și ajutat de preoți și diaconi, precum și de membri ai clerului inferior. Dar ca unul care deține deplinătatea puterii slujitoare a preoției, putând face și cele care sunt acordate treptelor subordonate, arhiepiscopul poate sluji și singur atunci când vrea, când se află în situații excepționale sau când nu dispune de preoți și diaconi (ca, de exemplu: în călătorie, în vreme de război, singur în chilia sa etc.)⁵. El binecuvântează pe popor cu amândouă mâinile, după exemplul Mântuitorului (vezi Luca 24, 50) și are dreptul de a fi pomenit la ectenii și în diferite momente din sfintele slujbe, în cuprinsul eparhiei pe care o păstorește, iar în alte eparhii numai acolo unde slujește sau asistă la serviciul divin din biserică⁶.

Tot arhiepiscopilor - individual sau adunați în sinoade - le aparține dreptul de a supraveghea săvârșirea corectă a cultului și a lua hotărâri privitoare la rânduiala serviciilor divine în eparhiile respective.

Arhiepiscopul e hirotonit de mai mulți arhiepiscopii (doi sau mai mulți)⁷.

2. Preotul ca persoană liturgică

La început, preoții erau considerați ca urmași ai celor 70 de ucenici ai Domnului⁸ și ca simpli ajutători ai episcopilor. Dar din secolele II-III înainte când numărul comunităților înmulțindu-se, nevoile religioase ale credincioșilor n-au mai putut fi satisfăcute de către episcopii înșiși, preoții au devenit, cu delegația și binecuvântarea episcopilor, înlocuitorii lor permanenți, mai întâi în parohiile dinlăuntrul orașelor (la Roma numite *tituli*) și apoi în parohiile și la bisericile din afara orașelor, săvârșind cele sfinte în numele și în locul episcopilor. „Nu răpește cineva vrednicia preoțească (comp. Evr. 5, 4), ci sau o primește de la Dumnezeu, ca Melchisedec (Fac. 14, 18) și Iov, sau de la arhiepiscop, ca Aaron de la Moise (Num. 17)“⁹. Preotul poate săvârși la parohia sa, în virtutea hirotoniei și a delegației permanente primite de la episcop, toate slujbele și lucrările sfinte de cult necesare în viața religioasă a parohiilor, cu excepția celor care alcătuiesc dreptul exclusiv al arhiepiscopului și pe care le-am enumerat mai înainte.

În exercițiul funcției sale liturgice, preotul ortodox îndeplinește un rol dublu: pe de o parte, în virtutea harului sfânt primit de la episcop prin hirotonie, el este un slujitor al lui Dumnezeu, un reprezentant sau continuator al preoției Mântuitorului, iar pe de alta, el este interpret, purtător de cuvânt și delegat al Bisericii, adică al obștii credincioșilor pe care îi păstorește, fiindcă el slujește și se roagă nu numai în numele său personal, ci și în numele credincioșilor și pentru ei. Ca reprezentant al credincioșilor, el prezintă lui Dumnezeu cuvenita ofrandă a acestora - adică darurile, închinarea și rugăciunile lor¹⁰ -

și St. Roșianu, *Tipic bisericesc*, Blaj, 1931, p. 169-172 (cap. *Notițe generale la serviciul arhieresc*); *Arhiericon, cuprinzând rânduialile tuturor hirotesțiilor și hirotoniilor*, București, 1926 (ed. III); *Slujba sfințirii bisericii*, București, 1915 (ed. II); *Tipicul slujbei Sfintei Liturghii cu arhiepiscopul*, în „Liturghier“, București, 1980, p. 429-450 [2].

4. „... Vrednicia arhierescă este urmarea Marelui Arhiepiscop Iisus Hristos...“ (*Const. Apost. VIII*, 46, trad. rom. din S.P.A.¹, vol. II, p. 266). Despre drepturile și prerogativele arhierelui în mijlocul credincioșilor, vezi *Const. Apost. II*, 26, în trad. rom. și vol. cit. supra, p. 48-49; Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către smirneni*, VIII, p. 184-185.

5. Vezi Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întrebarea 38*, trad. rom. cit., p. 322; *Scrisoarea sinodală a Patriarhului ecumenic Paisie I al Constantinopolului către Nikon al Moscovei (1655)*, *răspuns la întrebarea a 6-a*, la C. Delikanis, *Πατριαρχικά ἔγγραφα*, t. III, Constantinopol, 1905, p. 57-58; *Răspunsul patr. Ioan Veccos (sec. XIII) către episcopul de Sarai și Răspunsul patriarhului ecumenic Ghenadie Scholarul la întrebarea despotului sârb Gheorghe* (la Manuel Ghedeon *Κωνσταντῆ διατάξεις*, t. I, p. 18, 28); *Pravila cea Mare (Îndreptarea Legii)*, glava 51 [3].

6. Numai în Biserica rusească, Patriarhul Moscovei și a toată Rusia este pomenit permanent, în toate eparhiile, alături de episcopul eparhial, la toate slujbele (atât la ectenii, la ieșirea cu Darurile, după Axion, cât și la Te-Deum etc.).

7. Vezi can. 1 și 2 apost., 4 Sin. I Ec., 3 Sin. VII Ec., 19 și 23 Antiohia, 13 Cartagina. Comp. și *Const. Apost. VIII*, 4-5 și 27, p. 223-224, 253 [4].

8. Vezi Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întrebarea 10-13*, trad. rom. cit., p. 313.

9. *Const. Apost. VIII*, 46, p. 268.

10. Vezi, de ex., *Rugăciunea întâi pentru credincioși*, din *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*: „Mulțumim Ție, Doamne, Dumnezeul Puterilor, Care ne-ai învrednicit pe noi a sta și acum înaintea sfântului Tău jertfelnic și a cădea la

iar ca vas ales al harului, el transmite credincioșilor ceea ce vine de la Dumnezeu, adică harul dumnezeiesc, iertarea păcatelor, viața veșnică și, în general, toate darurile spirituale și bunătățile materiale pe care le primim de la Dumnezeu¹¹. Preotul slujitor este astfel verigă de legătură între Dumnezeu și oameni, între cer și pământ.

Ca semn că nu are deplinătatea puterii sacramentale, preotul binecuvântează cu o singură mână (dreapta).

3. Diaconul ca slujitor al cultului în vechime și azi

Condițiile specifice ale vieții creștine din primele trei secole au făcut ca funcțiile liturgice ale diaconilor să se înmulțească treptat. Astfel, diaconii ajutau pe preoți și pe episcopi la toate serviciile divine, începând cu slujba Sfintei Euharistii. Ei aveau grijă de vasele și de odoarele sfinte, primeau de la credincioși ofrandele pe care aceștia le aduceau la biserică, strângeau în pastoforii pâinea și vinul destinate pentru Sfânta Euharistie și le prezentau apoi episcopului sau proestosului să le sfințească. Ajutau la împărțirea credincioșilor, dându-le să soarbă din sfântul potir¹²; duceau Sfânta Euharistie celor bolnavi, celor din închisori sau celor care, din alte pricini (bătrânețe, boală ș.a.), nu puteau lua parte la Liturghie¹³; ajutau la instruirea catehumenilor, rosteau ecteniile la sfintele slujbe și citeau *Sfânta Evanghelie*¹⁴, predicau cu învoirea episcopului și, în general, supravegheau ordinea și disciplina în interiorul bisericii în timpul adunărilor de cult, înainte ca această sarcină să fie preluată de către ipodiaconi¹⁵. În unele părți, tot ei se îngrijeau de buna păstrare a mormintelor martirilor și de notarea actelor martirice, aveau grijă de înmormântarea săracilor și a străinilor și participau la administrarea penitenței publice, primind mărturisirea păcatelor de la penitenții aflați pe patul de moarte (fără a le putea acorda iertarea păcatelor) și dându-le Sfânta Împărțășanie, în cazul când nu se aflau preoți la îndemână¹⁶.

În primele biserici, numărul diaconilor era fixat la șapte, după numărul celor șapte diaconi hirotonisiți de Sfinții Apostoli pentru serviciul meselor, la Ierusalim. Astfel, în canonul 15 al Sinodului local din Neo-Cezareea (sec. IV) se stabilea că, în orice cetate, oricât ar fi fost ea de mare, nu puteau fi mai mult de șapte diaconi¹⁷. Ulterior, însă, nu s-a mai ținut seama de dispoziția cuprinsă în acest canon, care a

îndurările Tale, pentru păcatele noastre și pentru păcatele cele din neștiință ale poporului; ... fă-ne să fim vrednici a-Ți aduce rugăciuni, cereri și jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău..." etc. (*Liturghier*, București, 1956, p. 128-129). Comp. și *Rugăciunea punerii-înainte* din aceeași *Liturghie*; *Rugăciunea I pentru credincioși și Rugăciunea punerii-înainte* din *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare* (*Ibidem*, p. 139, 197 și 208).

11. Vezi, de ex., *Rugăciunea în taină* dinaintea de frângerea Sfântului Agneț, din *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*: „... Și ne învrednicește, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul“ (*Ibidem*, ed. cit., p. 158).

12. Vezi *Const. Apost.*, cart. VIII, cap. 12, p. 247: „Diaconul să țină paharul și dându-l să zică: *Sângele lui Hristos, Paharul vieții*, iar cei ce beau să zică: *Amin*.“ (Comp. și cap. 28, *ibidem*, p. 253-254). După *Testamentum Domini* (II, 10), se pare că diaconul împărțea credincioșilor chiar Sf. Trup și avea dreptul să boteze, în lipsa preotului, la caz de nevoie: „Diaconus populo communionem distribuat manu. Absente presbytero, et necessitate urgente, diaconus baptizet“ (M.E.L.V., p. 273) [5].

13. Vezi Sf. Justin Martirul, *Apologia*, I, cap. LXV, 5: „...Slujitorii accia care sunt numiți la noi *diaconi* dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărțășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în Euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duc pe la casele lor“ (textul grec din M.E.L.V., p. 17 și trad. rom. de pr. Olimp N. Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, București, 1980, p. 70).

14. Vezi *Const. Apost.*, cart. II, cap. 57, p. 76.

15. Vezi mai ales *Const. Apost.*, cart. II, cap. 57 și cart. VIII, cap. 11 și 12, p. 76, 77, 234-235. În cap. VIII, 28, p. 254, se prevede chiar dreptul diaconului de a excomunica pe membrii treptelor inferioare ale clerului.

16. Sf. Ciprian, *Epist. XII, 1* (P.L., t. IV, col. 265) și can. 32 al Sinodului din Elvira (S.C.N.A.C., t. II, col. 11).

17. „Potrivit canoanelor, diaconii trebuie să fie șapte, oricât de mare ar fi cetatea. (Despre aceasta) însă te vei încredința din cartea Faptelor“ (C.B.O., vol. II, part. I, p. 40) [6]. Vezi și Eusebiu, *Ist. bis.* VI, 43, trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1896, p. 206 [7]. La Roma, pe timpul papei Corneliu (sec. III), erau șapte diaconi. Rânduiala

fost anulat prin canonul 16 al Sinodului Trulan; de aceea, numărul diaconilor a crescut considerabil o dată cu importanța lor și cu nevoile impuse de dezvoltarea și înflorirea crescândă a cultului creștin după pacea Bisericii (313). Astfel, la Edessa, pe timpul Sinodului din Calcedon, erau 39 de diaconi¹⁸; într-o novelă a sa (Nov. III, 1), împăratul Justinian (sec. VI) a fixat la 100 numărul diaconilor de la Marea Biserică din Constantinopol, iar la anul 612, o novelă a împăratului Eraclie a mărit acest număr la 150¹⁹. La Roma, pe la 520, erau 100 de diaconi, împărțiți în mai multe categorii, cu funcții diverse: *regionarii* (în număr de șapte, însărcinați cu ajutorarea săracilor din cele 7 cartiere în care era împărțită Biserica din Roma în acest scop), *martyrarii* sau *custodes martyrum* (păzitori ai mormintelor martirice), *cardinalii* (consilieri intimi ai papei, odinioară 18, apoi 14) etc. Ei erau însă nelipsiți și de la bisericile mai mici, pentru că aproape nici o slujbă nu se făcea fără participarea diaconilor. De altfel, rânduiala slujbelor ortodoxe a fost concepută inițial cu participarea diaconilor, așa cum ne-o transmit până azi cărțile de slujbă (îndeosebi Liturghierul și Molitfelnicul).

Importanța crescândă care se dădea îndeobște diaconilor în Biserica veche, atât ca persoane liturgice, cât și în administrația bisericească, a dus și la abuzuri din partea acestora. De aceea, unele sinoade s-au văzut nevoite să formuleze canoane care să restabilească ordinea în această privință, amintind diaconilor că ei sunt inferiori și subordonați preoților, atât ca rang sau treaptă la hirotonie, cât și ca drepturi sau funcții liturgice²⁰. Dispariția treptată a unora dintre situațiile specifice Bisericii primare și dintre vechile instituții bisericești, ca: agapele, disciplina arcană, catehumenatul, penitența publică, botezul adulților la anumite date fixe din cursul anului bisericesc ș.a. - a atras după sine, în chip firesc, atât împușinarea funcțiilor liturgice ale diaconilor, legate de acele instituții, cât și scăderea numărului diaconilor, mai ales la bisericile de țară, până când s-a ajuns la situația de astăzi, când nu mai există diaconi decât la catedralele chiriarhale, la mănăstiri și la unele biserici din orașe.

Ca unul care nu are deplinătatea darului slujirii celor sfinte, diaconul nu poate sluji niciodată singur, ci totdeauna numai cu arhiereul sau cu preotul. De aceea, în slujbă, diaconul este mai ales la dispoziția arhiereului, fiind nelipsit din slujbele arhierești. La slujbele oficiate în sobor de preoți, el este ajutorul preotului-protos; de aceea stă totdeauna aproape de acesta și la dispoziția lui, îndeplinind, cu binecuvântarea lui, anumite acte rituale, care revin de drept protosului (ca, de exemplu, purtarea și citirea Sfintei Evanghelii la Liturghie, purtarea sfântului disc la ieșirea cu Sfintele Daruri ș.a.)²¹. Rolul principal al diaconului în slujbă este astăzi rostirea *ectenilor*, care reprezintă forma clasică a rugăciunii obștești a credincioșilor și pe care diaconul le rostește totdeauna din naos, adică din mijlocul poporului, ca unul care este ultimul dintre slujitorii sfințiți și deci cel mai apropiat de simplii laici, pentru care se roagă, făcând astfel legătura dintre credincioși și preot sau dintre naos și altar. Pentru aceasta, unii dintre Sfinții Părinți socotesc pe diaconi succesori ai vechilor harismatici cu darul special al rugăciunii²².

În serviciul divin, diaconii închipuiesc pe Sfinții Îngeri, pe Puterile cerești care slujesc neconținut în jurul tronului dumnezeiesc; de aceea, orarul pe care ei îl poartă în timpul sfintelor slujbe simbolizează aripile îngerilor slujitori²³.

aceasta s-a păstrat mai mult timp (până în secolele V-VI) la Roma. (Vezi și Sozomen, *Ist. bis.*, VII, 19, trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1987, p. 298).

18. S.C.N.A.C., t. VII, col. 255.

19. Vezi Nicodim Mișă, *Comentariul la Can. 16 Trulan* (C.B.O., vol. I, part. 2, p. 368).

20. Vezi, de ex., can. 20 al Sinodului local din Laodiceea și comentariile respective. Can. 7 al Sinodului Trulan (C.B.O., vol. I, part. II, p. 72 ș.u., vol. II, part. I, p. 97 și vol. I, part. II, p. 327), iar în Apus, can. 15 al Sinodului din Arles, 313 (S.C.N.A.C., t. II, col. 473). Comp și *Testamentum Domini*, II, 10: „Diaconus ne praebeat communionem eucharisticam presbytero...” (M.E.L.V., p. 273) [8]; *Const. Apost.*, III, 11 (S.P.A.¹, II, 96).

21. Mai amănunțit despre rolul diaconului la slujba în sobor, vezi *Liturgica specială*, București, 1980, p. 256-257.

22. Vezi Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XIV la Epistola către romani*, P.G., t. LX, col. 533.

23. Cp. Teodor de Mopsuestia, *Omilia catehetice*, XV, 25: „Căci trebuie să socotești pe diaconi ca având asemănarea slujbei Puterilor nevăzute, acum când aduc pâinea pentru jertfă...” (*Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Trad., introd., index par. R. Tonneau, O.P., en collab. avec R. Devreese, Città del Vaticano, 1949, p. 505).

În Biserica Romano-Catolică, dispariția ecteniilor din rânduiala serviciilor divine a dus la restrângerea, până la desființare, a rolului liturgic al diaconatului, rămas astăzi numai ca o treaptă imediată de trecere la preoție, deși în *Pontificale Romanum* se atribuie încă diaconilor dreptul de a sluji la altar, a boteza și a predica (*Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare*). Prin dispozițiile Conciliului II Vatican, se caută restaurarea diaconatului în Biserica Romano-Catolică și repunerea în vigoare a drepturilor și funcțiilor pe care diaconii le aveau în cult în Biserica veche.

Denumirea de *diacon* s-a păstrat și în Bisericile protestante (mai ales la luterani și la calvini); dar pastorul care poartă acest nume (al 2-lea sau al 3-lea pastor, dacă sunt mai mulți într-o comunitate) nu are nici o atribuție liturgică, ci se ocupă cu probleme de administrație bisericească și de asistență socială.

BIBLIOGRAFIE

(afară de izvoarele citate în note)

Lucrările menționate în bibliografia capitolului anterior.

Corneanu, diac. Nicolae, *Îndreptar pentru serviciul liturgic al diaconului*, în M.B., 1956, 1-3, p. 96-99.

Prerogativele arhierelui când nu funcționează și asistă numai la serviciul divin (notă în rev. „Candela”, dec. 1906, p. 766-767).

Vintilescu, pr. P., *Preotul în oficiul său de liturghisitor*, în B.O.R., 1929, nr. 6, p. 514-524.

*

Bayart, L'abbé Paul, *Les ministres de la Liturgie*, în „Enc. lit.”, p. 69-93.

Beyer, H.W., Διάκονος, διακονέω, διακονία, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament”, Ed. G. Kittel, II (1935), p. 88-93.

Haralambidis, arhid. St., Lagny, G., Granger, E., Schaller, R. ș.a., *Le diaconat*, Tours (Mame), 1970 (Col. „Eglises en dialogue”, 11).

Haralambidis, arhid. St., *Le service des tables. Essai sur le diaconat dans l'Eglise Orthodoxe*, în rev. „Contacts”, t. XX, nr. 62/63, p. 129 ș.u.

Jenkins, C., K.D. Mackenzie (ed.), *Episcopacy, Ancient and Modern...*, 1930.

Klauser, Th., *Diakon*, în R.A.C., Band III (Stuttgart, 1957), col. 880-909.

Kniazeff, A., *Le rôle du diacre dans l'assemblée liturgique byzantine*, în „As. lit.”, p. 195-218.

Kösters, L., S.J., *Priester*, în L.T.K., VIII (1936), col. 462-471.

Lécuyer, Joseph, *Diaconat*, în D.Sp., t. III (Paris, 1957), col. 799-817.

Lécuyer, J., Croce, W. ș.a., *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, Paris, 1966.

Nolan, R., *The Diaconate*, Washington, 1968.

Oppenheim, dr. Ph., O.S.B., *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam*, t. VI, Turin-Roma, 1941, p. 107-213 (Cap. *De ministro cultus*).

Parsch, Pius, *Der Seelsorger als Liturge*, în rev. „Bibel und Liturgie”, nr. 9 (1 febr. 1932).

Renoux, Ch., *Les ministres du culte à Jérusalem au IV-e et au V-e siècles*, în „As. lit.”, p. 253-268.

Salaville, S. și Nowack, G., *Le rôle du diacre dans la Liturgie orientale. Etude d'histoire et liturgie*, Paris-Athènes, 1962 (Col. „Archives de l'Orient chrétien”, 3).

Schrenk, G., ἱερεὺς în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament”, Ed. G. Kittel, III (1938), col. 257-284.

Vergheze, P., *Le sacerdoce royal*, în vol. *Prêtres et pasteurs*, de Paul Vergheze, Michel Leplay, Emile Marcus, Paris (Mame), 1968 (Col. *Eglises en dialogue*, 6), p. 11-54.

Winninger, P., *Les diacres. Histoire et avenir du diaconat*, Paris, 1967.

NOTELE EDITURII

1. Reeditare, Institutul European, Iași, 1994, p. 116-117.

2. Vezi și *Arhieraticon*, București, 1993; *Liturghier*, București, 2000, p. 479-506 (*Tipicul slujbei Sfintei Liturghii cu arhiereu*).

3. Vezi *Pravila de la Târgoviște*, Ed. Academiei R.P.R., București, 1962, p. 102.

4. Pentru o nouă ediție a canoanelor, vezi arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993.

5. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (trad., note și studiu introductiv de pr. dr. Nicolae Achimescu), Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 174-175 („Diaconul să împartă cu mâna împărtășania poporului. Când lipsește preotul și în caz de mare nevoie, să boteze diaconul“).

6. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *ed.cit.*, p. 199.

7. Reeditare în colecția P.S.B., vol. 13, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 266.

8. Vezi *op.cit.*, la nota 5, p. 174-175 („Diaconul să nu dea împărtășania euharistică preotului...“).

CAPITOLUL III

PERSOANELE AJUTĂTOARE ALE CLERULUI SLUJITOR (MEMBRII CLERULUI INFERIOR) ȘI FUNCȚIILE LOR LITURGICE ÎN TRECUT ȘI ASTĂZI

1. Originea și vechimea clerului inferior

Biserica Creștină primară n-a cunoscut decât cele trei trepte (grade) ale ierarhiei clericale, despre care am vorbit: episcopatul, prezbiteratul (preoția) și diaconatul. Cu excepția *diaconițelor* și a *presbiterelor* (bătrânelor), despre care vom vorbi îndată, nici Sfânta Scriptură și nici scrierile bărbaților apostolici nu pomenesc despre alți clerici sau slujitori bisericești în serviciul altarului. Dar numărul credincioșilor a crescut și, când formele cultului au început să ia o dezvoltare din ce în ce mai mare, treapta diaconatului n-a mai putut satisface toate trebuințele și funcțiile noi ale cultului.

De aceea, a trebuit ca unele dintre sarcinile inițiale de mai mică importanță ale diaconilor să fie preluate de alți slujitori bisericești, imediat subordonați acestora. Pe lângă ierarhia celor trei trepte sau a clerului propriu-zis, a luat deci naștere cu timpul o serie întreagă de noi slujitori ai cultului sau persoane ajutătoare ale clerului, menite să îndeplinească noile funcții create, adică serviciile mai mărunte și mai modeste ale cultului. Toți aceștia erau instituiți prin hirotésie (punerea mâinilor) și socotiți ca făcând parte din cler, fiind înscrși în canon, adică în listele personalului bisericesc (catalogul ieraticesc); ei alcătuiau ceea ce în dreptul bisericesc se numește *clerul inferior*. Cu un termen general, toți slujitorii din această categorie erau numiți *clerici* (κληρικοί)¹ sau *slujitori* (ὑπηρέται)².

Unele din treptele clerului inferior s-au născut chiar în timpurile de prigonire a Bisericii, altele - cele mai multe - după pacea Bisericii, în secolele IV - VI, când dezvoltarea treptată a cultului și solemnitatea serviciilor divine făceau necesară sporirea numărului slujitorilor bisericești. Cei mai importanți dintre clericii inferiori erau socotiți trei (ca și la clerul propriu-zis): *ipodiaconul*, *psaltul* (cântărețul) și *anagnostul* sau *citetul*³.

În afară de acestea, au existat însă în Biserica veche și alte trepte ale clerului inferior, pe care le vom enumera mai departe, cu funcțiile liturgice specifice fiecăruia dintre ele.

2. Treptele clerului inferior în Biserica veche și funcțiile lor în cult

a) În ordinea cronologică, cel dintâi serviciu inferior, care apare menționat chiar în cărțile Noului Testament (Rom. 16, 1), este acela al *diaconițelor* (οἱ διάκονοι, *virgines canonicae*). Ele nu se pot confunda cu *văduvele* și *prezbiterele* sau *bătrânele* (χήραι, *viduae*, πρεσβύτεραι) amintite și ele în Sfânta Scriptură (I Tim. 5, 9 ș.u.; Tit 2, 3) ca și în alte documente posterioare, din grupa „Rânduielilor bisericești”, pseudoepigrafice⁴. De asemenea, diaconițele nu pot fi identificate nici cu *fecioarele* (οἱ παρθέναι, *virgines canonicae*), menționate, împreună cu văduvele și bătrânele, în aceleași documente vechi⁵, care descriu și atribuțiile lor. Ele reprezentau categorii distincte și privilegiate în cadrul comunităților creștine din Biserica veche; primeau și un fel de consacrare prin hirotésie (punerea

1. Can. 77 Trulan.

2. Can. 20, 27, 30, 36 și 42 Laodiceea.

3. Vezi, de ex., can. 69 apostolic.

4. Ca, de exemplu, *Const. Apost.*, III, 1-14 și VIII, 25; *Testamentum Domini*, I, 40-43 [1].

5. Ca, de exemplu, *Const. Apost.*, VIII, 24; *Testamentum Domini*, I, 46 [2].

mâinilor), dar în cadrul adunărilor liturgice nu aveau decât prerogativa șederii lângă clerici și sarcina de a supraveghea liniștea și ordinea în rândurile femeilor, numărându-se printre „slujitorii“ Bisericii în sens larg, adică cei ce făceau servicii Bisericii, prin poziția sau situația lor privilegiată față de restul credincioșilor.

În ceea ce privește diaconițele - căci numai despre ele vom vorbi aici - e sigur că ele primeau consacrare (prin hirotésie), despre care vorbesc categoric unele izvoare⁶.

În afară de îndatoririle în legătură cu asistența și caritatea socială (vizitarea și îngrijirea femeilor bolnave și sărace etc.), diaconițele aveau următoarele funcții liturgice: serveau la agape, păzeau ușile bisericii prin care intrau și ieșeau femeile, supravegheau ordinea și liniștea în sfântul locas în partea rezervată femeilor și ajutau la botezul femeilor, mai întâi catehizându-le și apoi îndeplinind, la botez, actele rituale pe care clerul oficiant nu le putea face, din motive de decență: de ex., ajutau pe candidatele la botez să intre în apa baptisteriului, iar după cufundare, le prezentau episcopului spre a fi unse cu Sfântul Mir și îmbrăcate în haina albă a neofitilor; numai prima ungere (pe frunte) era făcută de clerici, restul trupului fiind uns de diaconițe⁷. Pentru aceasta, în timpul serviciului divin ele purtau, ca și diaconii, orarul și aveau dreptul să se împărtășească în rândul clericilor inferiori. Tot ele, după unele documente, duceau Sfânta Împărtășanie femeilor care nu puteau lua parte la Liturghie⁸, făceau toaleta funebră a femeilor după moarte și ajutau la înmormântarea lor.

Documentele literare ne-au păstrat amintirea câtorva diaconițe ilustre prin pietatea și erudiția lor, ca, de exemplu, Olimpia (Olimpiada), Procula și Pentada, colaboratoare și corespondente ale Sfântului Ioan Gură de Aur⁹, Martana din Seleucia, prietena pelerinei apusene Egeria¹⁰, pioasa Macrina, sora Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nyssa ș.a. În Biserica de Apus, diaconițele încep să dispară încă din secolele V-VI, când botezul femeilor adulte devenise destul de rar; în Bisericile răsăritene și mai ales în cele necalcedoniene, ele se mențin până în secolele XII-XIII. Vechile manuscrise ale evhologhiilor bizantine încă transmit, până la această dată, rânduiala (rugăciunile) hirotésiei diaconițelor, paralel cu hirotonia diaconilor¹¹; după aceea, ele dispar definitiv. De altfel, hirotesia femeilor aflate în slujba Bisericii începuse și în Răsărit să fie interzisă, pe alocuri, încă din secolul IV.

b) *Ipodiatonul* sau *subdiatonul* (ὁ ὑποδιάκονος, ὁ ὑπηρέτης, *subdiaconus*, *subminister*) este cel mai important dintre clericii inferiori de odinioară.

Ipodiatonii sunt amintiți pentru prima dată în unele scrieri creștine din sec. III¹², iar documentele ulterioare din grupa „Rânduialilor bisericesti“ ne transmit chiar rânduiala (rugăciunile) hirotésiei lor, precum și atribuțiile în cadrul adunărilor de cult¹³. Ei păzeau ușile bisericii în timpul sfintelor slujbe, ca să nu intre vreun necredincios sau vreun nevrednic, supravegheau ordinea și liniștea în biserică la serviciul divin, pregăteau și țineau în bună rânduială sfintele vase, ajutau arhierelui să îmbrace sfintele veșminte și să se spele pe mâini și în general ajutau pe diaconi la slujba altarului. Uneori primeau, împreună cu diaconii, darurile aduse de credincioși la altar, aveau grijă de mormintele martirilor, de iluminarea bisericilor și de toate cele necesare pentru serviciul divin.

6. Vezi, de ex., Tertulian, *Ad uxorem I*, 7 și *Exort. ad castitatem*, 13; can. 19 Sin. I Ec.; can. 44 al Sfântului Vasile cel Mare și *Const. Apost.* III, 11, 16; VIII, 19-20.

7. *Const. Apost.* III, 16 și VIII, 28.

8. Vezi, de exemplu, *Test. Domini I*, 20 (la Ignace Ephrem Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Moguntiae, 1899, p. 143) [3].

9. Despre Olimpia, vezi Sozomen, *Ist. bis.*, VIII, 9 și Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisori către Olimpia* (Ed. și trad. fr. par A.M. Malingrey, *Lettres à Olympias*, Paris, 1967, S.C., 13 bis) [4].

10. Vezi Egeria (Etheria), *Peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIII, 3 (Ed. Hélène Pétré, *Ethérie, Journal de voyage*, Paris, 1971, S.C., 21, p. 184) [5].

11. Vezi, de exemplu, Codicii Barberinus, gr. 336, Leningrad, gr. 226, Coislin, gr. 213 (la A. Dmitrievsky, *Descrierea manuscrisurilor liturgice...*, t. II, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 996) și Cod. Grottaferrata, B.b.I.

12. Ca, de exemplu, epistolele Sfântului Ciprian și *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit.

13. Vezi, de exemplu, *Const. Apost.* VIII, 21 și *Test. Domini I*, 44 [6].

Din pricina importanței care li se dădea, ipodiaconii își permiteau adesea abuzuri, considerându-se egali cu diaconii și uzurpând din drepturile acestora. De aceea, unele sinoade au fost nevoite să-i cheme la ordine, impunându-le anumite obligații și restricții în exercitarea funcțiilor lor liturgice¹⁴.

c) *Anagnostul, lectorul sau citețul* (ὁ ἀναγνώστης, *lector, lectionarius*) vine, ca importanță, îndată după ipodiaconi, deși ca vechime e anterior acestora.

Anaghoștii sunt pomeniți ca membri ai clerului inferior în multe documente, începând cu cele de la sfârșitul secolului II și continuând cu cele din secolele III, IV și V¹⁵.

Sarcina lor principală - după cum o arată și denumirea lor - era să citească (și uneori să cânte) părțile din Sfânta Scriptură rânduite să se citească la serviciul divin (lecturile biblice), cu excepția pericopelor evanghelice, a căror citire era rezervată diaconilor. Tot ei făceau și alte lecturi întâmplătoare din cadrul adunărilor de cult: acte martirice sau vieți de sfinți, epistole pastorale etc. Ei citeau de pe amvon, care era un fel de estradă ridicată în mijlocul bisericii (naosului), pe care era așezat un pupitru sau analog. În timpul persecuțiilor, li s-a încredințat și păstrarea cărților sfinte folosite la cult, o funcție destul de periculoasă și plină de riscuri. Mai târziu, făceau și alte servicii, ca: aprinderea lumânărilor, purtarea sfeșnicelor la procesiunile solemne, însoțirea episcopilor și purtarea cărților de cult necesare ș.a.m.d. În unele biserici ajutau și la învățământul catehetic.

Numărul lectorilor era foarte mare, mai ales în secolele IV-V, când mai toate figurile clericale de prestigiu și-au început cariera bisericească în calitate de anaghoști, ca, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia. Unii dintre cei rămași mai multă vreme în această treaptă s-au ilustrat prin opere scrise, de valoare, ca, de exemplu, *Teodor Lectorul (Citețul)* de la biserica Sf. Sofia din Constantinopol (secolele V-VI), care a făcut un rezumat al Istoriei Bisericii de Eusebiu, Sozomen și Teodoret, continuând-o până la 518¹⁶.

d) *Psaltul, cantorul sau cântărețul* (ὁ ψάλτης, ὁ ψαλτωδός, *psalmista, cantor*) este posterior lectorului și un fel de dedublare a lui. La început adică, funcția psalmistului sau a cântărețului era îndeplinită tot de lector (citeț): abia mai târziu apare distincția între *lector* de o parte și *psalt* de alta, ca două trepte și funcții deosebite, în cadrul clerului inferior. Psalții sunt pomeniți în canoanele 15, 23, 24 Laodiceea (c. 362), în *Const. Apost.* (II, 26, 28; III, 11; VI, 17; VIII, 13, 28, 31) ș.a.

Se pare că, în Orient, prin secolele IV-V, au fost folosite pe alocuri și femeile pentru slujba de citeț și cea de cântăreț.

În Biserica veche, până prin secolele VII-VIII, toți credincioșii participanți la sfintele slujbe (și mai ales la Sf. Liturghie) cântau în biserică, dând răspunsurile la ectenii și cântând imnele liturgice, care, de altfel, erau mai puține și mai simple ca melodii decât cele de astăzi. Funcția de cântăreț nu a fost creată pentru a înlocui pe credincioși la cântarea liturgică, ci pentru a-i instrui și a-i conduce la îndeplinirea acestei datorii creștine și pentru a-i reprezenta, la nevoie, în cadrul cultului. În faza cântării *responsorice* sau *responsoriale* a psalmilor (până spre sfârșitul secolului IV), cântărețul avea rolul principal de solist și conducător al cântării; el dădea tonul, începea și executa de fapt cântarea psalmilor, de pe amvon, iar credincioșii se uneau numai prin răspunsuri scurte (refrenuri sau acrostihuri). În faza cântării *antifonice* sau *alternative* (sec. IV ș.u.), psalții conduceau cântarea, cântând laolaltă cu poporul sau corul credincioșilor, împărțiți în două cete, grupe sau coruri, care executau alternativ versetele psalmilor. Ei instruiau și pe credincioși în cântarea bisericească (psalmodie). Rolul și importanța lor au sporit în faza psaltichiei bizantine (sec. VIII ș.u.), când cântarea bisericească - diversificată în cele 8

14. Vezi, de exemplu, can. 21, 22, 25 și 43 Laodiceea; *Const. Apost.* III, 11.

15. Vezi, de exemplu, Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, 41 (P.L., II, 69) [7]; *Tradiția Apostolică* 11 (la B. Botte, *La Tradition Apostolique*, p. 66-67); Ciprian, *Epist.* 24, 29, 33, 34 și altele (P.L., IV, 294, 310, 328, 329); can. 28 *Apost.*; can. 10 *Sardica*; can. 23 și 24 *Laodiceea* ș.a.; *Const. Apost.* VIII, 22 (S.P.A., II, 251); *Test. Domini* I, 45 (Rahmani, *Testamentum Domini*, p. 105) ș.a. [8].

16. P.G., t. LXXXVI, col. 165-228. Trad. rom. de Iosif Gheorghian, în *Istoria bis. de Evagrie*, București, 1899, p. 278-300.

glasuri sau moduri de cântare, sistematizate de Sf. Ioan Damaschinul - a devenit mai complicată și mai dificilă, făcând deci necesară prezența cântăreților de profesie, anume pregătiți și instruiți, care s-o execute corect.

e) Exorcistii (οἱ ἐξορκίσται, ἐπορκίσται, *exorcistae*), amintiți în documente încă din sec. III s.u.¹⁷, erau cei în grija cărora cădeau îngrijirea energumenilor și izgonirea duhurilor necurate. La început, exorcismul era o harismă, adică un dar extraordinar și deci putea fi executat de oricine, fără o consacrare sau delegație expresă din partea autorității bisericești. Dar o dată cu dispariția harismaticilor, atribuția exorcizării a început să se acorde numai anumitor persoane, prin hirotésie, exorcistii fiind astfel introduși oficial printre membrii clerului inferior. Funcția lor de căpetenie era îngrijirea *energumenilor*, adică a celor bătuiți de duhuri necurate (demoniacii), care în disciplina și organizarea Bisericii vechi, alcătuiau o clasă sau o grupă distinctă a comunităților creștine; pentru aceștia existau chiar rugăciuni și ectenii speciale în rânduiala serviciilor bisericești¹⁸. În secolele IV-V, chiar exorcismele din rânduiala de azi a Botezului și mare parte din pregătirea candidaților la botez erau de competența exorcistilor de profesie și abia mai târziu - atunci când aceștia au dispărut - au fost trecute între atribuțiile preoților.

f) Acolutul sau acolytul (ὁ ἀκόλουθος, *acolythus, acolythus*) se întâlnește de fapt numai în Biserica de Apus (la Roma și Cartagina încă din sec. III). Acesta îndeplinea în Biserica romană funcțiile ipodiatonului din bisericile grecești: ajuta pe clericii din altar la săvârșirea Sfintei Euharistii, purtând vasele sfinte, ducea uneori Sfânta Euharistie bolnavilor, păstra veșmintele bisericești, îngrijea candelile și aprindea lumânările etc. Acoluții aveau un rol important mai ales în slujbele solemne săvârșite de papi: de aceea, ordinul lor a luat o mare dezvoltare și importanță îndeosebi la Roma, unde începând din sec. VI înainte, acoliții au preluat funcțiile cântăreților și pe ale exorcistilor de odinioară.

g) Ostiarii, portarii sau ușierii (οἱ ὀστιάριοι, οἱ πυλωροί, οἱ θυρωροί, *ostiarii, janitores*), pomeniți în unele documente din sec. IV înainte¹⁹, erau supraveghetorii ușilor bisericii în timpul serviciilor divine. Portarii sunt priviți în general ca urmași ai vechilor *cursores* (curieri sau alergători), clerici care, în timpul persecuțiilor, indicau creștinilor locul și timpul adunărilor liturgice din catacombe și care făceau legătura între diferitele biserici, ca oameni de încredere (curieri) ai episcopilor. Tot ei despărteau pe catehumeni și pe penitenți de credincioși, îndepărtau pe păgâni și pe profani din sfântul locaș și închideau ușile bisericii nu numai la sfârșitul slujbei, ci chiar și după Liturghia catehumenilor. Lor le adresau diaconii sau ipodiatonii strigare „Ușile, ușile...”, din rânduiala Liturghiei credincioșilor, înainte de săvârșirea Sfintei Jertfe.

La Roma, începând din sec. VI, ușierii au fost înlocuiți cu așa-numiții *mansionari* (sacristani), care, ca și paracliserii noștri de azi, nu mai făceau parte din cler.

h) Groparii sau înmormântătorii (κοπιόται, *fossore, fossori, laborantes, lecticarii*) au fost, de asemenea, multă vreme numărați între clericii inferiori. Pe vremea prigoanelor, când serviciul divin ca și înmormântările se făceau aproape numai în catacombe, groparii alcătuiau o corporație (breaslă) aparte, care avea în grijă săparea galeriilor din catacombe, întreținerea și decorarea lor, repartizarea locurilor de înmormântare (*loculi* și *cubiculi*)²⁰ și purtau grijă de morminte, îndeosebi de cele ale martirilor.

O organizație analogă cu cea a fossorilor a creat mai târziu împăratul Justinian la Bizanț, din așa-numiții *decani* sau *lecticarii* (δεκανοί ἡτοιλεκτικάριοι), adică *dricari* sau purtători de năsalie, care

17. Vezi, de exemplu, Scrisoarea papei Corneliu către episc. Fabian al Antiohiei (la Eusebiu al Cezareii, *Ist. bis.*, VI, 43); can. 10 Antiohia; can. 24 Laodiceea; *Const. Apost.* VIII, 26 ș.a.

18. Vezi, de exemplu, rânduiala Liturghiei „clementine” din *Const. Apost.* VIII, 7; „Rugați-vă, cei munciți de duhuri necurate...” (M.E.L.V., p. 202 și S.P.A.¹, II, p. 228).

19. Ca, de exemplu, can. 24 Laodiceea, *Const. Apost.* (II, 26, 28, 57; III, 11; VI, 17; VIII, 13, 16), o lege din 337 (Cod. Theodos. XVI, 24) ș.a.

20. Vezi mai departe, la cap. *Cimitirele creștine*.

aveau însărcinarea de a organiza funeraliile, mai ales ale săracilor, pe care trebuia să-i îngroape gratuit. Ei nu făceau însă parte din cler.

3. Numărul membrilor clerului inferior

A variat după trebuințele și posibilitățile materiale ale fiecărei biserici. El a fost totdeauna mare la centrele mitropolitane și patriarhale, dar mai ales la Marea Biserică din Constantinopol (Catedrala Patriarhiei Ecumenice), unde mulțimea slujitorilor era cerută de pompa și strălucirea cultului și a ceremoniilor Curții imperiale bizantine. De pildă, novela III, 1 a lui Justinian fixa numărul servitorilor bisericești de la Sfânta Sofia la 90 de ipodiaconi, 110 de citeți și 25 de cântăreți, iar împăratul Eraclie, la anul 612, îl fixa la 70 de ipodiaconi, 160 de citeți, 25 de cântăreți și 75 de servitori bisericești (portari și ușieri), fără să mai numărăm pe acei „oficiali” sau slujbași eclesiastici mai mărunți. La Roma, încă de pe vremea papei Corneliu (sec. III), pe lângă cei 44 de preoți și 7 diaconi, erau 7 ipodiaconi, 42 de acolui, 50 de exorciști, citeți și portari²¹ ș.a.m.d.

4. Durata existenței treptelor clerului inferior

În ceea ce privește durata existenței treptelor clerului inferior, putem spune că ele nici nu s-au ivit toate deodată și pretutindeni în Biserica veche și tot așa au dispărut, nu peste tot în același timp, ci unele mai curând, altele mai târziu. Legate de situații și împrejurări istorice, de condiții de viață și de nevoi specifice Bisericii vechi, aceste funcții și trepte ale clerului inferior au dispărut o dată cu încetarea situațiilor și a nevoilor religioase care le-au impus și le-au creat.

Așa au dispărut, de exemplu, serviciile ca acelea ale diaconiștelor, în urma generalizării pedobaptismului (Botezului copiilor), sau cel al fossorilor (groparilor) din vremea creștinismului catacombilor. Decadența și dispariția catehumenatului au atras după sine și dispariția exorciștilor. Pe la începutul secolului XV, Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, semnalează această treptată dispariție a diferitelor funcții bisericești inferioare sau căderea în desuetudine a hirotiesiei lor, în unele Biserici ortodoxe²².

5. Clerul inferior în Biserica de azi

Approape toate serviciile bisericești inferioare de odinioară, în legătură cu îngrijirea sfântului locaș și buna desfășurare a cultului, au trecut, de prin secolul XIV înainte, la catedrale și mănăstiri, asupra *ecleziarhului* care era ales de obicei dintre monahii clerici și care avea ca ajutor pe *paraeclisiarh* (de unde vine cuvântul de *paracliser*). Acesta avea și grija executării întocmai a tipicului și a rânduielilor bisericești tradiționale (ca și azi la catedralele și mănăstirile mai mari).

Unele servicii bisericești inferioare au dispărut din Biserica de Răsărit, dar s-au păstrat în cea de Apus, ca: ostiarii (ușierii sau portarii), exorciștii și acoluii. Numai ipodiaconatul și lectoratul (treapta de citeț sau psalt) se mențin până astăzi în ambele Biserici, cu deosebire că la romano-catolici, ipodiaconul face parte azi dintre treptele clerului propriu-zis (*ordines maiores*), pe când în Biserica ortodoxă a rămas un serviciu inferior, cum era în Biserica veche. În afară de ipodiaconat, Biserica de Apus păstrează până astăzi patru dintre vechile trepte ale clerului inferior de odinioară, care alcătuiesc, la catolici, așa-numitele *ordines minores*, și anume: ostiarii, lectorii, exorciștii și acoluii.

În Biserica Ortodoxă se păstrează până azi numai două dintre vechile trepte ale clerului inferior, care primesc consacrarea prin hirotiesie, și anume: *anagnostul* (citețul) și *ipodiaconul*. Ipodiaconi permanenți nu mai există însă decât prin mănăstiri și pe la catedralele chiriarhale; la slujbă, ei poartă stihar și orar (încrucișat), iar citeții și cântăreții hirotesiți poartă stihar²³. Cât privește pe cântăreții

21. Epistola papei Corneliu către episcopul Fabian al Antiohiei (la Eusebiu, *Ist. bis.* VI, 43).

22. *Despre sfintele hirotonii*, cap. 156 (P.G., t. CLV, col. 361 și trad. rom. cit., p. 129).

23. Vezi *Arhieraticonul*, rom., ed. II, București, 1899, p. 6 (nota respectivă, de la sfârșitul hirotonei citețului, nu există în *Arhieraticonul* grecesc) [9].

noștri de profesie de la bisericile de enorie, care îndeplinesc atât funcția citeților, cât și pe a psaltilor de odinioară, în practică nu mai sunt de mult instituți prin hirotesia. Atât ipodiatonatul, cât și lectoratul (funcția de anagnost sau citeț) au rămas obligatorii mai mult ca trepte premergătoare sau de tranziție spre diaconat; imediat înainte de a fi hirotontit diacon, orice candidat la preoție primește întâi hirotesia de citeț și apoi pe cea de ipodiaton.

Toate celelalte servicii mărunte în legătură cu nevoile cultului (ca: întreținerea curățeniei în biserică, aprinderea candelor și a lumânărilor, lovirea în toacă și tragerea clopotelor, aducerea celor necesare pentru slujbă ș.a.) sunt îndeplinite azi fie de către *cântăreți* (ca la bisericile de țară), fie de către *paracliser* (de la ὁ παραεκκλησιάρχης), numit în Bucovina și Ardeal și *palamar* (de la παραμονάριος) sau *crâșnic*, *făt*, iar în unele părți, *târcovnic*, denumire care se aplică și cântăreților (de la slav. *tercov*, biserică). Obligațiile lui sunt înscrise în povăuirile de la sfârșitul Liturghierului românesc, unde e numit *ecleziarh*²⁴. Precum am spus însă, *eclesiarhi*, în sensul vechi al cuvântului, nu mai există decât la bisericile mănăstirești și la catedralele chiriarhale.

În virtutea tradiției, cărțile noastre de slujbă mai păstrează încă unele din numirile vechilor funcții sau trepte ale clerului inferior mănăstiresc de odinioară, deși în practică aceste funcții au dispărut de mult din uz, ca, de exemplu: *canonarhul*, adică cel care odinioară avea în grija supraveghea și conducea cântarea canoanelor și a imnelor liturgice în general, *candilaptul* sau *aprinzătorul de candelă (lumini)*, *ecleziarhul* sau *paracliziarhul*²⁵ ș.a.

BIBLIOGRAFIE

a) Lucrări generale:

Îndreptarea Legii (*Pravila mare*), Târgoviște, 1652, gl. 394 (în Ed. Acad. R.P.R., București, 1962, p. 367-369).
Milăș, Nic., *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de Dim. Cornilescu și V. Rađu, rev. de I. Mihălcescu, București, 1915; p. 196 ș.u.

Arranz, M., *Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le „Testamentum Domini“*, în „As. lit.“, p. 43-78.

Branște, E., *L'assemblée liturgique décrite dans les „Constitutions Apostoliques“ et les différentes fonctions dans son cadre*, în „As. lit.“, p. 93-130.

Codinos (Curopalata), George, *Despre oficiile Bisericii celei mari și despre oficiile Curții din Constantinopol*, P.G., t. CII, 563-574.

Duchesne, L., *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris, 1925, p. 361 ș.u.

Zhisman, Jos., *Die Synoden und die Episkopal = Ämter in der morgen-ländischen Kirche*, Wien, 1867.

b) Lucrări speciale:

Despre diaconite, prezbiterie și văduve (femeile în clerul inferior):

Enăceanu, Ghén., *Diaconesele creștine*, în B.O.R., 1882, nr. V și VI, p. 286-299, 334-344.

Popovici, Ic. C., *Diaconesele în Biserica veche și datoriile lor*, în vol. *Studii religio-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, p. 410-417.

Algermissen, K., *Diakonisse*, în L.T.K., t. III, p. 276-277.

Appia (prot.), G., *Diaconesses*, în *Enc. des sciences religieuses*, publiée sous la direct. de F. Lichtenberger, t. III (Paris, 1878), p. 720-727.

Bellamy, *Diaconesses*, în D.B., t. II, col. 1400-1401.

24. Vezi *Liturghier*, București, 1980, p. 425; „Ecleziarhii sunt datori să aducă în altar prescuri, vin, apă, tămâie și foc, să aprindă lumânările și să le stingă, să pregătească cădelnița și căldura...” etc.

25. Vezi, de exemplu, *Rânduiala Privegherii de toată noaptea...*: „După apusul soarelui, trecând puțin, merge *aprinzătorul de candelă* și face metanie la cel mai mare;... iar *paracliziarhul*, luând sfeșnicul ce stă în mijlocul bisericii, zice cu glas mare: Sculați-vă!... Iar după sfârșitul obișnuitei stihologii, face *canonarhul* metanie și spune glasul *Octoihului* sau al *Mineiului*...” (*Dumnezeieștile Liturghii...*, ed. a V-a, Cernica, 1927, p. 7, 9). În edițiile mai noi ale *Liturghierului românesc*, termenul *aprinzător de candelă* a fost înlocuit cu cel de *paracliser*.

Danielou, J., *Le ministère des femmes dans l'ancienne Eglise*, în M.D., 61 (1960), p. 70-96.

Forget, J., artic. *Diaconesses*, în D.T.C., t. IV, col. 685-703.

Kalsbach, dr. A., *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg im Br., 1926.

Idem, *Diakonisse*, în R.A.C., III (Stuttgart, 1957), col. 917-928.

Leclercq, H., *Diaconesse*, în D.A.C.L., t. IV, col. 725-733.

Ludwig, A., *Weibliche Kleriker in der altchristlichen u. frühmittelalterlichen Kirche*, în rev. „Theologischpraktische Monatsschrift“, 20 (1910), 548-557, 609-617 și 21 (1911), 141-149.

Martigny, J., artic. *Diaconesses et Vauves chrétiennes*, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 245-246, 787-788.

Mayer (ed.), J., *Monumenta de viduis, diaconissis, virginibusque tractantia*, Bonn, 1938 (*Florilegium Patristicum*, XLII).

Reuter, *Das Diakonissenamt im Kan. 19 des Konzils von Nicaea*, în *Römische Quartalschrift*, 32 (1924), 168 ș.u.

Teodoru, Evangelos, 'H „χειροτονία“ ή „χειροθεσία“ τῶν διακονισσῶν, 'Ενοσίμοσ ἐπὶ διδασκαλία διατριβή, Atena, 1954.

Idem, 'Ηρεωίδες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης (Αἱ διακονίσσαι διὰ τῶν αἰῶνων), Atena, 1949.

Turner, C.H., *Ministries of Women in the Primitive Church, Widow, Deaconess and Virgin in the first four christian Centuries*, în rev. „Catholic and Apostolic“, ed. H.N. Bate, n. XI (1931), p. 316-351.

Despre ipodiaconi:

Kober, *Sour-diaconat*, în *Dictionnaire encyclopédique de Théol. cath.*, par Welter et Welter, trad. en. fr. par Goschler, t. XXII, p. 315-318.

Leclercq, H., *Sous-Diacre*, în D.A.C.L., XV (1953), col. 1619-1626.

Martigny, J., *Sous-Diacres*, în *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 940.

Michel, A., *Sous-Diacre*, în D.T.C., XIV (1941), col. 2459-2466.

Reuter, H., *Das Subdiakonat. Diesen historische Entwicklung und liturgischkanonistische Bedeutung*, Augsburg, 1890.

Despre lectori:

Godefroy, L., *Lecteur*, în D.T.C., t. IX, col. 117-125.

Harnack, H., *Über den Ursprung der Lektorats und der anderen niedern Weihen*, Leipzig, 1886 (Texte u. Untersuchungen, t. II, fasc. 5).

Leclercq, H., *Lecteur*, în D.A.C.L., t. VIII (1929), col. 2241-2269.

Quasten, J., *Lektor*, în L.T.K., VI (1934), col. 479 ș.u.

Despre cântăreți:

Braniște, pr. prof. Ene, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în S.T., 1954, nr. 1-2, p. 17-38.

Popescu, diac. N.M., *Rolul cântăreților bisericești în trecut și viitor*, în rev. „Cultura“ (București), 8 (1919), p. 144-149.

Vintilescu, pr. P., *Despre poezia immografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 183 ș.u.

*

Bayart, P., *Chantres*, în *Dictionnaire de Droit canonique*, t. III (Paris, 1938), col. 500-515.

Gastoué, Am., *Les origines du chant liturgique*, Paris, 1907.

Leclercq, H., *Chantre*, în D.A.C.L., t. III, col. 344-365.

Rallis, K.M., *Despre oficiul protopsaltului* (în grec.), în „Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνων“, t. XI (1936), p. 66-69.

Wagner, P., *Origine et développement du chant liturgique*, trad. fr. de M. Bour, Tournai, 1904.

Despre alte trepte și oficii:

Coman, pr. V., *Exorcistii în Dreptul bisericesc*, Brașov, 1945.

Zotu, C., *Oficiile bisericești*, în B.O.R., 1882, nr. 2, p. 73-78.

*

Forget, J., *Exorciste*, în D.T.C., t. V, col. 1780-1786.

Leclercq, H., *Acolyte, Exorcisme, Exorciste, Fossoyeur*, în D.A.C.L., t. I, col. 384-386, t. V, col. 964-978, 2065-2092.

Maurice, V., *Acolyte*, în D.T.C., t. I, col. 312-316.

Michel, A., *Portiers*, în D.T.C., t. XII, 2 col. 2600 ș.u.

NOTELE EDITURII

1. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (trad., note și studiu introductiv de pr. dr. Nicolae Achimescu), Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 128-129.
2. *Ibidem*, p. 144-147.
3. *Ibidem*, p. 128-133.
4. Vezi versiunea românească *Sfântul Ioan Gură de Aur, Cuvioasa Olimpiada diaconița*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.
5. Pr. Marin Branște, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, sec. IV* (teză de doctorat), în M.O., 1982, nr. 4-6, p. 225-392 (și extras).
6. *Testamentum Domini...*, p. 140-143.
7. Vezi versiunea românească în vol. *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, București, 1981, p. 169.
8. *Testamentum Domini...*, p. 142-143.
9. În ediția din 1993, p. 69-70.

CAPITOLUL IV

CREDINCIOȘII LAICI CA FACTORI AI CULTULUI (ROLUL LAICILOR ÎN CULT)

1. Cler slujitor și credincioși laici în cult, în general

Rolul important pe care îl au persoanele liturgice (clericii) în cult nu exclude prezența și participarea credincioșilor laici la săvârșirea cultului divin public al Bisericii.

Credincioșii laici sunt πληρωμα (plinirea) trupului Bisericii. Clerul și credincioșii alcătuiesc laolaltă Biserica; nici clerul fără credincioși nu înseamnă Biserică deplină, după cum nici credincioșii fără clerici. Cler și credincioși sunt deci părți constitutive și indispensabile ale organismului bisericesc; ele se întregesc reciproc, se completează și una fără alta e de neconceput în „Ecclesia orans“.

Credincioșii laici sunt deci factori activi ai cultului, alături de clerici, iar nu simpli beneficiari ai efectelor acestuia. Ei nu profită adică numai de harul sfinților care li se împărtășește, îndeosebi prin Sfintele Taine și prin ierurgiile săvârșite de membrii clerului, ci, prin însăși calitatea lor de creștini, au și dreptul, și datoria de a participa activ la viața liturgică a Bisericii în general, fiind chiar săvârșitori ai unor acte secundare. În calitatea lor de membri ai Bisericii și în virtutea strânsei uniri cu Hristos, dobândită prin Taina Botezului, cea a Mirungerii și cea a Împărtășirii, ei participă oarecum la sacerdoțiul Mântuitorului, ca mădulare ale Trupului Său mistic, ceea ce face pe Sf. Apostol Petru și pe Sf. Evanghelist Ioan să vorbească de un sacerdoțiu al laicilor, de acea „preoție universală“ (I Petru 2, 5; Apoc. 20, 6), care, totuși, nu exclude harul special al preoției, transmis prin Hirotonie (Preoția sacramentală), ci colaborează cu sacerdoțiul Bisericii, în cadrul vieții liturgice sau sacramentale a obștii creștine.

Participarea laicilor la cultul public al Bisericii poate fi pasivă sau activă; pasivă este atunci când credincioșii beneficiază doar de roadele cultului oficiat de clerici pentru ei, iar activă este atunci când ei cooperează în diverse moduri la însăși săvârșirea cultului.

2. Rolul credincioșilor la slujba Sfintei Liturghii

Astfel, la Sf. Liturghie care este cultul social prin excelență al Bisericii (λεῖτον-εργον), credincioșii participă de fapt la aducerea Sfintei Jertfe prin însăși calitatea lor de membri ai Bisericii luptătoare, care jertfește și se jertfește și ea prin preotul slujitor. De aceea, ei nu sunt simpli asistenți la sfânta slujbă, ci participă la ea, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul, căci acesta nu slujește pentru el însuși, ci în numele și din partea credincioșilor săi. De asemenea, cântăreții de strană (ori corurile bisericești) nu cântă numai în numele lor, ci în numele tuturor credincioșilor din parohie (biserică), pe care îi reprezintă. De aceea, rostul credincioșilor în biserică nu este doar să urmărească rânduiala slujbei, adică să privească sau să asculte, ca niște simpli spectatori, ci trebuie să participe în adevăratul înțeles al cuvântului, să *conlucreze* efectiv la Sfânta Jertfă care se aduce în numele lor. În ce constă această *conlucrare* a lor sau cum se poate realiza ea?

Pe de o parte, prin participarea credincioșilor laici la răspunsurile liturgice date de cântăreți (cor) în cursul slujbei, căci însăși întocmirea sau rânduiala liturghiei presupune și reclamă prezența și participarea activă a credincioșilor din biserică. Formele de răspunsuri și de dialog între liturghisitori și popor („Păce tuturor! - Și duhului tău!“ etc.) ori forma plurală a mai tuturor rugăciunilor și mai ales a ecteniilor și a cântărilor sfinte („Cu pace Domnului să ne rugăm!“; „Să zicem toți, din tot sufletul și din tot cugetul nostru să zicem...“; „Pe Tine Te laudăm...“) nu se pot concepe decât cu participarea efectivă

a tuturor celor prezenți în biserică la desfășurarea acțiunii liturgice. Ei sunt astfel îndatorați a lua parte în chip efectiv la aducerea „slujbei cuvântătoare“, ca subiecte sau aducători ai cultului, atât prin executarea răspunsurilor liturgice, cât și prin asocierea sau azeziunea lor la cele ce face sau zice preotul în taină, în numele lor, pe care o exprimă, de ex., prin cuvântul „Amin!“.

Această strânsă colaborare dintre clerul slujitor și credincioșii prezenți la sfintele slujbe o accentua Sf. Ioan Hrisostom, referindu-se la dialogul introductiv dintre preot și credincioși la Rugăciunea Sfintei Jertfe din cursul Sfintei Liturghii: „În timpul (sfințirii) prea înfricoșătoarelor Taine - spune el - preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci nu numai preotul singur mulțumește, ci și tot poporul. Pentru că (numai) după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi s-au învoit că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta („Cu vrednicie și cu dreptate este...“), atunci începe preotul rugăciunea de mulțumire“¹.

Totodată, credincioșii participă la *Jertfa* liturgică aducând ca ofrandă, prin preot, ființa lor sufletească și trupească, simbolizată în darurile de pâine (prescuri) și vin aduse de ei pentru Sf. Euharistie, iar mai târziu participă și la Taina Sfântă săvârșită în Liturghie, împărțându-se cu Sf. Trup și Sânge. Și deoarece de foloasele (efectele) Sfintei Liturghii beneficiază toți credincioșii pentru care preotul se roagă (indiferent dacă ei sunt sau nu prezenți în biserică), participarea aceasta a credincioșilor la Sf. Liturghie (numită de teologii catolici *habituală* sau obișnuită) este reală, obiectivă și generală. În chip special, ei pot participa *activ* la săvârșirea sfintei slujbe, prin îndeplinirea anumitor acte mai mărunte ale ritualului liturgic, rezervate odinioară clericilor inferiori, ca, de exemplu: aprinderea și purtarea lumânărilor și a sfeșnicelor, aprinderea cădelniței, aducerea celor necesare pentru sfânta slujbă, citirea *Apostolului* și a *Cazaniei*, röstirea Crezului, supravegherea ordinii și a disciplinei din biserică ș.a.

3. Rolul credincioșilor la slujbele Sfintelor Taine și ale ierurgiilor

La slujbele Sfintelor Taine și ale ierurgiilor, credincioșii participă atât pasiv, în calitatea lor de *subiecte* sau *primitori* ai Sfintelor Taine săvârșite de preoți pentru satisfacerea nevoilor lor religioase, cât și activ. Astfel, în cazuri excepționale (lipsă de clerici), Botezul poate fi săvârșit - sumar - și de laici (vezi la cap. despre Botez, din *Liturgica specială*); laicii pot participa activ atât la Botez, cât și la Cununie, asistând pe cel ce se botează și pe miri, în calitate de *nași* (chezași sau garanți) și executând chiar, împreună cu clericii slujitori, unele părți ale ritualului (înconjurarea sau dansul ritual la Botez și la Cununie, punerea și schimbarea inelelor la logodnă, punerea și depunerea cununiilor la Cununie etc.). La Hirotonie și la hirotesii, credincioșii prezenți participă confirmând alegerea celui hirotonit sau hirotesit cu formula „Vrednic este“ (Ὁξίος), care amintește de rolul efectiv pe care îl aveau odinioară laicii la alegerea și instituirea clericilor.

La Taina Mărturisirii, credincioșii-penitenți cooperează cu preotul duhovnic nu numai prin dispozițiile sufletești pe care le presupune taina (penitență, căință sau regret pentru păcate, voință de îndreptare), dar și prin mărturisirea păcatelor, prin angajamentele luate pentru îndreptarea morală cuvenită și prin îndeplinirea canonului de pocăință (epitimiei), condiții necesare pentru eficacitatea tainei, adică pentru dobândirea iertării. La Taina Sfântului Maslu, subiectul tainei, adică bolnavul pentru care se face slujba, rostește la sfârșitul slujbei formula: „Binecuvântați, părinți sfințiți, și mă iertați pe mine, păcătosul...“².

4. Rolul credincioșilor laici la slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericesti)

La slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericesti) care constituie prin excelență oficiul public adus de Biserică spre lauda lui Dumnezeu și a persoanelor sfinte, credincioșii participă, de asemenea, în calitatea lor de membri ai Bisericii, a cărei datorie este să preamărească pe Dumnezeu în toată

1. *Omilia XVIII la Ep. II Cor.*, P.G., t. LXI, col. 527.

2. *Molitfelnic*, București, 1937, p. 138.

vremea. Ei fac aceasta fie împreună cu clericii slujitori și cu cântăreții bisericești, fie numai prin aceștia singuri, când prezența credincioșilor la unele slujbe este redusă sau nu este posibilă.

La cultul ortodox, prezența credincioșilor este numeric sporită mai ales la slujbele de seară (vecernie, priveghere, acatiste, litie etc.), iar la unele dintre acestea, ca, de exemplu, la Denia mare din Vinerea Patimilor (Utrenia Sâmbetei celei mari sau Slujba Înarmorântării Domnului), ei participă în chip real și activ la cea mai mare parte din rânduiala slujbei, cântând în biserică Prohodul, înconjurând biserica cu Sf. Epitaf, purtând lumini aprinse în mâini, ca și în noaptea Învierii etc.

Atunci când nu pot participa prin prezența fizică la slujbele serviciului divin zilnic din biserică, cei mai zeloși dintre credincioși își îndeplinesc obligația de rugăciune zilnică citindu-și singuri acasă Psaltirea ori Ceaslovul (la catolici Breviarul), în care ei găsesc rânduiala statornică de Biserică pentru slăvirea continuă a lui Dumnezeu. Așa se explică de ce aceste două cărți bisericești de slujbă au fost cel mai mult întrebuițate de credincioșii laici în cultul particular³.

Precum se vede, nici o slujbă religioasă nu se săvârșește, de fapt, fără participarea activă a credincioșilor laici. Orice taină are nevoie nu numai de un laic, care este subiectul sau primitorul tainei respective, ci și de alți laici care contribuie la săvârșirea ei; excepție de la această regulă face numai Taina Mărturisirii, care este o convorbire intimă între preotul-duhovnic și credinciosul care se spovedește. Dar chiar și primitorul tainei nu este absolut pasiv în momentul primirii tainei, ci se situează într-un raport personal direct cu Dumnezeu, pe care preotul numai îl ocazionalizează sau îl înlesnește.

Am putea spune că poporul credincios întregeste, cu contribuția lui, slujirea sacerdotală (sacramentală) desfășurată de clerici în cadrul cultului religios. Lucrarea sau exercitarea preoției sacramentale a clerului, dobândită prin Hirotonie, este ocazionată și întregită de „preoția universală” a credincioșilor, dobândită prin Botez. Legătura de continuitate și întregire între slujba sacramentală a ierarhiei și între „slujirea” credincioșilor laici în cultul Bisericii o arată mai ales existența treptelor clerului inferior, subordonate diaconatului (vezi cap. precedent), care nu sunt trepte de hirotonie, ci de hirotesie. Precum am văzut, membrii acestor trepte nu sunt de fapt clerici în adevăratul sens al cuvântului, ci laici consacrați pentru îndeplinirea anumitor slujbe sau acte secundare de cult, necesare serviciului divin. Ei fac astfel trecerea gradată de la ierarhie la simplii credincioși, încât în cadrul cultului divin public al Bisericii, granița dintre cler și poporul credincios aproape că nu se simte⁴.

Cu cât frecvența credincioșilor la sfintele slujbe este mai regulată și cu cât ei participă mai activ la ele, urmărind cu atenție desfășurarea slujbei și alăturându-se sau încadrându-se efectiv în acțiunea sfântă săvârșită de clerici, cu atât participarea aceasta este mai rodnică, ajutând pe credincioșii respectivi să beneficieze cu adevărat și din plin de harul și de comorile spirituale pe care le mijlocește cultul divin și care se revarsă în viața noastră morală și religioasă, prin sporirea-evlaviei, prin înaintarea în virtute și progres duhovnicesc.

5. Participarea credincioșilor laici la cultul public al Bisericii, în trecut și azi

Această participare deplină și adevărată a credincioșilor mireni la cultul liturgic al Bisericii s-a realizat în chip ideal (integral) mai ales în antichitatea creștină. În primele șapte-opt secole ale istoriei creștine, credincioșii frecventau toți, regulat și permanent, adunările de cult și tocmai în aceasta se realiza de fapt Biserica, în înțelesul ei de societate religioasă vizibilă, încheată pe baza unității de conducere, de credință și de adorare. Absența de la aceste adunări însemna de fapt ruperea din comunitatea sau unitatea Bisericii, iar cea mai mare pedeapsă - excomunicarea - însemna îndepărtarea din comunitate sau din adunările de cult (can. 80 Trulan). Tocmai prin frecventarea regulată a adunărilor

3. Poetul Octavian Goga a ilustrat acest adevăr în poezia *Bătrânii*: „Și plânge mama pe Ceaslov...” (Octavian Goga, *Versuri*, București, 1957, p. 48-49).

4. Cp. pr. prof. D. Stăniloae, *Slujirile bisericești și atribuțiile lor*, în *Ortodoxia*, 1970, nr. 3, p. 462-469.

de rugăciune și de cult se forma și se întreținea conștiința apartenenței credincioșilor la *ecclesia*, adică la o societate religioasă, căreia îi aparțineau și care era nouă și deosebită de restul lumii păgâne. La aceasta contribuia și faptul că la început nu existau *cântăreții*, care s-au ivit mai târziu și s-au interpus treptat între slujitori și laici. De aceea, slujba se desfășura ca un continuu dialog sau schimb de răspunsuri între clericii slujitori (episcopi, preoți și diaconi), de o parte, și credincioși, de alta.

Catehizarea mistagogică, adică inițierea catehumenilor și a neofiților în tainele cultului, în epoca de rapidă și masivă răspândire a Creștinismului (secolele IV-VI), a făcut credincioșii să fie atunci și mai conștienți de rolul lor activ în cult.

Această participare integrală a credincioșilor la cult culmina cu împărtășirea lor prin Sfânta Euharistie, împărtășire care era generală și frecventă (regulată), căci aceia care nu erau opriiți de vreun impediment moral sau canonic se împărtășeau, toți, la Liturghia din fiecare sărbătoare. Sfânta Împărtășanie era dusă de către diaconi și celor care, din pricini independente de voința lor (bolnavi, deținuți ș.a.), absentau de la adunarea liturgică⁵, iar *excomunicarea*, care era cea mai severă pedeapsă pentru creștini, se traducea practic prin excluderea din comunitate, adică din adunarea pentru cultul public al Bisericii și prin oprirea de la împărtășire⁶. De aceea, tăria și profunzimea spiritului ecleziologic, adică a conștiinței de comunitate în Biserica Creștină, au stat totdeauna în raport cu gradul de intensitate în care membrii ei laici s-au integrat în viața liturgică a Bisericii.

Din nefericire, din veacurile VIII-IX înainte, constatăm un treptat regres din acest punct de vedere, credincioșii devenind din ce în ce mai puțin conștienți de rolul lor în cult. Cauze multiple explică aceasta: slăbirea zelului credincioșilor pentru împărtășirea regulată, lărgirea treptată a atribuțiilor cântăreților în dauna dreptului poporului de a participa activ la cântarea religioasă din biserici, dezvoltarea excesivă a unora dintre slujbele divine și îndeosebi a cântărilor bisericesti, slăbirea disciplinei catehumenatului și a învățământului catehetic, perpetuarea limbilor moarte în serviciul cultului, scăderile și lipsurile unora dintre slujitorii bisericesti, iar în timpurile moderne, răspândirea spiritului protestant și sectar.

Astăzi se fac eforturi pentru reînvierea participării active de odinioară a credincioșilor la cult, ideea despre drepturile și datoriile lor în cadrul cultului divin recâștigând tot mai mult teren, atât în Bisericile ortodoxe, cât și în cea Catholică. În Apus, aceasta constituie țelul de căpetenie al așa-numitei *Mișcări liturgice* (*Mouvement liturgique*, *liturgische Bewegung*), iar hotărârea Conciliului II Vatican, din 1963, de a se permite traducerea și folosirea textelor liturgice în limbile naționale ale popoarelor catolice, înseamnă o recunoaștere de fapt a dreptului legitim și firesc al credincioșilor de a lăuda pe Dumnezeu în limba lor uzuală (vie) și deci un pas înainte în promovarea participării active a laicilor în cult.

În Biserica Ortodoxă Română, unde vechea limbă slavă a fost înlocuită mai de mult cu limba noastră națională, se tinde spre restaurarea drepturilor liturgice ale credincioșilor, promovându-se participarea laicilor la cult îndeosebi prin asocierea lor la cântarea religioasă din biserici, sub conducerea cântăreților de strană.

5. Vezi, de ex., Sf. Justin Martirul, *Apologia I*, cap. LXV, 5.

6. Vezi, de ex., Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXXIX, 1-4: „Suntem un singur corp prin sentimentul comun al credinței, prin unitatea disciplinei și prin legătura aceleiași speranțe. Mergem strânși în grup și adunați ca la luptă, ca să asaltăm pe Dumnezeu cu rugăciuni. Acest atac este totuși plăcut lui Dumnezeu... Ne adunăm laolaltă să ne reamintim de scrierile sfinte... Totodată, prin ele ne vin îndemnuri, muștrări și corectări în numele lui Dumnezeu. Și judecățile noastre au mare autoritate, fiindcă suntem încredințați de prezența lui Dumnezeu printre noi și se ține foarte mult seamă de judecata ce va să vie dacă cineva a săvârșit o astfel de greșală, încât a fost pedepsit cu îndepărtarea de la participarea la rugăciuni, adunări, și la orice legătură cu cele sfinte“ [1].

BIBLIOGRAFIE

- Branște, diac. Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 112 ș.u. [2].
 Idem, *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, București, 1949 (extras din S.T.).
 Idem, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în S.T., 1954, nr. 1-2.
 Idem, *L'assemblée liturgique décrite dans les „Constitutions Apostoliques“ et les différentes fonctions dans son cadre*, Roma, 1977 (extras din „As. lit“).
 Vintilescu, prof. P., *Cântarea poporului în biserici, în lumina Liturghierului*, București, 1945 (Extras din B.O.R.).
 Idem, *Câteva considerațiuni asupra caracterului comunitar și ierarhic al Liturghiei*, în vol. *Omagiu Î.P.S. dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1955, p. 434 ș.u.
- *
- Afanassiev, protopresb. N., *Slujirea credincioșilor în Biserică* (în rus.), Paris, 1955.
 Idem, *L'assemblée eucharistique unique dans l'Eglise ancienne*, în rev. Κληρονομία (Tesalonic), t. VI, caiet 1 (ian. 1974), p. 1-36.
 Arnold, F.X., *Le laïc dans la Liturgie*, Paris, 1964.
 Augustoni, L. și Wagner, Giovanni, *Partecipazione attiva alla Liturgia*, în *Atti del III Convegno Internazionale di Studi Liturgici*, Lugano, 1953 (Collana liturgica, I).
 Botte, B., O.S.B., *Peuple chrétien et hiérarchie dans la „Tradition Apostolique“ de Saint Hippolyte*, în „As. lit“, p. 79-92.
 Capelle, B., *La participation active des fidèles au culte*, în *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. XI, Louvain, 1934.
 Cattaneo, E., *La partecipazione dei laici alla Liturgia*, în „Laici nella Societas christiana“, p. 396-427.
 Colson, J., *Prêtres et peuple sacerdotal*, Paris, 1969 (Coll. Beauchesne, 20).
 Congar, Y., *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, Bruxelles, Paris, 1967.
 Kotzoni, I., *Poziția laicilor în organismul Bisericii* (în grec.), Atena, 1956.
 Lécuyer, J., *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, în M.D., 27 (1942), p. 7-50.
 Legrand, C., *La Liturgie devant le monde moderne*, în vol. *Prière liturgique et vie chrétienne* (Cours et conférences des semaines liturgiques, t. IX), Namur, 1932, p. 149 ș.u.
 L'Huillier, P., *Sacerdoce royal et sacerdoce ministériel*, în „Messager de L'exarchat du Patriarce Russe en Europe Occidentale“, nr. 91 (1960), 27-44.
 Leitner, F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg, 1906.
 Mastroghianopoulos, Elia, *Viața harismatică. „Preoția împărătească“ a credincioșilor în Biserica Ortodoxă* (în grec.), Atena, 1972.
 Moreau, E., *Partecipazione dei fedeli agli atti di culto*, în rev. „Liturgia“ (Torino), an. IV (1936), p. 299-313.
 Oppenheim, dr. Ph., *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam*, t. VI: *Notiones Liturgiae fundamentales*, p. 184-213.
 Parsch, P., *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*, Klosterneuburg bei Wien, 1931.
 Smedt, E.J. De, *Le sacerdoce des fidèles*, Paris, 1961.
 Verghese, Paul, *Le sacerdoce royal*, în vol. „Prêtres et pasteurs“, Paris, 1968 („Eglises en dialogue“, nr. 6), p. 11-54.
 Vismara, *La Liturgia Cristiana e la partecipazione del popolo*, Vicenza, 1919.

NOTELE EDITURII

1. Am preferat traducerea din vol. *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, București, 1981, p. 92.
2. Reeditare, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997.

PARTEA A PATRA

TIMPURILE LITURGICE
(Anul bisericesc și subdiviziunile lui)

CAPITOLUL I

SCURTE NOȚIUNI DESPRE CALENDAR

1. Introducere. Timpul ca dimensiune a vieții Bisericii

Viața omului se scurge *în timp*, între cele două termene sau hotare ale ei: nașterea și moartea.

Ca și spațiul, *timpul* este o dimensiune a existenței, cadru firesc al vieții omului. În concepția creștină, timpul a fost creat o dată cu lumea. „Mundus non factus est in tempore, sed cum tempore“ (Lumea n-a fost făcută în timp, ci o dată cu timpul), zice Fericitul Augustin¹.

Din punct de vedere teologic, Hristos-Mântuitorul este nu numai Întemeietorul și Capul nevăzut al Bisericii, ci și axa timpului, centrul istoriei religioase a omenirii. Înainte de El, istoria se îndrepta spre El, era orientată mesianic spre El, era timpul de așteptare, de prefigurare. După întruparea Lui, a început vremea plinirii („*plinirea vremii*“, Efes. 1, 10). El dă adevăratul conținut al istoriei, e veșnic prezent în timp, ca Dumnezeu întrupat, ca Unul Care a fost în același timp „în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul...“ și Care acum „sus șade lângă Tatăl și cu noi este în chip nevăzut...“². Deoarece El este veșnic prezent în Biserică și istorie, memorialul liturgic din cadrul cultului bisericesc nu este numai *amintirea* trecutului, ci el ne face prezente și contemporane evenimentele din trecut și ne sugerează pe cele din viitor (eshatologie). În marile sărbători ale Mântuitorului (Crăciun, Paști etc.) devenim un fel de martori oculari ai evenimentelor comemorate, devenim contemporani cu ele. Fiecare act divin din iconomia mântuirii a avut loc odată, într-un anumit moment al istoriei, dar se oferă, devine continuu prezent în Taine, în misterul liturgic. „În vremea aceea (in illo tempore)“ de la începutul fiecărei pericope evanghelice citite la Liturghie reprezintă timpul sfințit, veșnicul prezent (acum) din dimensiunea liturgică a timpului³.

Deși în fond timpul este o noțiune abstractă, fiind indivizibil, omul a simțit nevoia să-l concretizeze și să-l măsoare, adică să-l împartă printr-un șir de mișcări succesive și subdiviziuni periodice (care se succedă la termene regulate), în care să se încadreze atât viața sa gospodărească (materială), cât și cea religioasă. Acestea sunt consemnate în *calendarul* de care ne servim pentru măsurarea și divizarea timpului și despre care vom vorbi în cele ce urmează.

2. Ce este calendarul?

Cunoștințe elementare de astronomie și cronologie

Calendarul este un sistem de măsurare a timpului, care indică durata și subdiviziunile lui. Termenul de *calendar* vine de la cuvântul latinesc *calendae* (de la *καλῶ* = a chema, a convoca, lat. *calare* sau *calere*), prin care romanii indicau în general prima zi a fiecărei luni, când toți cetățenii erau chemați (convocați) în adunarea publică din forum, pentru a li se aduce la cunoștință, prin viu grai, lucruri de interes public-cetățenesc.

Primele calendare au luat naștere din nevoia pe care au simțit-o oamenii de a-și fixa în timp sărbătorile religioase și de a introduce o regularitate periodică în ocupațiile lor din viața zilnică. Ele se întemeiază pe mișcarea astrelor pe bolta cerească și mai ales a Lunii și a Soarelui, cei doi luminători ai cerului, făcuți de Dumnezeu și puși de El „să fie semne, ca să deosebească anotimpurile, zilele și anii“, precum

1. P.L., t. XLI, col. 322.

2. *Liturghierul*, rugăciunea dinainte de împărtășire.

3. Cp. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 206-208, 241 [1].

- 29 de zile, 12 ore, 44 (minute), 2, 9 secunde (29 și 1/2)
- 365 de zile, 4 ore, 48 (minute), 45-46 secunde (365 și 1/4)

zice Cartea Sfântă (Facere 1, 14. Cf. și Sirah 43, 1-12). În legătură cu traiul și ocupațiile omului, s-a ales ca unitate mijlocie de măsură a timpului ziua solară medie, adică intervalul de timp dintre două treceri consecutive ale soarelui la meridian sau cât ține o rotație completă a pământului în jurul axei sale. Ca orice unitate de măsură, ziua solară medie are și ea multiplii și submultiplii ei, și anume:

✓ a) Orele (ceasurile), minutele și secundele de timp: ziua e împărțită în 24 de ore, ora în 60', minutul în 60";

✓ b) Săptămâna, adică intervalul de timp dintre două faze consecutive ale lunii de pe cer: dintre luna nouă și primul pătrar sau de la pătrarul prim la lună plină, de la lună plină la pătrarul ultim ș.a.m.d., interval care durează aproximativ șapte zile;

✓ c) Luna lunară (ori sinodică), adică intervalul de timp care îi trebuie Lunii să facă o rotație completă în jurul Pământului și să revină la aceeași fază: de la Lună Nouă la Lună Nouă, de la Lună Plină la Lună Plină, adică aproximativ 29 și 1/2 zile (exact: 29 de zile, 12 ore, 44 de minute și 2,9 sec.);

✓ d) Anul tropic, solar sau astronomic, adică intervalul de timp în care Pământul face o rotație completă în jurul Soarelui sau răstimpul dintre două treceri consecutive ale Soarelui la echinocțiul de primăvară. Ca și ziua solară, anul tropic este în legătură cu ocupațiile omului, readucând în aceeași ordine anotimpurile. El are aproximativ 365 zile și 1/4 sau exact: 365 de zile, 5 ore, 48 de minute și 45-46 de secunde.

Deoarece anul tropic nu se compune dintr-un număr exact de zile, n-a putut fi luat ca unitate de măsură, pentru că atunci ar fi trebuit ca una din zile să aparțină la doi ani consecutivi. De aceea s-a adoptat ca unitate de măsură anul civil sau calendaristic, care în fond e un an convențional obținut din anul tropic, prin înlăturarea fracțiunii de zi. Și deoarece anul civil nu coincide exact cu cel tropic (astronomic), s-a căutat să se aducă din timp în timp corectări calendarului, în diferite moduri, pentru a se restabili coincidența anului civil cu anul astronomic. Așa s-a născut problema calendarului. Greutatea de care se izbește adică orice calendar sau orice sistem de înregistrare și de măsurare a timpului este să se găsească o modalitate sau o formulă după care anul civil-calendaristic, care e întrebuintat în uzul zilnic și care operează numai cu zile întregi, să fie adus în acord cât mai mult cu anul tropic sau ceresc. Cea mai bună formulă calendaristică va fi deci aceea care va izbuti să facă așa, ca durata anului calendaristic să echivaleze cât mai mult posibil cu durata exactă a anului ceresc sau tropic.

Cele mai vechi popoare cunoscute în istorie au avut calendare lunare, adică și-au întocmit calendarele după Mișcarea de Rotație a Lunii în jurul Pământului. Astfel, primul calendar egiptean a avut la bază anul lunar de 354 de zile (12 luni de 29 și 1/2 zile). Grecii și romanii aveau și ei la început tot un calendar lunar, adică organizat după mersul Lunii: la ei, luna calendaristică avea aceeași durată cu luna lunară, adică începutul ei coincidea pe cât era cu puțință, cu Luna Nouă. Un asemenea calendar folosesc și acum musulmanii din Asia și Africa (arabii, iraniienii, indonezienii ș.a.), în viața lor religioasă.

Alte popoare (ca, de exemplu, evreii) întrebuintează un calendar mixt (lunaro-solar).

Egiptenii au fost cei dintâi care au folosit un calendar solar, adică bazat exclusiv pe mișcarea aparentă a Soarelui pe bolta cerească, adică, de fapt, pe Mișcarea de Revoluție a Pământului. El a fost însă perfecționat de romani, prin calendarul iulian, care stă la baza cronologiei moderne.

3. Originea calendarului creștin și structura lui

Calendarul de care se servește astăzi atât toată lumea creștină, cât și multe din popoarele necreștine civilizate, este de origine romană (păgână). El e alcătuit, la anul 46 a.Hr., de astronomul alexandrin Sosigene, pe vremea împăratului roman Iulius Cezar (100-44 î.Hr.), pentru care a și fost numit calendar iulian. Sosigene a întocmit cel dintâi calendar solar științific, adică un calendar bazat numai pe mersul aparent al Soarelui și pe cunoașterea exactă a mișcării corpurilor cerești, conform datelor științei astronomice, care era pe atunci în floare la Alexandria. Prin reforma calendaristică aplicată atunci în cuprinsul Imperiului Roman, Sosigene, cunoscând durata exactă a anului tropic, a restabilit mai întâi coincidența anului civil cu cel astronomic; apoi a stabilit pentru viitor durata anului calendaristic la 365

de zile; iar pentru că diferența de 5 ore, 48 de minute și aproape 46 de secunde, cu care durata anului solar (tropic) depășește pe cea a anului civil sau calendaristic, în patru ani face aproape o zi, el a hotărât să se adauge câte o zi în plus la fiecare patru ani. La fiecare patru ani vom avea deci câte un an de 366 de zile, numit an *bisect* (de la lat. *bissextilis*). În felul acesta, coincidența (echivalenta) anului civil cu anul astronomic trebuia să se restabilească după fiecare 4 ani sau $4 \times 365 \text{ zile} + 1 = 1461$ de zile.

Totodată, Sosigene a păstrat împărțirea anului în 12 luni, dar acestea sunt simple diviziuni arbitrare (convenționale), căci durata lor nu are nimic de a face cu mersul Lunii de pe cer; dintre acestea, unele au câte 30 de zile (și anume: aprilie, iunie, septembrie și noiembrie), altele câte 31 de zile (și anume: ianuarie, martie, mai, iulie, august, octombrie și decembrie), iar una singură (februarie, care pe atunci era ultima lună a anului) avea numai 28 de zile în anii obișnuiți (ordinari sau comuni) și 29 de zile în cei bisecți (din 4 în 4 ani). Denumirile lunilor anului și ale zilelor săptămânii, păstrate în limba noastră, sunt toate de origine latină, aceleași care erau întrebuințate pe vremea romanilor, cu excepția *sâmbetei*, de proveniență iudaică (*sabat*), dar venită la noi tot prin filiera latină (*sabbatum*).

În calendarul astfel alcătuit de către Sosigene, echinocțiul de primăvară (adică unul din cele două momente din cursul anului când ziua este egală cu noaptea) cădea atunci pe 24 martie, iar începutul anului era socotit la 1 martie, fiind apoi mutat, peste puțin timp, la 1 ianuarie⁴.

Calendarul acesta, întocmit de Sosigene și întrebuințat în Imperiul Roman începând cu anul 46 î.Hr., a fost moștenit și de creștini, care au introdus în el sărbătorile specifice creștine și sistemul de împărțire a lunilor în *săptămâni* (grupe de câte șapte zile), moștenit de la evrei, înlocuind astfel *octada* (grupa de opt zile) și sistemul romanilor de numerotare inversă a zilelor lunii, prin împărțirea lor în *calende, ides și none*.

4. Defectul original al Calendarului iulian. Îndreptarea lui în Apus

Calendarul iulian astfel întocmit de Sosigene, socotind anul mediu de 365 și 1/4 zile (365 de zile și 6 ore), neglija o mică diferență (de 11 minute și 14-15 secunde pe an), cu care anul civil sau calendaristic era de fapt mai lung decât cel tropic sau astronomic și cu care deci calendarul rămânea în urmă față de acesta, în fiecare an. Această mică diferență, imperceptibilă într-o viață de om, crește cu timpul și devine perceptibilă în perioade mai mari de timp: în 128 de ani, ea se ridică la o zi, în 384 de ani, la trei zile și așa mai departe. Prin urmare, la fiecare 128 de ani, anul civil al Calendarului iulian rămânea în urma celui astronomic cu o zi, iar la fiecare 384 de ani, cu 3 zile. Această diferență, mărindu-se mereu cu timpul, a început să fie observată mai ales datorită serbării Paștilor, a cărui dată - variabilă de la un an la altul - este legată, pe de o parte de un termen solar fix și anume echinocțiul de primăvară, iar pe de altă, de o dată variabilă și anume Luna Plină de primăvară (sau pascală), adică prima Lună Plină de după echinocțiu. (Despre data Paștilor și variația ei în primele trei secole, vezi mai pe larg la cap. despre sărbătoarea Paștilor).

În felul acesta, de ex., echinocțiul de primăvară, pe care Sosigene îl fixase la 24 martie, peste 384 ani (adică pe vremea Sinodului I Ecumenic) ajunsese să cadă la 21 martie. Părinții Sinodului de la Niceea (325), care s-au ocupat între altele și de problema uniformizării datei Paștilor, au observat acest lucru și au hotărât ca pe viitor să se considere ca dată a echinocțiului de primăvară ziua de 21 martie, dar fără să ia alte măsuri de prevenire a întârzierii pe viitor. De aceea, după 128 de ani de la Sinodul I Ecumenic, echinocțiul real de primăvară a căzut la 20 martie al Calendarului iulian, după alți 128 de ani, la 19 martie ș.a.m.d.

În sec. XVI, diferența dintre echinocțiul real (astronomic) de primăvară și cel ipotetic (21 martie al Calendarului iulian) ajunsese la 10 zile, ceea ce făcea să se calculeze greșit și luna pascală, deci și data

4. Amintirea timpului când prima lună a anului era martie s-a menținut până azi în denumirile ultimelor patru luni, din calendarul de azi, care indică ordinea lor numerică din vechiul calendar roman: septembrie, octombrie, noiembrie și decembrie - lunile a șaptea, a opta, a noua și a zecea.

Paștilor. Această greșeală a Calendarului iulian, semnalată încă din secolele XIII și XIV de către calendaristii apuseni și răsăriteni (ca Roger Bacon, Nichifor Gregoras, Issac Arghiros, Gheorghe Pleton și Nicolae Cusanus), a fost îndreptată în Apus prin „Reforma gregoriană” a calendarului (din inițiativa Sinodului din Trident) sub papa Grigore XIII, la 1582, cu concursul astronomului Luigi Lilio (Aloisius Lilius). S-au suprimat mai întâi cele 10 zile cu care anul civil rămăsese în urma celui astronomic, ziua de 5 octombrie 1582 devenind 15 octombrie. Astfel s-a readus, în 1583, echivalența real de primăvară la 21 martie, cum era în epoca Sinodului I Ecumenic. În al doilea rând, s-a hotărât de aci înainte, dintre anii bisecți seculari (1600, 1700, 1800 etc.) să rămână bisecți numai cei care împart exact la patru, iar ceilalți să fie socotiți comuni (de 365 zile); de ex., 1600 și 2000 vor rămâne pe când 1700, 1800 și 1900 rămân comuni. Astfel, prin suprimarea, din când în când, a zilei a 366-a din anii bisecți, se asigura pentru o perioadă mai mare de timp (cel puțin pentru 3400 de ani) coincidența anului civil cu cel astronomic.

Îndreptarea calendarului prin „Reforma gregoriană” a fost aplicată treptat (în cursul secolelor XVI-XVIII) de toate Bisericele și statele catolice și protestante din Apus, calendarul astfel fiind apoi adoptat chiar de unele state asiatice și africane necreștine, ca: Japonia (1873), China (1912), Turcia (1926), Egipt (1928) ș.a.

5. Îndreptarea calendarului în Răsărit

Bisericele ortodoxe n-au acceptat însă „reforma gregoriană” din sec. XVI, pentru motive de ordin confesional, socotind-o o unealtă disimulată a propagandei și a tendinței catolice de prozelitism. Ele au menținut mai departe calendarul neîndreptat, care de aici înainte se va numi și *stil vechi* sau *ortodox*, prin opoziție cu cel gregorian, numit și *stil nou* sau *catolic*. De la 1582 înainte, creștinătatea s-a împărțit deci în două mari grupe pe tema calendarului: Biserica Apuseană, pe de o parte și cea Răsăriteană-Ortodoxă, de alta, mărindu-se cu încă unul numărul de până aici al deosebirilor și al momentelor de controversă dintre ele. Cu timpul, diferența dintre cele două calendare - care la sfârșitul secolului XVI era de 10 zile - a continuat să crească, încât după 1900, ea a ajuns să fie de 13 zile.

Dar, începând de la sfârșitul secolului XIX și până după Primul Război Mondial, stilul nou a fost adoptat oficial în viața civilă de toate statele popoarelor ortodoxe: în Bulgaria și fosta U.R.S.S. în 1912, în Serbia și România în 1919, în Grecia la 1923. Atât faptul acesta, cât și nevoia de uniformitate în calendarul în toate domeniile vieții publice, au făcut ca și Bisericele ortodoxe să reflecteze la îndreptarea calendarului lor (religios sau bisericesc): de aceea, la Congresul Interortodox ținut la Constantinopol în anul 1923, s-a hotărât îndreptarea calendarului și în Bisericele ortodoxe, suprimându-se diferența de 13 zile cu care Calendarul iulian rămăsese în urma celui îndreptat și asigurându-se coincidența anului civil cu cel astronomic, printr-un sistem de calculare (suprimare) a anilor bisecți mult mai bun decât cel gregorian⁵, deoarece el asigură coincidența anului calendaristic cu cel solar pe o perioadă de timp mult mai mare (cca 44.000 de ani). Dar recomandările congresului au rămas să fie aplicate de fiecare Biserică ortodoxă autocefală în parte, la momentul oportun, adică atunci când împrejurările vor fi favorabile aplicării îndreptării calendarului. De aceea, până acum au admis și întrebuințează „Calendarul îndreptat” următoarele Biserici:

- ✓ a) Patriarhia Ecumenică din Constantinopol;
- ✓ b) Bisericele din Grecia și Albania;
- ✓ c) Arhiepiscopia Ciprului;
- ✓ d) Biserica Ortodoxă din Polonia;
- ✓ e) Patriarhia Antiohiei;
- ✓ f) Biserica Ortodoxă Română;

5. Dintre anii seculari (2000, 2100, 2200 etc.), vor rămâne bisecți numai cei a căror cifră, împărțită cu 9, dă restul 6, ceilalți fiind socotiți comuni; de ex., 2000 și 2400 sunt ani bisecți, pe când 2100, 2200, 2300, 2500 etc. sunt comuni.

- ✓ g) Patriarhia Alexandriei;
- ✓ h) Mitropolia Ortodoxă din Cehoslovacia;
- ✓ i) Biserica Ortodoxă din Finlanda;
- ✓ j) Biserica Ortodoxă din Bulgaria.

Au rămas deci cu stilul vechi (*Calendarul iulian neîndreptat*) Bisericile din Patriarhia Ierusalimului, Biserica Rusă și Biserica din Serbia, la care se adaugă călugării din mănăstirile de la Athos. Exemplul acestora a încurajat pe credincioșii disidenți de la noi și din alte Biserici, care țin încă stilul vechi, numiți *stiliști* sau *calendaristi*. Din pricina lor, chiar Bisericile ortodoxe care au adoptat *Calendarul îndreptat* au hotărât prin consens să serbeze Paștile și toate sărbătorile legate de el ca dată, după Pascalia veche, adică o dată cu Bisericile rămase la *Calendarul iulian neîndreptat* (a se vedea mai pe larg despre aceasta la capitolul despre sărbătoarea Paștilor).

6. Situația actuală a creștinătății din punctul de vedere al calendarului bisericesc

Din punctul de vedere al calendarului pe care îl întrebuințează, lumea creștină se află deci astăzi împărțită în trei mari grupe:

- ✓ a) Bisericile ortodoxe care întrebuințează încă stilul vechi sau *Calendarul iulian neîndreptat*, eronat rămas cu 13 zile în urmă: Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei și Patriarhia Belgradului;
- ✓ b) Bisericile apusene (catolice și protestante) care întrebuințează stilul nou sau *Calendarul îndreptat*, prin „Reforma gregoriană” aplicată integral (atât pentru sărbătorile cu date fixe, cât și pentru cele cu date variabile);
- ✓ c) Între acestea, o situație intermediară o au Bisericile ortodoxe care au adoptat *Calendarul îndreptat*, după recomandările Conferinței Interortodoxe de la Constantinopol 1923 (între care și Biserica Ortodoxă Română) și care folosesc un calendar mixt, adică stilul nou pentru sărbătorile cu date fixe și Pascalia pe stil vechi pentru sărbătorile cu date mobile, ca o concesie făcută Bisericii ortodoxe rămase la stilul vechi.

Uniformizarea creștinătății ortodoxe în această privință nu se va putea face decât atunci când cele trei Biserici ortodoxe autocefale, rămase cu stilul vechi, se vor hotărî și ele să adopte *Calendarul îndreptat* conform datelor exacte ale științei astronomice, calendar folosit acum nu numai de tot restul lumii creștine, ci de aproape toată lumea civilizată.

*

* . . *

După ce am văzut astfel calendarul sau sistemul actual de măsurare și împărțire a timpului, cu diferitele lui subdiviziuni, sistem folosit astăzi în mai toată lumea civilizată, să vedem mai departe instituțiile (rânduielele) de cult, prin care Biserica Creștină Ortodoxă a reglementat viața religioasă a credincioșilor ei în cadrul calendarului creștin. Și deoarece viața omului și a instituțiilor se măsoară de obicei în ani, în cele ce urmează vom vorbi, de fapt, despre anul bisericesc și diferitele lui subdiviziuni (perioade liturgice, sărbători, posturi etc.).

BIBLIOGRAFIE

- Braniște, pr. prof. Ene, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile ortodoxe*, în *Ortodoxia*, 1955, nr. 2, p. 181-216 (cu bibliografie la sfârșit).
- Câdea, pr. prof. dr. Sp., *Necesitatea unității pascale creștine*, în *M.A.*, 1965, nr. 4-6, p. 371-418.
- Gheorghiu, pr. V., *Noțiuni de cronologie calendaristică și calcul pascal*, București, 1935.
- Ionașcu, I. și Pall, Fr., *Elemente de cronologie*, în „Documente privind Istoria României”. Introducere, vol. I, București, 1956.
- Negoită, pr. dr. At., *Calendarul*, în *M.B.*, 1964, nr. 1-3, p. 9-26; 1965, nr. 1-3 și 4-6.
- Polak, prof. I.F., *Timpul și calendarul*, trad. din limba rusă de E. Sestopali, București, 1949 (col. „Știința pentru toți”, 38).

Sacerdoțeanu, A., *Introducere în cronologie*, București, 1943.

*

Couderc, P., *Le calendrier*, Paris, 1946 (col. „Que sais-je?“).

Denis-Boulet, N., *Le calendrier chrétien*, Paris, 1959 (col. „Je sais-je crois“, 112).

Janin, R., *La réforme du calendrier dans les Eglises orthodoxes*, în rev. „L'Unité de l'Eglise“, IV, 1934, p. 169-174.

Leclercq, H., *Kalendaria*, în D.A.C.L., t. VIII, col. 624-667.

Oghițky, D.P., *Problema calendarului bisericesc* (în rus.), în „Bogoslovskie Trudi“ (Moscova), t. V (1968), p. 109-116.

Sakkas, Basil, *The calendar question*, în rev. „Orthodox Life“ (U.S.A.), 22 (1972), 4, p. 20-33 și 5, p. 18-34.

Trasselli, C., *Calendario*, în „Enciclopedia cattolica“, ed. de P. Paschini și alții, vol. III, col. 357 ș.u.

Voronov, prof. L., *Problema calendarului bisericesc* (în rus.), în „Bogoslovskie Trudi“ (Moscova), t. VII (1971), p. 170-203.

NOTA EDITURII

1. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 222-229.

CAPITOLUL II

ANUL BISERICESC (LITURGIC) ȘI SUBDIVIZIUNILE LUI

1. Comemorarea economiei mântuirii în decursul timpului și al diferitelor lui subdiviziuni

Înainte de Înălțarea Sa la cer, Mântuitorul a făgăduit Sfinților Săi Apostoli: „*Iată, Eu (voi fi) cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului...*” (Matei 28, 20). Potrivit acestei făgăduințe, Biserica a fost preocupată încă de la început să asigure și să facă simțită prezența spirituală, nevăzută, dar reală și perpetuă, a Mântuitorului, în mijlocul credincioșilor ei, în tot timpul vieții lor. Cum? Căutând să întrețină mereu vie amintirea vieții, a învățăturii și a faptelor Domnului, precum și a Sfinților, în mintea și viața de toate zilele a credincioșilor, prin comemorarea periodică a acelor fapte. Scopul acesta l-a atins Biserica prin diferitele ei orânduiri și așezăminte de cult, dar mai ales prin întocmirea minunată a anului bisericesc (liturgic), cu sărbătorile, posturile, pomenirile morților și diferitele momente din cursul anului, importante din punct de vedere religios.

Idea și intenția aceasta străbat toate subdiviziunile naturale și artificiale ale timpului, în cadrul cărora se scurge viața oamenilor: ziua, săptămâna, luna și anul. Prin sărbătorile, posturile, diferitele pomeniri și slujbele bisericești, care se succedă și revin într-o anumită ordine în fiecare zi și în fiecare an, noi nu numai că reîmprospătăm în minte sau comemorăm, ci și retrăim, oarecum periodic, momentele importante din viața și activitatea Mântuitorului, precum și din întreaga istorie sfântă a mântuirii, cu persoanele și evenimentele ei mai de seamă, dinainte de Venirea Domnului și de după Înălțarea Sa la cer.

Totodată, prin întocmirea calendarului ei în cursul fiecărui an liturgic, Biserica țintește să înconjoare timpul vieții noastre pământești în patru cercuri concentrice. Ea caută adică să încadreze în curentul inepuizabil al harului divin și să sfințească, prin rugăciune continuă, toate subdiviziunile calendaristice ale timpului: *ziua*, cu diferitele ei împărțiri (seara, dimineața, ceasurile etc.), *săptămâna*, *luna* și *anul*, iar prin acestea viața noastră întreagă, în împrejurările și momentele ei cele mai importante.

2. Ziua liturgică

Astfel, precum am văzut, cea mai scurtă subdiviziune sau unitate naturală de măsură a timpului, indicată de luminătorii cerești, adică rezultată din Mișcarea de rotație a Pământului în jurul axei sale, este *ziua*.

În cultul creștin, *ziua liturgică* nu începe cu miezul nopții sau cu dimineața, ca în măsurătoarea civilă (laică) a timpului, ci cu seara. Ziua liturgică este adică intervalul de timp dintre două seri consecutive; de aceea, sărbătorirea și slujba oricărei zile liturgice începe cu Vecernia din ajunul zilei respective, care este cea dintâi dintre Laudele bisericești zilnice. Datina aceasta este moștenită din tradiția iudaică de socotire a timpului, așa cum o vedem concretizată, de exemplu, în referatul biblic al zidirii lumii, unde zilele creației sunt numărate începând cu seara și continuând cu dimineața: „Și a fost seară și a fost dimineață, ziua întâi... Și a fost seară și a fost dimineață, ziua a doua...” ș.a.m.d. (Facere 1, 5, 8; cf. și Lev. 23, 32).

Fiecare zi din cursul anului este consacrată amintirii sau comemorării unui moment sau eveniment din istoria sfântă a mântuirii, din viața și activitatea Mântuitorului, a Sfintei Fecioare, a Sfinților Apostoli sau a unui sfânt (uneori a mai multor sfinți), așa precum ne arată calendarul bisericesc de perete din

fiecare an, sinaxarul de la sfârșitul unor cărți de slujbă (Ceaslovul, Liturghierul și Molitfelnicul), precum și Mineiele, care cuprind slujbele pentru pomenirea și lauda sfinților respectivi.

Din punctul de vedere al importanței lor în viața religioasă, zilele liturgice se împart în două: zile de rând (lucrătoare) - cele mai numeroase - și zile de sărbătoare - mai puține, dar mai importante din punct de vedere religios.

Cele mai importante zile din cursul anului bisericesc sunt: Vinerea Patimilor, Duminica Sfințelor Paști și Duminica Rusaliilor (Duminica Mare), legate de cele trei evenimente de căpetenie din istoria sfântă a mântuirii: Patimile și Înnoarea Domnului, Învierea Sa și Pogorârea Sfântului Duh. După acestea vin, în ordinea importanței, celelalte sărbători ale Mântuitorului, ale Sfintei Fecioare și ale diferiților sfinți, despre care vom vorbi în capitolele următoare.

Tot din cultul iudaic a moștenit Biserica Creștină și împărțirea zilelor în Ceasuri, pe care evreeii o adoptaseră și ei de la asiro-babilonieni. Lăsând la o parte nopțile (care erau împărțite, ca și la romani, mai întâi în trei sferturi și apoi în patru sferturi, numite *străji* sau *vegheri*), ziua (adică intervalul de timp de dimineață până seara, socotit de 12 ore) era împărțită în patru sferturi de câte trei ore fiecare, numite Ceasuri și anume:

Ceasul I, cuprinzând primele trei ore ale dimineții (aproximativ între orele 6-9 a.m., în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă);

Ceasul III, cuprinzând a doua parte a dimineții (aproximativ între orele 9-12 a.m.);

Ceasul VI, cuprinzând al treilea sfert al zilei (amiaza), aproximativ între orele 12-15;

Ceasul IX, cuprinzând al patrulea și ultimul sfert al zilei (seara), adică aproximativ orele 15-18, în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă¹.

Biserica Creștină (atât cea Ortodoxă cât și cea Romano-Catolică) a reținut această veche împărțire, de origine orientală, a zilei, folosind-o în cultul ei, mai ales pentru indicarea și denumirea diferitelor momente de rugăciune din cursul zilei. Rânduiala aceasta se păstrează și astăzi în programul zilnic de rugăciune (al serviciului divin) din mănăstiri, deși cronologic, slujbele zilnice cu denumirile de mai sus, din Ceaslov, nu se mai săvârșesc exact la momentele din zi indicate de titulatura lor, ca odinioară. Dar prin aceste slujbe, putem spune că misterul mântuirii este comemorat și reînnoit simbolic în fiecare zi. Într-adevăr, precum vom vedea pe larg ceva mai târziu, întreaga rânduială a celor *Șapte Laude bisericești* - adică ciclul slujbelor care alcătuiesc serviciul divin public al fiecărei zile liturgice, așa cum se săvârșește el în mănăstiri și catedrale (Vecernia, Pavecernița, Miezonoaptea, Utrenia și Ceasurile) - ne amintește și simbolizează, zilnic, mai toată iconomia mântuirii, de la cele mai îndepărtate începuturi ale ei (creația lumii și a omului), până la cele mai de pe urmă clipe ale vieții noastre și până la sfârșitul lumii.

3. Săptămâna liturgică

Fiecare grup sau ciclu de șapte zile liturgice alcătuiește o *săptămână liturgică*².

Precum am văzut, împărțirea timpului în săptămâni era necunoscută lumii greco-romane dinainte de Hristos, care se servea de Calendarul egiptean, solar. Ea exista la iudei care foloseau Calendarul lunar, împrumutat de la asiro-babilonieni. Moise a dat consacrare religioasă acestei grupări a zilelor creației, împărțind lucrarea creației lumii în șase zile, urmate de o zi de repaus. Diviziunea lucrării dumnezeiești creatoare a devenit astfel modelul, regula sau unitatea de măsură a activității omenești:

1. Orele începeau să se numere de la răsăritul soarelui; de aceea, atât *Ceasurile* din timpul zilei, cât și *veghile* (*străjile*) din timpul nopții variaua ca mărime după anotimpuri: ceasurile erau mai lungi vara și mai scurte iarna, pe când veghile se prezentau invers. Regula era ca ora a șasea din noapte (începutul străjii a treia) să corespundă totdeauna cu miezul nopții, iar ora a șasea din zi, cu mijlocul zilei (amiaza). Deci, numai în perioada echinocțiilor de primăvară și de toamnă, când zilele sunt egale cu nopțile, atât ceasurile din timpul zilei, cât și străjile nopții erau egale ca durată (câte trei ore fiecare), Ceasul I începând cu orele 6 dimineața, Ceasul III cu ora 9, iar Ceasul IX cu ora 3 p.m.).

2. Ca toate celelalte denumiri românești ale subdiviziunilor timpului, și termenul *săptămână* este de origine latină (*septimana* din *septem* = șapte și *mane* = dimineață, zi).

Matei 28,1: „După ce a trecut sâmbăta...”
⇒ 52 de săptămâni

șase zile de lucru, una de odihnă. Biserica Creștină a moștenit de la Sinagogă tradiția de a întrebuița săptămâna ca unitate de măsură a timpului, de a socoti duminica drept prima zi din săptămână, iar sâmbăta ca ultima zi a săptămânii³.

Săptămâna liturgică începe deci cu duminica (respectiv, cu Vecernia de sâmbătă seara) și se sfârșește cu sâmbăta (respectiv, cu Ceasul IX). Ea constituie o subdiviziune de mare importanță a anului bisericesc în cultul ortodox, deoarece reglementează succesiunea celor opt glasuri (ehuri sau moduri de cântare) ale Octoihului în tot cursul anului. Fiecare glas ține o săptămână și revine astfel din opt în opt săptămâni, începând de la Duminica Sfințelor Paști (glasul I în Săptămâna Luminată, glasul II în săptămâna a doua după Paști sau a lui Toma, glasul III în săptămâna a treia după Paști sau a Mironosițelor ș.a.m.d.).

În cărțile de slujbă, toate cele 52 de săptămâni ale anului bisericesc sunt denumite sau indicate prin numărul lor de ordine, de după cele două mari sărbători cu dată variabilă, ale cultului ortodox: Paștile și Rusaliele.

Astfel, șirul săptămânilor din cursul anului bisericesc ortodox începe cu Săptămâna Luminată (prima după Paști) și se termină cu cea a Sfințelor Patimi dinaintea Paștelui următor, numită și *Săptămâna Mare*⁴. Un an bisericesc complet are 52 de săptămâni (365:7), dar de la un Paști până la altul pot fi mai multe sau mai puține săptămâni, din pricina datei variabile a acestei sărbători: de ex., când Paștile din anul curent cade la o dată mai înaintată (târzie), iar cel din anul viitor la o dată mai devreme, numărul săptămânilor dintre acești doi Paști consecutivi e mai mic de 52; dacă însă, dimpotrivă, Paștile dintr-un an oarecare cade mai devreme, iar cel din anul următor mai târziu, numărul săptămânilor dintre ele este mai mare de 52 ș.a.m.d.

Cele mai însemnate săptămâni liturgice din cursul anului bisericesc sunt: Săptămâna Patimilor Domnului și Săptămâna Luminată (a Paștilor), indisolubil legate între ele. Din punct de vedere calendaristic au, de asemenea, o importanță aparte: săptămâna dinainte și cea de după Rusalii, săptămâna dinainte și cea de după Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), precum și săptămânile de dinainte și de după Nașterea Domnului și Botezul Domnului.

În cadrul săptămânii, fiecare zi (luni, marți etc.) este închinată, în serviciul liturgic, pomenirii unuia (unora) dintre persoanele sau momentele de seamă ale istoriei sfinte, toate în directă legătură cu Persoana și cu activitatea Mântuitorului și care, pentru importanța lor, sunt comemorate săptămânal, deci, de 52 ori pe an.

Astfel, duminica este - precum vom vedea mai pe larg în capitolul următor - ziua sau sărbătoarea săptămânală a Învierii Domnului, cel mai mare eveniment din istoria sfântă a mântuirii.

Lunea este închinată cinstirii Sfinților Îngeri, care au fost creați înaintea oamenilor și au slujit mântuirii acestora, ca trimiși ai lui Dumnezeu, ca vestitori ai voii Lui și ca mijlocitori între Dumnezeu și oameni.

Martea e închinată amintirii celor mai vechi dintre sfinții Calendarului creștin în ordine cronologică, adică Sfinților Prooroci, în general și îndeosebi Sfântului Ioan Proorocul, Înaintemergătorul și Botezătorul Domnului, care este ultimul și cel mai mare dintre proorocii și dreptii Vechiului Testament (comp. Luca 7, 28), fiind numit adesea și „mijlocitor” (μεσίτης) între Legea Veche și cea Nouă⁵.

3. Cf. Matei 28, 1 și locurile paralele: „După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii (adică duminica)...”

4. Denumirea veche (în grec μεγάλη εβδομάδα), pe care o găsim încă din sec. IV la Sf. Ioan Gură de Aur (*Omil. II la Ps. 145*, 1, P.G., col. 519), în *Const. Apost.* (V, 15) ș.a. În vechime, săptămâna aceasta se numea și *Săptămâna Paștilor*, fiind vorba de *Paștile Crucii* sau al *Patimilor* (Πόσχα σταυρόσπιμων). Vezi, de ex., Egeria, *Peregrinatio ad Loca Sancta*, XXX, 1: „septimana paschale, quam hic appellat septimana maior...” (*Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*, herausg. von Otto Prinz, V. Aufl., Heidelberg 1960, p. 41).

5. Vezi, de ex., Canonul de marți, glas I, cântarea a 9-a, stihira I, a Sfântului Ioan Botezătorul: „Iată sfeșnicul care luminează celor dintâi întunericii vieții... marele Înaintemergător, mijlocitorul Legii Vechi și al celei Noi...” (*Octoih Mare*, București, 1975, p. 52).

Miercurea și vinerea sunt închinare Sfintei Cruci și Sfințelor Patimi ale Domnului, pentru că miercuri au făcut sfat cărturarii și arhieriei ca să prindă pe Iisus, iar vineri L-au răstignit pe cruce.

Joia e închinată amintirii Sfinților Apostoli, pentru că joia a avut loc Cina cea de Taină, la care Mântuitorul a înterneiat Sf. Liturghie, în prezența Sfinților Apostoli, cărora Domnul le-a dat porunca și puterea de a face această slujbă întru pomenirea Sa. Aceștia se bucură de privilegiul unei pomeniri sau sărbători săptămânale, ca unii care au fost colaboratorii cei mai apropiați și ucenicii direcți ai Domnului, propovăduitorii și răspânditorii credinței creștine și temeliiile sau stâlpii Bisericii. Cu ei începe șirul martirilor și al Sfinților Legii celei Noi, după cum cu Sfântul Ioan Botezătorul se încheie șirul dreptilor dinainte de Mântuitorul.

Tot joia se pomeneste și Sfântul Ierarh Nicolae. Arhiepiscopul Mirelor Lichiei, unul dintre cei mai populari și venerați sfinți ai creștinătății ortodoxe, ca reprezentant al Sfinților Părinți (ierarhi), socotiți urmași și continuatori ai Sfinților Apostoli la conducerea Bisericii și la săvârșirea lucrărilor sfinte ale cultului divin.

Sâmbăta e închinată amintirii tuturor morților și, în primul rând, a Sfinților Mărturisitori și Mucenici, care și-au dat viața pentru Hristos sau au pățimit pentru biruința credinței creștine în lume. De ce? Mai întâi, pentru că în această zi, Domnul a stat cu trupul în mormânt, iar cu sufletul și cu dumnezeirea S-a coborât la iad, pentru a dezlega și a scoate din el pe toți dreptii Legii Vechi, cei din veac adormiți; și al doilea, pentru că sâmbăta, fiind ziua în care s-a terminat creația lumii și în care Creatorul S-a odihnit de lucrarea Sa, ea este și icoana sau preînchipuirea odihnei celei veșnice și fericite, de care se bucură Sfinții și Dreptii, după ieșirea lor din ostenele vieții pământești.

4. Luna ca subdiviziune a anului bisericesc

Ceva mai puțină importanță are în cadrul anului bisericesc împărțirea timpului în *luni*. Dacă în viața socială, luna are atâta importanță ca unitate de măsură a timpului (mai ales în latura economico-financiară), nu tot așa stau lucrurile în sectorul vieții religioase și îndeosebi în domeniul cultului ortodox, unde rolul fundamental din punct de vedere cronologic îl joacă săptămâna. Precum am văzut, cele 12 luni ale anului calendaristic iulian constituie subdiviziuni arbitrare și artificiale ale timpului, deoarece durata lor nu corespunde exact cu mersul Lunii pe cer (cu Mișcarea ei de rotație în jurul Pământului) și nu este aceeași pentru toate, ci variază de la 28 la 31 de zile. De aceea, nici începutul lunilor nu corespunde totdeauna cu acela al săptămânilor; în cursul aceluiași an, o lună începe cu o anumită zi din săptămână (luni, marți, miercuri etc.), celelalte luni cu alte zile ale săptămânii, care se schimbă de la an la an pentru fiecare lună.

Totuși, Biserica a adoptat și ea în calendarul ei liturgic sistemul de împărțire a timpului în luni, moștenit de la strămoșii noștri romani și așa de mult uzitat până astăzi în viața publică (de stat), la toate popoarele. Șirul lunilor anului bisericesc ortodox începe însă nu cu ianuarie, ca în calendarul civil, ci cu septembrie și se sfârșește cu august, deoarece începutul anului bisericesc e socotit la 1 septembrie (vezi mai departe).

Precum am spus, în calendarul creștin, fiecare zi liturgică, socotită după numărul ei de ordine din cadrul lunii respective (1 septembrie, 2 mai, 5 august etc.), este închinată amintirii, comemorării sau sărbătoririi unui anumit fapt (eveniment sau moment) din istoria mântuirii sau a unei (unor) anumite persoane sfinte, care se serbează *o singură dată pe an* și pe care ni le arată atât calendarele bisericești de perete și sinaxarele de la sfârșitul cărților de slujbă indicate mai sus, cât și sinaxarele din serviciul Utreniei, pe care le găsim în Mineie. Așa, de exemplu, ziua de 1 ianuarie este consacrată pomenirii și cinstirii deosebite a Tăierii-împrejur a Domnului nostru Iisus Hristos și totodată cinstirii Sfântului Vasile cel Mare; cea de 2 februarie ne amintește de aducerea Pruncului Sfânt la templu și întâmpinarea Lui de către bătrânul Simeon; cea de 29 iunie sărbătorește pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel ș.a.m.d. Împărțirea anului bisericesc ortodox în luni a dat astfel naștere celor 12 Mineie (cărțile de ritual care cuprind slujbele sfinților din fiecare lună).

5. Anul bisericesc și cele trei mari perioade ale sale

Spre deosebire de anul-civil, care începe la 1 ianuarie, anul bisericesc începe la 1 septembrie, pentru că, după tradiția moștenită din Legea Veche, în această zi (care era și începutul anului civil la evrei) s-a început creația lumii și tot în această zi Și-ar fi început Mântuitorul activitatea Sa publică, atunci când a citit în sinagogă cuvintele proorocului Isaia (cap. 61, 1-2), care profeteau despre Sine: „Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns ca să binevestesc săracilor..., să vestesc anul milei Domnului“ (Luca 4, 8-19)⁶.

La romano-catolici, anul bisericesc începe cu prima duminică din *Advent* (Adventus), adică duminica cea mai apropiată de 30 noiembrie, deci cu aproximativ patru săptămâni înainte de Crăciun.

În centrul istoriei mântuirii noastre și al activității răscumpărătoare a Mântuitorului stă *Jertfa Sa*, adică Patimile și moartea Sa pe cruce, urmate de Învierea Sa din morți; tot așa, în centrul sau inima anului bisericesc stau Paștile sau sărbătoarea Învierii, cu Săptămâna Sfințelor Patimi dinaintea ei.

Ca mijloc de comemorare a vieții și-a activității răscumpărătoare a Mântuitorului, anul bisericesc ortodox are deci în centrul său sărbătoarea Sfințelor Paști și se poate împărți în trei mari faze sau perioade, numite după cartea principală de slujbă folosită de cântăreții de strană în fiecare din aceste perioade și anume:

- ✓ a) *Perioada Triodului* (perioada prepascală);
- ✓ b) *Perioada Penticostarului* (perioada pascală);
- ✓ c) *Perioada Octoihului* (perioada postpascală).

Fiecare din acestea cuprinde un număr de săptămâni.

a) *Perioada Triodului* ține de la Duminica Vameșului și a Fariseului (cu trei săptămâni înainte de începutul Postului Paștilor), până la Duminica Paștilor (total 10 săptămâni). Primele trei săptămâni din această perioadă alcătuiesc vremea de pregătire sufletească în vederea începerii postului, iar restul de șapte săptămâni - adică însuși Postul Paștilor - este vremea de pregătire, prin pocăință, post și rugăciune, pentru marea sărbătoare a Învierii, precedată de amintirea Patimilor Celui ce S-a răstignit pentru noi.

b) *Perioada Penticostarului* ține de la Duminica Paștilor până la Duminica I după Rusalii sau a Tuturor Sfinților (total opt săptămâni).

c) *Perioada Octoihului* ține tot restul anului, adică de la sfârșitul perioadei Penticostarului până la începutul perioadei Triodului. Este cea mai lungă perioadă din cursul anului bisericesc. Durata ei variază între 40-26 săptămâni, fiind în funcție de data Paștilor: cu cât într-un an oarecare Paștile cade mai devreme, iar în anul următor mai târziu, cu atât perioada Octoihului dintre ele e mai lungă; dimpotrivă, cu cât într-un an oarecare, Paștile cade mai târziu, iar în anul următor mai devreme, cu atât perioada Octoihului dintre ele se scurtează. De altfel, toate aceste trei perioade, fiind dependente de data variabilă a Paștilor, încep și se sfârșesc nu la date fixe, ci variabile, de la an la an.

Fiecare din aceste trei perioade sau faze ale anului bisericesc are în centrul ei un moment liturgic, către care gravitează toate celelalte sărbători ale ei și anume:

Octoihul are ca sărbătoare centrală (culminantă) Nașterea Domnului, urmată de Bobotează (aceste două sărbători se sărbătoreau la început în aceeași zi)⁷.

Triodul culminează cu Vinerea Patimilor.

Penticostarul începe cu Paștile și se încheie cu Rusaliele (Pogorârea Sfântului Duh), cele mai mari sărbători ale creștinătății ortodoxe.

Fiecare din aceste perioade reînnoiește sau comemorează anual o anumită latură sau parte din viața și activitatea Mântuitorului.

Astfel, perioada Octoihului comemorează și sărbătorește evenimentele dinainte de venirea Mântuitorului, până în ajunul Patimilor Sale; cu alte cuvinte, reînnoiește activitatea profetică, didactică sau învățătoarească a Domnului, în care El a dat lumii învățătura divină a Evangheliei Sale.

6. Cp. și Sinaxarul zilei 1 din Mineiul pe septembrie.

7. Vezi mai departe, la capitolul despre sărbătorile împărătești cu date fixe.

caracter pascal - în centru sunt Patruile și Învierea Domnului*

Perioada Triodului reînnoiește oficiul arhieresc al Mântuitorului sau activitatea Sa de Mare Preot, îndeplinită mai ales prin Jertfa, adică prin Patimile și moartea Sa pe cruce.

Perioada Penticostarului reprezintă și celebrează timpul dintre Înviere și Înălțarea în slavă a Domnului, urmată de Pogorârea Sfântului Duh și întemeierea Bisericii Creștine; ea sărbătorește (comemorează) adică pe Iisus Cel slăvit și transfigurat, de după Înviere, sau pe Mântuitorul ca Împărat și întemeietor al Bisericii Sale. E deci perioada biruinței asupra păcatului și a morții, vremea triumfului și a bucuriei pascale, care urmează după vremea de luptă cu păcatul, de întristare și de pocăință.

^ Prin urmare, în cursul fiecărui an bisericesc, ni se reprezintă și se reînnoiește (comemorează) întreaga viață și activitate a Domnului, în toate cele trei laturi sau aspecte ale misiunii Sale: cea de Învățător (Profet), cea de Arhieru (Mare Preot) și cea de Împărat sau biruitor al păcatului și al morții. Cea mai importantă dintre acestea în iconomia mântuirii este latura și activitatea arhierescă; de aceea, celebrarea liturgică a Patimilor și Învierii Domnului rămâne centrul vieții lui Hristos în Biserică și inima întregului an bisericesc; tot ceea ce premerge și ceea ce urmează acestui timp nu constituie decât o pregătire și o încoronare sau desăvârșire a lui. De aceea, întregul cult al Bisericii, în diferitele lui manifestări, are un caracter pascal și între alte funcții ale lui este și aceea de a pune în evidență „virtualitățile multiple ale misterului pascal și de a-i asigura prezența eficace atât timp cât Biserica se va găsi angajată în durată istoriei și a lumii”⁸.

Astfel, prin întocmirea anului bisericesc și prin orânduiriile ei de cult, Biserica urmărește, în primul rând, ca Persoana și amintirea Mântuitorului să fie prezente în chip tainic, dar real și continuu, în fiecare din zilele și din anii vieții noastre. Datorită șirului de sărbători, fazele vieții lui Iisus, activitatea și învățătura Sa sunt reproduse sau împrăștiate și reactualizate sau făcute prezente în chip liturgic (sacramental) în fiecare an pe pământ. În chipul acesta, anul bisericesc ortodox reînnoiește, în cadrul timpului istoric și al experienței umane, viața cu Hristos și în Hristos; prin el se realizează un fel de prelungire a întrupării și a vieții istorice a Mântuitorului, prin mijlocirea căruia Acesta continuă să trăiască în Biserică, de-a pururea viu în viața credincioșilor, așa cum trăia odinioară pe pământ.

Totodată, prin ciclul celălalt al sărbătorilor mineale (ale Sinaxarului sau Minoghiului) din cursul anului bisericesc, concomitent cu comemorarea Mântuitorului, se reînnoiește anual și se perpetuează în veșnicie amintirea vieții și activității tuturor celorlalte persoane sfinte din iconomia mântuirii și din istoria Bisericii: a profetilor și a dreptilor dinainte de El, care L-au așteptat și L-au prevestit, cât și a Sfinților Apostoli, propovăduitori, martiri și a tuturor Sfinților care I-au urmat, care au activat și s-au jertfit pentru Biserica Creștină sau au contribuit, în vreun fel oarecare, la progresul și mărirea ei. Fiecare an nou din viața Bisericii este astfel o istorie a iconomiei mântuirii în rezumat, reînnoită prin rânduiala liturgică, iar fiecare zi liturgică este o feria (sărbătoare) deschisă spre eshatologie. Acestea caracterizează timpul eshatologic sau eclezial, timpul sfințit, spre deosebire de cel istoric.

Precum se vede, anul bisericesc ortodox e alcătuit din combinarea a două cicluri concentrice, dar deosebite, de sărbători sau zile liturgice:

✓ a) Unul mobil (cu date variabile de la an la an), care se învârtește în jurul mării sărbători a Paștilor și are în centrul său exclusiv Persoana și activitatea Mântuitorului, pe care o proslăvește în tot cursul anului, prin cântările Octoiului, ale Triodului și ale Penticostarului (ciclul hristologic sau pascal).

✓ b) Altul fix, care comemorează îndeosebi șirul Sfinților pomeniți în fiecare zi din cele 12 luni ale anului calendaristic, începând cu septembrie și terminând cu august (ciclul sanctoral sau „mineal”).

✓ Primul ciclu reprezintă o reminiscență a Calendarului lunar al evreilor, iar al doilea este de origine pur creștină, fiind introdus în Calendarul solar iulian.

✓ Fiecare zi liturgică din cursul anului bisericesc aparține astfel deopotrivă ambelor cicluri: ca zi a săptămânii (luni, marți, miercuri etc.), ea aparține ciclului pascal sau hristologic; ca zi a lunii

8. J.H. Dalmais, în vol. „L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie”, rédigé par A.G. Martimort, Paris, 1961, p. 218.

Perioada Triodului reînnoiește oficiul arhieresc al Mântuitorului sau activitatea Sa de Mare Preot, îndeplinită mai ales prin Jertfă, adică prin Patimile și moartea Sa pe cruce.

Perioada Penticostarului reprezintă și celebrează timpul dintre Înviere și Înălțarea în slavă a Domnului, urmată de Pogorârea Sfântului Duh și întemeierea Bisericii Creștine; ea sărbătorește (comemorează) adică pe Iisus Cel slăvit și transfigurat, de după Înviere, sau pe Mântuitorul ca Împărat și întemeietor al Bisericii Sale. E deci perioada biruinței asupra păcatului și a morții, vremea triumfului și a bucuriei pascale, care urmează după vremea de luptă cu păcatul, de întristare și de pocăință.

✧ Prin urmare, în cursul fiecărui an bisericesc, ni se reprezintă și se reînnoiește (comemorează) întreaga viață și activitate a Domnului, în toate cele trei laturi sau aspecte ale misiunii Sale: cea de Învățător (Profet), cea de Arhieru (Mare Preot) și cea de Împărat sau biruitor al păcatului și al morții. Cea mai importantă dintre acestea în iconomia mântuirii este latura și activitatea arhierescă; de aceea, celebrarea liturgică a Patimilor și Învierii Domnului rămâne centrul vieții lui Hristos în Biserică și inima întregului an bisericesc; tot ceea ce premerge și ceea ce urmează acestui timp nu constituie decât o pregătire și o încoronare sau desăvârșire a lui. De aceea, întregul cult al Bisericii, în diferitele lui manifestări, are un *caracter pascal* și între alte funcții ale lui este și aceea de a pune în evidență „virtualitățile multiple ale misterului pascal și de a-i asigura prezența eficace atât timp cât Biserica se va găsi angajată în durată istoriei și a lumii”⁸.

Astfel, prin întocmirea anului bisericesc și prin orânduirile ei de cult, Biserica urmărește, în primul rând, ca Persoana și amintirea Mântuitorului să fie prezente în chip tainic, dar real și continuu, în fiecare din zilele și din anii vieții noastre. Datorită șirului de sărbători, fazele vieții lui Iisus, activitatea și învățătura Sa sunt reproduse sau împrăștiate și reactualizate sau făcute prezente în chip liturgic (sacramental) în fiecare an pe pământ. În chipul acesta, anul bisericesc ortodox reînnoiește, în cadrul timpului istoric și al experienței umane, viața cu Hristos și în Hristos; prin el se realizează un fel de prelungire a întrupării și a vieții istorice a Mântuitorului, prin mijlocirea căruia Acesta continuă să trăiască în Biserică, de-a pururea viu în viața credincioșilor, așa cum trăia odinioară pe pământ.

Totodată, prin ciclul celălalt al sărbătorilor mineale (ale Sinaxarului sau Minologhiului) din cursul anului bisericesc, concomitent cu comemorarea Mântuitorului, se reînnoiește anual și se perpetuează în veșnicie amintirea vieții și activității tuturor celorlalte persoane sfinte din iconomia mântuirii și din istoria Bisericii: a profetilor și a dreptilor dinaintea de El, care L-au așteptat și L-au prevestit, cât și a Sfinților Apostoli, propovăduitori, martiri și a tuturor Sfinților care I-au urmat, care au activat și s-au jertfit pentru Biserica Creștină sau au contribuit, în vreun fel oarecare, la progresul și mărirea ei. Fiecare an nou din viața Bisericii este astfel o istorie a iconomiei mântuirii în rezumat, reînnoită prin rânduiala liturgică, iar fiecare zi liturgică este o *feria* (sărbătoare) deschisă spre eshatologie. Acestea caracterizează timpul eshatologic sau eclezial, timpul sfințit, spre deosebire de cel istoric.

Precum se vede, anul bisericesc ortodox e alcătuit din combinarea a două cicluri concentrice, dar deosebite, de sărbători sau zile liturgice:

✧ a) Unul mobil (cu date variabile de la an la an), care se învârtește în jurul mării sărbători a Paștilor și are în centrul său exclusiv Persoana și activitatea Mântuitorului, pe care o proslăvește în tot cursul anului, prin cântările Octoihului, ale Triodului și ale Penticostarului (ciclul hristologic sau pascal).

✧ b) Altul fix, care comemorează îndeosebi șirul Sfinților pomeniți în fiecare zi din cele 12 luni ale anului calendaristic, începând cu septembrie și terminând cu august (ciclul sanctoral sau „mineal”).

✧ Primul ciclu reprezintă o reminiscență a Calendarului lunar al evreilor, iar al doilea este de origine pur creștină, fiind introdus în Calendarul solar iulian.

✧ Fiecare zi liturgică din cursul anului bisericesc aparține astfel deopotrivă ambelor cicluri: ca zi a săptămânii (luni, marți, miercuri etc.), ea aparține ciclului pascal sau hristologic; ca zi a lunii

8. J.H. Dalmais, în vol. „L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie”, rédigé par A.G. Martimort, Paris, 1961, p. 218.

(1 septembrie, 2 octombrie, 5 noiembrie etc.), ea aparține ciclului sanctoral (mineal). De aceea, cu mici excepții (pe care le arată Tipicul), potrivit acestei duble semnificații (întrebuințări), slujba completă a fiecărei zi liturgice e un rezultat al combinării cântărilor din Octoih (respectiv, din Triod sau Penticostar) cu cele din Mineiul lunii respective.

BIBLIOGRAFIE

Mitrofanovici, V. și colab. *Liturgica*, ed. 1929, p. 104 ș.u.

Pletosu, Gr., *Dezvoltarea istorică a anului bisericesc*, în „Revista teologică” (Sibiu), 1907, nr. 7-8.

Vintilescu, pr. prof. P., *Curs de liturgică generală* (dact.) București, 1940.

*

Alt., dr. H., *Das Kirchenjahr des christlichen Morgen- und Abendlandes*, Berlin, 1860.

Baumstark, A., *Liturgie comparée*, ed. III, revue par B. Botte, O.S.B., Chevetogne, 1953, cap. IX, p. 168-193.

Cattaneo, E., *Lo sviluppo del calendario intorno al mistero pasquale* (Dezvoltarea calendarului în jurul misterului pascal), în „Revista liturgică” (Torino), t. 57 (1970), p. 257-272.

Dalmais, J.H., *Le temps de l'Eglise*, în vol. „L'Eglise et les Eglises”, Chevetogne, 1954, p. 87-103.

Dix, G., O.S.B. - *The Shape of the Liturgy*, London, 1945, cap. XI, p. 303-396.

Dobson, H.W. (editor), *The Christian Year*, 1961.

Feder, J., *L'année du Seigneur. Nouveau manuel pour les chrétiens d'aujourd'hui*, Paris, 1970.

Gibson, G.M., *The Story of Christian Year*, Freeport, 1972.

Kirchoff, K., *Das heilige Jahr - der heilige Dienst*, în vol. „Das christliche Ostern”, Regensburg, 1939, p. 75-93.

L'économie du salut et le cycle liturgique, în rev. M.D., 30 (1952), p. 3-103 (de diverși autori).

Loehr, A., *L'année du Seigneur*, Bruges, 1946, 2 vol.

Marsili, S., *Il „tempo liturgico” attuazione della storia della salvezza*, în „Rivista liturgica”, t. 57 (1970), p. 207-235.

Mc., Arthur, A.A., *The Evolution of the Christian Year*, London, 1953.

Molien, L.A., *La prière de l'Eglise, II. L'année liturgique*, Paris, 1924.

Parsch, P., *Le guide dans l'année liturgique*, trad. de l'allemand par l'abbé Marcel Gauthier, 5 vol., Paris, 1935 ș.u. (ed. VI, în 1954).

Pascher, J., *Das liturgische Jahr*, München, 1963.

Roguet, A.M., *La vie sacramentelle dans l'année liturgique*, Paris, 1962 (Coll. „L'esprit liturgiques”, 19).

Söhngen, G., *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, München, 1967.

Stoelen, A., *L'année liturgique byzantine*, în Ir., t. IV (1928).

Stage of Experience - The Year in the Church - An ecumenical symposium from Taizé, 1965.

Un moine de l'Eglise d'Orient, *L'an de grâce du Seigneur*, 2 vol. Beyrouth, 1972.

servo, -are = a păstra, a conserva, a respecta
(servatoriã)

✕ CAPITOLUL III

DESPRE SĂRBĂTORI, ÎN GENERAL

1. Ce sunt sărbătorile ?

Cuvântul *sărbătoare* (εὐρτή, *feria, festum, festivitas, solemnitas*, slavo-rus = *prazdnic*) este de origine latină (*servatoria*, de la *servo - are*, a păstra, a conserva, a respecta). În înțeles creștin-ortodox, numim *sărbători* acele zile liturgice mai importante din cursul anului bisericesc, care sunt închinare comemorării faptelor sau momentelor de căpetenie din istoria mântuirii (ca, de exemplu, Nașterea Domnului, Învierea Sa etc.) și a principalelor persoane sfinte (Mântuitorul, Sfinții cei mai venerați de credincioși, ca, de exemplu, Sf. Nicolae ș.a.).

În viața religioasă a credincioșilor din enorii, zilele de sărbătoare se deosebesc de restul zilelor anului (zilele de rând sau lucrătoare), mai întâi prin aceea că, în biserici, se oficiază serviciul divin, la care credincioșii iau parte prăznuind astfel, adică cinstind și comemorând evenimentul sau sfântul sărbătorit; în al doilea rând, prin repaus sau odihnă, adică prin întreruperea lucrului, a ocupațiilor și a îndeletnicirilor obișnuite din celelalte zile și prin înlocuirea lor cu activități ori preocupări de natură religioasă, spirituală. În mănăstiri, unde serviciul divin se săvârșește zilnic, sărbătorile se deosebesc prin aceea că slujbele bisericești din zilele respective se oficiază mai pe larg și mai solemn decât cele din restul zilelor.

În calendarul bisericesc de perete (ca și în sinaxarele din cărțile de slujbă), zilele de sărbătoare se pot identifica ușor, fiind scrise de obicei cu roșu și indicate prin anumite semne tipiconale (de obicei, o cruce roșie, simplă, ori urmată de o paranteză).

2. Vechimea și universalitatea sărbătorilor

Instituția sărbătorilor urcă până la originile omenirii religioase; sărbătorile fac parte din formele sociale ale vieții religioase la toate popoarele. Ele au fost instituite din nevoia firească pe care au simțit-o oamenii de a evada din când în când din fogașul obișnuit al vieții și preocupărilor de toate zilele, pentru a se dedica mai intens preocupărilor religioase, îndeplinindu-și datoriile tradiționale sau legale față de suflet și față de zei. În toate religiile există sărbători, adică zile anume consacrate cultului public al divinităților respective. Evreii aveau, de exemplu, în afară de sabatul sau sărbătoarea săptămânală, sărbători anuale, ca cea a Paștilor, a Cincizecimii, a Corturilor, a Împăcării sau Curățirii, Purim ș.a.m.d.; toate aminteau de fapte importante din istoria lor religioasă și politică. Alte popoare din antichitate aveau, de asemenea, sărbătorile lor fixe sau mobile, dintre care unele cu caracter naturist (neomêniiile sau lunile noi, începutul anului), altele cu caracter agrar sau câmpenesc (în legătură cu echinocțiile și solstițiile), altele cu caracter istoric-social (aniversări sau comemorări ale unor evenimente triste ori fericite din viața publică), altele cu caracter privat sau familial (cultul Larilor sau al strămoșilor, *Manes*, la romani).

Imperiul Roman, în cadrul căruia s-a născut Creștinismul, avea sărbătorile sale (*feriae*), adică zile anume consacrate cultului public al zeilor și deosebite de cele comune, prin întreruperea sau suspendarea activității obișnuite, prin frecventarea altarelor și a templelor zeilor și prin îndeplinirea ceremoniilor rituale îndătinat etc. Unele erau sărbători private (cu caracter familial), altele publice (ale statului sau legale).

Nu e deci de mirare că și religia creștină și-a avut, încă de la început, sărbătorile sale. Acestea s-au format după dublul model: ebraic și greco-roman, pe care îl oferea mediul ambiant în care a apărut și

s-a dezvoltat Creștinismul. Ele au apărut ca o formă necesară de manifestare a cultului public al religiei celei noi, adică de adunare a credincioșilor în jurul altarelor și al clerului, ca o comunitate însuflețită de aceleași credințe, idealuri și sentimente religioase, deci ca Biserică, în sensul ei spiritual și social, de instituție sau obște a credincioșilor.

3. Instituirea sărbătorilor creștine

La început, creștinii recrutați dintre iudei, care alcătuiau majoritatea primei comunități din Ierusalim, continuau să respecte sărbătorile iudaice, cu care fuseseră obișnuiți, așa cum făceau și Sfinții Apostoli (vezi, de exemplu, Fapte 2, 1; 20, 16 ș.a.). De aceea, cele mai vechi sărbători creștine apar ca prelungiri (într-un nou spirit) ale celor mai mari sărbători iudaice, pe lângă care ele se juxtapun la început, cu care coexistă o bună bucată de vreme și pe care apoi le înlocuiesc definitiv. Acestea sunt: duminica (în locul sabatului iudaic), Paștile și Rusaliile (în locul celor două mari sărbători iudaice corespunzătoare, din lunile întâi și a treia ale calendarului evreiesc: Pasha și Cincizecimea). De fapt, cele două din urmă nu sunt în calendarul creștin decât cele mai importante duminici din cursul anului. Aceste trei sărbători sunt singurele sărbători creștine cu caracter general din primele trei secole. Abia în cursul secolului III apare sporadic, după opinia majorității istoricilor, cel de-al treilea praznic împărătesc, adică sărbătoarea Epifaniei sau Teofaniei, o sărbătoare comună a Nașterii sau Întrupării Domnului și în același timp a Botezului Său (vezi la cap. despre sărbătoarea Crăciunului o altă opinie despre originea și vechimea ei).

Dar încă din sec. II, calendarul creștin începe să se îmbogățească printr-o nouă serie de sărbători prilejuate de persecuțiile religioase: cele ale Sfinților Martiri și Mărturisitori (*memoriae*, γενέθλια, *natales*, *natalitia*), la care se adăugară zilele de înmormântare ale episcopilor (*depositiones*). Cu caracter local la început, acestea sunt și cele dintâi sărbători de origine pur creștină; una dintre cele mai vechi menționate în documente este, de exemplu, cea a Sfântului Policarp, Episcopul Smirnei, inaugurată îndată după moartea lui († 155) [Cercetători mai noi fixează moartea Sf. Policarp la 177 - *n. red.*].

Încetarea persecuțiilor, favorizând libera dezvoltare a cultului creștin în general, a înlesnit și apariția unor noi și mărețe sărbători, care se înmulțesc treptat din sec. IV înainte, începând cu cele ale Mântuitorului și ale Sfintei Cruci, aproape toate de origine palestiniană. De pe la sfârșitul secolului IV înainte, apar în documente și cele mai vechi sărbători ale Maicii Domnului (Bunavestire și Adormirea), ale Sfinților Îngeri (acestea sunt menționate sporadic mult mai devreme), ale sfinților mai importanți din Vechiul și din Noul Testament, precum și ale unor evenimente mai importante din istoria Bisericii. Secolul următor a adus mai ales înmulțirea sărbătorilor Maicii Domnului (în Răsărit, Nașterea și Intrarea în biserică) și ale sfinților pustnici, călugări și asceți din secolele IV-V.

Cu excepția celor trei mari sărbători creștine din epoca apostolică (duminica, Paștile și Cincizecimea), toate celelalte sărbători au avut la început caracter local. Multe din ele au fost la origine aniversări anuale ale zilei sfințirii (inaugurării sau tânosirii) unor biserici închinare sfinților sau evenimentelor respective, cum este cazul cu sărbătoarea ortodoxă a Înălțării Sfintei Cruci, de la 14 septembrie, sau cu sărbătorile Sfinților Îngeri. Secolul IV a adus generalizarea, în toată lumea creștină sau în cele mai multe din Bisericile locale, a unor sărbători cu caracter local până atunci. În această vreme au avut loc influențe și schimburi reciproce între Răsărit și Apus sau între diversele Biserici locale, ceea ce a dus la răspândirea unor sărbători locale și transformarea lor din sărbători locale sau regionale, în sărbători universale ale Bisericii. Pentru schimburile acestea reciproce e grăitor îndeosebi cazul celor două mari sărbători ale Mântuitorului: Nașterea și Botezul (vezi mai departe, la sărbătorile împărătești). Nu mai puțin a ajutat la această generalizare și transportarea sfințelor moaște de martiri și fărâmițarea lor, precum și pelerinajele la mormintele lor și la Locurile Sfinte, care au luat un mare avânt încă din vremea lui Constantin cel Mare. Lăsând la o parte sărbătorile Mântuitorului și pe cele ale Maicii Domnului, cele dintâi sărbători ale sfinților, care au căpătat extensiune generală în întreaga Biserică, sunt cele ale Sfântului Ioan Botezătorul (de origine palestiniană, importate de Apus din sec. V înainte), ale Sfinților Apostoli Petru și Pavel (de origine apuseană, la Roma, în sec. IV) și cea a Sfântului

Mucenic Ștefan (de origine ierusalimiteană, sec. IV). S-au notat, de asemenea, în calendare și zilele aflării, transportării sau depunerii moaștelor de sfinți în diferite biserici, zile care au devenit la rândul lor sărbători locale (ca, de exemplu, Aducerea Moaștelor Sfântului Ioan Gură de Aur la Constantinopol, la 27 ianuarie).

Apariția de noi sărbători și deci înmulțirea treptată a numărului sărbătorilor au adus la dispariția unora mai vechi, cu caracter local și legate de unele evenimente trecute sau de *monumente* dispărute cu timpul, cum e cazul aniversării sfințirii Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, la 13 septembrie, care spre sfârșitul secolului IV se serba cu mare solemnitate timp de opt zile, dar care apoi a dispărut, luându-i locul noua sărbătoare a Înălțării Sfintei Cruci, de la 14 septembrie (vezi mai departe, la sărbătorile Sfintei Cruci).

Așadar, până prin sec. VI. Calendarul creștin este aproape definitiv format în ceea ce privește sărbătorile mari de peste an, care până în această vreme apar aproape toate și sunt sărbătorite mai pretutindeni, îndeosebi în Răsărit. El s-a format la început sub influența celui iudaic, apoi reprezintă o dezvoltare proprie a vieții religioase creștine. Calendarul păgân n-a exercitat decât cel mult o influență indirectă asupra celui creștin. N-a fost adoptată în creștinism nici o sărbătoare păgână, chiar dacă se constată unele coincidențe de date, întâmplătoare sau intenționate, între unele sărbători creștine cu date fixe și cele păgâne, pe care acestea le-au înlocuit (ca în cazul sărbătorii Crăciunului, a Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul ș.a.). Reminiscente păgâne supraviețuiesc doar în folclor, adică în datinile, credințele și riturile cvasireligioase, legate mai ales de vechile sărbători păgâne cu caracter naturist, înlocuite de cele creștine (Crăciunul, 1 ianuarie, 24 iunie, Rusaliile).

Dintre marile centre ale creștinătății antice, rolul principal în formarea sărbătorilor Calendarului creștin l-a avut în Răsărit la început Ierusalimul și apoi, Constantinopolul (Bizanțul), iar în Apus, Roma. Rolul de intermediar în ceea ce privește schimburile și influențele reciproce dintre Răsărit și Apus în domeniul heortologhiului l-au jucat Galia și grecii din sudul Italiei.

4. Cele mai vechi liste de sărbători creștine

(minologhii, heortologhii, martirologhii, sinaxare, calendare). Sinaxarul ortodox

Cine a instituit sărbătorile? Rolul principal în crearea și fixarea sărbătorilor în faza lor locală, precum și în generalizarea lor mai târziu, l-a avut în Răsărit pietatea populară, adică mulțimile credincioșilor, iar uneori mănăstirile. Biserica, prin reprezentanții sau conducătorii ei legali (episcopi și sinoade), n-a făcut altceva decât să le recunoască și să le consacre cu autoritatea ei oficială, consemnându-le în listele de sărbători (calendarele de mai târziu).

Uneori, decrete sau dispoziții ale împăraților bizantini (Justinian, Justin, Mauriciu) consfințesc și favorizează răspândirea sau generalizarea unor sărbători locale ori fixează data lor, variabilă până la ei, pentru uniformizare.

Numărul, datele și uneori importanța sau felul sărbătorilor au fost notate de timpuriu (sec. III), în liste cu diferite numiri: calendare, heortologhii (εορτολόγια), martirologhii, minologhii sau sinaxare. Cele mai vechi liste de acest fel apar în lucrările marelui scriitor apusean, Ipolit din Roma (sec. III) și în diferitele Rânduiești sau Constituții bisericesti anonime sau pseudoepigrafe, redactate în secolele III-IV, cum sunt Constituțiile Apostolice (vezi listele sărbătorilor creștine din vremea aceea, în cart. V, cap. 13-20 și cart. VIII, cap. 33).

✓ Fiecare Biserică locală avea la început calendarul său propriu. Din combinarea diverselor calendare locale (mai ales ale marilor metropole), care încep să se influențeze reciproc în cursul secolului IV, au rezultat martirologhiile, cu caracter regional și apoi general, care apar în Africa și Asia Mică, începând din a doua jumătate a secolului IV înainte.

✓ De la Constantinopol, calendarul bisericesc a fost adoptat și de popoarele ortodoxe care au fost creștinate sub influența Bizanțului (slavii) sau care au stat în dependență de Patriarhia Ecumenică (românii).

Un rol decisiv în formarea Calendarului (Sinaxarului) ortodox de astăzi l-a avut *Simeon Metafrastul* (Logofătul) din sec. X, care a compilat diversele sinaxare mai vechi ale Bisericii Răsăritului de atunci, având la bază pe cel constantinopolitan. Opera lui, care stă la baza Calendarului ortodox actual, a fost revizuită fundamental în sec. XVIII de marele cărturar și pustnic atonit *Nicodim Aghioritul*, care a editat cel mai complet sinaxar ortodox, cuprinzând și pe sfinții greci de după schismă, și pe neomartirii greci de până atunci. În forma din *Mineiele* revăzute ceva mai târziu de alt mare cărturar atonit, *Vartolomeu din Cutlumuș*, din sec. XIX și cu diversele adaosuri făcute între timp în Bisericile ortodoxe autocefale (mai ales în cea rusă), *Sinaxarul aghioritic* este cel în uz astăzi în toată creștinătatea ortodoxă.

5. Care este, pe scurt, rostul (funcția) sărbătorilor în viața noastră religioasă?

a) Mai întâi, precum am spus, sărbătorile au un rost *comemorativ* sau *aniversar* (anamnetic). Ele sunt destinate adică să întrețină de-a lungul vremii, în conștiința generațiilor de credincioși, amintirea momentelor sau faptelor memorabile și a personajelor sfinte, vrednice de aducere-aminte și de cinstire, din istoria sfântă a mântuirii, pentru ca ele să nu fie date uitării. Unele dintre sărbători ne duc însă cu gândul nu numai la fapte din trecut, ci și la cele ce vor fi în viitorul îndepărtat, cum este, de exemplu, *Duminica Înfricoșătoarei Judecăți* (a Lăsatului sec de carne); sărbătorile au deci și un sens eshatologic, ele reprezentând nu numai memoria Bisericii, ci și așteptarea ei, nădejdea și anticiparea împlinirii făgăduinței divine.

b) Dar amintirea sfințelor persoane și-a evenimentelor este pentru noi și un prilej de a ne exprima, totodată, sentimentele de bucurie sau de întristare, pe care ele ni le prilejuiesc și de recunoștință, de admirație, de respect și de cinstire, pe care le nutrim pentru ele; sărbătorile au deci un rost *latreutic*, adică sunt și prilejuri și forme de expresie ale cultului de adorație și de venerație, sau mijloace de a preamări pe Dumnezeu și pe Sfinți.

c) În al treilea rând, personajele sfinte pe care le sărbătorim sunt pentru noi pilde, modele sau exemple și imbolduri spre virtute și spre desăvârșirea noastră în viața religioasă-morală. Cu alte cuvinte, sărbătorile au și un rost *pedagogic, instructiv* sau *educativ*: ele constituie o școală a vieții creștine, un mijloc de cultivare și promovare a virtuților morale, a evlaviei și a iubirii de Dumnezeu și de oameni, pe care Sfinții au întruchipat-o în gradul cel mai înalt.

d) În al patrulea rând, sărbătorile sunt importante și din punct de vedere *soteriologic*. Ele sunt adică nu numai popasuri de odihnă pentru trup, pentru întreruperea muncii, ci și de reculegere și reconfortare pentru suflet. În scurtul interval de timp pe care ni-l oferă, ele ne fac să punem pe primul-plan al preocupărilor noastre grija de suflet și de mântuirea lui, întărindu-l cu puteri noi din izvorul nesecat al harului dumnezeiesc, pe care Biserica ni-l pune atunci mai cu osebire la îndemână și de care putem beneficia, prin participarea noastră la sfintele slujbe, prin împărtășirea cu Sfintele Daruri, prin contactul nemijlocit cu Biserica și cu slujitorii ei sau prin alte mijloace, pe care sărbătorile ni le oferă.

6. Împărțirea sărbătorilor Bisericii Ortodoxe

Sărbătorile se pot împărți în mai multe grupe și din mai multe puncte de vedere.

a) Astfel, *după data la care se țin*, sărbătorile se împart în două grupe:

✓ - Sărbători cu dată fixă sau neschimbătoare (sărbătorile Mineiului sau Sinaxarului), care cad în fiecare an la aceeași dată a lunii (dar nu în aceeași zi a săptămânii, ca de exemplu: Sfântul Gheorghe (sărbătorit în fiecare an la 23 aprilie), Nașterea Domnului (totdeauna la 25 decembrie), Înălțarea Sfintei Cruci (numai la 14 septembrie) ș.a.m.d.

✗ - Sărbători cu dată variabilă sau schimbătoare, a căror dată se schimbă în fiecare an, fiind în legătură cu data variabilă a Paștilor. Acestea nu cad la aceeași dată a lunii (sau se schimbă chiar de la o lună la alta), dar cad mereu în aceeași zi a săptămânii. În această categorie intră nu numai sărbătorile împărătești dependente de data Paștilor, ca, de exemplu, Floriile (cu o duminică înaintea Paștilor), Înălțarea Domnului (totdeauna joi, la 40 de zile după Paști), Sfânta Treime (luni, după Rusalii), ci și unele dintre sărbătorile

Sfinților din ciclul Triodului și al Penticostarului, care și ele sunt dependente de data Paștilor (vezi exemple de acest fel mai departe, la cap. IX).

✓ b) După obiectul și importanța lor, sărbătorile bisericești sunt de două feluri:

✶- Sărbătorile domnești (praznicele împărătești), închinare persoanelor Sfintei Treimi și mai ales principalelor evenimente din viața pământească și activitatea Mântuitorului, ori din istoria Bisericii (ca, de exemplu: Nașterea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh ș.a.).

✶- Sărbătorile Sfinților, care se pot subdiviza și ele în mai multe categorii, după gradul de importanță a sfinților sărbătoriți. Între acestea, o categorie aparte o alcătuiesc sărbătorile Maicii Domnului, pe care unii le numără la sărbătorile domnești.

✓ c) Din punct de vedere liturgic sau tipiconal, adică după bogăția și solemnitatea slujbelor divine prin care sunt prăznuite, Tipicul bisericesc împarte, de obicei, sărbătorile în trei categorii: sărbători mari, mijlocii și mici.

✶- La sărbătorile mari se numără toate cele pe care le numim de obicei praznice împărătești, adică sărbătorile Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare, la care Tipicul mănăstiresc al Sfântului Sava (Tipicul mare) adaugă două ale Sfântului Ioan Botezătorul (Nașterea și Tăierea Capului), precum și sărbătoarea comună a Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie). Toate acestea au slujba cea mai dezvoltată (bogată), adică slujbă cu priveghere (Vecernie mică și Vecernie mare, litie, polieleu, Evanghelie și Slavoslovie mare), care se pun numai din Minei (respectiv, Triod sau Penticostar). În calendarele bisericești de perete și în sinaxarele din cărțile de slujbă, acestea au de obicei, ca semn tipiconul distinctiv, o cruce roșie încadrată în cerc: ⊕ (în cărțile slavo-ruse) sau între două paranteze: (†) (în cărțile românești).

- Sărbătorile mijlocii sunt ale Sfinților mai însemnați și se împart și ele în două categorii:

1. - Sărbătorile Sfinților cu priveghere și polieleu, notate cu o cruce cu semicerc: † (în cărțile slavo-ruse) sau cruce roșie cu paranteză: (†) (în cărțile românești). Ele se deosebesc de cele mari doar prin aceea că n-au înainte-serbare și după-serbare; la ele se adaugă, la Utrenie, Canonul Născătoarei de Dumnezeu; așa sunt, de exemplu: Sf. Nicolae (6 decembrie), Sf. Trei Ierarhi (30 ianuarie), Sf. Gheorghe (23 aprilie) ș.a.

2. - Sărbătorile Sfinților fără priveghere (cu o singură Vecernie), dar cu polieleu, Evanghelie la Utrenie și Slavoslovie mare, notate cu o cruce simplă: † (în cărțile slavo-ruse neagră, în cele românești roșie), ca, de exemplu: Acoperământul Maicii Domnului (1 octombrie), Sf. Parascheva (14 octombrie), Sf. Dimitrie (26 octombrie), Sfinții Arhangheli (8 noiembrie), Sf. Spiridon (12 decembrie), Sf. Ștefan (27 decembrie) ș.a.

✶- Sărbătorile mici (ale Sfinților mai puțin însemnați) sunt și ele de două feluri:

- Sărbătorile Sfinților cu stihirile pe șase (la „Doamne, strigat-am...” de la Vecernie) și cu Slavoslovie mare (cântată) la Utrenie, ele fiind notate (în cărțile slavo-ruse) printr-un semicerc cu trei puncte roșii la mijloc.

✶- Sărbătorile Sfinților cu stihirile pe șase, dar fără Slavoslovie mare (cu doxologie citită), notate printr-un semicerc cu trei puncte negre (în cărțile slavo-ruse) sau o cruce neagră simplă ori cu paranteză (în cărțile românești).

Restul sărbătorilor care n-au nici un semn tipiconal au slujba zilelor de rând (de exemplu: stihirile Vecerniei pe șase, adică trei din Minei și trei din Octoih, canoanele pe patru etc.).

✶ Pentru a simplifica, în expunerea care urmează vom împărți sărbătorile, după obiectul și importanța lor, în patru categorii:

- a) Sărbătorile dumnezeiești sau praznicele împărătești propriu-zise (ale persoanelor Sfintei Treimi);
- b) Sărbătorile Maicii Domnului;
- c) Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci;
- d) Sărbătorile Sfinților mai de seamă (cu ținare), la care vom adăuga un capitol deosebit despre Sfinții naționali (cu prăznuire locală) ai diferitelor Biserici ortodoxe (inclusiv Sfinții români).

Înainte de a vorbi despre fiecare din acestea, ne vom ocupa însă de duminică, sărbătoarea săptămânală a creștinilor.

BIBLIOGRAFIE

- Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic*, III, 242 ș.u.
Dobrescu, N., *O privire istorică asupra calendarului bisericesc*, Vălenii de Munte, 1908.
Marienescu, dr. Ath., *Cultul păgân și creștin*, tom. I, *Sărbătorile și datinile române vechi*, București, 1884.
Mitrofanovici V. și colab., *Liturgica*, ed. 1929, p. 117 ș.u.
Vasilescu, diac. prof. Em., *Sfintele sărbători creștine și sărbătorile altor religii*, în G.B., 1955, nr. 1-2.
- *
- Achelis, H., *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihre Wert*, Berlin, 1900.
Andronikoff, C., *Le sens des fêtes*, Paris, 1970 (Bibl. Oecuménique, 11).
Arrighini, A., *Le feste cristiane nella teologia, storia, liturgia, arte, folklore*, Torino, 1936.
Assemani, J. S., *Kalendaria Ecclesiae Universae...*, 6 vol. Romae, 1755.
Baudot, J., *Le Martyrologe*, Paris, 1911 (Coll. „Liturgie“).
Bugnini, A., *Martirologia*, în „Enciclopedia cattolica“, VIII (1952), col. 244-258.
Cabrol, F., *Fêtes chrétiennes*, în D.A.C.L., V, 1403 - 1452.
Einsenhofner, L., *Handbuch der Katholische Liturgik*, I, p. 846, ș.u.
Eustratiades, Sofr., *Heortologhiul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic* (în grec.), în rev. *Τεολογία* (Atena), t. XV, caiet. 57-58 (ian.-iunie 1937), p. 5-112.
Henry, W., *Calendrier*, D.A.C.L., II, 1585-1593.
Kellner, dr. K.A. H., *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihre geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, 1901 (ed. III, la 1911).
Kirsch, J.P., *Martyrologien*, în L.T.K., VI (1934), col. 1000-1002.
Leclercq, H., *Ménologe*, D.A.C.L., t. XI, col. 419-430.
Idem, *Martyrologe*, D.A.C.L., t. X (1932), col. 2523-2619.
Idem, *Kalendaria*, D.A.C.L., VIII, 624-667.
Martinov, J., *Les ménologes grecs*, în „Analecta Bollandiana“, t. XVI (1897), p. 311-329.
Quentin, H., O.S.B., *Les Martyrologes historiques du Moyen-Âge*, Paris, 1908.
Salaville, S., *La formation du calendrier liturgique byzantin...*, Vatican, 1936.
Thomassin, L., *Traité des fêtes de l'Eglise*, Paris, 1683.
Villien, A., *Fêtes*, în D.T.C., V, 2183-2191.

CAPITOLUL IV

DUMINICA, SĂRBĂTOAREA SĂPTĂMÂNALĂ A CREȘTINILOR

1. Temeiurile instituirii duminicii ca sărbătoare săptămânală

Duminica este ziua săptămânală de odihnă și de sărbătoare religioasă a creștinilor. Temeiurile consacării acestei zile a săptămânii ca zi de sărbătoare sunt următoarele:

✓ a) Duminica este mai întâi ziua săptămânală în care a avut loc Învierea Domnului, cel mai mare eveniment din istoria sfântă și piatra de temelie a credinței creștine (comp. I Cor. 15, 12 ș.u.).

✗ b) În al doilea rând, duminica este prima zi a creației lumii, precum sublinia încă din veacul al doilea Sf. Iustin Martirul și Filozoful¹, sau „începutul zilelor“, cum o numește Sf. Vasile cel Mare².

✗ c) În al treilea rând, în aceeași zi a avut loc Pogorârea Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli și s-a întemeiat prima comunitate de credincioși, adăugați la apostoli și ucenici, nucleul Bisericii Creștine de mai târziu.

Așadar, duminica e ziua de bucurie, în care prăznuim comoara tuturor harurilor date nouă de Dumnezeu, adică zidirea lumii de către Dumnezeu-Tatăl, răscumpărarea ei prin Dumnezeu-Fiul și sfințirea ei prin Dumnezeu-Sfântul Duh³. Cu un cuvânt, duminica ar putea fi numită și o *sărbătoare a Sfintei Treimi*, care recapitulează și comemorează, în fiecare săptămână, trei din cele mai importante momente ale istoriei sfinte, datorate Celor Trei Persoane ale dumnezeirii.

2. Vechimea sărbătorii

Duminica este cea dintâi și cea mai veche sărbătoare a creștinătății. Cum a devenit ea zi de sărbătoare săptămânală a creștinilor?

✗ Este adevărat că nicăieri în Sfânta Evanghelie nu găsim un text din care să se vadă că Mântuitorul Însuși ar fi rânduit duminica drept zi de sărbătoare a ucenicilor Lui. Ea a devenit însă sărbătoare în chip firesc, foarte devreme și anume în urma unor fapte întâmplare între Învierea și Înălțarea Domnului la ceruri.

E știut că, chiar în ziua în care a înviat și care era o duminică (prima zi a săptămânii), Domnul S-a arătat pentru prima oară Sfinților Săi Apostoli, care se aflau adunați în sala (foișorul) Cinei, când lipsea numai Toma (Ioan 20, 19-25). A doua oară, El Se arată din nou, peste numai opt zile, adică în aceeași zi a săptămânii și tot seara, Sfinților Apostoli adunați tot acolo, de astă dată fiind de față și Sf. Toma (Ioan 20, 26-29). Prin această repetată apariție a Mântuitorului în mijlocul Sfinților Săi Ucenici; în aceeași zi a săptămânii și aproape la aceeași oră, în foișorul unde avusese loc Cina cea de Taină și unde fusese instituită Sfânta Euharistie, El a vrut, probabil, să sugereze oarecum ucenicilor Săi ideea unei comemorări săptămânale a Învierii, în timpul căreia Biserica Sa ar putea să-L regăsească pe El Însuși, prin frângerea pâinii (adică în Sfântul Său Trup și Sânge), după Înălțarea Sa cu trupul la ceruri.

1. Apol. I, cap. 67: „Iar în ziua soarelui noi ne adunăm laolaltă, deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întinericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în aceeași zi a înviat din morți“ (P.G., t. VI, col. 429 și trad. rom. de pr. dr. O. Căciulă, în vol. *Apologeti de limbă greacă*, trad., introd., note și indice de pr. prof. T. Bodogae, pr. dr. O. Căciulă și pr. prof. D. Fecioru, București, 1980 (Col. „Părinți și scriitori bisericești“, 2, p. 71).

2. Canonul 91 (C.B.O., II, 2, p. 140) [1] și Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. XLIV, 5, la Duminica Nouă* (P.G., t. XXXVI, col. 612 C): „Prima creație de la duminică și-a primit începutul...“.

3. Cp. Leon cel Mare, *Epist. IX* (către episcopul Dioscur al Alexandriei), cap. I (P.L., t. LIV, col. 626).

MAIEI 22,1
MARCU 16,2
LUCA 24,1
IOAN 20,1

FA 20,7
I Co 16,2.
ἡ μία τοῦ σαββάτου

X La aceasta s-a adăugat și coincidența Pogorârii Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli în aceeași zi din săptămână, adică în Duminica Cincizecimii, când ei se găseau, de asemenea, adunați, după obicei, în același loc, adică în foisorul Cinei. Acest al doilea mare eveniment, determinant pentru destinul și rosturile Bisericii Creștine, în cursul căruia Sfinții Apostoli au primit „plinirea Sfântului Duh“, care de aici înainte avea să înlocuiască prezența lui Iisus în mijlocul lor, a grăbit, desigur, consacrarea definitivă a zilei duminicii ca zi de adunare a Sfinților Apostoli și a primei comunități creștine, pentru comemorarea sau sărbătorirea săptămânală a Învierii Domnului. De aceea, la Ierusalim se citea totdeauna duminica, încă de la început, *Evanghelia Învierii*, precum ne dovedesc însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (Etheria sau Eucheria) din sec. IV (cap. 43)⁴ și precum se face până azi în ritul liturgic bizantin la Utrenia de duminică.

E știut că, în primele comunități creștine, Parusia (a doua venire a Domnului) era socotită și nădăjduită ca foarte apropiată. Se pare deci că primii creștini, urmând pilda Sfinților Apostoli, se adunau în case, în fiecare săptămână, în ziua în care înviase Domnul și în care apoi le trimisese pe Mângâietorul făgăduit. Ei așteptau și nădăjduiau ca El să vină din nou și să li Se arate și lor, după cum Se arătase Sfinților Apostoli de două ori consecutiv în aceeași zi, în care ei Îl așteptau să vină pentru a doua oară pe pământ. De altfel, ei Îl și aveau, de fapt, într-o formă sacramentală, în Sfântul Său Trup și Sânge, cu care se împărțeau prin *frângerea pâinii*, săvârșită în această zi.

Duminica a devenit astfel ziua săptămânală de adunare a primilor creștini în așteptarea Mântuitorului și, implicit, ziua lor de cult, adică de adunare liturgică pentru *frângerea pâinii*, iar mai pe urmă și *zi de odihnă*, înlocuind sabatul iudaic, precum scrie, de exemplu, *Sf. Ignatie Teoforul*, Episcopul Antiohiei (†107), unul dintre bărbații apostolici sau ucenicii direcți ai Sfinților Apostoli: „Așadar, cei care au trăit în rânduielile cele vechi (adică evreii) și au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai țină sâmbăta, ci duminica, în care și viața noastră a răsărit, prin El și prin moartea Lui...“⁵. De aceea, după recunoașterea libertății Creștinismului sub împăratul Constantin cel Mare, duminica a fost și ea recunoscută și consfințită oficial ca zi legală de odihnă săptămânală, chiar pentru necreștini (în anul 321)⁶, rămânând astfel până astăzi, la toate popoarele creștine.

3. Numirile sărbătorii

Precum am spus (în urmă, la cap. despre calendar), la evrei, săptămâna gravita în jurul sabatului (al sâmbetei). De aceea, zilele săptămânii erau numite la ei după raportul lor numeric față de sabbat: prima (a doua, a treia etc.) a sabatului, adică prima sau a doua zi după sâmbătă, a șaptea fiind totdeauna sâmbăta însăși. Așa se face că primii creștini, recrutați dintre iudei, au păstrat la început *denumirea evreiască a zilei săptămânale în care a avut loc Învierea Domnului: „prima a sabatului“* (ἡ μία τοῦ σαββάτου), adică prima zi după sâmbătă sau *prima zi a săptămânii*, așa cum găsim la Sfinții Evangheliști, care istorisesc minunea Învierii (Matei 28, 1; Luca 24, 1; Marcu 16, 2 și Ioan 20, 1), precum și în *Faptele Sfinților Apostoli* (20,7) și în *Prima Epistolă către corinteni* (16, 2)⁷.

Încă din primele comunități creștine, această zi a luat locul sabatului iudaic, devenind ziua săptămânală de adunare și de cult a creștinilor, ziua în care Sfântul Apostol Pavel rânduia să se facă colecte pentru săraci (I Cor. 16, 2) și în care el a predicat îndelung și a săvârșit frângerea pâinii în

4. Vezi Ethérie, *Jurnal de voyage*, texte latin, introd. et trad. de H. Pétré-Nouveau tirage, Paris, 1971 (col. „Sources chrétiennes“), p. 246.

5. *Epist. către magnezieni*, cap. IX, S.P.A.², p. 167.

6. *Codex Justinianus*, III, 12 (*De feriis*), 3. Cp. și Eusebiu, *Viața lui Constantin*, IV, 18, 19, 20 și Sozomen, *Ist. bis.*, I, 8.

7. Cp. Sf. Teofil al Alexandriei, *Canonul I*: „Atât obiceiul, cât și cuviința cer de la noi să cinstim toată duminica și să o serbăm, fiindcă întru aceasta ne-a mijlocit nouă Domnul nostru Iisus Hristos învierea cea din morți; din care cauză în Sfintele Scripturi s-a și numit *întâia*, ca una ce este începătura vieții noastre, și *a opta*, ca ceea ce întrece sărbătoarea sabatului iudeilor“ (C.B.O., II, 2, p. 175) [2].

- Ziua Domnului (κυριακή ἡμέρα)
- Luminica (Dominica Dies)

adunarea de la Troia (Fapte 20, 7). Foarte curând, creștinii au înlocuit nu numai sabatul, ca zi de sărbătoare săptămânală, dar au schimbat și denumirea evreiască, întrebuițată de ei la început pentru ziua lor de adunare, adoptând *denumirea specific creștină* și anume: *Ziua Domnului* (κυριακή ἡμέρα)⁸ sau *duminica* (Dominica Dies), numire pe care o găsim chiar în Sfânta Scriptură (Apoc. I, 10) și în cele mai vechi scrieri creștine, ca de exemplu *Didahia celor 12 Apostoli*⁹.

Această denumire de origine creștină a alternat însă multă vreme cu cea păgână de *Ziua Soarelui*, (ἡ τοῦ ἰοῦ ἡμέρα, *Dies Solis*), pe care o întrebuițau credincioșii recrutați dintre păgâni. Astfel, pe la mijlocul secolului II, Sfântul Justin Martirul întrebuițează această denumire atunci când se adresează păgânilor¹⁰, iar când vorbește evreilor, el folosește denumirea cunoscută de aceștia, adică *prima a săptămânii*¹¹. Puțin mai târziu, Tertulian folosește atât denumirea de *Ziua Soarelui*, când vorbește păgânilor¹², cât și pe cea de *Ziua Domnului* (Dies Dominica), atunci când se adresează creștinilor¹³. Chiar în sec. IV, împăratul Constantin cel Mare întrebuițează denumirea de *Dies Solis*; pentru a fi înțeles de păgâni, care constituiau încă marea majoritate a populației Imperiului Roman de atunci. Circulația numelui păgân al duminicii printre creștini era, de altfel, înlesnită și de asemănarea care se făcea, încă de la început, între Soare, ca izvor al luminii naturale, și Hristos, ca izvor al luminii spirituale, potrivit cuvântului Domnului, Care se identificase El Însuși cu lumina: „Eu sunt *lumina lumii*...” (Ioan 9, 5). Atât Nașterea Domnului, cât și Învierea Lui erau comparate adesea cu răsăritul soarelui, care alungă întunericul nopții, așa cum face, de exemplu, Sf. Ambrozie al Milanului¹⁴.

Dar la 325, Părinții adunați la Sinodul I ecumenic întrebuițează, în canonul 20 al acestui sinod, exclusiv numele creștin al duminicii (ἐν τῇ κυριακῇ), ceea ce făcuse de altfel, în Apus, încă din anul 305, *Sinodul de la Elvira*, în canonul 21 („... tres dominicas...”) și cum vor face toate sinoadele ulterioare. Așadar, încă din prima jumătate a secolului IV, numirea specific creștină a duminicii s-a generalizat și a biruit pe cea păgână, scoțând-o din circulație¹⁵; aceasta din urmă supraviețuiește până astăzi numai la popoarele de limbi germanice, creștinate mai târziu (germ. *Sonntag*, engl. *Sunday*, oland. *Zondag*, sued. și daneză *Söndag*, norv. *Sunnudag*).

Ca numiri poetice ale duminicii, întrebuițate mai rar, mai întâlnim în literatura patristică următoarele:

☞ - *ziua a opta* (ἡμέρα ὀγδοή, octavus dies)¹⁶;

8. Despre originea acestei denumiri, a se vedea mai ales A. Deismann, *Licht von Osten*, ed. IV, Tübingen, 1923, p. 304 ș.u.

9. Cap. XIV: „Când vă adunați în *duminica Domnului* (κατὰ κυριακῆν δὲ Κυρίου), frângeți pâinea și mulțumiți...” (text grec. M.E.L.V., p. 12 și trad. rom. de pr. D. Fecioru S.P.A.², p. 31).

10. Apologia, I, cap. 67 (P.G., t. VI, vol. 429): „Iar în așa-zisa zi a soarelui (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ), se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate...” - „... Iar în *ziua soarelui*, noi ne adunăm cu toții laolaltă...” (trad. rom. cit., în vol. cit., la nota 1, p. 71).

11. *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. XLI, trad. rom. de pr. dr. O. Căciulă, în vol. „Apologeti de limbă greacă”, București, 1980, p. 137.

12. *Apologeticum*, cap. 16 (P.L., t. I, col. 371): „De asemenea, dacă noi ne bucurăm în *ziua soarelui* (diem Solis), o facem pentru cu totul alt motiv decât pentru cinstea soarelui...”

13. *De corona militis*, 3: „Socotim că postul de duminică (die dominico) este o nelegiuire...” (P.L., t. II, col. 79).

14. *Sermo LXI de Pentecoste*: „*Ziua Domnului*” (Dominica Dies) pentru aceea ne este cinstită și solemnă, pentru că într-însa Mântuitorul, ca un soare răsărind, a strălucit în lumina Învierii, împrăștiind întunericul iadului; și de aceea această zi e numită de păgâni *ziua Soarelui* (dies Solis), pentru că o luminează Hristos, Soarele dreptății, Cel ce a răsărit”. Cp. Fr. Dölger, *Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag*, în „Antike und Christentum”, Band VI, Heft 3, Münster in Westf., 1941, p. 202 ș.u.; Același, *Das Sonnengleichniss in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, Christus als wahre und ewige Sonne*, în „Antike und Christentum”, VI (1950), p. 1-56.

15. Istoricul bizantin Nichifor Callist atribuie meritul acesta împăratului Constantin cel Mare (*Ist. bis.*, VII, 46, P.G., t. CXLV, col. 1320).

16. *Epist. lui Barnaba*, XV, 9: „De aceea sărbătorim cu bucurie *ziua a opta*, după sâmbătă, în care și Hristos a înviat” (trad. rom. din S.P.A.², p. 133); Sf. Ioan Casian, *De coenobiorum institutis*, III, 9 (P.L., t. XLIX, col. 146 A) [3]; Ilarie de

treptat și ziua săptămânală de odihnă a creștinilor, înlocuind și din acest punct de vedere sabatul iudaic, iar împăratul Constantin cel Mare o consfințește și prin lege de stat ca zi de repaus săptămânal pentru întreg imperiul, la 3 martie 321²⁷.

Deși nu aprobă hobotnicia (strășnicia) cu care era ținut sabatul iudaic, Sfinții Părinți recomandă totuși întreruperea lucrului și a obișnuirilor îndeletnicirii zilnice, ceea ce pe de o parte era necesar pentru săvârșirea cultului, iar pe de alta era privit ca închipuire a abținerii de la păcat și a odihnei veșnice de după moarte. Era oprită chiar călătoria în zi de duminică, afară de cazuri de mare nevoie²⁸. Repausul absolut era garantat și impus nu numai prin dispoziții bisericești, ci și prin legile civile emanate de la conducerea statului. Se suspendau exercițiile militare, activitatea tribunalelor și a oricăror instanțe de judecată²⁹, precum și lucrul neguțătorilor și al meseriașilor, muncile agricole etc.

În al treilea rând, vechii creștini se fereau de petrecerile, jocurile și luptele din circuri și arene, de spectacolele profane din teatre, obișnuite lumii păgâne, pe care le combat cu atâta înverșunare unii dintre Sfinții Părinți și pe care, de altfel, le-au interzis nu numai Biserica, prin dispoziții canonice, ci chiar și unii dintre împărații creștini, prin legi speciale, ca, de exemplu, Teodosie I și Teodosie II³⁰. În schimb, duminica, creștinii se îndeletniceau cu acte de pietate și milostenie și cu tot ce putea contribui la înălțarea sufletului și a conștiinței creștine, așa precum recomandă și astăzi *Mărturisirea Ortodoxă*³¹.

5. Șirul duminicilor din cursul anului bisericesc

Anul bisericesc are 52 (mai rar 53) de duminici. În calendare și în cărțile de slujbă, ordinea și numerotarea lor este identică cu aceea a săptămânilor din cursul anului liturgic (vezi în urmă, la *Anul bisericesc*), datele lor din fiecare lună (mineale) variind de la an la an, în funcție de data Paștilor (de aceea, toate duminicile pot fi socotite de fapt între sărbătorile cu dată variabilă sau schimbatoare).

Duminicile din cursul anului bisericesc pot fi împărțite în trei grupe, după cele trei mari perioade ale anului, începând cu cea a Penticostarului.

Prima grupă o alcătuiesc adică *duminicile din perioada Penticostarului*. Șirul acestora începe de la Duminica Învierii (a Sfințelor Paști). De aici până la Rusalii (Pogorârea Sfântului Duh) inclusiv, avem opt duminici, care se indică după numărul lor de ordine față de Duminica Învierii (socotită ca prima din această serie), sau după Evanghelia care se citește la Liturghie și care amintește de evenimente din viața Mântuitorului, petrecute în această perioadă: duminica a doua după Paști sau a lui Toma, duminica a treia după Paști sau a Mironosițelor, duminica a șasea după Paști sau a Orbului ș.a.m.d. A șaptea duminică din această primă grupă este închinată amintirii Sfinților Părinți adunați la Sinodul I Ecumenic (Niceea 325), iar a opta și ultima este a Rusaliilor (a Pogorârii Sfântului Duh).

De aici înainte începe a doua și cea mai mare grupă a duminicilor din cursul anului bisericesc: *duminicile din perioada Octoihului sau duminicile de după Rusalii*. Șirul acestora începe cu Duminica Tuturor Sfinților (prima după Rusalii) și ține până la începutul Triodului din anul următor, numărul lor variind, după data Paștilor din fiecare an, de la 28 până la 38. În Evangheliar, în Apostol și în calendarele bisericești de perete, numărul duminicilor de după Rusalii e socotit de regulă la 32, a 33-a fiind totdeauna a Vameșului și a Fariseului, cu care începe Triodul. În ordinea (șirul regulat al) duminicilor de după Rusalii se fac, de la 14 septembrie înainte, unele schimbări (inversiuni) de numerotare, pe care ni le arată în fiecare an calendarele bisericești de perete sau cele 35 de tabele ale Evanghelistarului, de la sfârșitul Sfintei Evanghelii. Din numărul total al duminicilor de după Rusalii se scad șase duminici, care precedă și urmează celor trei mari praznice împărătești din perioada Octoihului: Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), Nașterea Domnului (25 decembrie) și Botezul Domnului (6 ianuarie). Acestea

27. *Codex-Justinianus*, III, 12, 3; Eusebiu, *op.cit.*, IV, 18-20; Sozomen, *op.cit.*, I, 8.

28. Can. 39 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul (C.B.O., II, 2, 241) [7].

29. *Codex Theodosianum*, lib. II, tit. 8: *De feriis* (ed. Gustave Haenel, Bonn, 1942, col. 207 ș.u.).

30. *Ibidem*, lib. XV, tit. 5: *De spectaculis*, lex. 5.

31. Partea I, întrebarea 87 și partea a III-a, întrebarea 60 [8].

poartă denumirile speciale de: duminica dinainte (sau de după) Înălțarea Sfintei Cruci, duminica dinainte (sau de după) Nașterea Domnului ș.a.m.d.³².

A treia și ultima grupă o formează cele zece duminici dinaintea Sfințelor Paști, adică *duminicile din perioada Triodului*. Primele patru din aceste duminici (cele care precedă începutul Postului Mare) sunt denumite de obicei după pericopele evanghelice citite la Liturghie, astfel:

- a) Duminica Vameșului și a Fariseului (a 33-a după Rusalii);
- b) Duminica Fiului risipitor (a 34-a după Rusalii);
- c) Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (a 35-a după Rusalii sau a Lăsatului sec de carne);
- d) Duminica Izgonirii lui Adam din rai (sau a Lăsatului sec de brânză).

Următoarele șase duminici (ale Postului) sunt indicate prin numărul de ordine din cursul Postului, fiecare dintre ele fiind totodată închinată amintirii sau cinstirii unor sfinți sau unor evenimente din istoria sfântă, astfel:

- a) Duminica I a Postului sau a Ortodoxiei, închinată amintirii reabilitării definitive a cultului sfințelor icoane, prin Sinodul de la Constantinopol, de la anul 842-843;
- b) Duminica a II-a a Postului, închinată Sfântului Grigorie Palama († 1359);
- c) Duminica a III-a a Postului, închinată cinstirii deosebite a Sfintei Cruci;
- d) Duminica a IV-a a Postului, închinată Sfântului Ioan Scărarul († 600);
- e) Duminica a V-a a Postului, închinată Cuvioasei Maria Egipteanca;
- f) Duminica a VI-a a Postului sau a Floriilor, închinată amintirii intrării triumfale a Domnului în Ierusalim, înainte de Patima Sa.

Cu aceasta din urmă (ultima dinainte de Paști), se încheie ciclul complet al duminicilor din cursul unui an bisericesc. Cea mai mare dintre ele este aceea a Sfințelor Paști (Duminica Învierii), urmată în importanță de cea a Rusaliilor (numită în popor și *Duminica Mare*), apoi cea a Floriilor. Din punct de vedere calendaristic au, de asemenea, o oarecare importanță duminicile dinainte și de după cele trei praznice amintite mai înainte: Înălțarea Sfintei Cruci, Nașterea Domnului (Crăciunul) și Botezul Domnului (Boboteaza), precum și acelea în care se face pomenirea specială a unor grupe de sfinți din Vechiul ori din Noul Testament (a se vedea cap. *Sărbătorile Sfinților*).

BIBLIOGRAFIE

Bălănescu, protos. Silv., *Serbarea Duminicii la creștinii antici*, B.O.R., an. I, nr. 1 și nr. 12 (oct. 1874 și sept. 1875), p. 23-32 și 936-941.

Cireșeanu, B., *Tezaurul liturgic*, t. III, p. 246-250.

Mitrofanovici V. și colab., *Liturgica*, ed. 1929, p. 108-117.

Popovici, ic. C., *Cinstirea duminicii în Biserica Creștină*, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, p. 222-230.

Scriban, arhim. I., *Originea duminicii ca sărbătoare în Biserica Creștină*, B.O.R., 1921-1922, nr. 1 (487), p. 12 ș.u.

*

Botte, B., *Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne*, în vol. colectiv *Le dimanche*, Paris, 1969 („Lex Orandi“, 39), p. 7-18.

Belamy, J., *Dimanche*, în D.B., t. II (1926), col. 1430-1431.

Boehmer, J., *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, Leipzig, 1931.

Chirat, H., *Le dimanche dans l'antiquité chrétienne*, în „Etudes de Pastorale liturgique“, Paris, 1944, p. 127-148.

Daniélou, J., *Le dimanche comme huitième jour*, în vol. colectiv „Le Dimanche“, Paris, 1960 („Lex Orandi“, 39), p. 61-89.

32. În edițiile românești ale Evangheliei tipărite la Blaj pentru greco-catolicii ardeleni, duminicile și săptămânile de la Înălțarea Sfintei Cruci înainte (când încep Evangheliile de la Luca) sunt numerotate în raport cu sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci etc., fiind în total 16 duminici până la începutul Triodului; cea de a 16-a coincide cu a Vameșului și a Fariseului (vezi, de ex., *Evanghelia*, Blaj, 1900, p. 101 ș.u.).

- Idem, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 303-387.
- Dimanche et célébration chrétienne*, M.D., 9, Paris, 1947 (culegere de articole).
- Dublanchy, E., *Dimanche*, în D.T.C., IV (1911), 1308-1348.
- Dumaine, H., *Dimanche*, D.A.C.L., IV (1921), 858-994.
- Idem, *Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères*, Bruxelles, 1922.
- Eisenhofer, L., *Handbuch der kath. Liturgik*, I, p. 475 ș.u.
- Fyrilla, A.K., *A propos du premier dimanche après Pâques dans l'Eglise Orthodoxe*, în vol. colectiv *Le Dimanche*, Paris, 1965, p. 139-147.
- Hild, J., *Dimanche et vie pascale*, Turnhout, Brepols, 1949 (Col. „Exultet“, 1).
- Keller, F., Hofmann, H., Kuhn, S., *Sonntag*, L.T.K., IX (1937), col. 667-671.
- Kellner, H., *Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, 1901, p. 4-8.
- Kunze, G., *Die gottesdienstliche Zeit*, în vol. *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, I, Kassel, 1954, p. 438-534.
- Le jour du Seigneur (Lucrările Congresului Centrului de Pastorală Liturgică din Lyon, sept. 1947)*, Paris, 1948.
- Mirkovici, L.J., *Duminica* (în l. sârbă), în „Zbornic Pravosl. Bogosl. Fac.“, I, Belgrad, 1950, p. 56-66.
- Mosna, C., *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V- secolo*, Roma, 1969.
- Peichl, H. (editor), *Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Waidel der Zeit*, Viena, 1958 (mai multe studii, de diverși autori, în legătură cu duminica).
- Porter, H. B., *The Day of Light. The Biblical and Liturgical Meaning of Sunday*, New York, 1960.
- Quacquarelli, A., *L'Ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia a nei monumenti*, Bari, 1973.
- Regan, F.A., *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961.
- Rordorf, W., *Der Sonntag*, Zürich, 1962 (trad. engl. de A.A.K. Graham, *Sunday*, London, 1968).
- Idem, *Sabbat et Dimanche dans l'Eglise ancienne*, Versiune în franceză de Etienne Visinand, Neuchâtel, 1972.
- Rudolf, K., *Der christliche Sonntag. Probleme und Aufgaben*, Viena, 1956.
- Theodoru, Ev., *L'esprit du dimanche dans toute la célébration du culte orthodoxe*, Paris, 1965.
- Thomassin, L., *Traité des fêtes de l'Eglise*, Paris, 1633.
- Tsami, Dimitrie, 'H ὀρθοή ἡμέρα (*Ziua a opta*), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Tesalonic“, t. XVII, Tesalonic, 1972, p. 275-322.
- Vuillermier, J., *Le jour du repos à travers les âges*, Dammarie-les-Lys, 1936.
- Zahn, Th., *Geschichte des Sonntags vornemlich in der alten Kirche*, Hannover, 1878.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 395.
2. *Ibidem*, p. 414.
3. Cf. Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese*, în colecția P.S.B., vol. 57, București, 1990, p. 139.
4. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op.cit.*, p. 414.
5. Cf. Tertulian, *Despre rugăciune*, în vol. *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, București, 1981, p. 243.
6. Sf. Ioan Casian, *op.cit.*, p. 140.
7. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op.cit.*, p. 461-462.
8. Vezi *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe* (1642), trad. de Alexandru Elian, București, 1981, p. 85 și 174, 175.

CAPITOLELE V-VI

SĂRBĂTORILE DOMNEȘTI SAU PRAZNICELE ÎMPĂRĂTEȘTI CU DATE FIXE

1. Introducere generală despre praznicile împărătești, numărul și împărțirea lor

Precum am spus, după obiectul și importanța lor, cele dintâi și cele mai mari sărbători din cursul anului bisericesc sunt sărbătorile domnești sau praznicile împărătești (εορταί κυριακάαι, ε. δεσποτικάι, *festa dominică, gospodskie prazdniki*).

În manualele de liturgică și de tipic, ca și în iconografia tradițională a tâmplei (catapetesmei) bisericilor ortodoxe, numărul praznicelor împărătești este fixat de obicei la 12 (după numărul celor 12 apostoli), cuprinzând între ele și pe cele patru sărbători ale Maicii Domnului (Bunavestire, Nașterea Maicii Domnului, Intrarea în biserică și Adormirea Maicii Domnului) și lăsând în afară - pentru o simplă nevoie de simetrie iconografică - praznicul Sfințelor Paști, socotit uneori în afară și mai presus de toate praznicile, iar alteori socotit între sărbătorile duminicale (duminici). Potrivit acestei numărători, praznicile împărătești sunt următoarele (enumerat în ordinea anului bisericesc):

- ✓ 1. Nașterea Maicii Domnului (8 septembrie);
- ✓ 2. Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie);
- ✓ 3. Intrarea în biserică a Maicii Domnului (21 noiembrie);
- ✓ 4. Nașterea Domnului (25 decembrie);
- ✓ 5. Botezul Domnului (6 ianuarie);
- ✓ 6. Întâmpinarea Domnului (2 februarie);
- ✓ 7. Bunavestire (25 martie);
- ✓ 8. Schimbarea la față a Domnului (6 august);
- ✓ 9. Adormirea Maicii Domnului (15 august);
- ✓ 10. Duminica Floriilor (cu o săptămână înainte de Paști);
- ✓ 11. Înălțarea Domnului (la 40 de zile după Paști);
- ✓ 12. Pogorârea Sfântului Duh și Sfânta Treime (Duminica și luna Rusaliilor, la 50 de zile după Paști)¹.

Lăsând la o parte cele patru sărbători mari ale Maicii Domnului (aici subliniate), despre care vom vorbi într-un capitol aparte, mai rămân opt praznice împărătești propriu-zise. Adăugând la acestea pe cele două care lipsesc din lista tradițională de mai sus (adică Sf. Paști și Tăierea împrejur a Domnului, de la 1 ianuarie), avem în total 10 praznice împărătești propriu-zise (sărbători ale persoanelor dumnezeiești). Începând cu Nașterea Domnului și urmând apoi șirul lor firesc din cursul anului bisericesc (care nu se potrivește însă cu ordinea cronologică a evenimentelor respective din viața Mântuitorului), aceste praznice sunt următoarele:

- ✓ 1. Nașterea Domnului (25 decembrie);
- ✓ 2. Tăierea împrejur a Domnului (1 ianuarie);
- ✓ 3. Botezul Domnului (6 ianuarie);
- ✓ 4. Întâmpinarea Domnului (2 februarie);

1. În tradiția rusească, toate cele patru sărbători cu date variabile (Paștile, Floriile, Înălțarea și Rusaliile) sunt socotite în afara celor 12 praznice împărătești, iar în locul lor sunt enumerate trei sărbători ale sfinților: Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie), Sfinții Apostoli Petru și Pavel (29 iunie) și Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august).

- ✓ 5. Intrarea în Ierusalim a Domnului (Duminica Floriilor, cu o săptămână înainte de Paști);
- ✗ 6. Învierea Domnului (Sf. Paști), cu dată variabilă;
- ✗ 7. Înălțarea la cer a Domnului (la 40 de zile după Paști);
- ✗ 8. Pogorârea Sfântului Duh (Duminica Rusaliilor), la 50 de zile după Paști, la care se poate adăuga Sfânta Treime (în luna Rusaliilor);
- ✗ 9. Schimbarea la față a Domnului (6 august);
- ✗ 10. Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie).

De fapt, precum se vede, mai toate aceste praznice împărătești stau în legătură cu cea de a doua persoană a Sfintei Treimi, cu Hristos-Împăratul și Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat pentru mântuirea noastră. Ele comemorează și serbează anual evenimentele de căpetenie din viața și activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului, cuprinzând intervalul de timp care se întinde de la Nașterea Sa cu trup pe pământ, până la venirea „Mângâietorului” făgăduit Sfinților Săi Apostoli și întemeierea Bisericii Creștine (Duminica Rusaliilor). Numai una dintre sărbătorile enumerate în această categorie - și anume Pogorârea Sfântului Duh - se referă la cea de a treia persoană a Sfintei Treimi, adică la Sfântul Duh. Caracterul hristocentric al cultului ortodox, despre care am vorbit în urmă (vezi cap. *Factorii sau termenii cultului*), se vede deci lămurit și din numărul celor mai mari sărbători ale creștinătății ortodoxe, care au în centrul lor pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și al Fecioarei, Mântuitorul lumii.

Dintre praznicile împărătești enumerate, patru, și anume: Floriile, Paștile, Înălțarea Domnului și Rusaliile, sunt sărbători cu dată variabilă sau schimbătoare, adică data lor (luna și ziua săptămânală) depinde de data Paștelui, care se schimbă în fiecare an. Celelalte șase sunt sărbători cu date fixe, adică ele cad în fiecare an în aceeași zi a lunii (dar nu în aceeași zi a săptămânii).

În continuare, vom vorbi mai întâi despre praznicile împărătești cu date fixe, în ordinea arătată, dând, la fiecare dintre ele, scurte informații istorico-liturgice despre originea și vechimea sărbătorii respective, despre data și modul sărbătoririi ei ș.a.m.d.

2. Nașterea Domnului

Cel dintâi praznic împărătesc cu dată fixă, în ordinea firească (cronologică) a vieții Mântuitorului, este Nașterea Domnului (Τῆ Χριστοῦγεννα, Γενέθλιος ἡμέρα, Ἡ κατὰ σάρκα Γέννησις τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, *Nativitas, Natalitia Christi, Natalis Dominis Corporalis, Rojdestvo Hristova*). Numită în popor și Crăciunul², la 25 decembrie, este sărbătoarea anuală a Nașterii cu trup a Domnului nostru Iisus Hristos (vezi Luca 2, 1-21). Pare a fi cea dintâi sărbătoare specific creștină, dintre cele ale Mântuitorului, deși nu este tot atât de veche ca Paștile sau Rusaliile, a căror origine - precum am văzut - stă în legătură cu sărbătorile iudaice corespunzătoare.

2. Originea (etimologia) acestui cuvânt e foarte controversată. După unii (ca Miklosich, *Die slavischen Elemente im Rumänischen*, Viena, 1861, p. 26), ar fi de origine slavă. Dar cei mai mulți filologi îl consideră de origine românească. Astfel, *Lexiconul de Buda*, 1825, îl derivă de la *carnationem* (mâncare de carne); B.P. Hasdeu (*Etymologicum Magnum*, I, 615) de la *crastinum* (ziua de mâine); Hugo Schuchardt (*Literatur bl. f. rom. u. germ. Phil.*, VII, 154) de la *Christi Jejuniu* (Postul lui Hristos); V. Pârvan (*Contribuțiuni epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 108-111) de la *calationem* (chemare, convocare, întrunire), derivație însușită și de Pericle Papahagi și Th. Capidan (*Limba și cultură*, București, 1943, p. 252); Ar. Densusianu (*Istoria limbii și literaturii române*, ed. a II-a, Iași, 1894, p. 111), de la *creationem* (creație, zidire), derivație adoptată și de O. Densusianu (*Istoria limbii române*, vol. I, București, 1961, p. 174, cu unele rezerve) și de Al. Rosetti (*Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române*, București, 1954, p. 25 și *Românescul Crăciun*, în *Romano-slavica*, IV, 1960, p. 46-65); acesta e de părere că forma Crăciun nu vine la noi direct din termenul latin *Creatione*, ci prin intermediul formei slave meridionale *Krăciun* (ca și *colindă*, *Rusalii*, *Traian*). Comp. și Zaharia Pop, *Originea cuvântului Crăciun*, în rev. „Cultura creștină”, (Blaj), 10 ianuarie 1913, p. 12-17. *Dicționarul limbii române moderne*, editat de Academia R.P.R. (București, 1958, p. 195), a adoptat derivarea din *creatio-nis*. Vezi și pr. I. Ionescu, *Despre originea și înțelesul cuvântului Crăciun în limba română*, în M.O., 1971, nr. 11-12, p. 823-849; Idem, *Despre originea cuvântului „Crăciun” în limba română*, în G.B., 1975, nr. 11-12, p. 1264-1276 (bibliogr. completă); se pronunță pentru derivarea din (*dies*) *creationis* ori (*dies*) *calationis*, denumiri mai întâi ale Epifaniei, trecute apoi la sărbătoarea Nașterii Domnului.

Xa) În mentalitatea creștină primitivă, moștenită de la lumea veche, accentul se punea pe ziua morții și a învierii divinităților adorate, iar nu pe ziua nașterii lor. De aceea, cultul Mântuitorului în Biserica primară era concentrat mai tot în jurul morții și al Învierii Sale. Calendarele creștine păstrează, de asemenea, în amintirea posterității, nu datele nașterii mucenicilor și ale Sfinților, ci datele morții lor. De aceea, Nașterea Domnului este considerată, în general, ca o sărbătoare de origine mai nouă decât Paștile. *Vechimea* ei se poate urmări retrospectiv în documente până pe la sfârșitul secolului III, când - după o tradiție consemnată de istoricul bizantin Nichifor Calist³ - pe timpul prigoanei lui Diocletian și Maximian, o mare mulțime de creștini au pierit arși de vii într-o biserică din Nicomidia, în care ei se adunaseră să prăznuiască ziua Nașterii Domnului⁴.

b) Deși sărbătorită în toată lumea creștină, totuși la început era deosebită între creștinii din Apus și cei din Răsărit în ceea ce privește *data acestei sărbători*. Astfel, în Apus, cel puțin de prin sec. III, Nașterea Domnului se serba, ca și azi, la 25 decembrie, potrivit unei vechi tradiții, după care recensământul lui Cezar August, în timpul căruia Sf. Evanghelist Luca ne spune că s-a întâmplat Nașterea Domnului (Luca 2, 1 ș.u.), a avut loc la 25 decembrie 754 *ab Urbe condita* (de la fundarea Romei)⁵. După Sf. Ioan Gură de Aur, tradiția aceasta este foarte veche la Roma și acolo, spune el, Nașterea Domnului s-ar fi serbat de la început (ἄνωθεν) la 25 decembrie⁶. Cam același lucru afirmă puțin mai târziu și Fericitul Ieronim, într-o cuvântare ținută de el la Ierusalim, în ziua de 25 decembrie; convingerea că în această zi S-a născut Hristos, spune el, este veche și universală⁷.

De asemenea, după Fericitul Augustin, consensul Bisericii fixează ziua Nașterii Domnului în ziua a oaptă a calendelor lui ianuarie (25 decembrie)⁸.

Dar ceea ce este sigur este că în Răsărit, până prin a doua jumătate a secolului IV, Nașterea Domnului era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6 ianuarie; această dublă sărbătoare era numită, în general, *sărbătoarea Arătării Domnului* (Τῆ θεοφάνια sau Τῆ Επιφάνια)⁹. Practica răsăriteană se întemeia pe tradiția că Mântuitorul S-ar fi botezat în aceeași zi în care S-a născut, după cuvântul Evangheliei care spune că, atunci când a venit la Iordan să Se boteze, Mântuitorul avea cam 30 de ani (Luca 3, 23).

De fapt însă, atât în Orient, cât și în Occident, Nașterea Domnului a fost serbată de la început la aceeași dată, în legătură cu aceea a solstițiului de iarnă, numai că orientalii au fixat-o după vechiul calcul egiptean, la 6 ianuarie, pe când Apusul, în frunte cu Roma, a recalculat-o fixând-o în funcție de data exactă la care cădea atunci solstițiul, adică la 25 decembrie¹⁰.

3. Nichifor Calist, *Ist. bis.*, VIII, 6.

4. Vezi și Sinaxarul din *Mineiul* pe decembrie, ziua 28, când Biserica Ortodoxă prăznuiește amintirea celor 20.000 de mucenici arși de vii în Nicomidia.

5. De fapt, Nașterea Domnului a avut loc cu cel puțin 6 sau 7 ani înainte de data stabilită de Dionisie Exiguul (754 a.u.c.), adică aproximativ pe la 748-749 a.u.c. (vezi și O. Tafrali, *Îndrumări culturale*, București, 1927, p. 105-106 și *Ist. bis. univ.*, manual pentru uzul inst. teologice, ed. II, vol. I, București, 1975, p. 34-35).

6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Nașterea Domnului*, ținută la Antiohia, în ziua de 25 decembrie 386 (P.G., t. XLIX, col. 351) și trad. rom. de pr. D. Fecioru, în vol. *Cuvântări la praznicile împărătești*, de Sf. Ioan Gură de Aur, București, 1942, p. 5: „Este evident că (Domnul) S-a născut în timpul primului recensământ. Și cel care vrea să afle timpul în care s-a făcut recensământul, are puțința să știe exact acest lucru, cetind codicii care se păstrează de obște în arhivele Romei... Noi am primit ziua de la cei care știu bine acestea și locuiesc în orașul acela (Roma). Cei care locuiesc acolo o prăznuiesc de la început și dintr-o veche predanie, iar ei ne-au transmis acum cunoștința acesteia“ [1].

7. Apud S. Vaillhé, E.O., VIII (1905), nr. 53, p. 214.

8. *De Trinitate*, lib. IV, cap. 5, P.L., t. XLII, col. 894: „Natus autem traditur octavo calendas januaris“. Cp. de același, *Sermo CCCLXXX, 1, In Nativitate Joannis Baptistae*, P.L., t. XXXIX, col. 1675: „... diem nativitatis Domini octavo calendarum januariarum de consensus tradit Ecclesiae...“.

9. Vezi, de ex., Ioan Casian, *Collationes Patrum*, X, 2 (P.L., t. XLIX, col. 820-821 A) [2].

10. Cp. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, III-e éd. p. 169 ș.u. Amănunte pentru susținerea datei de 25 dec. ca dată originară (inițială) a serbării Nașterii, vezi la pr. N. Nicolescu, *Contribuții la clarificarea originii sărbătorii Crăciunului*, teză de doctorat, în S.T., 1987, nr. 3, p. 21-103; nr.4, p. 9-78.

Se consideră că sărbătoarea Nașterii s-a despărțit pentru prima dată de cea a Botezului, serbându-se la 25 decembrie, în Biserica din Antiohia, în jurul anului 375¹¹, apoi la Constantinopol, în anul 379, când Sf. Grigorie de Nazianz a ținut cu acest prilej celebra predică festivă, care va servi mai târziu ca izvor de inspirație imnografului Cosma de Maiuma la compunerea *Canonului Nașterii* („Hristos Se naște, slăviți-L! Hristos din ceruri, întâmpinați-L...“)¹².

Peste câțiva ani se introducea data de 25 decembrie pentru prăznuirea Crăciunului și la Antiohia, după cum dovedește Omilia la Nașterea Domnului, ținută în acest loc de Sf. Ioan Gură de Aur, în 386 și amintită mai înainte¹³. În *Constituțiile Apostolice* (V, 13), redactate spre sfârșitul secolului IV, Nașterea Domnului e numărată ca cea dintâi dintre sărbători, recomandându-se serbarea ei la 25 decembrie, iar în alt loc (cart. VIII, cap. 33) e amintită ca o sărbătoare deosebită de cea a Epifaniei. Cu timpul, și anume prin prima jumătate a secolului V, ziua de 25 decembrie ca dată a sărbătorii Nașterii a fost introdusă și în Biserica Alexandriei, apoi în cea a Ierusalimului, generalizându-se astfel în creștinătatea răsăriteană. Numai armenii serbează încă până astăzi Nașterea Domnului tot la 6 ianuarie (o dată cu Botezul Domnului), ca în vechime.

γc) La fixarea zilei de 25 decembrie ca dată a sărbătorii Nașterii Domnului, s-a avut în vedere probabil și faptul că mai toate popoarele din antichitate aveau unele sărbători solare care cădeau în jurul solstițiului de iarnă (22 decembrie), sărbători care erau împreunate cu orgii și petreceri deșănțate și pe care Crăciunul creștin trebuia să le înlocuiască. Biserica a vrut să contrapună o sărbătoare creștină mai ales *cultului lui Mithra*, zeul Soarelui, cult de origine orientală, care prin sec. III făcea o serioasă concurență creștinismului, îndeosebi în rândurile armatei romane și a cărui sărbătoare centrală cădea în jurul solstițiului de iarnă (22-23 decembrie), ea fiind privită ca zi de naștere a zeului Soare, învingător în lupta contra frigului și a întunericului și numită ἡλίου γενέθλια, *Dies natalis Solis invicti* (Ziua de naștere a Soarelui nebiruit), pentru că de aici înainte zilele încep să crească, iar nopțile să scadă. Opinia generală a liturgistilor și istoricilor apuseni este că ziua de naștere a zeului Mithra (sărbătoare introdusă la Roma de împăratul Aurelian, la 274) ar fi fost astfel înlocuită cu ziua de naștere a Mântuitorului¹⁴, Care fusese numit de proroci „Soarele dreptății“ (Maleahi 4, 2) și „Răsăritul cel de sus“ (comp. Zaharia 6, 12; Luca 1, 78, 79 și *Troparul Nașterii Domnului*) și pe Care bătrânul Simeon Îl numise „Lumină spre descoperirea neamurilor“ (Luca 2, 32), iar apoi, El Însuși Se numise pe Sine „Lumina lumii“ (Ioan 9, 5). Este însă posibil ca adevăratul raport cronologic dintre aceste două sărbători să fie invers, adică va fi existat mai întâi sărbătoarea creștină a Nașterii lui Iisus la 25 decembrie, iar introducerea de către Aurelian a sărbătorii păgâne a lui Mithra, la 274, să fi constituit o încercare neizbutită de a înlocui sărbătoarea creștină, mai veche.

Tot în legătură cu fenomenele naturii erau și sărbătorile de iarnă ale romanilor, ca *Saturnaliile* (sărbătoarea lui Saturn) și *Juvenaliile* (sărbătoarea tinerilor sau a copiilor), care cădeau cam în același timp¹⁵. De aceste sărbători ale strămoșilor noștri romani erau legate o mulțime de datini și obiceiuri vechi, pe care poporul nostru le păstrează până azi, dar le-a pus în legătură cu Nașterea Domnului și

11. Data admisă de L. Duchesne, *Origines du culte chrétien...* ed. V, p. 272 și E. Teodoru, *Epiphanie, retour du Christ*, în vol. *Noël*, p. 203.

12. Omilia XXXVIII, la Arătarea Domnului, text grecesc, în P.G., t. XXXVI, col. 311-334 și trad. rom. de pr. Gh. Tilea, în G.B., 1962, nr. 1-2, p. 12-23.

13. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*

14. Cp. și A. Baumstark, *op. cit.*, p. 70: „Sărbătoarea Crăciunului a luat naștere la Roma, ca o încreștinare a lui *Dies natalis Solis invicti*...“. După același liturgist (*ibid.*, p. 173 ș.u.), sărbătoarea a avut la început în Răsărit un caracter ideologic, fiind expresia heortologică a dogmei ὁμοούσιος, fixată la Niceea (325) și abia mai târziu a luat sensul unei comemorări a faptului istoric al Nașterii Domnului, pe care îl are azi.

15. L. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, ed. V, p. 275-278) respinge orice legătură a Crăciunului creștin cu Saturnaliile păgâne, deoarece acestea din urmă se serbau între 17 și 23 decembrie. În schimb, el crede că s-a ajuns la data Nașterii Domnului plecându-se de la presupusa dată a morții Lui, care, după unii (ca Tertulian, *Adv. Iudaeos*, 8), ar fi fost 25 martie, socotită și ca ziua creației lumii; deoarece se crede că viața pământească a Mântuitorului a durat un număr rotund de ani (fără nici o fracțiune), aceeași zi trebuie să fi fost și ziua zămislirii cu trup a Domnului, deci Nașterea Sa a

le-a împrumutat sens și caracter creștin, ca, de exemplu: colindele, sorcova, plugușorul ș.a., la care cu timpul s-au adăugat și altele, de origine și concepție pur creștină, ca: Vicleiemul, Irozii, Steaua ș.a., care fac din sărbătoarea Crăciunului una dintre cele mai scumpe și mai populare sărbători ale Ortodoxiei românești¹⁶.

Nu mai puțin se poate să fi contribuit la fixarea zilei de 25 decembrie ca dată a Nașterii Domnului și o considerație simbolică, în legătură cu cursul anului solar. Deoarece Sf. Ioan Botezătorul a spus: „Aceluia (adică lui Iisus) se cade să crească, iar mie să mă micșorez“ (Ioan 3, 30), s-a așezat sărbătoarea nașterii lui, la 24 iunie (momentul solstițiului de vară, când zilele încep să descrească), iar Nașterea Mântuitorului la 25 decembrie, adică după solstițiul de iarnă, când zilele încep să se mărească¹⁷.

* d) O dată fixată la 25 decembrie, sărbătoarea Nașterii Domnului a atras după sine revizuirea și deplasarea sau fixarea datelor unui șir întreg de alte sărbători, în general mai noi, care stau în dependență cronologică de ea și anume: Tăierea împrejur a Domnului, Întâmpinarea Domnului, Bunavestire și Nașterea Sf. Ioan Botezătorul (vezi mai departe). Totodată, în legătură cu marele praznic, au luat naștere în calendarul răsăritean pomenirile unor sfinți mai importanți din Vechiul și din Noul Testament, grupate înainte și după data Nașterii Domnului (ca, de exemplu: cele 2 duminici dinaintea Nașterii și cea de după Naștere), a căror vechime e atestată încă din sec. IV. Sărbătoarea Nașterii a devenit astfel al doilea punct cardinal al anului bisericesc, după Sfintele Paști. După cum data Paștilor guvernează întreg ciclul sărbătorilor cu dată variabilă (vezi mai departe la această sărbătoare), tot așa Crăciunul reglementează un ciclu important de sărbători cu date fixe, presărate în tot cursul anului bisericesc.

* e) În ceea ce privește modul sărbătoririi, ziua Nașterii Domnului fiind privită ca una dintre cele mai mari sărbători creștine, era prăznuită cu mare solemnitate. În ziua precedentă se ajuna (obicei existent încă din sec. IV)¹⁸, se făcea slujbă în cadrul căreia se botezau catehumenii, ca și la Paști și la Rusalii, și se citeau Ceasurile mari sau împărătești numite așa, pentru că la Bizanț luau parte la ele și împărații¹⁹, iar la noi, domnitorii cu toată curtea lor²⁰. Tot în ajun, slujitorii Bisericii (preoții și cântăreții) umblau, ca și azi, cu icoana Nașterii pe la casele credincioșilor, pentru a le vesti măritul praznic de a doua zi. Cu timpul, s-a instituit și Postul Crăciunului, ca mijloc de pregătire sufletească pentru întâmpinarea sărbătorii. Ziua sărbătorii însăși era zi de repaus; până și sclavii erau scutiți în această zi de corvezile obișnuite²¹. Erau oprite, prin legi civile, spectacolele și jocurile de teatru și cele din palestre

avut loc peste nouă luni, adică la 25 decembrie. Aceeași explicație propune Duchesne (*ibid.*, p. 278-279) și pentru data mai veche a Nașterii Domnului (6 ianuarie), pusă în corelație cu cea de 6 aprilie, data Paștilor la o sectă montanistă.

16. Despre datinile, credințele și riturile populare în legătură cu sărbătoarea Crăciunului, vezi îndeosebi: Viciu Alexiu, *Colinde din Ardeal, Datini de Crăciun și credințele populare*, București, 1914; C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele* (culegere din părțile Muscelului), București, 1909, p. 95 ș.u.; pr. P. Partenie, *Crăciunul și tradițiile noastre strămoșești*, în rev. „Tinerimea română“, an. 1937, p. 223-230; prof. dr. Oct. Tursa, *Sărbătoarea Nașterii Domnului* (credințe, obiceiuri, datini), în rev. *Foaia diecezană* (Caransebeș), an. 62, nr. 48-52 (25 decembrie 1947), p. 10-12; Olga Teodoru, *Datini și credințe de Crăciun, Anul Nou și Bobotează* (conf.), Brăila, 1934; Elena Niculiță-Voronca, *Studii în folclor*, vol. I, București, 1908, p. 5-30; T. Pamfil, *Crăciunul. Studiu etnografic*, București, 1914; P. Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și la slavi*, București, 1931.

17. Cp. Fericitul Augustin, *Sermo CCXCIII, In Natali Joannis Baptistae*, VII, P.L., XXXVIII, 1327; *Enarratio in psalmum 132, n.XI, P.L., XXXVII, 1735*; *Sermo CXCIV, In Natali Domini*, cap.II, P.L., XXXVIII, 1016; *Sermo CLXXXVII, In Natali S.Joanis Baptistae*, cap.III, P.L., XXXVIII, 1302; *In Joannis Evangelium*, tract. XIV, cap. III, 5, P.L., XXXV, 1504; *Sermo CCCLXXX, In nativitate Joannis Baptistae*, II, 8, P.L., XXXIX, 1683. Ideea aceasta este reluată și dezvoltată mai pe larg de Beda Venerabilul (675-735). *De solstitiis et aequinoctiis*, P.L., t. XC, I, 724.

18. Vezi can. 1 al lui Teofil al Alexandriei (C.B.O., II, 2, 175), de fapt, o epistolă pastorală, în care acesta orânduiește cum să se procedeze când ajunul cade duminică.

19. Cp. Constantin Porfirogenetul, *Despre ceremoniile Curții bizantine...* cap. 32 (în ed. A. Vogt, p. 119-126) și F. Kukulles, *Crăciunul la Bizanț* (în grec.), în *Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*, VI, (1957), p. 151-154.

20. Vezi *Cândica lui Gheorgaki* (sec. XVIII), în ed. lui Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial...*, București, 1939, p. 115 ș.u., 274, ș.u.

21. Vezi *Const. Apost.* VIII, 33 (trad. rom. din S.P.A.¹, vol. 2, p. 257).

și circuri. Era interzisă, de asemenea, plecarea genunchilor, atât în ziua Nașterii, cât și în tot timpul până în ajunul Bobotezei, regulă pe care, în virtutea tradiției, o păstrează până astăzi cărțile noastre de slujbă²².

3. Tăierea-împrejur

Tăierea-împrejur a Domnului (Ἡ περιτομή τοῦ Χριστοῦ, *Circumcisio Domini*, *Obrezanie Gospodne*), adică cel de-al doilea praznic împărătesc, urmând firul istoric al vieții Mântuitorului, este sărbătoarea rânduită în amintirea Tăierii-împrejur după trup a Domnului nostru Iisus Hristos ca prunc, conform Legii Vechi (Facere 17, 12 și Levitic 12, 13), în a opta zi după naștere, când I s-a pus și numele de Iisus sau Mântuitor (Luca 2, 21). Ea cade totdeauna la o săptămână după Naștere, adică în ziua de 1 ianuarie.

Sărbătoarea aceasta nu este tot atât de veche ca cea a Nașterii; totuși, ea era generalizată în sec. V (probabil, după ce Crăciunul a început să fie serbat și în Răsărit la 25 decembrie). De atunci avem primele predici ținute cu prilejul ei, de către unii dintre marii predicatori ai secolului, ca Proclu, Patriarhul Constantinopolului²³. În Apus, primele mențiuni despre serbarea ei le avem întâi din Gallia (sec. VI) și apoi, de la Roma (sec. IX)²⁴.

La început, creștinii posteau în această zi²⁵, pentru a se deosebi de păgâni care, în aceeași zi, sărbătoreau pe *Ianus*, zeul păcii și al războiului, și începutul Anului Nou (*Calendae Januarii*, sărbătoarea Calendelor), care coincidea și cu sfârșitul sărbătorii Saturnaliilor; iar în unele părți se serbau și *Brumaliile*, în cinstea lui Dionisos (Bachus), zeul vinului și al beției, numit și βρομιος, *Vromius* (de aici = Brumaliile), precum și sărbătoarea numită *Vota* (în cinstea lui Pan, zeul pădurilor). Toate aceste sărbători, foarte populare la păgâni, erau împreunate cu ospețe, petreceri zgomotoase, jocuri și obiceiuri indecente și imorale, împotriva cărora Sfinții Părinți din secolele IV-V au ținut cuvântări fulminante²⁶. Asemenea obiceiuri păgânești au persistat multă vreme, chiar după biruința creștinismului, căci Sinodul Trulan (692) încă se vedea silit să ia măsuri împotriva lor (canonul 62); de altfel, unele din ele supraviețuiesc până azi (ospețele din noaptea Anului Nou sau „Revelionul” și firitisirile de a doua zi).

Totuși, o dată cu dispariția păgânismului și cu uitarea sărbătorilor respective, creștinii au încetat postul și au început să prăznuiască Tăierea-împrejur a Domnului cu bucurie, ca și pe celelalte praznice împărătești.

În aceeași zi, s-a adăugat cu timpul (chiar de la sfârșitul sec. IV) și sărbătoarea Sfântului Vasile, Arhiepiscopul Cezareii Capadociei († 1 ianuarie 379), a cărei Liturghie o și săvârșim în această zi. E totodată și începutul anului civil, pe care Biserica l-a tolerat consfințindu-l prin serviciul *Te-Deum*-ului care se săvârșește în biserici în această zi, după Sfânta Liturghie.

4. Botezul Domnului

Cel de al treilea praznic împărătesc, în ordinea adoptată aici, este *Botezul Domnului*, numit în popor și *Bobotează*²⁷, la 6 ianuarie, adică sărbătoarea instituită în amintirea Botezului primit de

22. Vezi *Tipicul cel mare*, p. 189 și *Mineiul* pe decembrie, la ziua respectivă.

23. *Homilia in Circumcisione*, P.G., t. LXV, col. 837-840.

24. După unii (ca, de exemplu, Gr. Pletosu, *Sărbătorile împărătești*, în „Rev. teol.”, Sibiu, 1908, nr. 1, p. 7), sărbătoarea aceasta s-ar fi introdus întâi în Apus.

25. Vezi Sf. Ambrozie, *Sermo VII*, 3 (P.L., t. XVII, col. 639 A): Cezar din Arles, *Sermones I*, 4 și II, 3 de *Calendis Januariis*, P.L., t. XXXIX, col. 2002 și 2004 (între *Cuvântările Fericitului Augustin*).

26. Vezi, de ex., Asterie al Amasiei, *Cuvânt împotriva sărbătorii Calendelor*, în vol. *Omilii și predici*, trad. rom. de pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 93 ș.u.; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Kalende* (împotriva celor care respectă lunile noi și duc coruri în cetate), P.G., t. XLVIII, col. 953 ș.u. și *Omilia despre Lazăr*, *ibid.*, col. 963-982 și trad. rom. din *Puțul Sfântului Ioan Gură de Aur*, Buzău, 1833, p. 340-357 [3]; Sf. Ambrozie, *Sermo VII*, P.L., t. XVII, col. 637 ș.u.; Fer. Augustin, *Sermones CXC VII și CXC VIII* (De *Calendis Ianuariis*), P.L., t. XXXVIII, col. 1021 ș.u., ș.a. (alte texte citate la E. Cabrol, artic. *Circoncision [fête de la]*, în D.A.C.L., II, 1720).

27. Cuvânt daco-roman creat din fuziunea unui termen slav (*bogŭ* = Dumnezeu) cu unul latin (*baptizare* = a boteza). Vezi O. Densusianu, *Istoria limbii române*, I, p. 173.

Mântuitorul din mâna Sfântului Ioan Botezătorul, în apa Iordanului (Matei 3, 13-17 și Luca 3, 21-22). Se mai numește și *Epifania* sau *Teofania* (Ἡ Ἐπιφάνεια, τὰ Ἐπιφάνεια, τὰ ἅγια θεοφάνεια τοῦ Κυρίου, slavo-rus = *Bogoiavlenie Gospodnia*), adică *Arătarea Domnului*, pentru că în această zi, Mântuitorul, Care stătuse până atunci necunoscut, S-a arătat sau a ieșit pentru prima oară în lume, fiind arătat sau mărturisit ca *Mesia* atât prin glasul lui Ioan, cât și prin glasul Tatălui din ceruri²⁸.

Inceputul sărbătorii datează cel puțin din sec. III înainte, de când avem cele mai vechi mențiuni despre existența ei, fiind atestată pentru prima dată la Alexandria, de către Clement Alexandrinul²⁹. Se atribuie Sfântului Grigorie Taumaturgul din sec. III o predică la această sărbătoare³⁰, iar în *Testamentum Domini* (sec. IV)³¹, Epifania e singura sărbătoare pomenită, pe lângă Paști și Rusalii. *Constituțiile Apostolice* (cart. V, cap. 13, și cart. VIII, cap. 33) o menționează printre primele sărbători creștine, alături de Nașterea și de Învierea Domnului, iar marii cuvântători din secolele IV-V ne-au lăsat predici celebre cu prilejul acestei sărbători, în diferiți ani³². În Apus nu avem dovezi despre ținerea acestei sărbători înainte de sec. IV. Apusenii au luat-o în sec. IV de la răsăriteni, dându-le în schimb sărbătoarea deosebită a Nașterii de la 25 decembrie, mai veche la apuseni (vezi în urmă). Prin acest schimb reciproc între Apus și Răsărit, cele două sărbători (a Nașterii și cea a Botezului) se generalizează treptat în toată lumea creștină, cu excepția donatiștilor africani, care nu au acceptat sărbătoarea Epifaniei.

Denumirea veche de *Epifanie* a rămas curentă nu numai la ortodocșii de limbă greacă, ci și la catolici, unde sărbătoarea aceasta a devenit cu timpul (încă din sec. V), în mentalitatea populară, și *Sărbătoarea celor trei magi* (*Festum trium Magum*), ale căror relicve, apusenii pretind că s-ar fi păstrat mai întâi în Milan, de unde ar fi fost furate (de cancelarul lui Frederic Barbarosa) și duse la Colonia (Cologne, Köln), unde s-ar fi păstrat până azi.

Ca și celelalte sărbători împărătești, sărbătoarea Botezului a fost prăznuită totdeauna cu mare pompă și solemnitate. Pe la anul 400, împărații Honorius și Arcadius au interzis spectacolele din circuri în această zi. Cel mai de seamă eveniment legat de această sărbătoare în vechime era Botezul solemn al catehumenilor, care voiau să imite astfel Botezul Mântuitorului în Iordan. Iar cum Botezul era numit și *luminare* (φωτισμός), sărbătoarea Bobotezei a mai primit și numele de *Sărbătoarea luminilor* sau a *luminării* (ἡ ἡμέρα τῶν φωτῶν, dies luminum)³³, rămas până astăzi în cărțile ortodoxe de slujbă. Pentru aceasta se sfîșteau încă din ajun apele (Agheasma Mare de azi), iar pentru că în acea zi, catehumenii se pregăteau sufletește prin post sau ajunare, s-a păstrat până astăzi obiceiul de a posti în Ajunul Bobotezei (5 ianuarie). În aceeași zi se săvârșea și slujba solemnă a *Ceasurilor mari* sau *împărătești*, la care asistau (ca și la Crăciun) împărații bizantini și demnitarii lor la Constantinopol, iar la

28. Vezi *Const. Apost.* V, 13 și VIII, 33 (SPA¹, II, p. 129 și 257) și Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuv. la Botezul Domnului*, 2 (P.G., t. XLIX, col. 365-366 și trad. rom. de D. Fecioru, în vol. *Cuvântări la praznicele împărătești*, p. 45-47).

29. *Stromata* I, 21, 146 (P.G., t. VIII, col. 888) [4]. Unii liturgiști pun originea ei în legătură cu medicul gnostic al adepților lui Basilide, care sărbătoreau la Alexandria, în noaptea de 5 spre 6 ianuarie, Nașterea Eonului (αἰών) corezpunzând sărbătorii mai vechi a lui Osiris, zeul egiptean protector al Alexandriei, precum și sărbătorii Δίος Θεοδοσια, celebrată la Andros, în onoarea lui Dionysos. Data acestor vechi sărbători păgâne, de origine solară, se explică prin reforma calendaristică a faraonului egiptean Amenem-eths I (sec. 20 a. Hr.), care fixase solstițiul de iarnă la 6 ianuarie. Cum însă, prin reforma calendarului roman, efectuată de Sosigene la anul 46 î Hr., data solstițiului de iarnă a fost adusă la locul ei actual, către 25 decembrie, la Roma, sărbătoarea nașterii Soarelui neînvins (*Natalis solis invicti*) a fost stabilită de împăratul Aurelian (274) la această nouă dată a solstițiului. Așa s-ar explica și deplasarea, peste un secol, a sărbătorii Nașterii Domnului în Răsărit de la 6 ianuarie (vechea dată a solstițiului), la 25 decembrie (A. Baumstark, *op.cit.*).

30. P.G., t. X, col. 1177-1190.

31. *Test. Domini*, I, 28: „Porro mystagogia non omni tempore pronuncietur, sed tantum in Pascha, die sabbati, die dominica et diebus Epiphaniae et Pentecostes“ (ed. Ign. Ephraem Radmani, Hildesheim, 1968, p. 67 și M.E.L.V., p. 249) [5].

32. Sf. Ioan Gură de Aur, *op.cit.*, p. 41 ș.u., 247; Patr. Proclu al Constantinopolului, *Omilia la Sfânta Teofanie*, I, 5 (P.G., t. LXV, col. 757-761).

33. Vezi, de exemplu, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. XXXIX, εις τὰ ἅγια φῶτα* (*La Sfintele Lumini*), P.G., t. XXXVI, col. 336.

noi, domnitorii cu toată curtea lor și cu protipendada din capitala țării. În însăși ziua serbării, preoții vesteau credincioșilor în biserici data Paștilor și cea a începutului Postului Mare, pe care episcopii, după ce le primeau de la episcopul Alexandriei, le comunicau preoților și credincioșilor prin epistolele pastorale sau festive (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί)³⁴, care stau la originea pastoralelor chiriarhale de mai târziu.

Sărbătoarea Bobotezei a fost, alături de cea a Nașterii, una dintre cele mai populare atât la români, cât și la celelalte popoare ortodoxe. Ea se sărbătorea cu un deosebit fast în fiecare an, mai ales în cetatea de scaun a țării, unde sfințirea apelor din această zi (Agheasma mare) se făcea totdeauna de către mitropolitul țării, în prezența domnului și a întregii curți³⁵, așa cum se făcea odinioară la Marea Biserică și la Curtea împărătească din Bizanț³⁶.

Obiceiul ca preoții să meargă în ajun cu „Botezul“, stropind casele credincioșilor cu Apa sfințită în acea zi, e destul de vechi, ca și acela de a săvârși Agheasma mare (Sfințirea cea mare a apei) în însăși ziua Bobotezei, după Liturghie. O imitație folclorică a acestei stropiri sacramentale este obiceiul popular al mersului cu „Iordanul“, practicat în unele părți ale țării noastre, de către cete de flăcăi și bărbați, în noaptea de 6-7 ianuarie³⁷.

5. Întâmpinarea Domnului

Urmând mai departe cursul anului bisericesc, al patrulea praznic împărătesc este *Întâmpinarea Domnului* (Ἡ ὑπόμνησις sau Ἡ ὑποπόμνησις τοῦ Χριστοῦ, *Occursus*), numită în popor și *Stretenia* (după numele vechi slavon), adică sărbătoarea anuală a zilei în care Sfânta Fecioară Maria, conformându-se legii (Lev. 12, 8), s-a suit la templul din Ierusalim, la 40 de zile după Nașterea Domnului, pentru curățirea ei, când dumnezeiescul Prunc a fost *întâmpinat* și ținut în brațe de bătrânul și Dreptul Simeon (Luca 2, 22 ș.u.). Ea se serbează deci la 40 de zile după Naștere, adică la 2 februarie. La ortodocși, accentul sărbătorii se pune pe persoana dumnezeiescului Prunc și de aceea e numită *Întâmpinarea Domnului* (de către Simeon), fiind trecută între sărbătorile Mântuitorului, pe când la catolici, pe primul plan stă persoana Precuratei Fecioare, care a venit la templu pentru curățirea ei, după lege. De aceea, la ei sărbătoarea se numește *Curățirea Sfintei Marii* (Festum Purificationis Beatae Mariae Virginis) și e trecută între sărbătorile Maicii Domnului³⁸.

Vechimea acestei sărbători nu e așa de mare ca a celorlalte praznice împărătești. Nu o găsim între sărbătorile enumerate în *Constituțiile Apostolice* și în *Testamentum Domini*. Prima mențiune documentară despre existența acestei sărbători este cea din memorialul de călătorie al pelerinei Egeria, care ia parte la ea, la Ierusalim, în anii 382-384 și o numește *Quadragesimae de Epiphania*³⁹. Întrucât pe atunci la Ierusalim Nașterea Domnului se serba încă la 6 ianuarie, odată cu Epifania, Întâmpinarea era sărbătorită la 40 de zile după Epifanie, adică la 14 februarie. Se atribuie, de asemenea, Sfântului Chiril al Ierusalimului (†386) un panegiric la această sărbătoare⁴⁰, scris, probabil, în ultimii ani ai vieții sale.

34. Vezi Casian, *Collationes Patrum*, X, 2 (P.L., t. XLIX, col. 820-821) [6]. Comp. și Sozomen, *Ist. bis.*, cart. VIII, cap. 11 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 331).

35. Vezi *Condița lui Gheorgaki*, în ed. cit., p. 120 ș.u. 286 ș.u. (vezi și bibliogr. indicată acolo, la p. 121, nota 2).

36. Vezi Constantin Porfirogenetul, *op. cit.*, (ed. cit., vol. I, p. 36-37) și (Pseudo) Codinos Curopalata, *De officiis*, cap. 8 (ed. J. Bekker, Bonn, 1829, p. 64-65).

37. Pentru amănunte vezi bibliografia indicată în urmă, la n. 16. În plus: Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, București, 1898, p. 162 ș.u.

38. Tot ca sărbătoare a Maicii Domnului o socotesc și unii teologi ortodocși, ca, de exemplu, dr. Drag. Demetrescu, *Cinstirea și venerațiunea Sfintei Fecioare*, în B.O.R., 1914, nr. 8, p. 796-797.

39. Cap. 26: „Fără îndoială că a patruzecia zi de la Epifanie este sărbătorită aici cu foarte multă cinste“ (Ethere, *Journal de voyage*, ed. Hélène Petré, Paris, 1971, p. 206).

40. *Cuvânt la Întâmpinarea Domnului și la Simeon pritorul de Dumnezeu* (de autenticitate îndoielnică), P.G., t. XXXIII, col. 1187-1204, trad. rom. de pr. D. Fecioru, în M.O., 1964, nr. 1-2, p. 58-64.

Mărturiile despre existența sărbătorii se înmulțesc spre sfârșitul secolului V. Pe la începutul sec. VI, Sever al Antiohiei (512-518) pretindea că sărbătoarea Întâmpinării ar fi fost de curând introdusă la Ierusalim și că era necunoscută la Antiohia. Dar, între timp, s-a descoperit o omilie inedită a Sf. Ioan Gură de Aur, la Antiohia (deci, între 386-398), la sărbătoarea „Curățirii Mariei”, omilie care s-a dovedit autentică⁴¹.

La Roma, ea a fost introdusă de papa Gelasiu la anul 494, pentru a înlocui străvechea sărbătoare păgână a *Lupercalilor*, de la începutul lui februarie, când aveau loc lustrațiuni și procesiuni în jurul orașului, cu făclii aprinse, în onoarea zeului Pan, supranumit și *Lupercus*, adică ucigătorul lupilor sau ocrotitorul turmelor împotriva lupilor; era totodată și sărbătoarea fecundității și a lui *Februus*, alt nume dat de romani zeului Saturn⁴². Se înlocuiau astfel concepția și practica lustrațiunilor păgâne cu aceea a curățirii Sfintei Fecioare (*Purificatio Beatae Mariae Virginis*, sau *Praesentatio Domini*), păstrându-se și făcliile tradiționale. De aceea, în Apus, această sărbătoare se mai numește și *Sărbătoarea luminilor* (*Festum candelabrum sive luminum*, *Chandeleur*, *Das Fest der Lichtmesse*, *Der Lichtweihe* oder *Mariä-Lichtmess*).

La Antiohia, după mărturia istoricului Cedren, sărbătoarea Întâmpinării s-ar fi introdus în penultimul an al domniei împăratului Justin I (526), iar generalizarea ei în Răsărit s-a făcut în cursul secolului VI, începând din anul 534, când împăratul Justinian a schimbat data sărbătorii de la 14 februarie la 2 februarie (40 de zile socotite de la 25 decembrie, noua dată a sărbătorii Nasterii Domnului)⁴³. După unele izvoare, acesta ar fi decretat pentru prima oară sărbătorirea, cu multă solemnitate, a Întâmpinării Domnului în ziua de 2 februarie, pentru a scăpa Constantinopolul și împrejurimile de calamitatea unei epidemii și a cutremurelor care bântuiau de mai mulți ani prin acele părți⁴⁴.

Dintre creștinii răsăriteni, numai armenii sărbătoresc până astăzi Întâmpinarea Domnului tot la vechea dată, adică la 14 februarie. Având o bază biblică, sărbătoarea Întâmpinării e respectată și la protestanți, indeosebi la evanghelici (luterani).

A doua zi după sărbătoarea Întâmpinării Domnului (3 febr.), Biserica Ortodoxă cinstește amintirea Dreptului Simeon bătrânul și a Sfintei Proorocițe Ana, cele două personaje biblice principale, care au luat parte la evenimentul istoric comemorat prin marele praznic al Întâmpinării (vezi Luca 2, 25-38)⁴⁵.

6. Schimbarea la Față

Schimbarea la Față (Ἡ μεταμορφώσις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Transfiguratio Domini nostri Jesu Christi*), numită în popor și *Preobrajenia* sau *Probojenia* (denumirea slavă a sărbătorii), la 6 august, e sărbătoarea schimbării minunate la față a Domnului, în Muntele Taborului, în fața ucenicilor Săi, Petru, Ioan și Iacov (vezi Matei 17, 1-9; Marcu 9, 2-9 și Luca 9, 28-36; comp. și II Petru 1, 16-18).

E o sărbătoare ceva mai nouă decât celelalte praznice împărătești. Se pare că a fost la început aniversarea anuală (ἑγκόσμιος) a sfințirii bisericii zidite în sec. IV de Sf. Elena, pe locul de pe Muntele

41. E. Bickersteth, *John Chrysostom and the Early History of the Hippante*, în „Studi bizantini e neoellenici”, 8 (1953), p. 401-404.

42. Pe la sfârșitul secolului V, creștinii din Roma luau încă parte, la 15 februarie, la celebrarea sărbătorilor Lupercaliilor, închinată fecundității, și mai credeau în eficacitatea riturilor săvârșite cu acest prilej. Aceasta a determinat pe papa Gelasiu I să scrie împotriva Lupercaliilor un tratat întreg, la care adaugă și 18 misse din Sacramentarul Leonian (editate de G. Pomarès: *Gélase I-er, Lettre contre les Lupercales et dix-huit Messes du Sacramentaire Léonien*, introd., texte critique, trad. et notes, ed. du Cerf, Paris, 1959, 273 p., coll. *Sources chrétiennes*, 65). H. Leclercq (artic. *Fête de la Présentation de Jésus au temple*, în D.A.C.L., fasc. 158-159, col. 1722-1729) nu admite nici o legătură între sărbătoarea Lupercaliilor și cea creștină a Purificării, deoarece Lupercaliile se serbau la 15 februarie.

43. Vezi *Cronografa* lui Teofan, la an. 6034 = A.C. 534: „Și în același an, sărbătoarea Întâmpinării Domnului a început să se prăznuiască la Bizanț în ziua a doua a lunii februarie” (P.G., t. CVIII, col. 488 B).

44. Vezi Paul Diaconul, *Rerum Romanorum*, lib. XIV; Evagriu, *Ist. bis.*, IV, 29; Nichifor Calist, *Ist. bis.*, XVII, 18; Baronius, *Annales eccles.*, anno 544, n. 8,9.

45. Despre datinile, credințele și tradițiile populare din jurul sărbătorii Întâmpinării la români, vezi Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 61 ș.u. [7].

Taborului unde Domnul S-a schimbat la față. După unii, ea ar fi înlocuit o veche sărbătoare păgână a zeiței Diana⁴⁶. Atât în Răsărit, cât și în Apus, serbarea ei începe a fi menționată în documente din prima jumătate a secolului V, de când avem cuvântări festive în cinstea ei, de la patriarhul Proclu al Constantinopolului⁴⁷, patriarhul Chiril al Alexandriei⁴⁸ și papa Leon cel Mare⁴⁹. O găsim indicată și într-un calendar liturgic local al Ierusalimului, din sec. VII, iar în sinaxarele constantinopolitane și în alte cărți liturgice, manuscrise grecești, apare pe la începutul secolului VIII. În sec. VIII, Sf. Andrei Criteanul ne-a lăsat o frumoasă predică festivă la această sărbătoare⁵⁰. În tot cazul, sărbătoarea era generalizată în tot Răsăritul până în sec. VIII, când Sfinții Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma compun imne pentru slujba zilei⁵¹.

În Apus, sărbătoarea Schimbării la Față, deși serbată sporadic încă de prin sec. VII, s-a generalizat mult mai târziu, prin hotărârea luată de papa Calist III de a o consacra definitiv, drept mulțumire pentru biruința câștigată de oștile creștine asupra turcilor la Belgrad, în anul 1456 (indicii despre serbarea ei sporadică în Apus găsim încă din sec. XII, când mai era privită ca o inovație)⁵².

În această zi se aduc în biserici, se binecuvântează și se împart prinoase (pârğa) din struguri (obicei creștin vechi, amintit în canonul 28 al Sinodului Trulan). În unele părți (Biserica Rusă), în această zi se face, în biserici și la cimitire, pomenirea generală a morților și mai ales a eroilor morți pentru apărarea patriei.

În Biserica Armeană, sărbătoarea Schimbării la Față se prăznuiește cu deosebită solemnitate. Când cade într-una din zilele de rând de peste săptămână, serbarea ei se amână pe duminica viitoare, iar în ajun se postește⁵³.

7. Înălțarea Sfintei Cruci

Tot între sărbătorile împărătești (cu dată fixă) se numără de obicei și *Înălțarea Sfintei Cruci*, la 14 septembrie, despre care vom vorbi mai pe larg ceva mai departe (la cap. despre sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci).

BIBLIOGRAFIE (lucrări necitate în text)

a) Despre praznice, în general:

Miguel, P. (abbé de Légoué), *Fêtes Noël, Epiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte, Assomption, Toussaint*, Paris, 1974.

Orlov, M., *Ciclul praznicelor bisericesti*, în J.M.P., 1970, nr. 9, p. 75-79 și nr. 10, p. 67-71.

46. Vezi, de exemplu, F. Cabrol, *Les fêtes chrétiennes*, D.A.C.L., V, 1415.

47. *Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului*, în P.G., t. LXV, col. 763-772.

48. *Cuvânt la Schimbarea la Față*, P.G., t. LXXVII, col. 1009-1016.

49. *Sermo I*, P.L., t. LIV, col. 308.

50. *Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului*, P.G., t. XCVII, col. 931-958.

51. După afirmația lui Nikon din Muntenegru și a patriarhului Nicolae III al Constantinopolului, din secolele X-XI (la V. Grumel, *Regestes des Actes des patriarches de Constantinople*, nr. 982, pgf. 4), în Răsărit, sărbătoarea ar fi fost „instituită” de împăratul Leon Înțeleptul (sec. X), ceea ce trebuie înțeles în sensul generalizării oficiale a sărbătorii deja existente mai dinainte, care nu era însă sărbătorită pretutindeni, deoarece ea cădea în Postul Adormirii Maicii Domnului.

52. Vezi Potho de Prüm, *De statu domus Dei*: „Ne mirăm foarte că, în vremea noastră, unele mănăstiri au găsit cu cale să... inventeze unele sărbători noi... Pentru care motiv ne-am pus să sărbătorim aceste sărbători, adică a Sfintei Treimi și a Schimbării la Față a Domnului?...” etc. (a se vedea textul latin citat de H. Kellner, *Heortologie*, ed. I, p. 77, n. 2 și la V. Mitrofanovici, *Liturgica...*, ed. 1929, p. 149, n. 1). Comp. și F. Cabrol, *Les fêtes chrétiennes*, în D.A.C.L., t. V, col. 1415.

53. Gr. Pletosu, *Dezvoltarea istorică a anului bisericesc. Sărbătoarea Schimbării la Față*, în „Rev. teol.”, Sibiu, 1909, nr. 6-7, p. 312.

b) Despre sărbătoarea Crăciunului și cea a Botezului:

- Bocioagă, prof. I., *Saturnalele și Calendele lui Januar. Studiu de antichități romane*, București, 1937.
- Nicolescu-Leordeni, pr. N., *Crăciunul*, în G.B., 1966, nr. 11-12, p. 1024-1051.
- Popovici, ic. C., *Sărbătoarea Nașterii Domnului*, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, p. 417-421.
- Sibiescu, pr. V., *Sărbătoarea Nașterii Domnului*, Sibiu, 1936 (extr. din „Rev. teologică”).
- Timuș, ic. stavr. N., *Nașterea Domnului în cultul Bisericii Ortodoxe*, Chișinău, 1939 (extras din rev. „Luminătorul”).
- Vasilescu, prof. T., *Sărbătorile la păgâni și la creștini. Crăciunul*, în rev. „Păstorul ortodox” (Pitești), 1948, nr. 12.
- *
- Baumstark, A., *Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopol*, în rev. „Oriens Christianus”, 2 (1902), p. 441-446.
- Bludau, A., *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn, 1927, p. 70-89 (indeosebi despre raportul sărbătorii Nașterii cu Epifania).
- Bonaccorsi, I., *Il Natale*, trad. fr.: *Noël, notes d'exégèse et d'histoire*, Paris, 1903.
- Borella, P., *Le origini della festa di Natale e il culto di Mitra*, în rev. „Diocesi di Milano”, 8 (1967), p. 670-675.
- Botte, B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique*, Louvain, 1932 (retip. 1962).
- Cullmann, O., *Noël dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, 1949.
- Engberding, H., O.S.B., *Der 25 Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn*, în „Archiv für Liturgiewissenschaft”, II (1952), p. 25-43;
- Frank, H., *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie*, în „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, XII (1934), p. 145-146 și XIII (1935), p. 1-39.
- Idem, *Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung*, în „Archiv für Liturgiewissenschaft”, II (1952), p. 1-24.
- Gaillard, J., *Noël, memoria ou mystère*, în rev. M.D., 59 (1959).
- Gunstone, J., *Christmas and Epiphany*, 1967.
- Hendrix, P., *La fête de l'Epiphanie*, în „Annales d'Hist. du christianisme, Jubilé A. Loisy”, II, 1928, p. 213-238.
- Holl, K., *Ursprung des Epiphaniensfestes*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1928, p. 123-154.
- Hollard, Aug., *Les origines de la fête de Noël*, în „Revue d'Hist. et de Philos. relig.”, mai-iun. 1931.
- Jean-Nesmy, Cl., O.S.B., *Spiritualité de Noël*, Cahiers de la Pierre - qui-vie, Paris, 1960.
- Jerphanion, G. de, *Epiphanie et Théophanie. Le Baptême de Jésus dans la Liturgie et dans l'art chrétien*, în rev. „Etudes”, Panv. 1925.
- Leclercq, H., *Nativité de Jésus*, în D.A.C.L., t. XII, part. I (Paris, 1935), col. 905-958.
- Idem, *Epiphanie*, în D.A.C.L., t. V, col. 197-201.
- Lécuyer, J., *La fête du Baptême du Christ*, în rev. „Vie spirituelle”, 94 (jan. 1956), p. 31-44.
- Lemarié, Joseph, *La manifestation du Seigneur; La Liturgie de Noël et de l'Epiphanie*, Paris, 1957 (și trad. ital., Milano, 1960).
- Lübeck, K., *Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopol*, în „Historisches Jahrbuch”, 28 (1907), p. 109-118.
- Mahler, E., *Zur Chronologie des Chrysostomus wegen der Weihnachtsfeier*, în rev. „Orientalische Literaturzeitung”, 24 (1921), p. 59-63.
- Maywe, Arn., *Das Weihnachtsfest. Seine Entstehung und Entwicklung*, Tübingen, 1913.
- Mirkovici, O.L., *Praznicul Nașterii lui Hristos* (în lb. sârbă), în „Zbornic Pravosl. Bogosl. Fac.”, 3 (Belgrad, 1952), p. 34-45.
- Mohrmann, Ch., *Epiphanie*, în *Etudes sur le latin des chrétiens*, I, Roma, 1961, p. 245-275.
- Mossay, J., *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV-e siècle*, Louvain, 1965; *Le Mystère de Noël, Avent, Epiphanie* (textes recueillis et présentés par A. Hamman et Fr. Quéré-Jaulmes), Paris, 1963.
- Nocent, A., O.S.B., *Contempler sa gloire. Avent - Noël - Epiphanie*, Bruxelles, 1960.
- Noël - Epiphanie, Retour du Christ*, Paris (Cerf), 1967 (Col. „Lex Orandi” 40).
- Onasch, K., *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr. Liturgie und Ikonographie*, Berlin, 1958 (Col. „Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie, 2).
- Papadopoulos, Hris., *Sărbătoarea Nașterii Domnului în Biserica Ierusalimului* (în grec.), Ierusalim., 1938.
- Schleiermacher, Fr., *Weihnachtsfeier*, Leipzig, 1908.
- Spasski, Th., *La Pâque de Noël. Etude sur l'avant-fête de Noël dans le rite byzantin*, în Ir., 1957.
- Thibaut, J.B., *La solennité de Noël*, în E.O., t. 20 (1920), p. 153-162.
- Tyciak, J., *Heilige Theophanie Kulgedanken des Morgenlandes*, Trier, 1959.
- Usener, H., *Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1889 (ed. II, sub îngr. lui H. Lietzmann, Bonn, 1911).

- Uspenski, N.D., *Istoria și însemnătatea sărbătorii Nașterii Domnului* (în rus.), în J.M.P., 1956, nr. 12, p. 38-47.
 Vacandard, E., *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie*, în vol. *Études de critique et d'histoire religieuse*, III-e série, ed. 2, Paris, 1912, p. 3-56.

c) Despre celelalte sărbători împărătești cu date fixe:

Călinescu, pr. St., *Sărbători nemutabile*, în B.O.R., an. VI, nr. 12 (dec. 1882), p. 720-725.

*

- Baumstark, A., *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes*, în rev. „Theologie und Glaube“, 1 (1909), p. 88-105.
 Cabrol, F., *Les fêtes chrétiennes*, în D.A.C.L., t. V, col. 1403-1452.
 Donatien de Bruyne, *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit*, în „Revue bénédictine“, 34 (1922), p. 14-26.
 Moreau, E. de, *L'Orient et Rome dans la fête du 2 février*, în „Nouv. revue théologique“, 1935, p. 5-20.
 Grumel, V., *Sur l'ancienneté de la fête de la Transfiguration*, în „Revue des études byzantines“, t. XIV (1956), p. 209-210.
 Kellner, F., *Heortologie*, Freiburg im Br., 1911.
 Leclercq, H., *Fête de la Présentation de Jésus au temple*, în D.A.C.L., fasc. 158-159, col. 1722-1729.
 Talin, V., *Întâmpinarea Domnului. Istoricul sărbătorii și înțelesul ei*, în J.M.P., 1967, nr. 2, p. 68-71.

NOTELE EDITURII

1. Vezi ediția mai nouă a acestei omilii la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 13-29.
2. Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, colecția P.S.B., vol. 57, București, 1990, p. 476.
3. Sfântul Ioan Gură de Aur, *op.cit.*, p. 619-687.
4. Clement Alexandrinul, *Scrieri* (Stromatele), colecția P.S.B., vol. 5, București, 1982, p. 96.
5. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (traducere, note și studiu introductiv de pr. dr. Nicolae Achimescu), Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 96-97 („De acum înainte mystagogia să nu fie rostită în toată vremea, ci numai la Paști, în ziua Sabatului, duminica și în zilele Epifaniei și Cincizecimii“).
6. Sfântul Ioan Gură de Aur, *op.cit.*
7. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român* (ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu), Ed. Saeculum I.O., București, 1998, vol. 1-2.

CAPITOLUL VII

PRAZNICELE ÎMPĂRĂTEȘTI CU DATE SCHIMBĂTOARE

1. Duminica Floriilor

Cel dintâi dintre praznicele împărătești cu dată schimbătoare, din cursul anului bisericesc, este *Duminica Stâlpărilor* sau *a Floriilor* (ἡ τῶν βαλῶν ἑορτή, βαΐφόρος κυριακή, *Dominica in Palmis*, *Dies Palmarum*, slavo-rus = Nedelia Vaii), numită în popor și *Floriile* (de la lat. *Floralia* sau *Florilia*, sărbătoarea florilor), cu o săptămână înainte de Paști (duminica ultimă din Postul Paștilor). Este sărbătoarea care ne amintește intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim, înainte de Patimi (vezi Matei 12, 1-10 și Ioan 12, 12-18).

Primele mențiuni despre această sărbătoare de origine ierusalimiteană provin din sec. IV. Nu o găsim între sărbătorile enumerate în *Constituțiile Apostolice* (cart. V, cap. 13 și cart. VIII, cap. 33), dar pomenesc despre ea: Sf. Epifanie, căruia i se atribuie două predici la această sărbătoare¹, pelerina apuseană *Egeria* (alias *Silvia* sau *Etheria*), care, în însemnările ei de călătorie, descrie chipul cum se sărbătorea această duminică la Ierusalim, spre sfârșitul secolului IV când ea vizitează Țara Sfântă², precum și mari predicatori din sec. al IV-lea, de la care au rămas predici ținute în cinstea acestei zile, ca: Sf. Ioan Gură de Aur³, Sf. Ambrozie⁴ și Sf. Chiril al Alexandriei⁵. În Apus, mențiuni mai târzii despre existența acestei sărbători se găsesc la Sf. Isidor de Sevilla⁶.

În vechime, Duminica Floriilor era începutul săptămânii numite pe atunci *a Paștilor*; de aceea este numită și *Duminica aspiranților* sau *a candidaților la Botez* (φοιτίζόμενοι, competentes), pentru că în această zi catehumenii mergeau cu toții, cu mare solemnitate, la episcop, spre a-i cere să fie admiși la Botez, iar acesta le dădea să învețe Simbolul credinței. Se mai numea și *Duminica grațierilor*, pentru că, în cinstea ei, împărații acordau grațieri⁷. După un obicei străvechi, menționat chiar în sec. IV de către pelerina Egeria și generalizat în toată Biserica Creștină, se aduc în biserici ramuri de salcie, care sunt binecuvântate și împărțite credincioșilor, în amintirea ramurilor de finic și de măslin, cu care mulțimile au întâmpinat pe Domnul la intrarea Sa triumfală în Ierusalim și pe care noi le purtăm în

1. Hom. 1 și 6: *In festo palmarum*, P.G., t. XLIII, col. 427-438 și 501-506.

2. *Peregrinatio ad loca sancta*, cap. 30-31 (ed. H. Pétré, 1971, p. 218 ș.u.) [1].

3. *In Ramos Palmarum*, P.G., t. LIX, col. 703-708, și t. LXI, col. 715-720. Cp. și Omilia la „*Laudă, suflete al meu, pe Domnul*” (Ps. 145, 2), 1: „Căci nu dintr-o singură cetate ieșim cei ce întâmpinăm astăzi pe Hristos și nu numai din Ierusalim, ci din toată lumea cea prea plină de popor a Bisericii ies din toate părțile cei ce întâmpină pe Hristos, purtând și clătănând nu ramuri de frunze, ci aducând ca dar lui Hristos milă, omenie, virtute, postire, lacrimi, rugăciuni, privegheri și tot felul de cinstire” (P.G., t. LV, col. 520).

4. *Sermo XXXI*, 1 (P.L., t. XVII, col. 689 C): „Hinc descendit consuetudo hodiernae festivitatis, ut psallentes, ramos palmarum sive olivarum portemus in manibus, et eadem festivitatem Palmarum sive Olivarum vocitemus”. Cp. și *Sermo XXXII*, P.L., t. XVII, 691-692.

5. *Omiliile la Duminica Stâlpărilor*, P.G., t. LXXVII, col. 1050-1072.

6. *De ecclesiasticis officiis*, I, 28, P.L., t. LXXXIII, col. 763; „Dies Palmarum ideo celebratur, quia in eo Dominus et Salvator noster, sicut propheta cecinit, Jerusalem tendens, asellum se disse perhibetur. Tunc gradiens, cum ramis palmarum multitudo prebium obviam ei clamabat: *Osanna, benedictus qui venit in nomine Domini, Rex Israel...*”.

7. Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Ps. 145*, 1 (P.G., t. LV, col. 520). Vezi troparul sărbătorii, în Triod: „Învierea cea de obște mai înainte de Patima Ta încredințând-o, pe Lazăr din morți l-ai înviat, Hristoase Dumnezeule. Pentru aceasta și noi, ca pruncii, semnele biruinței purtând, Ție, Biruitorului morții, strigăm: Osana, Celui din înălțime! Bine ești cuvântat, Cel ce vii întru numele Domnului!”.

mâini ca semn al biruinței asupra morții, câștigată de Domnul prin învierea lui Lazăr, săvârșită cu o zi mai înainte (Sâmbăta Floriilor sau a lui Lazăr) și apoi prin Învierea Sa Însuși⁸.

În vechime, atât la Bizanț, cât și la curțile domnești din Țările Române Floriile se prăznuiau cu multă solemnitate. Luau parte împărații (domnii) cu demnitarii lor, cărora li se împărțeau făclii aprinse, ca și la Paști⁹. În seara acestei duminici, încep în biserici frumoasele slujbe ale deniilor din săptămâna Sfintelor Patimi.

2. Sfintele Paști

Al doilea praznic împărătesc cu dată schimbătoare este *Paștile* sau *sărbătoarea anuală a Învierii Domnului*, cea mai de seamă dintre toate sărbătorile domnești. Îndeosebi, în creștinătatea ortodoxă, Paștile este cea mai mare sărbătoare, „a Sâmbetelor împărătească și doamnă, al praznicelor praznic și sărbătoare a sărbătorilor“ (Penticostar, Canonul Paștilor). Precum am mai spus (în urmă, la cap. *Anul bisericesc*), din punct de vedere calendaristic, sărbătoarea Paștilor guvernează întocmirea întregului ciclu mobil de sărbători al anului bisericesc (liturgic). De data ei e legată ordinea (succesiunea) și denumirea duminicilor și a săptămânilor de peste an, cu evangheliile și apostolele care se citesc la Liturghie în tot cursul anului, ordinea celor 11 pericope evanghelice care se citesc la utreniile duminicilor, cu luminândeale și stihirile evanghelice respective, precum și ordinea celor opt glasuri ale cântărilor Octoihului. Importanța sărbătorii este subliniată și de durata ei, mai lungă decât a altor praznice; ea ține trei zile.

a) Cuvântul *Paști* (de obicei, sub formă plurală) e de origine evreiască (de la cuvântul *Pesah* = trecere, moștenit de evrei de la egipteni, dar provenit în limba română prin forma bizantino-latină *Paschae*)¹⁰. Evreii numeau *Paști* (Pascha) sau Sărbătoarea *Azimelor* sărbătoarea lor anuală în amintirea trecerii prin Marea Roșie și a eliberării lor din robia Egiptului (Ieșire 12, 27), care se prăznuia la 14 Nisan și coincidea cu prima Lună Plină de după echinocțiul de primăvară¹¹. Termenul ebraic de *Paști* a trecut deci în vocabularul creștin, pentru că evenimentele istorice care sunt comemorate în sărbătoarea noastră, adică Patimile, moartea și Învierea Domnului, au coincis cu Paștile evreilor din anul 33; însă, este de la sine înțeles că obiectul sau motivul Paștilor creștine este cu totul altul decât al Paștilor evreilor, între vechea sărbătoare iudaică și cea creștină nefiind altă legătură decât una de nume și de coincidență cronologică.

Paștile este, astfel și cea mai veche sărbătoare creștină. Împreună cu duminica, sărbătoarea săptămânală a creștinilor, Paștile a fost sărbătorit încă din epoca apostolică. Fiind legat, prin data lui, de Paștile evreiesc, între Paștile evreiesc și cel creștin s-a făcut ușor o apropiere la primii creștini recrutați dintre evrei. În chip firesc, respectul și pietatea acestora față de vechea sărbătoare strămoșească au trecut, pe nesimțite, asupra sărbătorii celei noi, creștine, care amintea de Patimile, de moartea și de Învierea Domnului pentru mântuirea noastră. De aceea, Sf. Apostol Pavel raportează Paștile evreiesc la Hristos și îndeamnă pe creștini la sărbătorirea lui într-un nou spirit: „Iată, Hristos, *Paștile nostru*, S-a

8. Cp. și Sf. Isidor de Sevilla, *op. cit.*, P.L., t. LXXXIII, col. 763; „In ramis enim palmarum significabatur victoria, qua erat Dominus mortem moriendo superaturus et trophaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus“ (Căci prin ramuri se însemna biruința prin care Domnul, murind, avea să învingă moartea și să biruiască prin trofeul Crucii asupra diavolului, stăpânul morții).

9. Vezi Const. Porfirogenetul, *De ceremoniis*, I, 31 ș.u. (ed. cit., p. 153-164); (Pseudo) Codinus Curopalata, *De officiis*, cap. 10 (ed. cit., p. 67-69); *Condica lui Gheorgaki*, ed. cit., p. 128-129.

10. O. Densusianu, *Istoria limbii române*, I, 1961, p. 173 și *Dicț. limbii române moderne*, ed. de Acad. R.P.R., 1958, p. 589.

11. După unii, atât termenul de *Paști*, cât și sărbătoarea iudaică respectivă ar fi de origine egipteană; în limba egipteană *paseh* = trecere. În epoca robiei egiptene a evreilor, se sărbătorea, în Valea Nilului ziua echinocțiului de primăvară, adică a trecerii Soarelui din emisfera australă în cea boreală, ca zi a biruinței luminii asupra întunericului. Evreii au păstrat-o, dându-i însă un sens național și religios (vezi G. Avranitakis, în *Enc. gr.*, t. XII, p. 273).

jertfit pentru noi; să prăznuim deci, nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al viclesugului, ci cu azimele curăției și ale adevărului“ (I Cor. 5, 7-8). Despre serbarea Paștilor la primii creștini mai găsim mărturie în: *Constituțiile Apostolice* (cart. V, cap. 17-19 și cart. VIII, cap. 33), *Canoanele apostolice* (can. 7), can. 1 al Sinodului din Antiohia ș.a.

Se pare că numirea de *Paști* a fost aplicată de primii creștini la început comemorării anuale a Cinei Celei de Taină, care avea loc în seara zilei de 13 Nisan sau în Joia dinaintea Duminicii Învierii și consta dintr-o masă rituală, care imita Cina și era însoțită de serviciul Sfintei Euharistii. La primii creștini recrutați dintre evrei, această celebrare a Cinei se substituia vechii mese pascale evreiești din seara zilei de 14 Nisan, masă care, la început, purta ea singură denumirea de „Paști“ în sensul propriu al cuvântului. Și precum la evrei această numire s-a aplicat mai târziu la întreaga Sărbătoare a Azimelor, care ținea șapte zile (14 Nisan seara - 21 Nisan seara), tot așa la creștini, ea a trecut de la comemorarea Sfintei Cine la aceea a morții și a Învierii Domnului.

Numirea evreiască (egipteană) de Paști a fost dată de creștini comemorării anuale a celor trei evenimente deosebite din viața Mântuitorului (Cina, Patimile, Învierea), pentru următoarele motive:

1) Ele toate au avut loc în preajma vechiului Paști evreiesc.

2) Cina a ținut oarecum locul mesei pascale și celebrarea ei înlocuia la creștini pe aceea a mesei pascale, ea devenind pentru ei un nou „Paști“.

3) Mielul, care era jertfit și mâncat la masa pascală a evreilor, era considerat imaginea sau preînchipuirea Mântuitorului, Care S-a jertfit ca un miel pentru răscumpărarea păcatelor noastre (Is. 53, 7; Ioan 1, 29; I Petru 1, 19 ș.a). În sensul acesta din urmă e întrebuințat, de ex., cuvântul *Paști* la Sf. Apostol Pavel: „Căci, iată, Hristos, *Paștile nostru* (τὸ πάσχα ἡμῶν) S-a jertfit...“ (I Cor. 5, 7).

Comemorarea anuală a Cinei stă astfel la originea sărbătorii creștine a Paștilor. În primele trei-patru veacuri, ea preceda ceea ce în literatura teologică de mai târziu se va numi „Paștile Crucii“ (adică comemorarea Patimilor) și „Paștile Învierii“ (comemorarea Învierii). În acest sens găsim, de ex., întrebuințat cuvântul *Paști* într-o „Epistolă a Apostolilor“ apocrifă, scrisă în Asia Mică pe la mijlocul sec. II¹². De asemenea, într-una din omiliile sale¹³, scriitorul sirian *Afraates*, din prima jumătate a secolului IV, descriind sărbătoarea Paștilor din timpul său, nu face nici o mențiune despre comemorarea Învierii Domnului. Din descrierea lui reiese că momentul de căpetenie al sărbătorii era „Cina pascală a Noului Testament“, adică celebrarea Sfintei Cine, cu care începea sărbătoarea creștină, așa precum sărbătoarea evreiască a Paștilor începea cu masa pascală. Ceva mai mult, vorbind despre noaptea în care a avut loc Sfânta Cină, el o numește „noaptea pascală“.

Comemorarea Cinei prin mesele rituale din seara zilei de 13 Nisan a început să dispară o dată cu agapele creștine, prin reglementarea duratei Postului Paștilor. Ea a supraviețuit totuși multă vreme, prin unele părți. Astfel, în a doua jumătate a secolului IV, canonul 50 al Sinodului din Laodiceea o interzice în Asia Mică, pentru că întrerupea Postul Paștilor. Dimpotrivă, în Bisericile latine din Africa de Nord, canonul 29 al Sinodului al Treilea din Cartagina, ținut la 397/398 (în colecțiile de azi - canonul 41 Cartagina), o aprobă, ca o excepție de la ajunare, tocmai pentru că în acea zi se săvârșea „Cina Domnului“¹⁴. Despre același obicei pomenește și Fericitul Augustin¹⁵. În Bisericile din Egipt, prin sec. V, comemorarea Cinei se amâna în seara Sâmbetei Păresimilor, probabil, pentru a nu întrerupe ajunarea din zilele Păresimilor, precum ne informează istoricii Socrate¹⁶ și Sozomen¹⁷. Chiar pe la sfârșitul sec.

12. La C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein Katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts nach einem Koptischen Papyrus - Texte und Untersuchungen*, Band, 43, 1919, p. 52-57.

13. *Omilia XII, Despre Paști*, la G. Bert, *Aphraat, des persischen Weisen Homilien. Texte und Untersuchungen*, Band III, 1888, p. 179, 183, 191, 194.

14. C.B.O., II, 1, 197 [2].

15. *Epist. LIV* (alias CXVIII), *ad Ianuarium* 5 ș.u. (P.L., t. XXXIII, col. 202-203).

16. *Ist. bis.*, V, 21 și 22, trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1899, p. 267, 271.

17. *Ist. bis.*, VII, 19, trad. rom. de același, București, 1897, p. 299.

VII, Părinții Sinodului Trulan (692) sunt nevoiți să revină (în canonul 29) asupra dispoziției din canonul menționat al Sinodului din Cartagina și să interzică întreruperea ajunării prin mesele rituale din seara Joi Patimilor¹⁸.

Așadar, primii creștini înțelegeau prin *Paști* nu numai Sărbătoarea Învierii, ci și pe aceea a Cinei și a Patimilor Domnului, iar uneori numai pe cea din urmă¹⁹. De aceea, săptămâna pe care noi o numim azi „Săptămâna Patimilor” se numea la ei „Săptămâna Paștilor” sau „Zilele Paștilor”²⁰. Cu timpul însă, înțelesul cuvântului Paști s-a restrâns numai la sărbătoarea Învierii, așa cum înțelegem azi.

b) Dacă Paștile a fost prăznuit încă de la început în toată lumea creștină, au existat în Biserica veche mari diferențe regionale în ceea ce privește *data și modul sărbătorii*. Astfel, creștinii din părțile Siriei și ale Asiei Mici, întemeindu-se pe o tradiție moștenită - după ei - de la Sfinții Apostoli Ioan și Filip, aveau în vedere ziua anuală sau lunară și serbau întâi moartea Domnului (Paștile Crucii), la 14 Nisan, apoi Învierea (Paștile Învierii) la 16 Nisan, indiferent de ziua săptămânală în care ar fi căzut aceste date. Partizanii acestei practici iudaizante se numeau *quartodecimani* (τέσσαρες και δεκάτιτοι), fiindcă serbau Paștile la 14 Nisan, adică o dată cu iudeii. Ei socoteau ziua morții Domnului nu ca zi de întristare, ci ca zi de mântuire, deci de bucurie; de aceea, în ziua de 14 Nisan, la ceasul al nouălea (orele 3 p.m.), când Domnul Și-a dat duhul pe cruce, ei terminau ajunarea și făceau agape și cine. Alți iudaizanți mai moderați (de prin părțile Antiohiei) serbau Paștile duminică, dar legau atât de mult data Paștelui creștin de a celui iudaic, încât aveau grijă ca acea duminică să cadă totdeauna în lăuntru Săptămânii Azimelor iudaice, chiar când aceasta - datorită calendarului eronat al evreilor - cădea înainte de echinocșiul de primăvară. De aceea, ei erau numiți *protopashiti* (πρωτοπασιτι), adică cei ce serbau Paștile mai înainte de data reglementară.

Dar cei mai mulți creștini și anume cei din părțile Apusului, din Egipt, Grecia și Palestina, luau ca normă ziua săptămânală, sărbătorind Paștile în aceeași zi din săptămână în care a murit și a înviat Domnul. Ei sărbătoreau adică moartea Domnului totdeauna în vinerea cea mai apropiată de 14 Nisan, numind-o *Paștile Crucii* (Πάσχα σταυρώσιμον), iar Învierea în duminică următoare, care cădea totdeauna după 14 Nisan sau după prima Lună Plină care urma echinocșiului de primăvară, duminică pe care o numeau *Paștile Învierii* (Πάσχα ἀναστάσιμον). Aceștia priveau Paștile Crucii ca zi de tristețe și îl sărbătoreau cu post și întristare, prelungind postul (ajunarea) până în ziua Învierii, când făceau agape și cine, așa cum procedăm și noi astăzi. Ei invocau în sprijinul practicii lor pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel²¹.

Erau și creștini (prin Gallia) care serbau Paștile la dată fixă: 25 martie sau chiar 27 martie²².

Aceste diferențe cu privire la data serbării Paștilor au dat naștere la serioase discuții și controverse între partizanii diferitelor practici, discuții care erau să meargă uneori până la adevărate schisme sau rupturi între unele Biserici, mai ales în cursul secolului II²³.

O uniformizare a datei serbării Paștilor a încercat să introducă în toată lumea creștină Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325), din inițiativa împăratului Constantin cel Mare. Părinții acestui sinod au adoptat pentru această practică cea mai generală, bazată pe calculul datei Paștilor obișnuit la Alexandria (computul pascal alexandrin), care se reducea la următoarele norme:

18. „... Urmând predania Apostolilor și Părinților, hotărâm că nu se cuvine a dezlega (ajunarea) nici în Joia săptămânii ultime din Patruzecime și astfel a necinsti toată Patruzecimea” (C.B.O., I, 2, p. 392) [3].

19. Vezi, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuv. I la Rusalii*: „Care este pricina sărbătorii Paștilor? Atunci vestim moartea Domnului. Acest lucru înseamnă Paștile...” (trad. rom. de pr. D. Fecioru, din vol. cit., p. 247). Cp. și Sf. Ambrozie, *Epist. XXIII, 13*: „... triduum illum sacrum... intra quod et passus est et quievit et resurrexit” [4].

20. Vezi *Const. Apost.*, V, 13 și 18 (trad. rom. cit., p. 129, 137).

21. Această din urmă practică e recomandată de *Constituțiile Apostolice* (cart. V, cap. 17-19), unde e combătută practica iudaizantă (vezi trad. rom. cit., p. 136-137). Cp. și Eusebiu, *Viața lui Constantin*, III, 5 [5].

22. T.M. Popescu, *Problema stabilizării datei Paștilor*, în *Ortodoxia*, 1964, nr. 3, p. 430.

23. Referințe la Eusebiu, *Ist. bis.*, V, 23 și 24. Comp. și Sozomen, *Ist. bis.*, I, 16 și VII, 18 și 19 (trad. rom. cit., p. 295-298); Socrate Scolasticul, *Ist. bis.*, V, 22 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 267-271).

a) În ceea ce privește ziua săptămânală, Paștile se va serba totdeauna duminică.

b) Această duminică va fi cea imediat următoare Lunii Pline de după echinocțiul de primăvară (pentru că așa calculau și iudeii data Paștelui lor, de care era legată data Paștelui creștin. Vezi Ieșire 12, 27 și Lev. 23, 5-8).

c) Când 14 Nisan (sau prima Lună Plină de după echinocțiul de primăvară) cade duminică, Paștile va fi serbat în duminica următoare, pentru a nu se serba o dată cu Paștile iudeilor, dar nici înaintea acestuia²⁴.

Sinodul de la Niceea a mai stabilit că data Paștilor din fiecare an va fi calculată din vreme de către Patriarhia din Alexandria (unde știința astronomiei era în floare), iar aceasta o va comunica la timp și celorlalte Biserici creștine.

Data Paștilor creștine depinde deci de două fenomene naturale (astronomice), dintre care unul cu dată fixă, legat de mișcarea aparentă a Soarelui pe bolta cerească (echinocțiul de primăvară, care cade totdeauna la 21 martie), iar altul cu dată schimbătoare, legat de Mișcarea de Rotație a Lunii în jurul Pământului (*Luna Plină de după echinocțiul de primăvară*, numită și *Lună Plină pascală*). Aceasta din urmă face ca data Paștilor să varieze în fiecare an, căci Luna Plină pascală apare pe cer în unii ani mai aproape de echinocțiu, în alții, mai departe de el. Astfel, când Luna Plină coincide cu echinocțiul (21 martie) și e o zi de sâmbătă, Paștile poate fi serbat chiar a doua zi, duminică, 22 martie; aceasta e data cea mai timpurie a Paștilor. Dacă însă Luna Plină a avut loc chiar înainte de echinocțiu (20 martie), atunci ea nu e pascală, ci trebuie să așteptăm pe cea de după echinocțiu, care va apărea abia peste 29 de zile, adică la 19 aprilie și, dacă aceasta cade într-o luni, Paștile nu poate fi serbat decât în duminica următoare, adică la 25 aprilie; aceasta e data cea mai târzie a Paștilor.

Data Paștilor poate varia deci (poate urca sau coborî) într-un interval de 35 de zile, între 22 martie și 25 aprilie. Pentru aceasta s-au alcătuit, încă din sec. III, diferite *pascalii*, adică tabele cu data Paștilor pe mai mulți ani. Toate erau însă mai mult sau mai puțin imperfecte, din pricina echinocțiului de primăvară care nu era fixat pretutindeni la aceeași dată și din pricina imperfecțiunilor fatale legate de calculul astronomic al vechiului Calendar iulian, care a fost folosit în Apus până la 1582, iar la noi în țară, până la 1924. De aceea, nici după Sinodul de la Niceea n-au încetat deosebirile între diferitele regiuni ale lumii creștine, în ceea ce privește data serbării Paștilor. Din nefericire, nici până astăzi nu există uniformitate în această privință între Apusul și Răsăritul creștin, din pricină că nu toată creștinătatea se servește de același calendar (vezi în urmă la cap. despre calendar). Astfel, în Apus, Paștile se serbează între 22 martie și 25 aprilie ale stilului nou, adică în conformitate cu Calendarul gregorian, introdus în Apus începând din 1582.

Creștinătatea ortodoxă s-a împărțit, din anul 1924, în două, în ceea ce privește data sărbătoririi Paștilor: Bisericele rămase la calendarul neîndreptat au continuat să serbeze Paștile după pascalia veche, greșită, a Calendarului iulian, pe când Bisericele care au adoptat calendarul îndreptat (stilul nou) au sărbătorit câțiva ani (între 1924-1927) Paștile pe stilul nou (în general, la aceleași date cu apusenii). Ca să se înlăture însă dezacordul acesta supărător dintre diferitele Biserici ortodoxe și pentru a se stabili uniformitate în toată Ortodoxia, cel puțin în ceea ce privește data celei mai mari sărbători creștine, Bisericele ortodoxe care au adoptat calendarul îndreptat au stabilit (din 1927 înainte), prin consens general, ca Paștile să fie serbat în toată creștinătatea ortodoxă după pascalia stilului vechi, adică o dată cu Bisericele rămase la calendarul neîndreptat. Această hotărâre a fost întărită și de Consfătuirea Interortodoxă de la Moscova, din iulie 1948.

Dar, deși sărbătorim toți ortodocșii în aceeași duminică, ea e numerotată diferit în cele două calendare întrebuițate azi în creștinătatea ortodoxă, din pricina celor 13 zile cu care calendarul neîndreptat e rămas în urmă față de cel îndreptat. Dacă, de exemplu, Paștile cade la 22 martie pe stil vechi, cea zi

24. Comp. can. 7 apostolic (C.B.O., I, 1, p. 121) [6].

corespunde în calendarul îndreptat cu 4 aprilie (22 martie + 13), după cum 25 aprilie pe stil vechi corespunde cu 8 mai pe stil nou (25 aprilie + 13). De aceea în actuala situație, Bisericile ortodoxe care au adoptat reforma calendaristică din 1924 (între care și cea română) serbează, de fapt, Paștile între 4 aprilie (data cea mai timpurie) și 8 mai (data cea mai târzie a Paștilor). Așa se face că, uneori, în calendarul românesc, data Paștilor depășește termenul maxim la care se poate sui Paștile după calculul tradițional alexandrin (25 aprilie); de exemplu, în anii 1945 și 1956, noi am serbat Paștile la 6 mai, iar în 1983, la 8 mai (stil nou), o dată cu Bisericile ortodoxe rămase la calendarul vechi, după care, în aceleași zile, erau 23 și, respectiv, 25 aprilie, stil vechi.

Tot de aici provine și marea diferență, din unii ani, între data Paștelui ortodox și a celui catolic. Așa, de ex., în anii 1945 și 1956, la ortodocși, Paștile s-a serbat la 6 mai (23 aprilie stil vechi), iar la catolici la 1 aprilie stil nou, adică cu cinci săptămâni mai înainte²⁵.

De aceea se fac acum propuneri, pe scară ecumenică, pentru stabilizarea datei Paștilor, adică pentru o restrângere a intervalului ei de variație, de la 35 de zile la numai șapte zile. Plecându-se de la faptul că duminica în care a avut loc Învierea Domnului (16 Nisan anul 33) a corespuns cu 9 aprilie din calendarul creștin, se propune ca Sf. Paști să se serbeze totdeauna în duminica cea mai apropiată de 9 aprilie (ea ar varia în cadrul intervalului de o săptămână, dintre 9 și 15 aprilie)²⁶. Această propunere a fost însă respinsă la Conferința Generală Ortodoxă de la Chambésy 1977, unde reprezentanții tuturor Bisericilor ortodoxe au căzut principial de acord ca să se introducă peste tot calendarul îndreptat, iar Paștile să se serbeze între 22 martie și 25 aprilie, stil nou, conform normelor consfințite la Sinodul I Ecumenic.

d) În ceea ce privește *modul sărbătoririi*, Paștile, ca cea mai mare sărbătoare creștină, era prăznuit ca o zi de bucurie: bucuria pentru Învierea Domnului, marele eveniment din istoria mântuirii noastre, care stă la temelia credinței și a Bisericii Creștine (comp. 1 Cor. 15, 14). Noaptea Învierii era petrecută în biserici, în priveghere și rugăciune. În cursul ei avea loc Botezul catehumenilor, iar momentul Învierii era întâmpinat cu cântări de bucurie, cu săvârșirea Sfintei Jertfe²⁷ și cu lumini multe, semn al bucuriei și al luminării duhovnicești; îndeosebi, neofiții - adică creștinii care primiseră Botezul chiar în noaptea aceea - își puneau acum haine albe și purtau în mâini făclii luminoase, ca unii care s-au îngropat cu Hristos, dar au și înviat împreună cu El. Începând de la împăratul Constantin cel Mare înainte, se luminau nu numai bisericile în care se făcea slujba Învierii, ci și casele creștinilor și orașele, cu făclii înalte și coloane de ceară sau torțe aprinse, încât noaptea Învierii era mai luminoasă ca ziua. Creștinii se salutau de aici înainte, până la Înălțare, cu adresarea: *Hristos a înviat!*, la care se răspunde: *Adevărat a înviat!* În ziua Învierii, toți se îmbrățișau cu sărutarea frățească, cerându-și iertare unii de la alții înainte de împărțire (așa cum fac bătrânii la noi, mai ales la țară).

În unele biserici erau reprimiți acum solemn, între cei credincioși, penitenții, al căror termen de pocăință expira din joia precedentă. Împărații slobozeau pe prizonieri, stăpânii dădeau libertate sclavilor și se făceau, în general, fapte de milostenie și de mărinimie.

În biserici se aduceau bucate: pâine dulce (pască), brânză, cărnuri, în special de miel (reminiscente din mielul pascal al evreilor) și mai ales ouă roșii, a căror întrebuițare în Biserică este de origine încă nesigură (culoarea roșie amintește, probabil, Sângele Domnului). Toate acestea erau binecuvântate și împărțite apoi săracilor sau între creștini, așa cum se face în unele biserici până azi (amintiri din vechile agape pascale).

Serbarea Paștilor se prelungea o săptămână întreagă, săvârșindu-se în fiecare zi Sfânta Liturghie, la care credincioșii se împărțeau cu Sfântul Trup și Sânge. În tot acest timp, neofiții purtau haina albă

25. Vezi pr. prof. Ene Branște, *De ce atât de mare interval de timp între Paștile catolicilor și cel al ortodocșilor, în anul 1975?*, în G.B., 1975, 3-4, 290-294.

26. Vezi T.M. Popescu, *op. și rev. cit.*, p. 430-432.

27. Vezi, de exemplu, *Const. Apost.*, V, 19 (trad. rom. cit., p. 138-139).

primită la Botez. Era interzisă totodată participarea creștinilor la spectacolele, jocurile și petrecerile păgânești²⁸, iar unii dintre Sfinții Părinți opresc chiar lucrul în tot cursul Săptămânii Luminate²⁹. De acum până la Rusalii, erau interzise metaniile (îngenuncherile) în biserici și ajunările³⁰.

În creștinătatea ortodoxă s-a păstrat până azi importanța teologică a misterului pascal din vechea Biserică Creștină. Învierea Domnului a fost și rămâne inima spiritualității și pietății ortodoxe: Sărbătoarea Paștilor constituie misterul central și dominant al cultului ortodox, care își aruncă razele peste întregul an liturgic și cult ortodox. „În peștera din Betleem, cerul a dat pământului pe Dumnezeu ca Om; în peștera din grădina lui Iosif din Ierusalim, unde Domnul a fost înmormântat, pământul L-a restituit cerului ca Om-Dumnezeu, cu trup incoruptibil și spiritual”³¹. Nașterea cu trup și Învierea ca Dumnezeu a lui Hristos-Mântuitorul sunt cei doi poli ai kenoziei și ai dragostei divine față de noi, iar sărbătorile respective sunt mărturia și comemorarea perpetuă a acestora în cultul ortodox.

e) Cu o deosebită solemnitate se sărbătorește, de asemenea, în vechime *Înjumătățirea Praznicului Paștilor (Mediante Die Festo, mijlocul celor 50 de zile)*, adică ziua a 25-a după Paști - miercuri din săptămâna a IV-a după Paști, despre a cărei serbare avem dovezi în Răsărit, cel puțin din secolul V³².

3. Praznicul Înălțării la cer a Domnului

(Ἡ Ἀνάληψις τοῦ Κυρίου, *Ascensio Domini, Voznesenie Gospodne*).

Numit în popor și *Ispas* (de la v. slav: *Supasu = Mântuitorul*), cade totdeauna în *Joia săptămânii a șasea după Paști*, adică la 40 de zile după Înviere, când Domnul S-a înălțat la cer (vezi Marcu 16, 19; Luca 24, 50 și Fapte 1, 2-12). Este una dintre cele mai vechi sărbători creștine, despre care amintesc *Constituțiile Apostolice*³³. Cea mai veche mențiune despre această sărbătoare o găsim la Eusebiu al Cezareii, în opera lui *Despre sărbătoarea Paștilor*, compusă spre 332, dar aici se arată că Înălțarea era sărbătorită pe atunci în Orient nu în ziua a 40-a după Paști, ci în a 50-a (o dată cu Rusaliile)³⁴, cum atestă și alte mărturii din sec. IV, ca Egeria (vezi mai departe). Sărbătoarea Înălțării, prăznuită la început o dată cu Rusaliile, pune astfel pecetea finală perioadei pascale a Cincizecimii; era un fel de ἀπόδοσις (otput) al mării solemnității liturgice a Răsăritului sau τὸ πέρας τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας, cum zice autorul anonim al *Constituțiilor Apostolice*³⁵. În sec. IV, Sf. Ioan Gură de Aur ne-a lăsat o frumoasă predică la această sărbătoare, pe care el o numește „cinstită și mare”³⁶. Asemenea cuvântări (autentice) ne-au mai rămas, din aceeași vreme, de la Sfinții Atanașie al Alexandriei³⁷ și Grigorie de Nyssa³⁸. Pe la 380-385, pelerină apuseană Egeria amintește de festivitățile din ziua a patruzecia după Paști; la Ierusalim însă, acestea aveau loc în Biserica Nașterii din Betleem, iar sărbătoarea Înălțării era

28. Vezi *can. 66 Trulan* (C.B.O., I, 2, p. 441) [7].

29. Vezi, de exemplu, *can. 42 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul* (C.B.O., II, 2, p. 242) [8].

30. Vezi Tertulian, *De corona militis*, 3, P.L., t. II, col. 99.

31. Prof. A. Panotis (Atena), în rev. „Pro actione Catolica Romana” (Roma), an. XIV, nr. 152 (mai 1969), p. 4.

32. Despre obiceiurile, credințele și riturile populare din jurul sărbătorii Paștilor la români, vezi: Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 138 ș.u.; Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, vol. III, p. 1 ș.u.; C. Răd. Codin și D. Mihalache, *op. cit.*, p. 51 ș.u.; Sim. Hârnea, *Datinile și obiceiurile noastre de la sărbătorile Paștilor*, Focșani, 1931.

33. Cart. V, cap. 20 și cart. VIII, cap. 33 (trad. rom., p. 139 și 257).

34. Idem, *De solemnitate paschali*, P.G., XXV, 700 C: „După Paști, noi serbăm Cincizecimea în șapte săptămâni complete..., iar a cincizecea zi pune pecetea pe ziua cu totul sărbătorească a Înălțării lui Hristos (πανεόρτος ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως).

35. Cart. VIII, cap. 33 (P.G., t. I, col. 1136). Cp. S. Salaville, Τεσσαρακοστή, *Ascension et Pentecôte au IV-e siècle*, E.O., an. XXXII (1929), nr. 155, p. 257-264.

36. Vezi *Cuv. la Înălțarea Domnului*, în vol. *Cuvântări la praznice împărătești*, trad. de pr. D. Fecioru, p. 225 ș.u. (comp. tot aici și *Cuv. II la Sfințele Rusalii*, p. 269).

37. P.G., t. XXVIII, col. 1091-1100.

38. Ibidem, t. XLVI, col. 689-694.

prăznuită la Cincizecime, adică în aceeași zi cu Pogorârea Sfântului Duh³⁹. Spre sfârșitul secolului IV sau începutul secolului V, sărbătoarea Înălțării s-a despărțit de cea a Pogorârii Sfântului Duh, căci pe vremea Fericitului Augustin († 430), serbarea ei în ziua a 40-a după Paști era generalizată peste tot în lumea creștină, alături de sărbătoarea Învierii și cea a Pogorârii Sfântului Duh, fiind totodată considerată de origine apostolică⁴⁰. În sec. VI, Sf. Roman Melodul compune Condacul și Icosul sărbătorii, iar imnografi din secolele următoare (Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Iosif Imnograful) compun canoanele din slujba Înălțării.

O deosebită solemnitate a căpătat această sărbătoare, mai ales de când Sfânta Împărăteasă Elena, mama Împăratului Constantin cel Mare, a ridicat pe Muntele Eleonului sau al Măslinilor (de unde Mântuitorul S-a înălțat la cer) o vestită biserică (Eleona), în care Înălțarea se prăznuia cu mare fast începând de la miezul nopții, îndeosebi prin mulțimea luminilor aprinse; azi, biserica e în ruină, dar în ziua Înălțării se adună încă acolo o mulțime de creștini, iar clerul diferitelor confesiuni săvârșește Sfânta Liturghie pe altare portative.

În unele părți, în aceeași zi, creștinii se salută cu formula „Hristos S-a înălțat”⁴¹.

Slujba zilei se caracterizează prin aceea că are legătură și cu Învierea, și cu Pogorârea Sfântului Duh. Astfel, după Evanghelia de la Utrenie se cântă *Învierea lui Hristos văzând...*, iar catavasiile sunt irmoasele canonului de la Pogorârea Sfântului Duh, deoarece sărbătoarea *Înălțării nu are catavasiile proprii*.

4. Rusaliile⁴²

Duminica Cincizecimii (Ἡ Πεντηκοστή ἡμέρα, *Dominica Pentecostes*, *Piatidesiatnița*) sau a *Pogorârii Sfântului Duh*, numită în popor și *Duminica mare*, este sărbătoarea anuală a Pogorârii Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli, eveniment pe care ni-l istorisesc *Faptele Apostolilor* (2, 1-4) și cu care se încheie descoperirea față de lume și de creație a lui Dumnezeu, Cel în Treime. Ea cade totdeauna la 10 zile după Înălțare sau la 50 de zile după Paști, când a avut loc evenimentul sărbătorit și când evreii își serbau și ei Praznicul Cincizecimii. E totodată sărbătoarea întemeierii Bisericii Creștine, căci în aceeași zi, în urma cuvântării însuflețite a Sfântului Apostol Petru, s-au convertit la creștinism circa 3000 de suflete, care au alcătuit cea dintâi comunitate creștină din Ierusalim (Fapte 2, 41), nucleul Bisericii de mai târziu.

Nu încapе îndoială că Rusaliile constituie cea mai veche sărbătoare creștină împreună cu cea a Paștilor, fiind prăznuită încă din vremea Sfinților Apostoli, ca o încreștinare a sărbătorii iudaice corespunzătoare. Despre ea amintesc și Sf. Apostol Pavel (1 Cor. 16, 8) și Sf. Luca (Fapte 20, 16). E numărată și în *Constituțiile Apostolice*⁴³, printre sărbătorile în care sclavii se cuvine să fie eliberați de muncile obișnuite. Despre ea mai amintesc: *Sf. Irineu* († 202)⁴⁴, *Tertulian*⁴⁵, *Origen*⁴⁶, canonul 43 al

39. *Peregrinatio ad Loca Sancta*, cap. 42 (ed. cit., p. 246): Pogorârea Sfântului Duh era prăznuită în cursul dimineții, la biserica Martyrion și pe Sion, iar Înălțarea se serba spre seară, la bisericile de pe Muntele Măslinilor.

40. Fer. Augustin, *Epist. LIV (alias CXIII) ad Ianuarium I*, P.L., t. XXXIII, col. 200; *Sermo CCLXII*, 3: *Sermo CCLXV*, 1; *Sermo CCLXVII*, 3 (P.L., t. XXXVIII, col. 1209, 1219, 1250).

41. Despre obiceiurile, tradițiile și credințele populare legate de sărbătoarea Înălțării Domnului (Ispas) la români, vezi: C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *op. cit.*, p. 64 ș.u.; Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, vol. III, p. 334 ș.u.

42. Din italicul *Rosalia*, care la români însemna Sărbătoarea Trandafirilor (de la *rosa-ae*, trandafir); după unii filologi, termenul a venit în limba noastră prin filieră slavă (bulgară), între secolele XI-XV (O. Densusianu, *op. cit.*, I, p. 232); după alții, e importat prin coloniștii romani, de origine italică, aduși la Dunăre în secolele II-III (V. Pârvan, *op. cit.*, p. 115-116 și S. Reli, *Ist. vieții bis. la români*, p. 69-70).

43. Cart. V, cap. 20 și cart. VIII, cap. 33.

44. Fragment din cartea lui *Despre Paști* (pierdută), P.G., t. II, col. 1233 A.

45. *De baptismo, adversus Quintilianum*, 19 („Pentecostes, qui est proprie dies festus...”); *De corona militis*, 3; *De idololatria*, 14; *De jejunium*, 14 (P.L., t. I, col. 1331 B, 759 A și t. II, col. 9A și 1024 C).

46. Vezi textele citate la F. Cabrol și H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, n. 1439, 1441.

Sinodului din Elvira (c. 300)⁴⁷, canonul 20 al Sinodului I Ecumenic (care oprește îngenuncherea în ziua Rusaliilor), *Sf. Epifanie*⁴⁸ ș.a. Marii predicatori din secolele IV și V ne-au lăsat o mulțime de panegirice în cinstea acestei sărbători⁴⁹, iar în a doua jumătate a secolului IV, pelerina apuseană Egeria ne descrie modul cum era sărbătorită pe atunci la Ierusalim⁵⁰. Până către sfârșitul secolului IV și începutul secolului V, Cincizecimea era o dublă sărbătoare: a Înălțării Domnului și a Pogorării Sfântului Duh, așa cum o descrie, de altfel, încă din prima jumătate a secolului IV, Eusebiu al Cezareii⁵¹. Dar, precum am arătat la Sărbătoarea Înălțării, aceasta a fost fixată, de pe la 400 înainte, în ziua a 40-a după Paști, cum este până astăzi, Cincizecimea rămânând numai ca Sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh.

Nu numai ca vechime, ci și ca importanță, Sărbătoarea Rusaliilor vine îndată după Paști. În timpul privegherii din ajun, se făcea odinioară Botezul catehumenilor. Ca și la Paști, erau oprite îngenuncherea și postirea în toate zilele Cincizecimii⁵²; erau interzise jocurile din circuri și palestre, spectacolele păgâne de teatru etc.⁵³ Se împodobeau casele, în semn de bucurie, cu flori și ramuri verzi, îndeosebi de nuc sau de tei, așa cum se face până azi, obicei moștenit de la evrei, la care Cincizecimea era și sărbătoarea premiilor din flori și fructe. În biserici se aduc și azi frunze verzi de tei sau de nuc, care se binecuvântează și se împart credincioșilor, simbolizând limbile de foc ale puterii Sfântului Duh, Care S-a pogorât peste Sfinții Apostoli.

De Sărbătoarea Rusaliilor aparțin o sumedenie de datini, credințe și rituri religioase populare, legate de pomenirea generală a morților din sâmbăta precedentă (Sâmbăta morților sau Moșii de vară)⁵⁴.

5. Sfânta Treime

Conform tradiției după care, în ziua următoare marilor praznice, sărbătorim persoanele care au slujit ca instrumente ale evenimentului prăznuit sau care au avut un oarecare rol în săvârșirea lui, a doua zi după Duminica Pogorării Sfântului Duh, adică în *Lunea Rusaliilor*, Biserica Ortodoxă prăznuiește pe *Sfântul Duh*, a treia persoană a Sfintei Treimi, precum indică *Penticostarul*, la Sinaxarul Utreniei din *Lunea Cincizecimii*: „Întru această zi prăznuim pe Însuși Preasfântul și de viață făcătorul și întru tot puternicul Duh, Carele este unul din Treime Dumnezeu...”⁵⁵. În calendarele românești de perete, această zi e trecută ca *Sărbătoarea Sfintei Treimi*. Denumirea aceasta, de dată mai nouă, reprezintă probabil o influență catolică (la catolici, Sfânta Treime e sărbătorită în prima duminică de după Rusalii). În sec. XII, nici în Apus nu era încă generalizată o asemenea sărbătoare, ci era privită în unele mănăstiri ca o inovație; ea a fost stabilită definitiv în Apus, abia la 1334. În calendarele celorlalte Biserici ortodoxe însă, luna de după Rusalii este numită încă *Lunea Sfântului Duh*, ca în *Penticostar*⁵⁶. În schimb, adorarea Sfintei Treimi pare a face mai degrabă obiectul expres al slujbei din Duminica Rusaliilor (vezi stihira

47. „Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus...” (la Ch. Jos. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. fr., t. I, part. I, Paris, 1907, p. 245-246).

48. *Adv. haereses*, lib. III, haer. 75 (*Adv. Aerium*) și *Expositio fidei*, n. 22 (P.G., t. XLII, col. 512 C și 828).

49. Vezi, de exemplu, cele două cuvântări ale Sfântului Ioan Gură de Aur la Cincizecime, din vol. *Cuvântări la praznice împărătești*, trad. de pr. D. Fecioaru, p. 245 ș.u. [9]; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. 41 la Rusalii* (P.G., t. XXXVI, col. 427-452); Sf. Leon cel Mare, *Sermones LXXV - LXXVII (De Pentecoste I-III)*, P.L., t. LIV, col. 400 ș.u.).

50. *Silviae vel potius Etheriae peregr. ad Loca Sancta*, cap. 41, 43 (ed. cit., p. 244 ș.u.) [10].

51. *Viața lui Constantin*, IV, 64, P.G., t. XX, col. 1220 (Cincizecimea din anul 337 fusese și ziua morții împăratului Constantin, ziua când el făcea „suirea sa la cer” [11]).

52. Vezi locurile indicate la nota 45; can. 20 al Sin. I Ecumenic; can. 91 al Sfântului Vasile cel Mare (C.B.O., I, 2, p. 78 și II, 2, p. 139 ș.u.) [12]; Ieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, 9 (P.L., t. XXIII, col. 164 A).

53. Codicele Theodosian, XV, 5.

54. Vezi T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, 1910, p. 5 ș.u. [13]; D. Mihalache și C. Rădulescu-Codin, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele* (Culegere din părțile Muscelului), București, 1909, p. 68 ș.u.; Elena Niculiță-Voronca, *Studii în folclor*, vol. I, București, 1908, p. 138 ș.u.

55. Vezi, de ex., ed. București, 1973, p. 373 [14].

56. Vezi, de ex., *Calendarul (Ἡμερολόγιον) Bisericii Ortodoxe din Grecia pe 1960*, p. 130 și *Calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse pe 1961* (Pravoslavnâi țerkovnâi kalendar), p. 26.

lui Leon Despotul, de la Slavă..., la „Doamne, strigat-am“ din slujba Vecerniei: „Veniți, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii Celei în trei ipostasuri...). De aceea, în arta iconografică rusă, praznicul Cincizecimii e reprezentat, de obicei, prin cei trei îngeri din scena „Filoxemiei lui Avraam“ (așa cum a zugrăvit-o Andrei Rubliov). În calendarele mai noi ale Bisericii Ortodoxe Ruse, Sâmbăta Rusaliilor e numită „a Treimii“ (Troitkaia), iar Duminica Rusaliilor e indicată ca „Ziua Sfintei Treimi“ (Den Sviatâi Troiți)⁵⁷.

6. Sărbători specifice romano-catolicilor

Pe lângă sărbătorile împărătești ținute de ortodocși și enumerate până acum, la romano-catolici s-au mai instituit în vremurile mai noi și alte sărbători, menite să accentueze cultul de lairie dat Mântuitorului, ca, de exemplu:

a) *Sărbătoarea lui Dumnezeu (Fête-Dieu)* sau *Sărbătoarea Sfintei Euharistii* (Fête du Saint-Sacrament), instituită în sec. XIII (joi, după Sfânta Treime);

b) *Sărbătoarea Sfintei Inimi a Domnului* (Sacré-Coeur), în vinerea din săptămâna următoare sărbătorii precedente, instituită în sec. XVII.

c) *Sărbătoarea Sfântului Nume* (al lui Iisus), în a doua duminică după Epifanie, instituită în sec. XVI și generalizată abia în sec. XVIII, ca o dublare a Sărbătorii Tăierii-împrejur.

d) *Sărbătoarea Sfântului Sânge* (în prima duminică din iulie), de dată foarte recentă, instituită de papa Pius la 1848, în amintirea reintrării sale în Roma.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări auxiliare, necitate în note)

a) Despre Paști

Braniște, pr. prof. E., *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericiile ortodoxe*, în *Ortodoxia*, 1955, nr. 2, p. 181-216.

Idem, *La question d'une célébration commune de Pâques. Brève étude historique et canonique de la question*, în *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), p. 17-29.

Cândea, pr. prof. Sp., *Mările reforme calendaristice și data serbării Paștilor*, în *M.B.*, 1964, nr. 11-12, p. 698-705.

Idem, *Necesitatea unității pascale creștine*, în *M.A.*, 1955, nr. 4-6, p. 371-418.

Gheorghiu, pr. V., *Sfintele Paști și reforma calendaristică*, București, 1929.

Idem, *Noțiuni de cronologie calendaristică și calcul pascal*, București, 1936.

Ionașcu, I. și Pall, Fr., *Elemente de cronologie*, în *Documente privind Istoria României. Introducere*, vol. I, București, 1956.

Rămureanu, pr. prof. I., *Sinodul I Ecumenic*, în *S.T.*, 1977, nr. 1-2, p. 50-53.

*

Bouyer, L., *Le mystère pascal*, 1945 (Lex Orandi, VI).

Büchel, W., *Das bewegliche Osterfest. Kalender-reform und Osterdatum als Problem des Rythmus*, Tübingen, 1965.

Casel, dr. Odo, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Paris, 1963.

Idem, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, *JLW*, XIV (1938), p. 1-78.

Errickson, prof. John, *The date of Easter. A canonist's observations*, în *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), 45-53.

Fritz, G., *Pâques. Les controverses pascales*, *D.T.C.*, XI (1932), col. 1948-1970.

Ghiaouoff, prof. V., *Le jour de la Sainte Cène*, Sofia, 1952 (extras din *Anuarul Acad. Teologice din Sofia*, t. II).

Grumel, V., *Le problème de la date pascale aux III-e et IV-e siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif*, în „*Revue des études byzantines*“, 18 (1960), p. 163-178.

Haag, H., *Pâque*, *D.B.*, Suppl. vol. VI (Paris 1960), col. 1120-1149.

Halkia, pr. K. I., *Despre Sărbătoarea Paștilor* (în grec.), în rev. „*Grigorie Palama*“ (Tesalonic), 1968, nr. 3-4, p. 141-147 (și extras).

Hamman, A., *Le mystère des Pâques*, Paris, 1965.

57. Vezi, de exemplu, *Bogoslujebnie Ukazaniia na 1956 god*, Moskva, 1955, p. 189.

- Huber, W., *Pasha und Ostern, Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirchen*, Berlin, 1969.
- Ignatie al Laodiceii (Mitrop.), *Sărbătoarea comună a Paștilor din punct de vedere pastoral* (în franc.) în *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), 67-70.
- Jenny, H., *The pascal Mystery in the christian Year*, 1962.
- Jeremias, J., Πάσχα, în „Theol. Wörterbuch zu Neuen Testament“, red. de J. Kittel, 5 (Stuttgart, 1954), 895-903.
- Kellner, H., *Heortologie...*, ed. I (1901), p. 26 ș.u.
- Leclercq, H., *Pâques*, D.A.C.L., XIII, part. II (1938), col. 1521-1574.
- Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma, 1963 (Analecta Biblica, 22).
- Lehner, J.B. și Kieffer, G., *Ostern*, L.T.K., VII (1935), col. 800-815.
- Lesêtre, H., *Pâques*, D.B., IV (Paris 1908), col. 2094-2106.
- Mohrmann, Christine, *Pascha, Passio, Transitus*, în „Ephemerides Liturgicae“ (Roma), LXVI (1952), p. 37-52.
- Idem, *Le conflict pascal au II-e siècle*, în rev. „Vigiliae Christianae“, 16 (1962), p. 161 ș.u.
- Ogițki, D., *Despre diferențele în fixarea zilei Sărbătorii Paștilor* (în rus.), J.M.P., 1963, nr. 3, p. 68-74.
- Idem, *Norme canonice pentru sărbătorirea ortodoxă a Paștilor și controversa pascală în timpul nostru*, în „Bogoslovskie Trudi“, t. VII, Moscova, 1971, p. 204-211.
- Ossorghin, prof. N., *Quelle est la nature de la relation entre les Pâques chrétiennes et la Pâque des Juifs?*, vol. IV (1980), p. 101-102.
- Papadopoulou, Hrisostom, *Cearta despre Sărbătoarea Paștilor după Sinodul I Ecumenic* (în grec.), Atena, 1936.
- Patrinakos, arhim. N., *Sărbătorirea comună a Paștilor și Ortodoxia în lumea anglofonă a diasporei ortodoxe* (în grec., în *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV (1980), p. 74-99.
- Pierre (L'Huillier), évêque de Chersonèse, *Les décisions du Concile de Nicée sur la célébration commune de Pâques et leur signification actuelle*, în rev. *Κληρονομία*, 10 (1978), nr. 2, p. 237-249 (retip. în vol. *Συνοδικά*, IV, 1980, 29-39).
- Raes, A., *La Resurrezione di Gesù Cristo nella Liturgia bizantina*, în rev. *Gregoriana*, 1939.
- Reinach, Th., *La Pâque*, Paris, 1906.
- Schürmann, H., *Die Anfänge christlicher Osterfeier*, în „Theologische Quartalschrift“ (Tübingen), CXXX (1951), p. 414-425.
- Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, P.J.A., Jungmann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres von Schülern und Freunden dargeboten, hrgb. von B. Fischer und J. Wagner, Freiburg, 1959.
- Suttner, Ernst Christian, *Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus*, în „Osterkirchliche Studien“ (Würzburg), 1973.
- Vandenbroucke, F., *Les origines de l'octave pascale*, în rev. „Les Questions liturgiques et paroissiales“, 27 (1946), p. 133 ș.u.
- Verghese, Fr. T. Paul, *Date of Easter and Calender Revision in the Orthodox churches. A preliminary Study*, Kottayam-Kerala (India), 1968, 1973.
- Vischer, Lukas (pastor), *A common date for Easter? Notes on the efforts in the ecumenical Movement*, în rev. *Συνοδικά* (Chambésy - Genève), IV, 56-64.

b) Despre celelalte praznice cu date variabile

Buzatu, pr. D., *Praznicul Sfintei Treimi*, în rev. „Renașterea“ (Craiova), 1945, nr. 7-8, p. 321-325.

Ghia, pr. I., *Rusaliiile*, în rev. „Renașterea“ (Craiova), 1944, nr. 6, p. 286-292.

Popovici, ic. C., *Înălțarea Domnului*, în vol. *Studii religios-morale și liturgice*, p. 393-398.

*

Bumstark, dr. A., *Les anciennes grandes fêtes*, în vol. *Liturgie comparée*, ed. III (rev. de B. Botte), Chevetogne, 1953, p. 168-193.

Idem, *La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome*, Ir., t. XIII, nr. 1 (ian. - febr. 1936), p. 3-24.

Benoit, P., O.P., *L'Ascension*, în „Revue biblique“ (Paris) LVI (1949), p. 167-203.

Bobrinskoy, pr. Boris, *Ascension et Liturgie*, în rev. „Contacts“ (Paris), 1959, p. 164 ș.u.

Cabié, R., *La Pentecôte, L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai - Paris, 1965.

Cabrol, F., *Ascension (fête)*, D.A.C.L., I, 2936 ș.u.

Constantinov, prof. K., *Ziua Sfintei Treimi* (în rus.), J.M.P., 1958, nr. 71.

Evdokimov, P., *La fête de la Pentecôte dans la tradition orthodoxe*, în rev. „Verbum Caro“, nr. 62 (1962).

Ferrari, Giuseppe, *La Pentecôte*, în rev. „Oriente christiano“, 19 (1979), 1-2, 58-70.

- Gunstone, J., *The feast of Pentecost*, 1967.
- Heisenberg, A., *Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem*, în rev. „Byzantinische Zeitschrift“, t. XXIV (1924), p. 329-335.
- Kretschmar, G., *Himmelfahrt und Pfingsten*, în „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, (Gotha), LXVI (1956), p. 209-253.
- Leclercq, H., *Rameaux (Dimanche de)*, în D.A.C.L., XIV (1948), col. 2060-2064.
- Idem, *Pentecôte*, D.A.C.L., XIV (1939), 260-274.
- Malherbe, abbé G., *Les Pâques fleuries ou les Floralies liturgiques du Dimanche des Rameaux*, în rev. „Les Questions liturgiques et paroissiales“, 1933, nr. 2, p. 89-97.
- Olivier, Clément, *Sur l'Ascension*, în aceeași rev., 1961, p. 89 ș.u.
- Potapov, pr. I., *Ziua Sfântului Duh* (în rus.), în J.M.P., 1954, nr. 6.
- Stoop, de Waal Skydsgaard ș.a. *Les étapes de l'an de grâce*, Neuchâtel et Paris, 1962.
- Thibaut, J.B., *Solemnité du Dimanche des Palmes*, E.O., XXI (1921), 68-78.
- Theodorou, Ev., *Ἡ ἑορτὴ τῆς Πεντηκοστῆς* (Sărbătoarea Cincizecimii), Atena, 1967.
- Idem, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV-e siècle au X-e siècle*, Paris, 1926.
- Uspenski, prof. L., *Sărbătoarea și icoanele Cincizecimii* (în rus.), J.M.P., 1957, nr. 6.
- Zander, V., *La Pentecôte dans l'Eglise Orthodoxe*, în rev. „Sanctae Ecclesiae“, 29 (1948), p. 83 ș.u.

NOTELE EDITURII

1. Versiunea românească la pr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, sec. IV*, în M.O., 1982, nr. 4-6, p. 225-392 (și extras).
2. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 258-259.
3. *Ibidem*, p. 122.
4. Sfântul Ambrozie, *Serieri, partea a doua*, în colecția P.S.B., vol. 53, București, 1994, p. 132. „Așadar, dacă vor cădea în ultima săptămână cele trei zile sfinte în care Hristos a pățimit, S-a odihniț și a înviat... ce îndoială să ne aducă supărare? Căci dacă ne aduce neliniște faptul că în a patrusprezecea zi a lunii nu sărbătorim chiar ziua fie a pățimirii, fie a învierii, Însuși Domnul nu în a patrusprezecea zi a lunii a pățimit, ci în a cincisprezecea, iar în a șaptesprezecea a înviat. Iar dacă a patrusprezecea zi a lunii cade în ziua de duminică, adică în a patrusprezecea zi înainte de calendele lui mai, propunem să se săvârșească Paștile în duminica următoare, pentru că avem în trecut pilde de acest fel“.
5. Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, în colecția P.S.B., vol. 14, București, 1991, p. 127.
6. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op.cit.*, p. 12.
7. *Ibidem*, p. 143-144.
8. *Ibidem*, p. 462.
9. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 337-355.
10. Pr. Marin Braniște, *op.cit.*
11. Eusebiu de Cezareea, *op.cit.*, p. 184.
12. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op.cit.*, p. 395.
13. Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, Ed. Saeculum I.O., București, 1997, p. 17-57.
14. Vezi și ediția mai nouă, București, 1999, p. 343.

CAPITOLUL VIII

SĂRBĂTORILE MAICII DOMNULUI

1. Vechimea cultului Maicii Domnului în Biserica Creștină și temeiurile lui biblice

Sfânta Fecioară Maria, cea mai sfântă dintre femei, care s-a învrednicit de cinstea excepțională de a naște cu trup pe Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii, este venerată în cultul ortodox ca dintâia și cea mai mare dintre toți sfinții, fiind „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită, fără de asemănare, decât serafimii”. Cinstirea ei a fost inaugurată de însuși Îngerul Gavriil care, trimis de Dumnezeu să vestească Fecioarei din Nazaret că ea va naște pe Mesia, a salutat-o cu cuvintele: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. *Binecuvântată ești tu între femei!*” (Luca 1, 28). Cu același salut cinstitor o întâmpină pe Sfânta Fecioară și verișoara ei, Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul, înainte de nașterea acestuia, când Sf. Fecioară o vizitează, după vestirea îngerului: „*Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelei tău*” (Luca 1, 42). În imnul de bucurie, de laudă și de mulțumire pe care îl înălța atunci lui Dumnezeu și pe care ni l-a transmis Sf. Luca, Sfânta Fecioară însăși prevestește situația ei excepțională între celelalte femei și venerația universală de care urma să se bucure, datorită rolului ei de primordială importanță în istoria mântuirii: „Mărește, suflete al meu, pe Domnul... că a căutat spre smerenia roabei Sale, că, *iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic și sfânt (este) numele Lui...*” (Luca 1, 46-49).

Mai târziu, admirația profundă a oamenilor din popor pentru lucrurile minunate pe care le făcea Iisus și pentru cele ce El învăța, se adresa nu numai Lui însuși, ci trecea și asupra Sfintei Lui Maici: „*Fericit este pântecele care Te-a purtat și fericiți sunt sânii la care ai supt!*”, cum a zis odată o femeie din mulțime (Luca 11, 27).

Am putea spune deci că cinstirea de care Sf. Fecioară s-a bucurat din partea creștinilor a început încă din timpul vieții ei, persoana ei fiind totdeauna asociată în chip firesc cu aceea a dumnezeiescului său Fiu și înconjurată de dragostea și respectul celor din jurul Lui. Dar în primele trei secole, cinstirea aceasta se manifesta în chip latent și sub forme mai discrete, mai ales în cultul particular al creștinilor din Biserica Ierusalimului și din jurul mormântului Maicii Domnului de la Ghetsimani¹. Intrarea acestei cinstiri în cultul public al Bisericii și o dezvoltare mai mare a ei se constată abia după libertatea acordată de Sfântul Împărat Constantin creștinătății. În sec. IV, Sfinții Părinți vorbesc de obicei cu mare respect despre Maica Domnului, cum face, de exemplu, Sf. Ambrozie care se întreabă: „Cine este mai de cinste decât Maica Domnului?”².

Ca o sămânță care a așteptat prea mult timp în pământ pentru ca să răsară la lumină, îmboldită de o cauză externă, așa și cultul Maicii Domnului a luat o dezvoltare explozivă și mereu crescândă, mai ales din prima jumătate a secolului al V-lea, datorită ereziei *dioprosopiste* a lui Nestorie care susținea că, deoarece în ființa lui Hristos ar exista două *persoane* deosebite (de o parte cea dumnezeiească, de alta cea omenească), Sfânta Fecioară Maria nu a născut decât pe *Om*ul Hristos și nu poate fi numită și *Născătoare de Dumnezeu*, ci numai *Născătoare de om* (ἀνθρωποτόκος) sau, cel mult, *Născătoare de Hristos*. Când un episcop predicând în biserica lui, în care se afla și Nestorie, a îndrăznit să blasfemieze pe cei ce susțin că Maria este și Născătoare de Dumnezeu, tot poporul care îl asculta a ieșit ostentativ

1. Cp. studiul nostru *Cinstirea Maicii Domnului în cultul ortodox și formele ei de manifestare*, în manuscris.

2. „Qui nobilior Dei matre?” (*De virginibus*, II, 2, 7, P.L., t. XVI, col. 220 B).

din biserică, în semn de protest³, ceea ce dovedește cât de veche și adânc înrădăcinată era în conștiința credincioșilor credința în calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare. De aceea, precum este știut, Sinodul III Ecumenic (Efes, 431) a condamnat erezia lui Nestorie și a formulat esența doctrinei mariale ortodoxe a Bisericii, prin recunoașterea celor două atribute ale Sfintei Fecioare: θεοτοκία, adică meritul de a fi născut pe Dumnezeu în trup și ἀειπαρθενία, adică pururea-fecioria ei. De aceea, precum vom vedea îndată, de aici înainte, cultul Maicii Domnului se dezvoltă repede și nestingherit, ca o reacție firească împotriva ereziei nestoriene.

În termeni teologici, cinstirea pe care o dăm celei mai sfinte dintre femei se numește *iperdulie* sau *supravenerare* (sau preacinstire), spre deosebire de cinstirea pe care o dăm celorlalți sfinți și pe care o numim, simplu, *dulie* sau *venerare* (cinstire).

2. Formele de exprimare a cultului Maicii Domnului

Ca și la ceilalți sfinți, cinstirea Maicii Domnului în cultul public al Bisericii s-a manifestat, încă de la început, prin mai multe forme sau modalități de expresie, dintre care cea dintâi ca importanță este *instituirea de sărbători* sau zile anumite din cursul anului bisericesc, consacrate pomenirii și cinstirii ei deosebite.

a) **Sărbătorile Maicii Domnului în cultul ortodox.** Gradul superior de cinstire acordat Maicii Domnului în cultul ortodox se vede și din numărul mare al sărbătorilor închinare amintirii și supravenerării ei.

Pe când sfinții ceilalți sunt, în regulă generală, pomeniți sau sărbătoriți o singură dată pe an - și anume în ziua morții lor⁴ - Sfânta Fecioară este sărbătorită, în chip special, de mai multe ori în cursul anului bisericesc, prin praznice care comemorează nu numai adormirea sau trecerea sa la cele veșnice, ci și alte câteva momente importante din cursul vieții sale, precum și unele minuni săvârșite prin puterea ei, după mutarea din viața aceasta.

Din punctul de vedere al importanței lor, putem împărți sărbătorile Maicii Domnului în două categorii:

- sărbătorile mari (cu ținare), în număr de patru, socotite, de regulă, între praznicile împărătești.
- sărbătorile mai mici (fără ținare sau serbare).

1. **Sărbătorile mari ale Maicii Domnului sunt patru și anume:**

✚- *Nașterea Maicii Domnului* (τὸ γενέθλιον τῆς θεοτόκου, Nativitas Beatae Mariae Virginis, Rojdestvo Bogorodiți), numită în popor și *Sfânta Maria Mică*, la 8 septembrie;

✚- *Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* (Ἡ εἰσοδος τῆς θεοτόκου, Praesentio Beatae Mariae Virginis ad templum), numită în popor și *Vovidenia* sau *Ovedenia* (de la slavo-rus. *Vovedenie* vo hram Presviatâi Bogorodiți), la 21 noiembrie, în amintirea zilei în care, după tradiție, Sfinții Ioachim și Ana au adus pe fiica lor, Maria, în vârstă de trei ani, la templu, unde ea va rămâne până la vârsta de 14 sau 15 ani, ca una care, încă înainte de zămislire, fusese hărăzită Domnului, de către părinții ei:

✚ - *Bunavestire* (Ὁ εὐαγγελισμός, Ἡμέρα Ἀσπασμοῦ [Ziua Salutării], Χορητισμός, Anuntiatio Beatae Mariae Virginis) sau popular *Blagoveštenie* (termenul slav corespunzător celui de Bunavestire) este praznicul în amintirea zilei în care Sf. Arhanghel Gavriil a vestit pe Sf. Fecioară că ea va naște pe Mesia (Luca I, 26-38), când S-a și zămislit dumnezeiescul Prunc în pântecul Sfintei Fecioare, prin puterea Sfântului Duh; de aceea, în Apus, această sărbătoare era numită și *Sărbătoarea Zămislirii Domnului* (Festum Conceptionis Christi). Ea a fost așezată cu nouă luni înainte de Nașterea cu trup a Domnului, adică la 25 martie.

✚- *Adormirea Maicii Domnului* (Ἡ Κοίμησις τῆς θεοτόκου), numită în popor (mai ales în părțile Moldovei) și *Uspenia* (termenul slav) sau *Sfânta Maria Mare*, la 15 august, e sărbătoarea în amintirea

3. Pr. prof. I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, ed. II, București, 1975, p. 249.

4. Excepție de la această regulă fac Sf. Ioan Botezătorul, precum și sfinții la care s-au înscris în calendare (sinaxare) și zilele aflării sau strămutării moaștelor lor.

zilei în care Sf. Fecioară și-a dat obștescul sfârșit. După o pioasă tradiție veche, cunoscută mai întâi în Apus și trecută apoi și în Răsărit, la trei zile după adormirea ei, Sf. Fecioară ar fi fost ridicată cu trupul la cer, ca și dumnezeiescul ei Fiu⁵; de aceea, în Apus, în timpurile mai noi, această sărbătoare a primit denumirea de *Assumptio Beatae Mariae Virginis*, adică Ridicarea la Cer a Sfintei Fecioare Maria⁶.

Toate aceste sărbători sunt socotite, de obicei, în rândul sărbătorilor mari ale Ortodoxiei (praznicele împărătești) și zugrăvite ca atare pe tâmpla (catapeteasma) bisericilor ortodoxe, deoarece Sfânta Fecioară este supranumită și „Doamna sau Împărăteasa Cerului”, iar cultul ei este strâns legat de al Celui ce S-a născut dintr-înșea. De altfel, unele dintre ele, ca, de exemplu, Bunavestire, deși socotită între sărbătorile Maicii Domnului, se referă de fapt și la persoana Mântuitorului, fiind vorba de comemorarea Zilei Întrupării sau zămislirii Lui cu trup omenesc.

Așa cum s-a întâmplat în general cu toate sărbătorile sfinților cultul Maicii Domnului este cu mult anterior stabilirii în Biserică a unor sărbători închinăte deosebitei sale cinstiri⁷.

Sărbătorile cele mai vechi ale Maicii Domnului apar în forma lor primă ca sărbători ale Mântuitorului⁸. Ele sunt de origine mai nouă decât sărbătorile propriu-zise împărătești, adică cele care se referă direct și exclusiv la persoana Mântuitorului. De altfel, dintre ele, numai Bunavestire are la bază un eveniment istoric consemnat în Sfânta Scriptură (Luca 1, 26-38); celelalte au ca obiect fapte din viața Sfintei Fecioare, despre care Evangheliile canonice nu scriu nimic, ci au fost păstrate prin tradiție, unele fiind consemnate numai în Evangheliile necanonice (apocrife), ca, de pildă, Intrarea în Biserică, adică aducerea la templu a Sfintei Fecioare, care este istorisită în *Protoevanghelia lui Iacov* (cap. 7). Nici una dintre ele nu figurează între sărbătorile creștine numărate în *Constituțiile Apostolice* (cart. V, cap. 13 și cart. VIII, cap. 33); nici una nu pare a fi mai veche decât sec. V, secol în care, precum am văzut, cultul Maicii Domnului ia un deosebit avânt, în urma condamnării ereziei nestoriene la Sinodul al Treilea Ecumenic (Efes, 431). Ceva mai mult, în Apus, unde cultul marial va lua cu timpul o și mai mare dezvoltare decât în Răsărit, nici una dintre aceste patru sărbători nu e cunoscută înainte de sec. VII, când apusenii le adoptă pe toate de la Bizanț⁹.

Se pare că, la început, a existat o singură sărbătoare marială, care în Răsărit, înainte de Sinodul de la Efes (431), era adesea numită ἡ μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, adică pomenirea (amintirea) Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, care avea ca obiect maternitatea divină în general și îndeosebi zămislirea virginală. La Antiohia, această sărbătoare exista încă de pe la sfârșitul secolului IV¹⁰ și era fixată în preajma Crăciunului (analogă cu *Soborul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, de la 26 decembrie, din Sinaxarul ortodox de azi). La ea făcea aluzie patriarhul Proclu al Constantinopolului, în anul 429, când vorbea, în fața lui Nestorie, despre „această sărbătoare (ἑορτή) care trebuia să mijlocească ajutor celor ce asistă la ea”¹¹. Tot în preajma Crăciunului, și anume la 18 decembrie, se sărbătorea amintirea Sfintei Marii și în Galia, din sec. VI înainte; această dată a fost adoptată și în Biserica din Spania, de un sinod ținut la Toledo, în anul 656.

a) Având în vedere că, de regulă, Biserica a însemnat în calendarul ei și a sărbătorit zilele morții Sfinților, cea mai veche sărbătoare a Maicii Domnului ar trebui să fie aceea a *Adormirii ei*; dar știți

5. Tradiție consacrată în *Ist. Bis.*, a lui Nichifor Callist, cart. II, cap. 21 și cart. XV, cap. 14 (P.G., t. CXLV, col. 809 ș.u. și t. CXVII, col. 44) și în cărțile noastre de slujbă (vezi Mineiul pe august, Sinaxarul din ziua de 15 și *Cazanille*, la ziua respectivă). În anul 1950, pioasa tradiție a fost decretată dogmă în Biserica Romano-Catolică.

6. Vezi și pr. M. Pâslaru, *Sărbătoarea „Adormirii Maicii Domnului”. Vechimea ei și locul unde se află mormântul Sfintei Fecioare Maria*, în G.B., 1960, nr. 7-8, p. 585 ș.u.

7. Mărturii despre legitimitatea și vechimea acestui cult, la E. Vacandard, *Marie*, în „Dict. de théol. cath.”, t. IX, col. 2439 ș.u.

8. Comp. V. Mitrofanovici și colab., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 154.

9. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris, 1925, p. 286.

10. M. Jugie, *La première fête mariale en Orient et en Occident*, în rev. „Echos d'Orient”, XXVI (1923), p. 129-152. Comp. și F. Cabrol, în D.A.C.L. t. V, col. 1416 și Sejourmé, în D.T.C., t. XIV, col. 927.

11. Cuv. XXXIX, P.G., t. LXV, col. 679.

regulii după care, a doua zi după marile praznice, se face pomenirea acelor persoane sfinte care au fost organe ale evenimentului sărbătorit ori au luat parte la el. Este o sărbătoare pe care o aflăm și în ritul sirienilor monofiziți (iacobiți), ceea ce înseamnă că ea datează cel puțin din sec. V (epoca despărțirii acestora de ortodocși), originea ei fiind pusă de unii liturgiști în legătură cu Sinodul III Ecumenic din Efes (431) și fiind privită ca un pandantiv al sărbătorii similare (soborul) a Sfântului Ioan Botezătorul, de la 7 ianuarie³³. În sec. VII se face aluzie la ea în canoanul 79 al Sinodului Trulan, care condamnă obiceiul unora de a cinsti în această zi lăuzia Maicii Domnului, prin împărțirea de *semidale* (niște pâinișoare făcute din făină fină de grâu)³⁴. Fiind legată de Praznicul Nașterii Domnului, ea este o sărbătoare cu ținare (cu serbare), ca o continuare a Crăciunului.

În afară de sărbătorile care comemorează evenimente din însăși viața Maicii Domnului, pietatea ortodoxă a consacrat în calendarul ei și câteva zile (fără serbare) în amintirea unor minuni săvârșite prin puterea Preacuratei după adormirea ei.

b) Astfel, avem *Acoperământul Maicii Domnului* (slavo-rus = Pocrovul), la 1 octombrie, în amintirea unei minuni întâmplată în Biserica Maicii Domnului din cartierul Vlahernelor în Constantinopol, pe timpul împăratului Leon Înțeleptul (886-911), când Sfânta Fecioară s-a arătat, în toată mărirea ei cerească, Sfântului Andrei cel Nebun pentru Hristos, ca ocrotitoare și mijlocitoare a creștinilor³⁵. La greci țin această sărbătoare îndeosebi călugării din Sf. Munte³⁶. Începând din 1952, sărbătoarea ei se face la greci, la 28 octombrie, ca o sărbătoare națională, în care se aniversează respingerea atacului italian din 1940 asupra Greciei³⁷. Prin sec. XII, sărbătoarea a fost introdusă la ruși, iar de la aceștia a trecut și la români, prăznuindu-se mai mult în mănăstiri³⁸.

c) În *vinerea din Săptămâna Luminată*, numită *Vinerea Izvorului Tămăduirii*, pomenim, de asemenea, una din minunile Maicii Domnului³⁹. În această zi se face sfințirea Apei mici în biserică sau la fântâni și izvoare, iar în unele părți, preoții fac și botezarea generală a caselor credincioșilor, cu Apă sfințită.

d) Cu nouă luni înainte de nașterea Sfintei Fecioare, adică la 9 decembrie, noi prăznuim *Zămislirea Sfintei Fecioare* (în calendare și sinaxare e trecut de obicei: „Zămislirea Sfintei Ana”), sărbătoare de origine mult mai nouă, care în calendarul catolic figurează la 8 decembrie, sub denumirea de *Immaculata Conceptio Beatae Mariae Virginis* (Zămislirea fără Păcat a Sfintei Fecioare Maria).

e) La 2 iulie prăznuim *Punerea cinstului veșmânt al Maicii Domnului în raclă* (vezi Sinaxarul respectiv din Mineiul pe iulie);

f) La 31 august prăznuim *Punerea brâului Maicii Domnului în raclă* (vezi Sinaxarul zilei respective, din Mineiul pe august);

g) La 1 septembrie se face, de asemenea, pomenirea unei minuni a Maicii Domnului, despre care se scrie în Sinaxarul zilei din Mineiul pe septembrie, ziua 1.

Alte forme de exprimare a cinstirii Maicii Domnului în cultul bisericesc. În afară de sărbătorile orânduite în amintirea și în cinstea ei, despre care am vorbit până acum, cultul ortodox al Maicii Domnului se exprimă și prin multe alte forme de manifestare.

1) Astfel, avem unele *cântări și rugăciuni deosebite*, adresate ei și încadrate în rânduiala tuturor slujbelor bisericești. Într-adevăr, nu există slujbă bisericească în care să nu existe rugăciuni sau cântări în cinstea Maicii Domnului. Alături de Mântuitorul, de sfinți și de felurite evenimente sfinte sărbătorite

33. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 285 și dr. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 208.

34. C.B.O., t. I, partea a 2-a, Arad, 1931, p. 456-457 [1].

35. Vezi Mineiul pe oct., ziua 1, la Sinaxarul slubei a doua.

36. Vezi Sofronios Evstratiades, *Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic* (în grec.), în rev. *Θεολογία* (Atena), 1937, nr. 57-58, p. 24.

37. Vezi *Calendarul (Imerologhion) Bisericii Greciei pe 1980*, Atena, 1980, p. 162.

38. Cp. Al. Măltzew, *Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, I, Berlin, 1900, p. 185 și Nic. Nilles, *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis*, ed. II, vol. I, Ceniponte, 1896, p. 294.

39. Vezi *Penticostarul*, la Sinaxarul slujbei din ziua respectivă.

în cultul ortodox, Maica Domnului este pomenită, invocată, lăudată și mărită în slujba fiecărei zile liturgice (deci și în zilele de rând) din cursul anului bisericesc, printr-o bogată imnologie (tropare, stihiri, canoane etc.), care alternează cu cea consacrată Sfinților respectivi și care umple mare parte din conținutul cărților ortodoxe de ritual (Octoihul, Triodul, Penticostarul, Mineiele și Ceaslovul). Îndeosebi, rânduiala slujbelor care alcătuiesc serviciul divin zilnic (Laudele bisericești) este presărată cu asemenea cântări: tropare speciale ale Născătoarei - θεοτόκια sau *Bogorodicine* - la Vecernie și la Utrenie, stihiri speciale la sedelnele și la Laudele Utreniei, canoane deosebite la Utrenie, Axionul la Liturghie ș.a.m.d.. În regulă generală, ultima stihiră din orice grupă de stihiri, care se cântă în diferite momente ale slujbelor bisericești (de exemplu, la „Doamne, strigat-am...” și la stihoavna Vecerniei, la sedelnele și la Laudele Utreniei, la Fericitirile din rânduiala Liturghiei etc.), precedată de „Și acum...”, este totdeauna închinată Născătoarei de Dumnezeu. La fel este cazul cu ultima stihiră de la fiecare cântare sau odă (peasnă) a canoanelor innografice din slujba Utreniei sau din slujbele unor Sfinte Țaine și ale unor ierurgii, ca, de exemplu, Sf. Maslu, Agheasma mică, înmormântarea ș.a.⁴⁰.

2) Avem apoi *slujbe speciale*, alcătuite în cinstea și spre lauda Sfintei Fecioare, dintre care cea mai veche este *Acatistul Născătoarei de Dumnezeu* sau *Acatistul Bunevestiri* (imitat în vremurile mai noi de o mulțime de variante și sub diverse titluri, numeroase mai ales în Biserica Rusă). Ceva mai noi decât *Acatistul Bunevestiri* sunt *Paraclisele Maicii Domnului* (două în Ceaslovul românesc), care se oficiază cu deosebire în postul Adormirii Maicii Domnului.

De la o vreme, în unele părți ale Ortodoxiei, slujba Adormirii Maicii Domnului din Mineiul pe august a fost amplificată cu o nouă formă de pietate față de Sfânta Fecioară, menită să accentueze cultul de supravenerare, și anume *Prohodul Maicii Domnului*, care este o imitație a Prohodului Domnului nostru Iisus Hristos din slujba Utreniei Sâmbetei celei Mari (în Triod), alcătuită de Manuel Corinteanul la începutul secolului al XVI-lea, tradusă în românește de Ion Pralea și tipărită de el, împreună cu originalul grecesc, la Iași, 1820, sub titlul *Urmări pe mormânturi*⁴¹, retipărită la 1869 și apoi în broșuri separate, cu titlul *Prohodul Maicii Domnului* și cu textul revizuit⁴². Generalizată mai ales în bisericile rusești, această imitație a trecut și în bisericile românești (mai ales în mănăstiri), fiind încadrată în slujba de Priveghere a Adormirii Maicii Domnului, care se săvârșește în ajunul praznicului, după Vecernia mare sau în cadrul Utreniei.

3) O altă formă de cinstire a Maicii Domnului a fost de la început *zidirea de biserici* în cinstea și spre pomenirea ei, puse sub ocrotirea ei deosebită și purtând numele de θεοτοκος, San(c)ta Maria, Notre-Dame, Heilige Jungfrau, *Precista*, adică Preacurata ș.a., sau având ca hramuri (patroni) diferitele ei sărbători: Intrarea în Biserică (*Vovidenia*, ca unele biserici moldovenești din Iași, Botoșani ș.a), *Pocrovul* (Acoperământul Maicii Domnului, schituri în Moldova), *Bunavestire* (*Blagoveștenia*), *Adormirea* sau *Uspenia* (biserici în Rusia și Moldova).

Cele dintâi biserici cu această destinație au fost zidite în Țara Sfântă, la Ghetsimani (lângă mormântul Maicii Domnului), la Ghenizaret (pe locul casei în care locuia Maica Domnului când a primit vestirea îngerului), aproape de Betleem sau în alte locuri memoriale legate de amintirea vieții ei și apoi la Roma (*Sancta Maria Antiqua* și *Santa Maria Maggiore*, sec. V). Dintre cele mai vechi și mai vestite ca locuri de pelerinaj sau ca monumente de artă, în afară de cea de la Ghetsimani (reconstruită de cruciați în sec. XII), amintim pe cea a Adormirii ei, de pe colina Sionului din Ierusalim (reconstruită la 1910), Catedrala Sfintei Fecioare Maria din Efes, în care s-a ținut chiar Sinodul III Ecumenic (431)⁴³, Biserica Vlahernelor din Constantinopol (ctitoria împărătesei Pulheria, de la începutul secolului V), unde au fost depuse brâul și veșmântul Maicii Domnului (vezi în urmă), Panaghia Acheiropoiētis (Eskijuma) din Tesalonic

40. Vezi și D.I. Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941; G. Ferrari, *La dottrina e l'Eortologia Mariana nella tradizione orientale*, în rev. „Sacra Doctrina” (Roma), nr. 69-70 (1973), p. 215-254.

41. Vezi B.R.V., t. III, p. 338.

42. Menționăm dintre acestea pe cea tip. de protos. Teofil Ionescu și Toma Culcea, București, 1935.

43. Vezi pr. prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 252.

(sec. V), *Sf. Maria Diakonissa* (Slujitoarea) din Constantinopol, ctitoria împăratului bizantin Mauriciu, din 598, Biserica *Adormirii* din Niceea (o bazilică cu cupolă din sec. IX, cu splendide mozaicuri din secolele IX și XI)⁴⁴, *Kharie-Giami* (Biserica Fecioarei), adică biserica Mănăstirii *Chora* din Constantinopol (secolele XI-XII), vestita Biserică *Nôtre-Dame* din Paris, Catedrala mitropolitană a Parisului și operă reprezentativă a stilului gotic francez (secolele XII-XIII), bisericile rusești ale Adormirii (*Uspenia*) și *Blagoveștenia* (Bunavestire) din Kremlinul Moscovei (sec. XV) ș.a. De la noi, între bisericile vechi care se mai păstrează, amintim unele din bisericile lui Ștefan cel Mare și Petru Rareș (secolele XV și XVI) cu hramul *Uspenia* și biserica vestită a Mănăstirii lui Neagoe de la Argeș, cu hramul Adormirea Maicii Domnului, sfințită la 15 august 1517⁴⁵.

4) *Zugrăvirea pe icoane și pe pereții bisericilor a chipului Maicii Domnului și cinstitirea acestor icoane constituie o altă formă de cinstitire a Maicii Domnului în cult.*

Cele mai vechi chipuri ale Maicii Domnului le aflăm în picturile de pe pereții catacombelor din jurul Romei, ca, de exemplu, catacomba Domitillei (proorocul Isaia și Fecioara cu Pruncul, sec. III), catacomba Sf. Petru și Marcelin (Fecioara cu Pruncul, încadrată de doi magi, sec. III), Cimitirul Ostrian (Fecioara-Orantă cu Pruncul, sec. IV) ș.a.

Dar primele icoane cu chipul Maicii Domnului ar fi fost făcute, după o veche tradiție, de către Sf. Evanghelist Luca. Una dintre acestea a fost trimisă din Ierusalim, de împărăteasa Eudoxia, văduvă lui Teodosie II, împărătesei Pulheria, la Constantinopol⁴⁶ unde s-a păstrat în Biserica Maicii Domnului din cartierul Vlahernelor (icoana s-a numit de aceea *Vlachernitissa*), până la distrugerea ei de către împăratul iconoclast Constantin Copronimul (sec. VIII). Alta (probabil, din sec. V) se păstrează în biserica Santa Maria Maggiore din Roma. În Marea Bazilică a Patimilor (*Martyrion* sau *Martyrium*), construită de Constantin cel Mare pe Golgota, pelerinii din secolele IV-VI vedeau și admirau, printre alte relicve sfinte și o frumoasă icoană a Sfintei Fecioare, devenită celebră prin rolul determinant pe care l-a avut în convertirea Sfintei Maria Egipteanca⁴⁷.

La mai toate popoarele creștine există icoane ale Maicii Domnului care se bucură de multă venerație atât în cultul public, cât și în cel particular (domestic, familial), unele dintre ele fiind reputate ca făcătoare de minuni și devenind obiective de pelerinaj⁴⁸. Astfel de icoane sunt numeroase mai ales în Biserica Ortodoxă Rusă, unde s-au instituit și sărbători speciale în cinstea lor. Dintre acestea, amintim, de exemplu, icoana Maicii Domnului din Novgorod (sec. XII), pe cea din mănăstirea de lângă râul Tolga (un afluent al Volgăi), aflată într-o scorbură de copac (sec. XIV), cea de la Iarosláv (sărbătoare la 8 iunie), icoana *Uspenia* din Lavra Pecerska-Kiev (sărbătoare la 3 mai)⁴⁹ ș.a. La polonezi, amintim vestita icoană a Maicii Domnului din Mănăstirea Czestoochowa, numită și „Fecioara cea Neagră”, din pricina culorilor întunecate cu care e zugrăvită. La greci, asemenea icoane cu diverse numiri și reprezentând diferite tipuri iconografice ale Maicii Domnului - *Portărița*, *Glycofilusa* sau *Dulce-iubitoarea*, *Platytera* (cea mai cuprinzătoare decât cerurile), *Odighitria* (călăuzitoare ș.a) - se păstrează mai ales în mănăstirile atonite (la *Filoteos*, *Hilandar*, *Vatoped* ș.a.).

În mănăstirile românești și chiar în unele biserici românești de enorie, se păstrează, de asemenea, câteva icoane de acest fel, ca, de exemplu, cea de la Neamț, numită „Închinătoarea” (primită de

44. Vezi L. Bréhier, *L'art byzantin* (col. „Les Patries de l'art”), Paris, 1924, p. 182, 195.

45. Vezi la Melchisedec (Ștefănescu), *Oratoriu*, București, 1869, p. 64, 69-71-74, 77-78, câteva biserici-monumente istorice din România cu hramul diferitelor sărbători ale Maicii Domnului.

46. Teodor Lectorul, *Ist. bis.*, cartea I, P.G., t. LXXXVI, col. 165 A și trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1899, p. 282 și Nichifor Callist, *Ist. bis.*, XV, 14, P.G., t. CXLVII, col. 44.

47. Vezi Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*, P.G., t. LXXXVII, col. 3713. Cp. și trad. rom. de pr. dr. D. Fecișu, în *Triod*, București, 1946, p. 825 [2].

48. Indicații utile la S. Mureșianu, *Iconologia creștină occidentală și orientală*, București, 1893, p. 172 ș.u.

49. Vezi recenziia noastră la *Calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse pe 1960*, în *Ortodoxia*, 1960, nr. 2, p. 289-290.

domnitorul Alexandru cel Bun de la împăratul bizantin Ioan Paleologul, la 1424), cea de la Mănăstirea Agapia, tot de proveniență bizantină (sec. XIV), de curând restaurată⁵⁰, icoana Maicii Domnului din biserica Mănăstirii *Dintr-un lemn* (sec. XVI), cea din biserica Mănăstirii lui Neagoe din Curtea de Argeș (icoana „junghiată”)⁵¹, cele din bisericile *Olari* și *Icoana* din București (icoană din 1682) ș.a.⁵².

În iconografia murală din interiorul bisericilor, icoanele Maicii Domnului (înfățișată singură ori cu Pruncul dumnezeiesc) ocupă un loc predominant: pe bolta altarului, pe catapeteasmă, pe bolțile pronaosului și în alte locuri (iconografia Acatistului)⁵³.

5) Cinstirea Maicii Domnului s-a exprimat în cultul public al Bisericii și prin diferitele genuri de *predici* (omilii, panegirice, cuvântări de laudă) rostite de marii cuvântători creștini, la diferitele sărbători ale Maicii Domnului, mai ales din sec. V înainte (patriarhii Proclu și Gherman ai Constantinopolului, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschinul ș.a.)⁵⁴.

6) Tot ca o formă a cultului ortodox de supravenerare a Maicii Domnului putem socoti și *frecvența numelor de Maria și Marin*, la toate popoarele ortodoxe, dar mai ales la români⁵⁵, precum și *larga circulație în popor a cărților de pietate în legătură cu viața și minunile Maicii Domnului*, cele mai multe apocrife, de origine bogomilică: *Visul și Epistolia Maicii Domnului*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Minunile Maicii Domnului* ș.a.⁵⁶. Deși nu au girul oficial al Bisericii, ele constituie o dovadă indirectă despre marea dragoste, încredere și venerație, cu care credincioșii au înconjurat totdeauna persoana sfântă a Maicii Domnului.

BIBLIOGRAFIE

a) Lucrări de ansamblu despre cultul Maicii Domnului:

Belu, D. I., *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941.

Demetrescu, dr. Drag., *Cinstirea și venerațiunea Sfintei Fecioare*, în B.O.R., nr. 6, 7 și 8 (sept. - nov. 1914), p. 519-533, 702-714, 794-802.

*

Bouyer, L., *Le culte de la Mère de Dieu*, II-e éd., Chevetogne, 1952.

Idem, *Le culte de Marie dans la Liturgie byzantine*, M.D., 38 (Paris, 1954), p. 79-94.

Delius, Walter (ed.), *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche*, ed. II, Berlin - New York, 1973.

Dimitrievici, D., *Die Mutter Gottes in der Liturgie der Ostkirche der ersten Jahrhunderte*, în vol. *De primordiis cultus Mariani. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, Romae, 1970, p. 387-405.

Engberding, G., *Maria nella pietà delle Liturgie dell'Oriente*, în P. Straeter, *Mariologie*, t. I, Turin, 1952, p. 111-127.

Enisleidis, Ch., *Preasfânta Fecioară în istorie, doctrină și cult* (în grec.), Atena, 1952.

50. Vezi Gh. Zidaru, *Descoperirea prin restaurare a unei icoane bizantine de la Mănăstirea Agapia*, în B.M.I., 1973, nr. 1, p. 57-63.

51. Tit. Sîmedrea, *Icoana junghiată de la Argeș. Glosă pe marginea vieții Sfântului Nifon*, Sibiu, 1940 (extras din vol. „Omagiul Î.P.S. Nicolae Bălan”, Sibiu, 1940).

52. O listă aproape completă vezi la episc. Melchisedec (Ștefănescu), *Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă*, București, 1890 (extras din B.O.R.) [3].

53. Vezi precizări la pr. prof. Ene Braniște, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe*, București, 1975 (extras din B.O.R., 1974, nr. 5-6, p. 730-771).

54. O listă completă a predicilor mariale din literatura patristică greacă se poate vedea în *Indicele* lui P. Cavallera la *Patrologia greacă*, ed. de abatele J.P. Migne, Paris, 1912, col. 165-167.

55. Într-o statistică onomastică, profesorul I.A. Candrea a arătat că, în Oltenia, 75% dintre femeii purtau numele de *Maria* (vezi N.A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. XV); este, incontestabil, nu numai la români, ci mai la toate popoarele creștine, cel mai cunoscut și frecvent între prenumele feminine (vezi Christian Ionescu, *Mica Enciclopedie onomastică*, București, 1975, p. 200-203).

56. Despre acestea, vezi N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1938, p. 104-107, 113-114, 114-130 [4]. Cp. și pr. I. Zugrav, *Literatura pioasă*, Cernăuți, 1943, p. 7-8.

Ferrari, G., *La dottrina e l'Eortologia Mariana nella tradizione orientale*, în rev. „Sacra Doctrina“ (Roma), nr. 69-70 (1973), p. 215-254.

Gherman, P., *Le culte marial en Roumanie*, în „Maria - Etudes sur la Sainte Vierge“, sous la direction d'Hubert du Manoir, S.J., t. IV, Paris, p. 779-804.

Gordillo, M., *La Madonna nella Liturgia orientale*, în vol. „Mater Christi“, Roma, 1958, p. 167-198.

Gumbinger, C., *Mary in the Eastern Liturgies*, în vol. J.B. Carol, *Mariology*, Milwaukee, 1955, p. 185-244.

Kniazeff, A., *Mariologie biblique et Liturgie byzantine*, în Ir. 28 (1955), p. 268-289.

Idem, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, în vol. „Mariologie et oecuménisme. L'Eglise Orthodoxe: doctrine mariale et influences sur l'Occident“, Buletin de la Société Française d'Études Mariales, Paris, 1963, p. 123-143.

Leclercq, H., O.S.B., *Marie, Mère de Dieu*, D.A.C.L., X (1932), col. 1982-2043.

Nasrallah, J., *Marie dans la Sainte et divine Liturgie byzantine*, Paris, 1955.

Papadimitriu, R., *Cultul Născătoarei de Dumnezeu* (în grec.), ed. a II-a, Tesalonic, 1951.

Roschini, G.M., *La Madonna nella Liturgia*, Milano, 1942.

Salaville, S., *Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave*, în vol. „Maria. Étude sur la Sainte Vierge“, sous la dir. d'Hubert du Manoir, S.J., vol. I, Paris, 1949, p. 247-325.

Serghe al Moscovei, patr., *Cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă* (în rus.), în rev. „Vestnik“, nr. 20 (1954), p. 220-227.

Strotmann, Th., *Le culte marial en Russie*, Chevetogae, 1959 (extr. d'Ir. t. 32, 1959, p. 178-202).

Tonolo, H.M., *La Madonna nella liturgia byzantina*, Roma, 1958.

Vacandard, E., *Marie*, în D.T.C., IX, col. 2439 ș.u.

b) Studii speciale despre sărbătorile Maicii Domnului în cultul ortodox:

Bălănescu, prot. Silv., *Sărbătoarea Intrării în Biserică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, în B.O.R., nr. 1, 1875, p. 67-72.

Păslaru, pr. M., *Sărbătoarea „Adormirii Maicii Domnului“*, în G.B., 1960, nr. 7-8, p. 585 ș.u.

Baumstark, A., *Rites et fêtes liturgiques*, în Ir., 1934, nr. 6 și 1935, nr. 1.

Bickersteth, E., *Hypapante. Studies in the Festival of the Purification of S. Mary the Virgin in the Early Byzantine Church*, Oxford, 1951,

Botte, B., *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V-e siècle*, în „Sacris Erudiri“, 2 (1949), p. 111-122.

Butkus, V., *Festum Annuntiationis Beatae Mariae Virginis*, Romae, 1961 (p. 10 - 86: tradiția orientală).

Cabrol, F., *Fête de l'Assomption*, D.A.C.L., I, col. 2995-3001.

Idem, *Fête de l'Annonciation*, D.A.C.L., I, col. 2241 ș.u.

Capelle, B., *La fête de la Vierge à Jérusalem au V-e siècle*, în rev. „Le Muséon“, 56 (1943), p. 1-33.

Idem, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, în „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, III (1926), p. 33-45.

Constantinov, prot. C., *Pocrov Presviatoi Bogorodiți* (Acoperământul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu), în J.M.P., 1957, X, p. 25-31.

Flechter, R.A., *The Festival of Annunciation. Studies on the Festival from Early Byzantine Texts*, Oxford, 1955 (teză).

Grumel, V., *Le mois de Marie des Byzantins*, în E.O., XXXV (1932), p. 257 - 269.

Jugie, M., *La première fête mariale en Orient et en Occident*, în E.O., an. XXVI (1923), p. 129-152.

Kishpausch, Mary, *The feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An historical and literary Study*. Diss. Washington, Cath. University, 1941 (tr. fr.: *Fête de la Présentation au Temple de la Très Sainte Vierge (21 nov.)*, în „Bull. de la Communauté Orth. de la Saint-Trinité“ (Paris), 20 (1973), p. 4-13.

Kniazeff, P.A., *La Théotokos dans les offices byzantins du temps pascal*, în Ir., 34 (1961), p. 21-44.

Leclercq, H., *Fête de la Présentation de Marie*, în D.A.C.L., col. 1729-1731.

Raës, A., *Aux origines de la fête de l'Assomption*, în O.C.P., XII (1946), p. 262 - 274.

Ramphos, J.S., *Adormirea Maicii Domnului. Sărbătorile veșmintelor Maicii Domnului* (în grec.), Atena, 1948 (Studii de aghiologie, III).

Schultz, A., *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis zum 13. Jahrhundert*, Roma, 1941.

Talin, V., *Praznicul Acoperământului Maicii Domnului. Sensul religios și istoria slujbei acestui praznic*, în J.M.P., 1967, nr. 10, p. 49-56.

Vailhé, S., *Origine de la fête de l'Annonciation*, în E.O., IX (1906), p. 138-145.

Idem, *La fête de la Présentation de Marie au Temple*, E.O., V (1902), p. 221 ș.u.

Idem (în colab. cu Edm. Bouvy), *Les origines de la fête de la Présentation*, în „Revue Augustinienne“, t. I (1902), p. 581-594 și t. II (1903), p. 136-140.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 149.
2. Vezi câteva ediții mai noi ale vieții Cuvioasei Maria Egipteanca în vol. „*Păresimile pe înțelesul și spre folosul tuturor*“, Ed. Partener, Galați, 2002, p. 113.
3. Vezi mai nou, arhim. Ioanichie Bălan, *Sfintele icoane făcătoare de minuni din România*, Ed. Episcopiei Romanului, 1999.
4. Reeditare, București, 1974 (Ed. Enciclopedică Română).

CAPITOLUL IX

DURATA PRAZNICELOR ÎMPĂRĂTEȘTI

1. Preserbare, după-serbare, odovanie

Durata serbării praznicelor împărătești este la toate de câte o zi, cu excepția marelui praznic al Învierii, care ține trei zile de-a rândul. În plus, întreaga săptămână a Paștilor (Săptămâna Luminată) este ca o prelungire a serbării înseși, slujbele din toate zilele acestei săptămâni făcându-se aproape la fel ca în prima zi de Paști.

Pentru pregătirea sufletească a credincioșilor, toate sărbătorile împărătești (inclusiv cele ale Maicii Domnului) sunt precedate de un timp de pregătire, de anticipare sau introducere, numit *preserbare*, *înainte-serbare* sau *înainte-prăznuire* (προεόρτια, predprazdnstvo, Vorfeier). Ele au, de asemenea, și o perioadă de continuare sau prelungire a serbării, numită *după-serbare* sau *după-prăznuire* (μεθέορτον, μεθέορτα, Nachfeier). Prin aceste perioade de pregătire și de prelungire, sărbătorile mari sunt ca soarele care, înainte de a răsari el însuși, își trimite razele, iar după ce apune, lumina lui stăruie încă pe culmi. Ziua cea dintâi a înainte-serbării se numește *începutul sărbătoririi* (ἀρχή τῶν προεορτίων), iar ziua ultimă a după-serbării se numește, cu un termen slavon, *odovania* (otdania), adică sfârșitul, dezlegarea sau încheierea sărbătorii (conclusio, ἀπόδοσις τῆς εορτῆς, Abschlussfeier)¹.

În toată perioada preserbării și a după-serbării, pe lângă slujba sfinților pomeniți în zilele respective, se adaugă și cântări, rugăciuni și lecturi din cele în legătură cu praznicul respectiv, iar în ziua odovaniai praznicului, slujba se pune aproape la fel ca și în ziua însăși a praznicului (omitându-se doar pemiile și litia la Vecernie, polieleul și Evanghelia la Utrenie, iar Apostolul și Evanghelia de la Liturghie sunt ale zilei). Pentru aceasta, uneori, slujba sfântului (sfinților) din acea zi se mută, adică se oficiază cu o zi mai înainte sau mai în urmă, după cum prevede Tipicul sau după cum rânduieste cel mai mare.

La fiecare sărbătoare din cursul anului se pune, încă de la Vecernia din ajun, pe iconostasul (analogul) din naosul (sânul) bisericii, icoana praznicului sau a sfântului sărbătorit. La praznicul împărătești, icoanele praznicale (și crucea la sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci) se pun pe iconostas încă din ajunul preserbării și rămân pe el până la sfârșitul după-serbării, adică până în ziua odovaniai praznicului.

Obiceiul de a prelungi sărbătorile mari pe anumite perioade e moștenit în cultul ortodox din cel al Vechiului Testament, în care Sărbătoarea Azimelor, ca și altele (Sărbătoarea Corturilor, Sărbătoarea Sfințirii Templului) se prăznuiau câte șapte zile la rând (vezi Ieșire 34, 18; Lev. 23, 36; III Regi 8, 66-67; II Paralipomena 7, 9 ș.a.). În creștinism, prima manifestare de acest fel o întâlnim la împăratul Constantin cel Mare, cu prilejul festivităților sfințirii bazilicilor din Ierusalim și din Tîr (13 sept. 335), sfințire care se serba în fiecare an, câte șapte zile de-a rândul, multă vreme după aceea, sub denumirea de *Sărbătoarea Înnoirilor* (*Dies Enceniarum*, ἐγκαίνια)².

Instituția catehumenatului, în floare în secolele IV-V, a contribuit apoi la dezvoltarea acestui obicei în cultul creștin. Cele dintâi sărbători cu înainte și după-serbare au fost cele trei mari praznice la care se oficia pe atunci Botezul catehumenilor: Crăciunul, Paștile și Rusaliele; Instruirea morală și catehetică a

1. La Vasile al Seleuciei (*Viața Sfintei Tecla*, II, 19, P.G., t. LXXXV, col. 596 B) găsim: ἀπόλυσις. În Ardeal se folosește termenul „*întropirea*” sărbătoririi, iar în Banat, cel de „*ieșirea*” sărbătorii.

2. Vezi *Itinerarium Egeriae*, cap. 47 și 48 (în ed. H. Pétré, 1970, p. 262 ș.u.).

catehumenilor făcea necesară o perioadă de pregătire pentru primirea Botezului, iar bucuria primirii Botezului și a intrării neofitilor în Biserică se prelungea, de regulă, o săptămână după praznicul respectiv.

După desființarea catehumenatului, obiceiul anticipării și al prelungirii festivităților acestor mari praznice s-a menținut și a trecut, prin analogie, și la celelalte sărbători împărătești intrate în uz și generalizate în calendarul Bisericii, din sec. IV înainte (vezi în urmă, la cap. despre *praznicile împărătești*).

2. Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărătești

Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărătești variază după gradul lor de importanță și după poziția pe care o au în cadrul anului bisericesc, fiind la unele mai lungă, iar la altele mai scurtă, precum ne arată cărțile de slujbă (*Mineiele*, *Triodul* și *Penticostarul*). Astfel, preserbarea Nașterii Domnului ține cinci zile, începând de la 20 decembrie, iar după-serbarea aceluiași praznic ține șase zile, sfârșindu-se la 31 decembrie, când este odovania praznicului. Excepție fac praznicul Tăierii-împrejur (1 ianuarie) și al Floriilor, care n-au nici preserbare, nici după-serbare (cel dintâi fiindcă se află între după-serbarea Nașterii și înainte-serbarea Botezului, care sunt praznice împărătești mai mari și de origine mai veche, iar al doilea, fiindcă e în Păresimi).

Tabelul de la pagina 167 ne arată durata fiecărui praznic împărătesc.

Precum se vede din acest tabel, cea mai mare durată de sărbătoare o are Paștile (39 de zile), iar cea mai scurtă durată o are Bunavestire (pentru că în actuala situație calendaristică a Bisericilor ortodoxe cu calendarul îndreptat, ea cade totdeauna în timpul Postului Mare).

3. Alte sărbători cu înainte-serbare și după-serbare

Mineiele noastre poartă reminiscențe ale obiceiului străvechi, când nu numai sărbătorile împărătești, ci și sărbătorile sfinților mai importanți aveau, în unele Biserici locale, un fel de preserbare și după-serbare. Astfel, slujba zilei de 27 octombrie, consacrată pomenirii *Sfântului Mucenic Nestor*, mort ca martir o dată cu *Sfântul Dimitrie*, conține încă stihuri închinare *Sfântului Dimitrie*, sărbătorit cu o zi mai înainte. Această după-serbare a *Sfântului Dimitrie* o săvârșeau în vechime îndeosebi aghiorii din Mănăstirea *Sfântului Dionisie*³; iar tesalonicenii aveau și o rânduială specială a pre-serbării *Sfântului Dimitrie*, alcătuită de arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului⁴. La Constantinopol se oficia odinioară pre-serbarea aducerii moaștelor *Sfântului Ioan Gură de Aur* (la 26 ianuarie)⁵. În *Mineiele* actuale, slujba zilei de 25 iunie poate fi socotită o prelungire a sărbătorii Nașterii *Sfântului Ioan Botezătorul* (24 iunie)⁶, ca și cea din 30 iunie (Soborul Sfinților Apostoli), care este un fel de prelungire a sărbătorii Sfinților Apostoli Petru și Pavel, prăznuită cu o zi mai înainte (vezi *Mineiele* respective). Sărbătoarea procesiunii Sfintei Cruci de la 1 august are încă și azi o zi de înainte-prăznuire (31 iulie, vezi *Mineiul* pe iulie la ziua respectivă), iar odinioară serbarea ei, la Marea Biserică din Constantinopol, se prelungea până la 13 sau 14 august⁷. Călugării aghiorii din Mănăstirea Lavra sărbătoreau, de asemenea, ziua de pomenire a *Sfântului Atanasie Atonitul* (5 iulie) cu preserbare și după-serbare⁸. Aghiorii din Mănăstirea *Xenofont* săvârșeau după-serbarea *Sfântului Gheorghe*, al cărui hram îl avea biserica mănăstirii⁹, iar sinaiții aveau o preserbare a profetului Moise¹⁰.

3. A. Dmitrievski, *Descrierea manuscriselor liturgice...* (rus.), t. III (Petrograd, 1917), p. 581.

4. Publ. de Sofr. Eustratiades, în *Anuarul Soc. de Studii Bizantine* (grec.), vol. XI, p. 123-149.

5. A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 354.

6. În unele mănăstiri se făcea chiar preserbarea Nașterii *Sfântului Ioan Botezătorul* (Sofr. Eustratiades, *op. cit.*, p. 111).

7. Despre felul cum se sărbătorea odinioară Adormirea Maicii Domnului la Catedrala Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, vezi Constantin Porfirogenetul, *Despre ceremonii...*, cartea II, cap. 9 (P.G., t. CXII, col. 1009-1013).

8. A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 510-511.

9. *Ibidem*, p. 354.

10. *Ibidem*, p. 581 și Sofr. Eustratiades, *Eortologhionul Bisericii Ortodoxe*, p. 111.

Duminicile din perioada Penticostarului au, de asemenea, după-serbarea lor. Astfel, Duminica Tomii, Duminica Mironosițelor și Duminica Samarinenței au câte o săptămână de după-serbare, iar Duminica Slăbănogului, ca și cea a Orbului, se odovăesc marțea următoare. Înjumătățirea praznicului Paștilor durează și ea opt zile (între miercuria săptămânii a patra și miercuria săptămânii a cincea după Paști)¹¹, iar amintirea femeii samarinențe din duminica a cincea după Paști se prelungea până în sâmbăta săptămânii a șasea după Paști¹².

Instituția prelungirii sărbătorilor mai importante există și în cultul romano-catolic, unde sărbătorile mari au de regulă câte o zi de înainte-serbare, numită *vigilia* (vigile, ajun) și câte o săptămână de după-serbare, numită *octavă* (dar, după 1955, numai Crăciunul, Paștile și Rusaliile au păstrat prelungirea octavei).

4. Sărbătorile numite „soboare“ (adunări)

În legătură cu marile praznice stau și sărbătorile care poartă denumirea specială de *soboare* sau *adunări de slujbe* (συναξίς, *sobor*, *Mitfest*), adică adunări liturgice ale credincioșilor, pentru sărbătorirea persoanelor sfinte care au jucat un rol de căpetenie în evenimentele comemorate la praznicele precedente. În categoria aceasta se numără, de exemplu:

- a) Soborul Sfinților Ioachim și Ana, părinții Maicii Domnului, la 9 septembrie (a doua zi după praznicul Nașterii Maicii Domnului).
- b) Soborul Sfântului Ioan Botezătorul, la 7 ianuarie (a doua zi după praznicul Botezului Domnului).
- c) Soborul Dreptului Simeon și al Proorociței Ana, la 3 februarie (a doua zi după praznicul Întâmpinării Domnului).
- d) Soborul Sfântului Arhanghel Gavriil, la 26 martie (a doua zi după praznicul Bunevestiri).
- e) Soborul Sfinților Apostoli, la 30 iunie (a doua zi după praznicul comun al Sfinților Apostoli Petru și Pavel) [1].

Două dintre aceste soboare (26 decembrie și 7 ianuarie) sunt sărbători cu serbare, celelalte sunt simple sărbători bisericesti (fără serbare).

Denumirea de *sobor* (*adunare*) o poartă și sărbătoarea Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil (8 noiembrie), care este și sărbătoarea comună a Sfinților Îngeri în general (vezi mai departe, la *Sărbătorile Sfintei Cruci și ale Sfinților Îngeri*), precum și alte câteva sărbători mai puțin importante, cu caracter local, prăznuite prin adunări de slujbă spre aducerea-aminte de anumite minuni (de exemplu, Soborul Sfântului Evanghelist Ioan, de la 8 mai, vezi Sinaxarul zilei respective).

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

Cărțile de ritual:

- Bojor, dr. V. și Roșianu, St., *Tipic bisericesc*, ed. II, Blaj, 1931.
- Chiricescu, dr. C., *Calendar bisericesc pe toți anii*, București, 1923.
- Dmitrievski, A., *Descrierea manuscriselor liturgice...* (în rus.), îndeosebi t. III (Томъ), Petrograd, 1917.
- Eustratiades, Sofr., *Eortologhionul Bisericii Ortodoxe din punct de vedere calendaristic* (în grec.), în rev. *Theologia* (Atena), 1937, nr. 57-58, p. 5-112.
- Funtulis, prof. I., "Απόδοσις εορτῆς", în „Enciclop. religioasă și morală“ (Atena).
- Grumel, V., *L'Apodosis de là fête de la Koimesis dans le rite byzantin*, în vol. Εἰς μνήμην Σπ. Λαμπροῦ, Atena, 1935, p. 321-327.
- Low, G., *Octava*, în „Enciclopedia catolică“, editat de P. Paschini și alții, vol. IX (Roma, 1952), col. 451-453.
- Octave*, în „The Dictionary of the Christian Church“, edited by F. L. Cross, London, 1966, p. 974.
- Pétridés, S., *Apodosis*, D.A.C.L., I, col. 2589-2591.

11. Vezi *Penticostarul*, la sfârșitul slujbei din miercuria săptămânii a patra după Paști și din marțea săptămânii a cincea după Paști (ed. V-a a Sf. Sinod, București, 1936, p. 152 și 188).

12. Comp. S. Péridés, *artic. și dict. cit.*, col. 2590.

NOTA EDITURII

1. Alte sărbători numite „soboare“, în cursul anului bisericesc, sunt: Pomenirea Soborului Sfinților Măriților Apostoli, cei 70 la număr (4 ianuarie); Soborul celor zece mii de Sfinți Îngeri (11 ianuarie); Pomenirea Soborului Arhanghelului Gavriil din Adin (11 iunie); Pomenirea Soborului Preasfintei Stăpânei noastre Născătoarei de Dumnezeu, de cea parte la Maranachiu (15 iunie); Soborul mai-marelui Arhistrateg Mihail, aproape de Sfântul Iulian din For (18 iunie); Pomenirea Soborului dreptilor Zaharia și Elisabeta (24 iunie); Pomenirea Soborului Arhanghelului Gavriil (13 iulie); Soborul Sf. Mc. Acachie la Eptascula (21 iulie); Soborul Sf. Elefterie, aproape de Xirolof (21 iulie); Soborul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu întru ale lui Armatie (21 iulie.)

Tabel
cu durata serbării praznicelor împărătești*

Nr. crt.	Denumirea praznicelor	Începutul sărbătorii	Data praznicului	Odovania praznicului	Total zile
1.	Nașterea Domnului	20 decembrie	25 decembrie	31 decembrie	12
2.	Tăierea-împrejur	-	1 ianuarie	-	1
3.	Botezul Domnului	2 ianuarie	6 ianuarie	14 ianuarie	13
4.	Întâmpinarea Domnului	1 februarie	2 februarie	9 februarie**	9
5.	Duminica Floriilor	-	Data schimbătoare	-	1
6.	Învierea Domnului (Sf. Paști)	-	Data variabilă	Miercuri, săptămâna a 6-a după Paști	39
7.	Înălțarea Domnului	-	Joi, săptămâna a 6-a după Paști	Vineri din săptămâna a 7-a după Paști	9
8.	Pogorârea Sfântului Duh (Rusalțiile)	-	Duminica a 8-a după Paști	Sâmbătă, săptămâna a 8-a după Paști	7
9.	Schimbarea la Față	5 august	6 august	13 august	9
10.	Înălțarea Sfintei Cruci	13 septembrie	14 septembrie	21 septembrie	9
11.	Nașterea Maicii Domnului	7 septembrie	8 septembrie	12 septembrie	6
12.	Intrarea în Biserică a Maicii Domnului	20 noiembrie	21 noiembrie	25 noiembrie***	6
13.	Bunavestire	24 martie	25 martie	26 martie	3
14.	Adormirea Maicii Domnului	14 august	15 august	23 august****	10

* Comp. și: dr. C. Chiricescu, *Calendar bisericesc pe toți anii*, București, 1923, p. 104; dr. V. Bujor și St. Roșianu, *Tipic bisericesc*, ed. II, Blaj, 1931, p. 17; Sil. Morariu-Andrievici, *Tipiconul Bisericii Ortodoxe Orientale*, Cernăuți, 1883, p. 7-8.

** Așa este când praznicul cade înainte de Duminica Fiului Risipitor. Dar când cade în această duminică sau după ea, durata după-serbării se scurtează (vezi *Triodul*, la Capetele lui Marco, ed. 1946, p. 945, col. 1 și *Tipicul bisericesc*, Cernica, 1925, p. 126).

*** În vechile tipice mănăstirești, odovania Intrării în Biserică varia între 25-28 noiembrie (Sofr. Eustratiades, *op. și rev. cit.*, p. 19, 26).

**** Despre variațiile datei odovaniai praznicului Adormirii în trecut vezi amănunte la V. Grumel, *L'Apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin*, în vol. *Εἰς μνήμην Σπυριδώνου Λόμπρου*, Atena, 1935, p. 321-327. Astfel, în sec. XIV, împăratul bizantin Andronic II Paleologul fixase după-serbarea Adormirii până la sfârșitul lui august (P.G., t. CLXI, col. 1095). Nu se știe când s-a redus această durată, așa cum e azi (Comp. și Sofr. Eustratiades, *op. și rev. cit.*, p. 22-23).

CAPITOLELE X - XI

SĂRBĂTORILE SFINȚILOR ÎNGERI ȘI ALE SFINTEI CRUCI

A. SFINȚII ÎNGERI

1. Cultul Sfinților Îngeri în antichitatea creștină

Precum am văzut, unul dintre obiectivele cultului nostru de venerare îl alcătuiesc Sfinții Îngeri, care sunt nu numai *obiective* ale cultului de venerare, adică primitori ai manifestărilor de cinstire pornite din partea credincioșilor, ci și *subiecte* ale cultului de adorație, adică cinstitori ai lui Dumnezeu, împreună cu noi, oamenii, și cu sfinții. Motivele sau temeiurile cinstirii lor au fost expuse mai înainte (vezi la cap. *Factorii sau termenii cultului*).

Cultul îngerilor are un solid fundament vechi-testamentar (vezi, de exemplu, Facere 48, 4; Jud. 13, 15, 16; Ieșire 23, 20-23; 3, 15; Iosua 5, 13-16) și chiar nou-testamentar (vezi Apoc. 22, 8, 9). Totuși, în creștinismul primar constatăm o oarecare rezervă în ceea ce privește cinstirea îngerilor, din pricina denaturării sau practicării abuzive și eronate a acestui cult, fapt la care contribuia o dublă influență: una venită din partea păgânilor - care asimilau pe îngeri cu numeroasele divinități adorate de ei - și alta din partea gnosticilor; care asimilau pe îngeri cu *eoni*, pe care ei îi socoteau intermediari între Ființa Supremă și oameni¹. Împotriva unui asemenea cult păgân sau superstițios al îngerilor previne pe credincioși chiar Sf. Apostol Pavel². De aceea, mărturiile despre existența unui cult creștin al îngerilor, care se întâlnește încă din sec. II, sunt contrabalansate de altele care par că interzic acest cult sau caută să-l mențină în adevăratul lui spirit, atunci când el este conceput sau practicat greșit. Astfel, Sf. Iustin Martirul enumeră pe îngeri între ființele spirituale, pe care le cinstesc creștinii³; același lucru face și apologetul Atenagora⁴. Sfântul Irineu declară gnosticilor că Biserica nu invocă pe îngeri⁵; în schimb, Origen afirmă că cinstirea (θεραπεια) pe care creștinii o acordă îngerilor nu trebuie confundată cu cea pe care o dăm lui Dumnezeu⁶. În sec. IV, distincția aceasta între cultul dat îngerilor și cel dat lui Dumnezeu apare formulată și mai lămurit la Eusebiu al Cezareii⁷. Sf. Ambrozie recomandă, în termeni clari, invocarea îngerilor⁸. La începutul secolului V, Fericitul Augustin încă dezaproba teoretic ridicarea de biserici în cinstea îngerilor, ca și a martirilor⁹, deși acestea existau în realitate pretutindeni în lumea creștină, încă mai dinainte. În schimb, el admite bucuros cinstirea relativă a îngerilor, deosebind-o de adorarea lui Dumnezeu, singurul Căruia îi putem aduce jertfă¹⁰. Numeroase inscripții din primele secole creștine cuprind,

1. Comp. H. Leblercq, *Anges*, în D.A.C.L., t. I, col. 2144 ș.u.

2. Colos. 2, 18: „Nimeni să nu vă răpească biruința, prin umilință și închinarea îngerilor” (... θρησκεία τῶν ἀγγέλων).

3. *Apologia I*, 6 (P.G., t. VI, col. 336) [1].

4. *Mijlocire pentru creștini*, X (P.G., VI, col. 909) [2].

5. *Împotriva ereziilor*, cart. II, cap. XXXII, 5 (P.G., t. VIII, col. 830).

6. *Contra lui Cels*, V, 5; VIII, 57 și *Omilia VII la Iezechiel* (P.G., t. XI, col. 1185 și 1063, t. XIII, col. 675).

7. *Pregătirea evanghelică*, VII, 15 și *Demonstr. evangh.*, III, 3 (P.G., t. XXII, col. 553 și 193).

8. *Despre văduve*, IX, 15 (P.L., t. XVI, col. 231): „... Obsecrandi et angeli pronobis qui nobis ad praesidium dati sunt”.

9. *Collat. cum Donatistis*, XIV (P.L., t. XLII, col. 722).

10. *De vera religione*, CX; *Contra Faustum*, XX, 21; *De civitate Dei*, cart. XIX, cap. XXIII, 4 (P.L., t. XXXIV, col. 170; t. XLII, col. 384-385 și t. XLI, col. 654).

de asemenea, invocații litanice și formule de rugăciuni adresate direct sau indirect îngerilor și îndeosebi Sfântului Arhanghel Mihail¹¹.

Cultul Sfinților Îngeri a luat o mare dezvoltare în vechime, mai ales în Egipt, Italia și Siria, unde întâlnim de timpuriu cele mai numeroase paraclise, oratorii și biserici închinare îndeosebi Sfinților Arhangheli. Un focar în care cultul acesta luase, probabil, o direcție greșită, idololatră, era Biserica Frigiei din Asia Mică, mai ales prin orașele ei, Colosse și Laodiceea, unde urmele unui asemenea cult le întâlnim, precum am văzut, încă din epoca apostolică (vezi Colos. 2, 18). *Sinodul Local din Laodiceea*, ținut în a doua jumătate a secolului IV, se vede nevoit să oprească cinstirea îngerilor prin hotărârea sa din *Canonul 35*, a cărui interpretare a dat loc la o mulțime de dificultăți, discuții și controverse¹²; despre această hotărâre amintește puțin mai târziu și episcopul *Teodoret al Cirului*¹³. Asemenea măsuri restrictive împotriva cultului superstițios al îngerilor s-au luat și în Biserica de Apus, chiar mult mai târziu, prin sinoadele ținute la Roma în anul 492 și în anul 745. Toate acestea nu interzic și nu osândesc cultul corect al îngerilor, ci numai pe cel eretic¹⁵.

Astfel, sub stricta supraveghere și îndrumare a Bisericii, conceput și practicat în spirit cu adevărat creștin - ca o venerare sau simplă cinstire, iar nu ca adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu - cultul Sfinților Îngeri a luat cu timpul o mare dezvoltare, atât în pietatea particulară, cât și în cultul liturgic al Bisericii, ceea ce se vede atât din mărturiile literare, care se înmulțesc treptat din sec. IV înainte, cât și din numeroasele forme de exprimare pe care le-a îmbrăcat credința creștină în existența îngerilor și evlavia față de ei, ca, de exemplu: invocarea puterii lor supranaturale în rugăciuni, consacrarea unei zile pe săptămână (luni) deosebitei lor cinstiri, slujbele speciale, de origine mai nouă, alcătuite în cinstea și spre lauda lor (*Acatistul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil, Canonul de rugăciune către îngerul păzitor al vieții omului și Canonul de rugăciune către Puterile cerești și către toți Sfinții*, în *Ceaslov*), rugăciunile și imnele compuse în același scop de către marii imnografi creștini și încadrate treptat în slujba zilei de luni, din *Octoih* și în rânduiala diferitelor servicii divine¹⁵, dar mai ales bisericile, din ce în ce mai numeroase, închinare lor¹⁶ și sărbătorile orânduite în cinstea lor, despre care vom vorbi în continuare.

2. Sărbătorile închinare Sfinților Îngeri în cultul ortodox

În Calendarul (Sinaxarul) ortodox se află cinci zile liturgice [3] închinare pomenirii și cinstirii Sfinților Îngeri în cursul anului bisericesc, dintre care una singură este sărbătoare cu ținere.

a) Aceasta este *Soborul* sau *Adunarea* (Σύνοξις) *mai-marilor Arhistrategi (căpetenii) Mihail și Gavriil și a tuturor Puterilor cerești celor fără de trupuri*, care se sărbătorește la 8 noiembrie. Vechimea ei se urcă până în sec. V. La origine a fost simpla sărbătorire a sfințirii unei biserici a Sfântului Arhanghel Mihail, ridicată la Thermele lui Arcadius din Constantinopol; de aceea, în cele mai vechi sinaxare apare ca o sărbătoare numai a Arhanghelului Mihail. Mai târziu și-a lărgit obiectul la cele două căpetenii

11. Vezi exemple citate la H. Leclercq, *op.cit.*, col. 2102-2104, 2085, 2150.

12. „(Hotărâm) că creștinii nu trebuie să părăsească Biserica lui Dumnezeu și să meargă ca să invoce pe îngeri și să facă adunări, care sunt oprite. Dacă deci cineva va fi aflat dedându-se la această idololatrie disimulată, să fie anatema, că a părăsit pe Domnul nostru Iisus Hristos și a venit la idolatrie“; C.B.O., II, 1, p. 107 [4].

13. *Comentar la Epistola către coloseni*, II, 18 și III, 17 (P.G. t. LXXXII, col. 613 și 620 D).

14. Despre cultul îngerilor în Biserica veche, vezi și F.E. Lucius, *Les origines du culte des Saints dans l'Eglise chrétienne* (trad. fr. par E. Jeanmaire), Paris, 1908, p. 163-167 (cu bibliografie).

15. Vezi mai ales *Octoihul*, la stihirile de la toate glasurile pentru luni (ziua săptămânală consacrată pomenirii și cinstirii Sfinților Îngeri), rugăciunea a noua dintre *Rugăciunile dimineții din Ceaslov* (adresată îngerului păzitor) ș.a.

16. Pentru epoca veche, vezi de ex.: marea biserică zidită de Constantin cel Mare la Constantinopol, în sec. IV, în cinstea Sfântului Arhanghel Mihail (*Mihailion*), amintită de Sozomen, *Ist. Bis.*, II, 3 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p.40 ș.u.); Biserica *Sfântului Mihail* de pe muntele Gorgano (în Italia); biserica Mănăstirii Dochiariu din Sf. Munte (cu același hram) ș.a. Câteva biserici-monumente istorice mai importante - din România, cu hramul Sfinților Îngeri, sunt enumerate la Melchisedec, *Oratoriu*, București, 1869, p. 75-77.

îngerești (Mihail și Gavriil) și apoi a devenit o sărbătoare comună a tuturor Sfinților Îngeri de toate categoriile, cum apare în *Mineiele ortodoxe* de azi (vezi *Mineiul pe noiembrie*, ziua 8, la Sinaxar)¹⁷.

În afară de această sărbătoare principală a Sfinților Îngeri, în *Mineiele ortodoxe* mai găsim încă patru zile liturgice (sărbători fără ținare) consacrate pomenirii Sfinților Arhangheli sau unor minuni făcute prin puterea lor și anume:

b) *La 6 septembrie*, se săvârșește pomenirea unei minuni făcute de Sf. Arhanghel Mihail, la Chones, în Colosse din Frigia, unde exista încă din vechime o vestită biserică a Sfântului Arhanghel Mihail, devenită centru de pelerinaj (vezi *Mineiul pe septembrie*, ziua 6, la Sinaxar). Sărbătoare locală la început, ea a fost generalizată în toată Ortodoxia, în timpul împăratului Manuel Comnenul, în sec. XI¹⁸.

c) *La 26 martie*, adică a doua zi după praznicul Bunevestiri, prăznuim *Soborul (Adunarea) marelui Voievod Gavriil*, cel de al doilea personaj principal al evenimentului Bunevestiri. Sărbătoarea pare a fi destul de veche, fiind preluată de Bizanț din Tipicul Ierusalimului și al Mănăstirii Sf. Sava (vezi Sinaxarul din *Mineiul pe martie*, ziua 26). Ea există, probabil, încă din sec. V, deoarece o găsim și la sirienii monofiziți, la aceeași dată ca la ortodocși.

d) *La 13 iulie*, prăznuim iarăși *Soborul (al doilea) al marelui Arhanghel Gavriil*, care este, probabil, la origine ziua sfințirii vreunei biserici vestite a Sfântului Arhanghel Gavriil sau ziua arătării lui în vreo astfel de biserică (Sinaxarul respectiv din *Minei* nu dă nici un fel de explicații asupra originii sau obiectului sărbătorii).

e) La aceasta, am mai putea adăuga o altă *serbare a Arhanghelului Gavriil din Adin*, în ziua de 11 iunie (fără slujbă), când se comemorează apariția acestui sfânt arhanghel la o chilie din Sf. Munte (Adin), unde el ar fi învățat pe un călugăr să cânte pentru prima oară partea de la început a Axionului Sfintei Fecioare: *Axion-estin*, adică: *Cuvine-se cu adevărat...* (vezi Sinaxarul din *Mineiul pe iunie*, ziua 11); faptul s-ar fi întâmplat prin sec. X¹⁹, iar serbarea a rămas până azi limitată la mănăstirile atonite.

În *cultul creștinilor răsăriteni neortodocși (monofiziți și nestorieni)*, Sfinții Îngeri se bucură de aceeași cinstitoare ca și la ortodocși. Îndeosebi la monofiziții din Egipt (copti) și din Abisinia (Etiopia), cultul îngerilor este foarte dezvoltat; așa, de exemplu, în calendarul monofiziților abisinieni, Sfântul Arhanghel Mihail are nu mai puțin de 12 sărbători pe an (câte una pe fiecare lună).

La romano-catolici, de asemenea, cultul Sfinților Îngeri este în mare cinste. În Calendarul catolic de azi, există cinci sărbători, de diferite grade, închinat Sfinților Îngeri: 8 mai și 29 septembrie pentru Sf. Arhanghel Mihail, 24 martie pentru Sf. Arhanghel Gavriil, 24 octombrie pentru Sf. Arhanghel Rafail și 2 octombrie pentru îngerul păzitor²⁰.

B. SFÂNTA CRUCE

1. Cultul Sfintei Cruci în creștinism. Istoria și formele lui de manifestare

Precum am spus (la cap. *Factorii sau termenii cultului*), printre cele dintâi și mai importante obiective ale cultului nostru relativ (de venerație) se află *Sfânta Cruce*, instrumentul binecuvântat al răscumpărării obștești și individuale a oamenilor. Obiect de tortură și de groază pentru păgâni, ca și pentru evrei („*Blestemat este cel ce spânzură pe lemn...*”, Deut. 21, 23 și Gal. 3, 13), crucea a fost sfințită prin sângele dumnezeiesc curs pe dânsa și a devenit instrument de mântuire, obiect de cinstitoare, semn distinctiv și pricină de mândrie și de laudă pentru creștini. „Cuvântul de *cruce* este sminteală pentru iudei, nebunie

17. În unele Tipice și Sinaxare locale mai vechi, sărbătoarea comună a Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil era fixată miercuri după Cincizecime (vezi A. Dmitrievski, *Descrierea manuscriselor...*, t. I, p. 50). Vezi și K. Lübeck, *Zur ältesten Verehrung des heiligen Michael in Konstantinopol*, în „Histor. Jahrbuch”, 26 (1905), p. 773-783.

18. H. Kellner, *op. cit.*, p. 224.

19. Vezi pr. P. Vintilescu, *Despre poezia immologică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 178-179.

20. Vezi H. Kellner, *op. cit.*, p. 246-247; Enc. lit., p. 636; Pius Parsch, *Le guide dans l'année liturgique*, t. II, p. 381-382; t. III, p. 360-361; t. V, p. 266-269, 323-324 ș.a.

pentru păgâni, dar pentru noi (creștinii) mântuire“, spune Sf. Apostol Pavel (I Cor. 1, 18,23). De aceea, spune el în altă parte, „mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în Crucea Domnului nostru. Iisus Hristos...“ (Gal. 6, 14. Comp. și Col. 1, 20 și 2, 14; Efeseni 2, 16 ș.a.)²¹.

Încă de la început s-a acordat deci un cult religios Sfintei Cruci, ca oricărora dintre sfintele relicve care aduceau aminte de Jertfa mântuitoare a Domnului. Crucea este, într-adevăr, cel dintâi obiect sfânt al religiei noastre, pe care istoria ni-l înfățișează clar ca bucurându-se de un cult relativ²². Este adevărat că crucea originară - aceea pe care S-a răstignit Domnul - din pricina împrejurărilor istorice vitrege, care caracterizează istoria Creștinismului primar, va rămâne pentru un timp dată uitării și îngropată sub temeliiile templului păgân, prin a cărui zidire, împăratul Adrian căuta să acopere urmele materiale ale evenimentului Crucificării și Învierii lui Hristos. Dar cinstirea semnului sfânt al Crucii era așa de generală în primele trei secole, încât ea nu avea adversari decât pe păgâni. Într-adevăr, unul dintre obiectivele atacurilor păgâne împotriva religiei celei noi era „adorarea“ crucii de către creștini, care scandaliza mentalitatea păgână și pe care păgânii, neînțelegând-o, o răstălmăceau și o denaturau numind în derâdere pe creștini *adoratori ai Crucii* (σταυρολάτραι, crucicolae). Dar tocmai atacurile acestea constituie astăzi dovezi indirecte despre existența unui cult creștin al Crucii în acea vreme. Apologeții creștini din secolele II și III sunt nevoiți să răspundă și să restabilească adevărul, justificând cinstirea Crucii; așa fac, de exemplu, *Tertulian*²³, *Minucius Felix*²⁴, *Origen*²⁵ ș.a. Ceva mai târziu (sec. IV), printre ultimii și cei mai înverșunați adversari ai Crucii, îl aflăm pe împăratul Iulian Apostatul, care reproșa creștinilor: „Voi venerați lemnul gol al crucii, făcând semnul ei pe frunte și înscriindu-l la intrarea caselor voastre...“²⁶.

Dar nu lipsesc nici dovezile directe despre încrederea, cinstea și respectul cu care creștinii înconjurau Sfânta Cruce în primele trei secole. Pe la sfârșitul secolului II și începutul secolului III, *Tertulian* numește pe creștini *cinstitori ai Crucii* (*Crucis religiosi*)²⁷. Cele mai vechi acte martirice arată pe martiri pecetluindu-se cu semnul Sfintei Cruci în clipele dureroase ale judecării și pătimirii lor sau închinându-se spre locul în care le apare Sfânta Cruce în viziunile lor²⁸. Un mod de a exprima prețuirea față de Sfânta Cruce era întrebuițarea deasă a semnului ei în numeroase împrejurări și momente din viața creștinilor (la deșteptarea din somn, la culcare, la masă, la muncă etc.), despre care ne încredințază, de ex., *Tertulian*²⁹ și *Origen*³⁰, precum și purtarea ei ca amuletă protectoare de către creștini³¹.

Trecând de la textele literare la monumente, arheologia ne arată cât de des era reprezentat semnul Sfintei Cruci în inscripții, picturi, sculpturi, gravura obiectelor portative (pe relicvării, bijuterii, lămpi, inele, monezi, sigilii etc.), dintre care multe s-au păstrat până azi. Din pricina situației speciale a creștinismului în primele trei secole, semnul Sfintei Cruci este reprezentat însă, de obicei, pe cele mai vechi monumente, în forme deghizate sau în simboluri, ca, de exemplu; ancora, tridentul, litera grecească T (*Crux commissa*) sau monogramul, în diferitele lui variante (*Crux decussata*, X sau ✠ etc.), care se întâlnesc pe numeroase monumente funerare din epoca persecuțiilor. Prima reprezentare sigură datată a crucii pe un monument creștin apare incizată pe peretele unei case din Herculaneum, înainte de anul

21. Cp. și Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre Cruce* (P.G., t. XLIX, col. 407).

22. V. Grumel, *Images (culte des)*, în D.T.C., VII, 768.

23. *Tertulian, Apologeticum*, XVI (P.L., t. I, col. 365 ș.u.) [5].

24. *Minucius Felix, Octavius*, IX-XII (P.L., t. III, col. 260 ș.u.) [6].

25. *Origen, op. cit.*, II, 47 (P.G., t. XI, col. 869 B-C).

26. La Sf. Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Iulian*, cart. VI (P.G., t. LXXVI, col. 796-277).

27. *Origen, De corona militis*, III și IV (P.L., t. II, col. 80).

28. Vezi, de ex., cazul Sfântului Mucenic Teodot și cele șapte fecioare (la Gherasim Timuș, *Dicț. aghiografic*, București, 1898, p. 815) [7].

29. *Origen, op. cit.*

30. Vezi textele citate la F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, I, n. 1369.

31. Așa, de ex., Sf. Procopiu, martir din persecuția lui Dioclețian (303), purta la gât o cruce de aur și argint (vezi *Actele Sinodului VII Ecumenic*, în S.C.N.A.C., XIII, col. 89).

79³², altă o găsim, mai târziu, în inscripția de pe un altar din Palmira, din anul 134³³. În inscripțiile și epitafurile din catacombe găsim de vreo 20 de ori semnul crucii³⁴, iar ultimele descoperiri arheologice din Palestina ne-au adus noi mărturii că semnul crucii era folosit ca simbol creștin pe osuarele din necropolele aparținând chiar membrilor primei comunități creștine din Ierusalim³⁵.

Din sec. IV, cinstirea Crucii din devoția particulară creștină ia o mare dezvoltare și începe să se manifeste în chip public, trecând în cultul obștesc și oficial al Bisericii. La aceasta au contribuit îndeosebi două evenimente istorice:

a) Cel dintâi e apariția minunată pe cer a semnelui crucii, prin care împăratul Constantin cel Mare câștigă biruința împotriva lui Maxențiu (312)³⁶; faptul acesta determină pe împărat și pe succesorii lui să desființeze prin legi speciale pedeapsa răstignirii pe cruce, obișnuită până atunci la romani³⁷. De aici înainte, semnul crucii ia locul vechilor embleme păgâne (dragonul sau altele) pe steagurile ostașilor (*labarum*), pe scuturile lor, pe diadema și sceptrul împăraților, pe monede și actele oficiale, pe diptice etc.; îl găsim însă și pe monedele regilor din provinciile periferice ale Imperiului, creștinate cu un secol înaintea lui Constantin cel Mare.

b) Al doilea fapt determinant în evoluția ulterioară a cultului Sfintei Cruci, a fost descoperirea (dezgroparea) crucii originale, pe care a fost răstignit Domnul; descoperirea a avut loc pe la 326 și se datorește stăruințelor Sfintei Elena, conform unei tradiții pioase, consemnată de mulți scriitori și părinți bisericești din secolele IV-V, ca, de exemplu, istoricul Eusebiu³⁸, Sf. Chiril al Ierusalimului³⁹, Sf. Ambrozie⁴⁰, Fericițul Ieronim⁴¹, Teodoret⁴², Rufin⁴³, Socrate Scolasticul⁴⁴, Sozomen⁴⁵ ș.a. Toți aceștia vorbesc și despre cultul dat atât Sfintei Cruci, întregi cât și părțile ei, dispersate în lumea întreagă încă din sec. IV, precum atestă Sf. Chiril al Ierusalimului⁴⁶; acestea erau mult căutate, îmbrăcate în aur și argint și purtate la gât, ca o bijuterie de mare preț, spun Sf. Ioan Gură de Aur⁴⁷ și Sf. Paulin de Nola⁴⁸. „Întreaga Biserică din toată lumea venerază cuiele cu care a fost ținut Hristos și lemnul cinstit al Crucii“, spune diaconul Rusticus⁴⁹.

Îndată după descoperirea adevăratei Cruci, cinstirea ei a fost încadrată în cultul liturgic al Bisericii. Punctul de plecare al acestui cult public și oficial al Sfintei Cruci a fost sfințirea, din 13 septembrie 335, a mării biserici zidite, de împăratul Constantin cel Mare, pe locul Calvarului și al îngropării Domnului

32. Daniel Rops, *Jeŕus in seiner Zeit*, Wien-München, 1936, p. 228 figura.

33. D.A.C.L., III, 3048.

34. *Ibidem*, 3056 (vezi acolo și alte monumente - mai ales pietre funerare preconstantiniene de acest fel).

35. Pr. prof. Vi. Prelipceanu, *Vechimea crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin, în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în M.M.S., 1958, nr. 5-6, p. 440 ș.u.

36. Eusebiu, *Viața lui Constantin*, I, 28 ș.u. (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 345) [8].

37. Idem, *Ist. Bis.*, I, 8 și Sozomen, *Ist. Bis.*, I, 8 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 15).

38. Idem, *Viața lui Constantin*, III, 30 (P.G., t. XX, col. 1090) [9].

39. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Scrisoare către împăratul Constantie, despre semnul Crucii arătat pe cer în Ierusalim* (P.G., t. XXXIII, col. 67 și trad. rom. de pr. D. Fecioru, în vol. *Catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului*, part. II, 1945, p. 599 ș.u.).

40. Sf. Ambrozie, *Oratio de obitu Theodosii*, 46 (P.L., XVI, 1402 ș.u.).

41. Fericițul Ieronim, *Epist. CVIII (ad Eustochium)*, 9 (P.L., t. XXII, col. 883).

42. Teodoret, *Ist. bis.*, I, 18, P.G., t. LXXXII, col. 959 și trad. rom. de Veniamin Costache, retip. de C. Erbicăanu, București, 1898, p. 52-53 [10].

43. Rufin, *Ist. bis.*, I, 7 și 8 (P.L., t. XXI, col. 476 ș.u.).

44. Socrate Scolasticul, *Ist. bis.*, I, 17 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 43 ș.u.).

45. Sozomen, *op. cit.*, p. 39-40.

46. Sf. Chiril, *Catehezele* IV, 10 și X, 19 (în trad. rom. cit. de pr. D. Fecioru, part. I, p. 113 și 243).

47. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia X că Hristos este Dumnezeu* (P.G., t. XLVIII, col. 826).

48. Sf. Paulin de Nola, *Epist. XXXI (ad Severum Sulpitium)*, 1 (P.L., t. LXI, col. 325).

49. Rusticus, *Dialogus contra acephalos*, P.L., t. LXVII, col. 1169 ș.u. Istoricul bizantin Procopiu din Cezareea (sec. VI), în *Bell. Pers.*, 2, spune că un sirian a furat o bucată mare din Lemnul Sfânt, pe care a dus-o la Apameea, în Siria, unde a fost multă vreme venerată (cit. la G.E. Gingras, *Egeria, Diary of a Pilgrimage*, translated and annotated, New York, 1970, p. 239, n. 384).

(vestita Biserică a Sfântului Mormânt sau *Martyrion*, cu bazilica Sfintei Cruci), în care a fost depusă tot atunci, spre păstrare, cea mai mare parte a lemnului Sfintei Cruci descoperite de curând. Vederea, atingerea și cinstirea acesteia au devenit unul din obiectivele de căpetenie ale mulțimilor de pelerini care începură să se îndrepte de aici înainte către Locurile Sfinte. Expunerea (arătarea) și venerarea liturgică (publică și solemnă) a Sfântului Lemn aveau loc, la început, de două ori pe an: o dată la 13 septembrie (ziua în care, precum spune pelerina apuseană Egeria, a fost aflată Sfânta Cruce) și a doua oară în Vinerea Patimilor. Ceremoniile sfinte care aveau loc în aceste două zile la Ierusalim le descrie pe larg, spre sfârșitul secolului IV, pelerina Egeria⁵⁰.

Mai târziu, din pricina afluenței crescânde a credincioșilor, venerarea generală, solemnă, a Sfintei Cruci se făcea în trei zile consecutive din Săptămâna Patimilor: joi, vineri și sâmbătă.

Restituirea Sfintei Cruci furate, la 614, de către regele Chosroes al perșilor, și depunerea ei solemnă (la 629-630), de către împăratul Heraclius, în Biserica Sf. Mormânt din Ierusalim adăugară o nouă strălucire cultului public al Sfintei Cruci. După cinci ani (634), din pricina pericolului crescând al invaziilor arabe asupra Pământului Sfânt, tot împăratul Heraclius aduce Sf. Cruce la Constantinopol, depunând-o în Biserica Sf. Sofia⁵¹. Părți mici din ea se află împrăștiate în toată lumea creștină (unele din ele ajungând și în țara noastră)⁵².

Prin veacurile VII-VIII, ceremonia liturgică a expunerii și venerării publice și solemne a Sfintei Cruci, din Vinerea Patimilor, a fost importată și în Apus.

Cât privește întrebuintarea generală a semnului Sfintei Cruci și venerația obștească de care se bucură el în toată lumea creștină, începând cu secolele III-IV, sunt amintite de numeroși Sf. Părinți și scriitori bisericești, dintre care amintim pe: Clement din Alexandria⁵³, Sf. Ciprian⁵⁴, Origen⁵⁵, Sf. Ioan Gură de Aur⁵⁶, Asterie al Amasiei⁵⁷, Teodoret⁵⁸, Fericitul Augustin⁵⁹ ș.a. După încetarea persecuțiilor, crucea disimulată în simboluri și crucea monogramatică cedează, treptat, locul crucii simple, latinești (+) sau grecești (+)⁶⁰. Din sec. V, pietatea artiștilor creștini începe să împodobească figura Crucii cu flori și pietre scumpe (*Crux gemmata*), așa cum o întâlnim în desenele din catacombe, în celebrele mozaicuri din bazilicile italiene zugrăvite în acest timp (San Vitale, *Santi' Apollinarie Nuovo* și Mausoleul Gallei Placidia din Ravena, Sf. *Pudentiana* din Roma ș.a.) sau pe sarcofagele păstrate în Muzeul Lateran din Roma.

Din secolul VI, devine frecvent *crucifixul* (crucea cu chipul Mântuitorului răstignit pe dânsa), care ia o mare dezvoltare mai ales în arta și pietatea apuseană⁶¹. Împărații Teodosie și Valentinian au interzis,

50. Egeria, *Peregrinatio ad Loca Sancta*, cap. 37, 48 și 49 (ed. Pétré, Paris, 1971, p. 232 ș.u., 262 ș.u.). Comp. și Sf. Paulin de Nola, *Scris. către Sulp. Sever*, P.L., t. LXI, col. 325 ș.u. Vezi și diac. Ene Braniște, *Vinerea Patimilor la Ierusalim, în veacul al patrulea*, în rev. „Păstorul ortodox“ (Pitești), 1947, nr. 1-12, p. 47-53.

51. Vezi P.G., t. CVIII, col. 691.

52. Vezi V. Gheorghiu, *Crucea din scumpul lemn aflată în Sf. Mănăstire Putna*, în rev. „Candela“, 1908, p. 360-370. Părți mai mari se păstrează azi în Bazilica Sfintei Cruci din Roma și în Catedrala *Notre-Dame* din Paris (D.B., II, 1131), altele în unele biserici mănăstirești din Sf. Munte (cea mai mare la Mănăstirea *Xiropotam*, unde a fost dăruită de împăratul bizantin Roman, al cărui frate - Pavel - întemeiasc această mănăstire) [11].

53. Clement din Alexandria, *Stromata*, VI, 11 (P.G., t. IX, col. 305): Crucea e simbolul lui Hristos (τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον) [12].

54. Sf. Ciprian, *De lapsis*, II; *Adversus Demetrianum*, XXII; *Testimonia adversus Judaeos*, XXI (P.L., t. IV, col. 482, 580, 744).

55. Origen, *Selecta in Ezechielem*, cap. IX (P.G., t. XII, col. 800-801).

56. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia X că Hristos e Dumnezeu* (P.G., t. XLVIII, col. 826).

57. Asterie al Amasiei, *Ecfrasă la mucenicia preaslăvitei Muceniției Eufimie*, trad. rom. de pr. D. Fecioru, în vol. *Omiliile și predici de Asterie al Amasiei*, București, 1946, p. 220.

58. Teodoret, *Vindecarea boalelor păgânești*, cuv. VI, P.G., t. LXXXIII, col. 989: „Elinii și romanii și barbarii care slăvesc pe Cel răstignit și cinstesc chipul Crucii...”.

59. Fericitul Augustin, *Sermo 181, De tempore*, cap. 5 (P.L., t. XXXVIII, col. 983).

60. Pentru diversele forme ale crucii, vezi îndeosebi D.A.C.L., III, 3061-3062; Gh. Gheoldum, *Însemnătatea Sfintei Cruci în serviciul liturgic*, p. 42 ș.u.; Ierom. dr. Elie Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii răsăritene*, Sibiu, 1905, p. 223 ș.u.

61. Vezi exemple (cu figuri și reprod. fotogr.) în D.A.C.L., III, 3065 ș.u.

prin lege, sculptarea, pictarea sau gravarea semnului Sfintei Cruci în locuri necuviincioase sau în care ar fi riscat să fie profanat prin călcarea cu picioarele, ca, de exemplu, pe pardoseala bisericilor⁶², dispoziție pe care mai târziu a consfințit-o și Sinodul Trulan (692), prin canonul 73. Iconoclastii, așa de înverșunați împotriva sfințelilor icoane, au păstrat în cinste Sfânta Cruce, ba chiar au exagerat cinstirea ei până la idolatrie, dacă e să credem pe istoricul Nichifor Callist⁶³, care vorbește chiar de o sectă armeană a *stavrolașilor* sau *chazingarilor* (de la *chazus*, în limba armeană = cruce).

Sinodul VII Ecumenic (Niceea, 787), completat de Sinodul Local din Constantinopol de la 869, formulează apoi oficial doctrina exactă a Bisericii în ceea ce privește cultul Sfintei Cruci și al sfințelilor icoane, precizând că cinstirea dată icoanelor trebuie să fie egală cu cea dată *Sfintei Evanghelii* și *Sfintei Cruci*⁶⁴. După această epocă, cinstirea Sfintei Cruci ia un mare avânt și constatăm, mai ales în cultul bizantin, noi forme și mijloace de a se manifesta, ca, de exemplu, *slujbele speciale* alcătuite în cinstea și spre lauda ei (ca *Acatistul Sfintei Cruci*, vezi *Ceaslovul mare*), care se adăugară la cele mai vechi ale sărbătorilor închinat Sfintei Cruci, sau diferitele *rugăciuni* și *imne* (canoane, condacè, stihuri, tropare etc.), compuse de inspirații imnografi în același scop și încadrate treptat în rânduiala diferitelor slujbe sfinite din cărțile ortodoxe de slujbă. Așa sunt, de exemplu, cântările din *Octoih* pentru cele două *zile ale săptămânii care au fost închinat amintirii și cinstirii deosebite a Sfintei Cruci și a Patimilor*, adică miercurea și vinerea. Prezența nelipsită a Sfintei Cruci în toate locurile scumpe evlaviei creștine: în sfințele locașuri (mai ales în sfântul altar și deasupra tâmplei sau catapetesmei), în casele credincioșilor, la mormintele morților din cimitire, la margini și răspântii de drumuri sau în locuri unde s-au întâmplat nenorociri ori fapte memorabile (crucele memoriale sau *troițele* de lemn sau de piatră, așa de larg răspândite mai ales la noi, românii)⁶⁵, constituie o altă dovadă a prețuirii și respectului cu care evlavია ortodoxă a înconjurat totdeauna semnul sfânt al Jertfei Domnului și al mântuirii noastre.

Cinstirea Sfintei Cruci în pietatea creștină particulară și în cultul liturgic (public) al Bisericii s-a manifestat, precum am văzut până aici, prin numeroase forme, ca, de exemplu: facerea semnului crucii sau închinarea și invocarea ei în diverse împrejurări și momente, venerarea lemnului Sfintei Cruci, pelerinajele, zidirea de biserică închinat Sfintei Cruci, precum cele ridicate în sec. IV la Ierusalim și Roma, cuvântări și imne de laudă în cinstirea Sfintei Cruci ș.a. Dar cea mai importantă formă este aceea a *sărbătorilor*, adică a zilelor liturgice anume orânduite de Biserică spre venerarea (cinstirea și închinarea) Sfintei Cruci, despre care am și pomenit pe scurt până acum, referindu-ne la trecut.

2. Sărbătorile Sfintei Cruci în cultul ortodox

a) Cea mai veche și mai importantă dintre sărbătorile ortodoxe închinat cinstirii Sfintei Cruci este *Înălțarea Sfintei Cruci* (*Υψωση του σταυρου* sau *Σταυροφανεσία*, *Vozdvijenie Kresta*), la 14 septembrie⁶⁶, pe care, precum am văzut, unii o numără între praznicele împărătești. În această zi sărbătorim de fapt amintirea a două evenimente deosebite din istoria lemnului Sfintei Cruci, despre care am pomenit mai înainte și anume:

- Aflarea Crucii pe care a fost răstignit Mântuitorul și înălțarea ei solemnă în văzul poporului, de către episcopul Macarie al Ierusalimului, în ziua de 14 septembrie din anul 335⁶⁷.

62. *Cod. Justinianus*, I, 1, tit. 8.

63. Nichifor Callist, *Ist. bis.*, XVIII, 54 (P.G., t. CXLVII, col. 441 D ș.u.).

64. Vezi trad. textului respectiv din *Actele Sinodului VII Ecumenic*, în lucrarea noastră *Teologia icoanelor*, în S.T., 1952, nr. 3-4, p. 193.

65. Vezi mai ales Gh. Gheoldum, *op. cit.*, p. 63 ș.u.; pr. Paulin Popescu, *Cruci memoriale în București*, în B.O.R., 1960, nr. 11-12, p. 1078-1114.

66. Numită în popor și *Cirstov* (de la vechiul slav *Krestovu deni* = Ziua Crucii) sau *Cristovul viilor*, pentru că atunci începe culesul viilor (vezi Adamescu-Candrea, *Dicț. enciclopedic ilustrat*, „Cartea Românească”, p. 287).

67. După *Cronica alexandrină*, aceasta s-ar fi întâmplat în anul 320, dar Sozomen (*Ist. bis.*, II, 1) plasează faptul după Sinodul I Ecumenic; iar după Egeria (*op. cit.*), aflarea ar fi avut loc în ziua de 13 sept., ziua în care s-a făcut, la 335, sfințirea Bisericii Sfântului Mormânt.

- Aducerea-sau-intoarcerea Sfintei Cruci de la perșii păgâni, la anul 629, pe timpul împăratului bizantin Heraclius, care a depus-o cu mare cinste în Biserica Sfântului Mormânt (a Sfintei Cruci) din Ierusalim⁶⁸, după ce patriarhul Zaharia a înălțat-o în văzul credincioșilor, la 14 septembrie 630.

După mărturia unei cronici anonime, sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci ar fi luat ființă în anul 335; în acel an, în ziua de 13 septembrie, a avut loc sfințirea celebrei basilici construite de împăratul Constantin cel Mare deasupra mormântului Domnului (Μαρτύριον, Martyrium)⁶⁹, iar a doua zi, fiind adunați acolo cu acel prilej mulți episcopi și credincioși, episcopul Macarie al Ierusalimului a arătat, pentru prima dată, de pe amvonul bisericii, sfântul lemn al Crucii Răstignirii, ca să-l vadă și să-l venereze toți cei de față. De atunci a rămas definitiv ziua de 14 septembrie ca sărbătoare a „Înălțării” sau „Arătării” Sfintei Cruci⁷⁰. Cu timpul, sărbătoarea principală de la 13 septembrie, adică prăznuirea sfințirii bisericii lui Constantin, care prilejuise înălțarea solemnă a Sfintei Cruci, a rămas în umbră și, deși a fost celebrată prin slujba zilei, care figurează încă în Mineiul ortodox pe septembrie (la ziua de 13), ea a rămas ca o simplă înainte-prăznuire a sărbătorii Înălțării Crucii, de a doua zi (14 septembrie), pe care a trecut accentul principal. La aceasta s-a adăugat și amintirea aflării Sfintei Cruci, care se sărbătorea până atunci la date diferite: la unii în Vinerea Patimilor, la alții în Lunea Paștilor.

Cu toate că pelerina apuseană Egeria afirmă că aflarea Crucii a avut loc în aceeași zi în care s-a sfințit Biserica Sfântului Mormânt, adică la 13 septembrie⁷¹, se pare că, la început, Aflarea Sfintei Cruci și Înălțarea Sfintei Cruci au fost sărbători separate și serbate la date diferite, așa cum, de altfel, le găsim încă până astăzi la unele popoare creștine. Astfel, pe când Înălțarea Sfintei Cruci se sărbătorește pretutindeni (inclusiv la catolici) la 14 septembrie, Aflarea Sfintei Cruci e sărbătorită în Biserica apuseană la 3 mai: *Inventio Sanctae Crucis*, sărbătoare care asociază cultul Crucii cu festivitățile pascale, fiind la origine aniversarea anuală a sfințirii Bazilicii Sfintei Cruci din Roma, zidite de Sfânta Elena în amintirea crucii salvatoare, care se arătase pe cer fiului ei. Aici, Sf. Elena a adus apoi o parte din lemnul sfânt al crucii descoperite de ea, care se păstrează până acum. La abisinieni și în Biserica din Alexandria, Aflarea Crucii se serbează la 4 mai, iar la copti și la arabi, la 6 martie. Ca o reminiscență a vechii sărbători a Aflării Sfintei Cruci (de la 6 martie), trebuie privită în calendarul ortodox de azi duminica a treia din Păsesimi, numită a Sfintei Cruci.

Fiind sărbătoare de origine palestiniană, la început, Înălțarea Sfintei Cruci avea un caracter local. Serbarea ei era limitată la Ierusalim unde, precum am văzut, se păstra lemnul Crucii Răstignirii, de la descoperirea lui până la 634 (635), când a fost adus la Constantinopol. Procesiunea solemnă, prin care se cinstea odinioară Sfânta Cruce în Cetatea Sfântă, s-a păstrat, de altfel, acolo până astăzi în rânduijala slujbei din ziua de 14 septembrie⁷². Cu timpul, sărbătoarea s-a extins și în părțile Constantinopolului (sec. V), unde ceremonialul ei a primit o nouă strălucire și dezvoltare, mai ales din sec. VII, de când Sf. Lemn a fost adus de la Ierusalim la Constantinopol⁷³, generalizându-se treptat, până prin sec. VI, în

68. Vezi Teofan, *Cronica*, I, 504, la an. 6120 de la zidirea lumii sau 620 de la Hristos (P.G., t. CVIII, col. 676 A). J. Nilles, *Calendarium manuale...*, I, 275, dă anul 626.

69. Vezi Eusebiu, *op.cit.*, IV, 25. Data aceasta coincide cu aceea a inaugurării vechiului templu roman al lui Jupiter Capitolinus, construit de împăratul Adrian pe locul Calvarului, fapt semnificativ pentru politica religioasă a împăratului Constantin cel Mare (A. Baumstark, *Rits et fêtes liturgiques*, Ir., 1935, nr. 1, p. 41).

70. Ἐντεῦθεν ἠρξάτο ἡ σταυροφανεσία, *Cronică Pascală la anul 335* (P.G., t. XCII, col. 713).

71. Egeria, *op.cit.*, cap. XLVIII (ed. cit., p. 262-264).

72. În ajun se face slujba arhierească a Privegherii cu litie în Biserica Învierii. A doua zi, după Liturghie, proiestosul slujbei poartă Sfânta Cruce, mergând în procesiune la locul aflării Sfintei Cruci, în timp ce corul cântă „Cruce însemnând Moisi...”, după ce se face acolo rugăciune, episcopul Taborului merge cu pompă la Golgota, unde se face înălțarea solemnă a Sfintei Cruci și apolis. Apoi se suie toți la Patriarhie, unde se face rugăciune (polihroniu) pentru patriah (vezi rev. „Νέα Σιών”, Ierusalim, nr. din august-octombrie 1961, p. 234).

73. Sărbătoarea propriu-zisă de la 14 septembrie era precedată la Constantinopol de patru zile pregătitoare, în care avea loc închinarea Crucii; în ziua de 14 septembrie se făcea înălțarea solemnă (ὑψωσις), ca odinioară la Ierusalim. Sărbătoarea se prelungea apoi până duminica viitoare (D.A.C.L., III, col. 3139).

toată Biserica de Răsărit. În Calendarul roman, sărbătoarea a fost introdusă de papa Serghie I (687-701), care era antiohian de origine⁷⁴, iar în Biserica Armeană, Înălțarea Sfintei Cruci face parte dintre primele cinci sărbători mai mari și are dată variabilă, fiind sărbătorită în duminica cea mai apropiată de 14 septembrie (între 11-17 septembrie)⁷⁵.

Spre deosebire de alte praznice împărătești, Înălțarea Sfintei Cruci se serbează cu post, pentru că ea ne aduce aminte de Patimile și moartea Mântuitorului.

b) A doua sărbătoare importantă a Sfintei Cruci este Duminica a treia din Postul Pastilor, numită Duminica Crucii, cu dată variabilă, instituită la Constantinopol în sec. VIII⁷⁶.

Caracteristica slujbei din aceste două sărbători principale ale Sfintei Cruci este ritualul scoaterii solenne și venerării sau închinării Sfintei Cruci, care are loc între Utrenie și Liturghie⁷⁷. El înlocuiește și amintește ceremonia liturgică a expunerii (arătării sau înălțării) solenne și a venerării generale a Sfintei Cruci, care avea loc odinioară la Ierusalim, apoi și la Constantinopol, în Vinerea Patimilor din cultul bizantin, dar a pierdut din importanța și strălucirea de odinioară, fiind eclipsată de ritualul posterior al Prohodului; în schimb, și-a păstrat amploarea și importanța din vechime la sirieni, la coptii egipteni și la armeni.

În calendarul ortodox mai avem încă două sărbători [13], mai puțin importante, ale Sfintei Cruci (fără serbare) și anume:

e) Ziua de 1 august, care coincide cu începutul postului Sfintei Marii și se numește Scoaterea Cinstului lemn al cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, în amintirea liberării minunate a grecilor din robia saraicinilor, pe timpul împăratului Manuel Comnenul (sec. XII), cu ajutorul Sfintei Cruci⁷⁸.

La Constantinopol se serba prin procesiunea cu lemnul Sfintei Cruci. În unele biserici (rusești) se face sfințirea Apei mici [14].

d) Altă sărbătoare (fără tinere) a Sfintei Cruci este la 7 mai, când prăznuim Pomenirea arătării semnului Sfintei Cruci pe cer în timpul împăratului Constantie (fapt petrecut, probabil, la 351 și relatat într-o scrisoare a Sfântului Chiril al Ierusalimului către împăratul Constantie)⁷⁹. Slujba zilei amintește acest eveniment, slăvind Sfânta Cruce (vezi Mineiul pe mai, ziua 7).

e) În cadrul Octoihului, avem, de asemenea, două zile pe săptămână consacrate cinstirii speciale și permanente a Sfintei Cruci în serviciul divin zilnic al Bisericii Ortodoxe și anume miercurea și vinerea. În aceste zile, cântările Octoihului de la toate glasurile, care se combină cu cele ale sfinților din Minei, cinstesc Patimile Domnului și Crucea Răstignirii, instrumentul pătimirii Lui și altarul pe care Iisus S-a adus pe Sine jertfă pentru mântuirea lumii.

74. Vezi *Liber Pontificalis* (Ed. Duchesne, I, 374-378). Comp. dr. H. Engberding, *Die Einfluss der Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie*, în vol. *Ut omnes unum sint*, Münster, 1939, p. 72-73 și A. Baumstark, *op.cit.*, p. 496. După alții (ca Gr. Pletosu, *op.cit.*, p. 284), sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci ar fi fost introdusă în Apus de către papa Honorius I (625-638).

75. N. Nilles, *op.cit.*, I, p. 276-277.

76. Despre motivul instituirii acestei sărbători vezi *Triodul*, la *Sinaxarul din Duminica a III-a a Postului Mare*. În unele sinaxare ortodoxe vechi, ea figura la 25 februarie (S. Eustratiades, 'Εορτολόγιον, p. 26).

77. Vezi rânduiala slujbei în cap. respectiv din *Tipicul bisericesc*, *Triod* (la Duminica III din Post), *Liturghier* (rând, de la 11 septembrie) și *Mineiul* pe septembrie, ziua 14.

78. Vezi *Mineiul* pe august, ziua 1 și N. Nilles, *op.cit.*, p. 229. Gr. Pletosu (*Dezv. istorică a anului bisericesc*, în „Rev. teologică”, 1908, nr. 7-8, p. 282) susține, eronat, că aceasta ar fi la origine sărbătoarea Aflării Sfintei Cruci, care ar fi fost introdusă oficial în Biserica apuseană abia la 1376 de către papa Grigorie XI.

79. P.G., t. XXXIII, col. 1165-1176. Trad. rom. de pr. D. Fecioru, în *Catehezele Sfântului Chiril*, part. II, p. 290, ș.u.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate în note)

a) Pentru cultul și sărbătorile Sfinților Îngeri:

- Bareille, G., *Le culte des Anges à l'époque des Pères de l'Eglise*, în „Revue Thomiste“, VIII (1900), p. 40-49.
 Baudot, M. (editor), *Culte de Saint-Michel et pèlerinages au Mont*, Paris, 1971 („Millénaire monastique du Mont Saint-Michel“, t. III).
 Duhr, J., *Anges*, în D.S.P., t. I (Paris, 1937), col. 580-625.
 Funtulis, I., Ἁσσωμάτων ἑορταὶ (Sărbătorile Îngerilor), în *Enc. relig. și morală*.
 Heiming, O., *Der Engel in der Liturgie*, în rev. „Liturgie und Mönchtum“, 21 (1957), p. 38-55.
 Lemenroyer, A., O.P., *Angéologie*, în D.B., supl. I (1928), col. 255-262.
 Parsch, Pius, *Le guide dans l'année liturgique*, trad. fr., t. II, III și V.
 Peterson, E., *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel in Kultus*, Leipzig, 1935 (trad. fr. *Le livre des Anges*, Bruges, 1954).

b) Pentru cultul și sărbătorile Sfintei Cruci:

- Dinu, pr. I., *Contribuțiuni la monografia Sfintei Cruci*, Constanța, 1937.
 Gheoldum, Gh., *Însemnătatea Sfintei Cruci în serviciul liturgic*, București, 1910 (teză de licență).
 Popescu, prot. P., *Expunere despre Sf. Cruce (Troitiță)*, Cernăuți, 1935.
 Popovici, ic. C., *Chipul Sfintei Cruci și întrebuintarea ei*, în vol. „Studii religios-morale și liturgice“, Chișinău, 1934, p. 357, ș.u.
 Prelipceanu, prof. Vladimir, *Vechimea Crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin, în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în M.O., 1958, nr. 5-6, p. 441-447.
 Versescu, pr. Gh., *Crucea în tradiția poporului nostru*, în B.O.R., 1931, nr. 10, p. 595-601.
 Zugrav, pr. I., *Sfânta Cruce ca obiect liturgic*, Cernăuți, 1937 (retip. din rev. „Candela“, 1936).

*

- Baumstark, A., *Liturgie comparée*, ed. III, p. 160 ș.u.
 Baynes, Norman H. și Moss, Henry St. L. B., *The restoration of the Cross at Jerusalem*, în „Engl. Hist. Review“, 27 (1912), p. 287-299.
 Barnardakis, P., *Le culte de la Croix chez les Grecs*, E.O., t. V, 1901, p. 193-202, 257-264.
 Bornet, R., *La célébration de la Sainte Croix dans le rite byzantin*, M.D., nr. 75.
 Bréhier, L., *Les origines du Crucifix dans l'art religieux*, ed. IV, Paris, 1908.
 Bugnini, A., *Exaltation of the Cross*, în „Enciclopedia Cattolica“, IV (1950), col. 960-963.
 Combes, I. de, *Etudes sur les souvenirs de la Passion. La Vraie Croix perdue et retrouvée*, Paris, 1902 (trad. engl. la 1907).
 Frolow, A., *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, în „Revue des Etudes byzantines“, XI (1953), (*Mélanges Martin Jugie*), p. 88-105.
 Idem, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, în „Archives de l'Orient Chrétienne“, nr. 8 (Paris, 1965).
 Idem, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961.
 Grumel, V., *La reposition de la Vraie Croix, à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, în „Polychordia“, Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag, I, Amsterdam, 1966, p. 139-149.
 Guénon, René, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1957.
 Quillet, H., *Croix (Adoration de la)*, în D.T.C., III, 2, col. 2339-2363.
 Leclercq, H., *Croix et Crucifix*, în D.A.C.L., III (1914), 3045 - 3144.
 Martigny, J., *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 212-225.
 Marucchi, H., *Croix*, în D.B., II, 1127 - 1134.
 Mirkovici, L.J., *Înălțarea Crucii* (în lb. sârbă), în „Zbornic Pravosl. Bogosl. Fac.“, 2 (Belgrad, 1951), p. 13-20.
 Righetti, M., *Il culto e le feste in onore della S. Croce*, în *Manuale di storia liturgica*, vol. II, Milano, 1969, p. 341-347.
 Stockmeier, P., *Theologie und Kult Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, 1966.

NOTELE EDITURII

1. *Apologeți de limbă greacă*, colecția P.S.B., vol.2, București, 1980, p.29.
2. *Idem*, p. 372-384 (capitolul X nu este însă inclus în această ediție românească).
3. În realitate, numărul acestor zile se ridică la 8, pe lângă cele enumerate de autor fiind și:
 - a) „Soborul celor zece mii de sfinți îngeri“ care, potrivit Mineiului pe luna ianuarie, ziua 11, „se săvârșește înăuntrul bisericii Sfintei Anastasia cea din golful lui Dominic, ridicată de Sf. Marchian“ (prăznuit la 10 ianuarie).

- b) „Soborul mai-marelui Arhistrateg Mihail, aproape de Sfântul Iulian la For” (Mineiul pe 18 iunie).
- c) „Pomenirea târnosirii bisericii Arhanghelului Gavriil de cea parte la Haldes” (Mineiul pe 26 iulie).
4. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canioanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 225.
 5. *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, București, 1981, p. 62-63.
 6. *Idem*, p. 360-363.
 7. Reeditat de Mănăstirea „Portărița”, Oradea, 1998, p. 875-878.
 8. Reeditare în colecția P.S.B., vol. 14, București, 1991, p. 76-78.
 9. *Ibidem*.
 10. Teodoret, episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, colecția P.S.B., vol. 44, București, 1995, p. 62.
 11. Relicva Sfintei Cruci de la Mănăstirea Xeropotam a fost adusă în România, într-un lung pelerinaj, în iulie 1992.
 12. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, colecția P.S.B., vol. 5, București, 1982, p. 434.
 13. În realitate, cinci sărbători, întrucât cărțile de ritual consemnează și următoarele prăznuiri, nemenționate de autor:
 - 6 martie: „Pomenirea aflării cinstitei Cruci de către Sfânta Elena” și „Pomenirea aflării sfintelor piroane”;
 - 14 august: „Pomenirea aducerii cinstitei Cruci în palat”;
 - 12 septembrie: „Pomenirea închinării cinstitelor lemne”.
 14. Sărbătoarea are preserbare, potrivit Mineiului pe 31 iulie, „Înainteprăznuirea cinstitei și de viață făcătoarei Cruci a Domnului; adică scoaterea cinstitei Cruci de la palatul împărătesc în cetate”.

CAPITOLUL XII

SĂRBĂTORILE SFINȚILOR PRĂZNUIȚI ÎN TOATE BISERICILE ORTODOXE

1. Ce sunt sfinții? Sărbătorile ca formă de cinstire a sfinților în cultul ortodox

Cultul sau cinstirea sfinților ocupă un loc important în viața religioasă (pietatea) ortodoxă.

La început „sfinți“ (ἅγιοι, *sancti*) erau numiți, în general, toți creștinii, adică credincioșii sau membrii primelor comunități creștine, care primiseră Botezul și care deci trecuseră la o viață nouă și curată, fiind renăscuți prin har; cu acest apelativ se adresează acestora Sfinții Apostoli în epistolele lor (vezi, de ex., Rom. 1, 7; 2 Cor. 13, 13; Efes. 5, 3; I Petru 2, 5 ș.a.). Dar, după ce a intrat în uz denumirea de *creștini* (adepti sau închinători ai lui Hristos), cea de *sfinți* și-a restrâns sfera și a rămas să indice pe eroii credinței creștine, adică pe aceia care s-au distins prin zelul misionar și ostenele lor în răspândirea Evangheliei, prin viața lor-exemplară, prin suferințele îndurate pentru credința lor, prin activitatea lor socială în slujba semenilor sau prin alte merite deosebite, pentru care Biserica îi pomeneste de-a pururi și îi cinstește. Unii au fost personalități distinse ale Legii Vechi, ca: *patriarhii, dreptii și proorocii* care au prezis venirea Domnului și au întreținut în mijlocul poporului ales flacăra credinței și a dreptății sociale (cum a fost Sf. Prooroc Ilie); alții au fost *apostoli* sau *ucenici* direcți ori indirecti ai Mântuitorului, cei mai apropiați colaboratori ai Săi și cei dintâi propovăduitori ai Evangheliei și *misionari* ai credinței creștine (ca Sfinții Apostoli Andrei, Petru și Pavel); alții au fost *martiri (mucenici) și mărturisitori*, care au pățimit pentru apărarea credinței lor sau și-au dat chiar viața pentru Hristos, ca, de exemplu, Sfinții Ștefan, protodiaconul și întâiul mucenic († 33), Ignatie, episcopul Antiohiei († 107), Dimitrie, izvorătorul de mir († 304) ș.a.; alții au fost *mari dascăli și ierarhi* (episcopi) ai diferitelor Biserici, iscușiți organizatori, teologi profunzi, cărturari înțelepți și zeloși învățători ai credincioșilor (ca Sfinții Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur); alții au fost *venerabili pustnici, călugări, cuvioși și cuvioase* (ἄσχοι, *Gottselige*), care au strălucit cu viața lor îmbunătățită prin post, asceză și rugăciune continuă (ca Sfinții Antonie, Pahomie, Sava, Cuvioasa Parascheva); alții s-au distins prin fapte de caritate și dreptate socială (ca Sf. Ierarh Nicolae) și prin darul facerii de minuni (taumaturgi, ca Sfântul Ierarh Spiridon al Trimitundei) ș.a.m.d.

Sfinții Calendarului ortodox reprezintă toate categoriile sociale ale lumii vechi și mai toate profesiunile și îndeletnicirile prin care oamenii și-au câștigat existența. Printre ei se numără împărați, ca Sfântul Constantin cel Mare și maica sa, Elena (21 mai); mari dregători și comandanți de oști, ca Sfântul Ambrozie al Milanului (7 decembrie) și Sf. Mucenic Gheorghe (23 aprilie), sau simpli ostași, ca Sf. Teodor Tiron sau Recrutul (17 februarie); iluștri cărturari, teologi și dascăli, ca Sf. Ioan Damaschinul (4 decembrie) și Sf. Maxim Mărturisitorul (21 ianuarie); medici și tămăduitori, ca Sf. Pantelimon (27 iulie); Cosma și Damian (1 noiembrie și 1 iulie) ș.a.; teslari (tâmplari), ca Sf. Iosif, logodnicul și ocrotitorul Sfintei Fecioare (prima duminică după Nașterea Domnului); pescari, ca mulți dintre Sfinții Apostoli; păstori, ca Sf. Prooroc Amos (15 iunie), Simeon Stâlpnicul (1 septembrie) sau Sfântul Martir Sozont (7 septembrie); robi și slujnice, ca Sf. Onisim, sclavul lui Filimon (15 februarie și 22 noiembrie) și Sfânta Muceniță Haritina (5 octombrie); plugari, ca Sfântul Hieron (7 noiembrie), Glicherie din Capadocia (23 aprilie) și Varlaam (19 noiembrie); cărbunari, ca Sf. Mucenic Alexandru Cărbunarul (12 august). Sfinții creștini au reprezentat, de asemenea, toate vârstele: prunci, ca Sfântul Mucenic Chiric, martirizat o dată cu mama sa, Sfânta Muceniță Iulita (15 iulie); copilandri și tineri, ca Sfintele Mucenițe

Perpetua și Felicitas (1 februarie); bătrâni octogenari, nonagenari și centenari, ca Sf. Policarp al Smirnei († 23 februarie 155, în vârstă de 86 ani), Sf. Simeon, Episcopul Ierusalimului († 107, în vârstă de 120 de ani) ș.a.

Toți aceștia sunt proslăviți după moartea lor și încununăți cu fericirea cerească; ei „au aflat izvorul vieții și ușa raiului”, precum cântă Biserica (la binecuvântările morților, din slujbele funebre, în *Evhologhiu*).

Conform versetului biblic: „Mai bun este numele bun decât untdelemnul bun și ziua morții decât ziua nașterii” (Ecles. 7, 2), pentru a perpetua amintirea eroilor ei, Biserica Creștină consemnează până astăzi în calendare și serbează de obicei ziua morții sfinților¹, adică data trecerii lor spre cele cerești, socotită ca ziua lor de naștere (γενέθλια, *nataliția*) spre viața cea veșnică și adevărată, „unde nu este nici durere, nici întristare, nici suspin”². Numai Maica Domnului și Sf. Ioan Botezătorul fac excepție de la această regulă; ei au privilegiul de a li se sărbători atât zămislirea (23 septembrie, 9 decembrie) și nașterea (8 septembrie, 24 iunie), cât și alte evenimente din viața lor (ca Bunavestire, Aflarea Capului Sfântului Ioan Botezătorul), pentru că Sfânta Fecioară este, precum am văzut, cea dintâi și cea mai mare decât toți sfinții, iar Sf. Ioan Botezătorul pentru că, după proorocia făcută de Îngerul Gavriil, „va fi mare înaintea Domnului” și s-a umplut de Duh Sfânt încă din pântecul maicii sale (Luca 1, 15), iar după mărturia Mântuitorului Însuși, „nu s-a ridicat între cei născuți din femei mai mare decât Ioan Botezătorul” (Matei 11, 11)³.

Una dintre cele dintâi și mai importante forme de manifestare a cultului sfinților a fost instituirea (orânduirea sau fixarea) de sărbători, adică zile anume consacrate (închinare) pomenirii și cinstirii lor deosebite în cursul anului bisericesc. Cele mai vechi sărbători ale sfinților, adică cele dintâi înscrise în calendarele creștine (martirologii), au fost aniversările anuale ale morții martirilor (μνήμη, *memoriae*) și ale diferiților episcopi locali. În fiecare an, creștinii se adunau la mormintele martirilor, pe care de obicei se construiau biserițe (*martyria*)⁴, sau în locul unde prăznuiau amintirea lor și acolo făceau rugăciuni și privegheri, citeau actele martirice sau istoria pătimirii și a morții martirilor sărbătorii⁵ și săvârșeau Sf. Euharistie⁶, împărtășindu-se și îmbărbătându-se în răbdarea pe mai departe a suferințelor pentru apărarea credinței⁷. Începând din sec. IV înainte, la sărbătorile martirilor din epoca persecuțiilor s-au adăugat cele ale mărturisitorilor, care suferiseră în timpul prigoanelor

1. La unii dintre sfinții mai mult venerați, în semn de deosebită cinstire, se întrebuințează termenul de *adormire* (κοιμησις, *dormiție*, Uspenie, das Entschlafen) pentru a exprima trecerea lor din viața pământească la cea cerească: Adormirea Sfintei Fecioare (15 aug.), Adormirea Sfintei Ana (mama Sfintei Fecioare, 25 iulie), Adormirea Sfântului Ioan Evanghelistul (26 sept.) ș.a.

2. Totuși, nu totdeauna, datele înscrise în calendarele de azi pentru pomenirea unor sfinți corespund cu ziua morții lor, indicată de documentele istorice. Pe unele dintre ele, Biserica le-a schimbat, pentru diverse motive de „iconomie” (bună rânduială) liturgică. Așa este, de exemplu, cazul cu Sf. Ioan Gură de Aur, care a murit la 14 septembrie (407), dar pomenirea lui a fost mutată, în *Sinaxarul constantinopolitan*, la 13 noiembrie, pentru a se evita coincidența cu praznicul, mai vechi, al Înălțării Sfintei Cruci (vezi *Mineiul* pe noiembrie, ziua 13, la *Sinaxarul* din slujba Utreniei). Pomenirile duble (și uneori chiar triple) ale unor sfinți mai importanți în *Sinaxarul* ortodox de azi se explică prin aceea că el e o combinație a mai multor eortologhioane mai vechi ale unor Biserici locale, în care pomenirea acestor sfinți figura la date diferite, pe care Nicodim Aghioritul le-a păstrat în noul *Eortologhion* unic, compilat de el în sec. XVIII (vezi Sofr. Eustratiades, *op. cit.*, p. 29 ș.u.).

3. Despre cultul Sfântului Ioan Botezătorul în creștinism vezi: dr. Alois Konrad, *Johannes der Täufer*, Graz und Wien, 1911, p. 227 ș.u.; H. Leclercq, *Jean Baptiste* (Saint), în D.A.C.L., VII, 2, 2167-2184.

4. Despre acestea vezi mai departe, la *Locașurile secundare (auxiliare) de cult*.

5. Vezi can. 46 Cartagina (C.B.O., II, 1, p. 202 - 203) [1].

6. Vezi can. 20 Gangra (C.B.O., II, 1, p. 50) [2].

7. Vezi, de exemplu, Sf. Ciprian, *Epist. XXXIV*, 3 și *XXXVI*, 2 (P.L., t. IV, col. 331 B, 337 A); *Const. Apostolice*, VI, 30 (trad. rom. cit. p., 179: „... Adunați-vă în cimitire, citind cărțile sfinte și psalmodiind pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri cei din veac adormiți întru Domnul, și plăcuta Euharistie, icoana Trupului împărătesc al lui Hristos, aduceți-o ca jertfă în bisericile voastre și în cimitire”).

sau vor suferi, după aceea, pentru apărarea credinței adevărate, dar au supraviețuit chinurilor, murind mai târziu (ca, de exemplu, Sf. Maxim Mărturisitorul, † 662); apoi s-au adăugat cele ale sfinților pustnici, călugări și cuvioși, urmate de cele ale sfinților ierarhi (mari păstori, organizatori și conducători de Biserică din epoca ecumenicității creștine), ale marilor teologi, făcători de minuni (taumaturgi) etc. Aceste sărbători aveau de obicei, la început, un caracter local sau regional, adică erau ținute - mai ales în epoca persecuțiilor - numai în locul sau ținutul unde trăise, unde pătimise martirul respectiv, unde i se păstrau sfintele moaște sau unde activase sfântul ierarh respectiv etc. Unele dintre ele au păstrat până azi acest caracter limitat; altele (ale sfinților mai importanți) s-au răspândit cu timpul fie în întreaga creștinătate (ca, de exemplu, sărbătorile Sfinților Ștefan, Petru și Pavel, Vasile cel Mare ș.a.), fie numai la ortodocși (ca, de exemplu, aceea a Sfântului Dimitrie); altele s-au răspândit numai într-o țară sau într-o Biserică națională sau locală, cum sunt cele ale sfinților mai noi, ale neomartirilor și ale sfinților naționali ai fiecărui popor ortodox, despre care vom vorbi în capitolul următor.

Înscrierea sau trecerea acestor sărbători în calendarele diferitelor comunități sau Biserici creștine locale (sinaxare, eortologii, minologhii sau martirologii) echivala, de fapt, cu recunoașterea oficială a cultului sfinților respectivi în aceste comunități sau Biserici; cu un termen mai nou (de origine apuseană), ea se numește *canonizare* (adică trecerea în *canonul*, catalogul sau listele sfinților, alături de sfinții mai vechi)⁸. De regulă, ea este urmată de întocmirea slujbelor sfinte (a cântărilor și a rugăciunilor pentru comemorarea, invocarea și cinstirea sau lauda sfinților) și de redactarea vieților (sinaxarelor) sfinților respectivi, care au fost cu timpul introduse oficial în cărțile de slujbă ortodoxe (Mineie, Triod și Penticostar)⁹.

2. Sărbătorile sfinților cu cinstire generală în toate Bisericile ortodoxe

Precum am spus, Biserica noastră face în fiecare zi a anului amintirea unui sau a mai multor sfinți. Dar nu toți sunt sărbătoriți pretutindeni, ci numai cei mai de seamă dintre ei, care s-au impus evlaviei populare prin anumite merite deosebite. Numărăm mai departe, în ordinea anului bisericesc, sărbătorile sfinților mai aleși, prăznuiți în toate Bisericile ortodoxe:

a) Sf. Mare Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de mir, la 26 octombrie. Acesta a fost diacon al episcopului din Sirmium, fiind martirizat la 9 aprilie, în anul 304, în persecuția lui Maximian; el a dat numele său orașului natal (*Mitrovița*, azi în Serbia), de unde moaștele (sau măcar o parte din ele) i-au fost transportate mai târziu la Tesalonic, unde au fost depuse, la 26 octombrie 413, într-o biserică anume construită pentru ele. Ziua aceasta a rămas înscrisă în Calendarul ortodox ca ziua pomenirii lui anuale. Sinaxarul grecesc, tradus și în cel românesc de la 26 octombrie, face din el un sfânt militar de origine greacă¹⁰.

În unele părți ale țării noastre, sărbătoarea lui se numește *Sumedru* sau *Sâmedru* (termen de origine latină, de la *Sanctus Demetrus*)¹¹.

8. Despre canonizare vezi: N. Popescu-Prahova, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, Cernăuți, 1942; pr. prof. Liviu Stan, *Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în *Ortodoxia*, 1950, nr. 2, p. 260-278 (cu bibliografie la sfârșit); Idem, *Despre rânduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie*, în *M.O.*, 1955, nr. 7-9, p. 416-428.

9. Sunt însă și sfinți (mai puțin importanți) pentru care nu s-au întocmit slujbe liturgice (iar unora nu li s-a redactat nici *viața* din lipsă de date), ci sunt doar indicați, prin anul sau epoca muceniei și felul morții, în cadrul *Sinaxarului* din rânduiala *Utreniei* zilei de pomenire din *Mineiele* respective, în *Proloage* sau în colecțiile mai mari ale *Vieților de sfinți*.

10. Pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 1980, p. 76. Cp. și D. Obolenski, *The cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations*, în „*Balkan Studies*” (*Thessalonic*), 15, 1 (1974), 3-20; M. Vickers, *Sirmium or Thessaloniki? A critical examination of the St. Demetrius legend*, în rev. „*Kairos*”, 16 (1974), p. 337-350.

11. I.A. Candrea și Gh. Adamescu, *Dicț. enciclopedic ilustrat*, Cartea Românească, p. 1159. Despre obiceiurile, datinile și credințele populare în legătură cu sărbătoarea Sfântului Dimitrie, vezi T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și*

b) Sf. Mare Ierarh Nicolae. Arhiepiscopul Mirelor Lichiei (Licia) din Asia Mică, făcătorul de minuni († 6 decembrie 343 sau 340), la 6 decembrie, sărbătoare numită în popor *Sân Nicoară* sau *Simicoară* (de la *Sanctus Nicolaus*)¹². La anul 1087, moaștele lui au fost transportate la Bari, în Italia și depuse într-o biserică dedicată pomenirii sfântului; pomenirea transferării se face în *Martirologiul* catolic la 9 mai, pomenire adoptată și de rutenii ortodocși din Galiția.

c) Sf. Arhidiacon și Întâiul Mucenic Ștefan, ucis cu pietre de evrei, în anul 33 (vezi Fapte 6, 5; 8, 2); pomenirea lui se face la 27 decembrie. Este una dintre cele mai vechi sărbători ale sfinților¹³.

d) Sf. Vasile cel Mare. Arhiepiscopul Cezareii Capadociei din Asia Mică, mort la 1 ianuarie 379 (sărbătoarea lui, la 1 ianuarie, coincide cu praznicul Tăierii-împrejur a Domnului)¹⁴. Amintirea acestui mare sfânt se serbează și la 30 ianuarie (vezi mai departe).

e) Sohorul (Σόβωρος, Adunarea) Sfântului Ioan Botezătorul. Proorocul și Înaintemergătorul lui Hristos, la 7 ianuarie (a doua zi după Botezul Domnului, potrivit regulii după care, a doua zi după marile praznice, se serbează pomenirea persoanelor principale care au luat parte la evenimentul comemorat la praznicul respectiv)¹⁵.

f) Sfinții Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur (Trisfetitele), la 30 ianuarie. E o sărbătoare de origine mai nouă, instituită în sec. XI¹⁶.

g) Sf. Mare Mucenic Gheorghe. Purtătorul de biruință (popular-arhaic = *Sân-Giorz*), martirizat în anul 303, în timpul persecuțiilor lui Dioclețian, la 23 aprilie¹⁷.

h) Sfinții Împărați Constantin (cel Mare) și maica sa, Elena, primii împărați creștini și protectori ai creștinătății, ambii sărbătoriți la 21 mai, care este ziua morții împăratului Constantin (anul 337).

i) Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, la 24 iunie (cu șase luni înainte de Nașterea Domnului, vezi Luca 1, 36). Sărbătoare cu bază biblică (vezi Luca 1, 5-80), atestată în secolele IV-V¹⁸, a fost instituită, după unii, spre a înlocui unele vechi sărbători păgâne, cu caracter agricol sau naturist, din epoca solstițiului de vară (22-23 iunie)¹⁹. În popor se numește *Drăgaica* sau *Sânziene*²⁰.

Postul Crăciunului, București, 1914; C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului...*, București, 1909, p. 86-88.

12. Vezi T. Pamfile, *op.cit.*, p. 157 ș.u.

13. Vezi *Constit. Apostolice* (VIII, 33; „Ziua lui Ștefan, întâiul martir și a celorlalți sfinți martiri, care au ținut mai mult la Hristos ca la viața lor, să o serbeze (robii)”. Vezi și *Cuv de laudă la Sf. Ștefan*, de Asterie, Episcopul Amasiei (sec. IV-V), în *Omiliile și predici*, trad. de pr. D. Fecloru, p. 221 ș.u. Vezi și la 2 august, pomenirea strămutării moaștelor sfântului, de la Ierusalim la Constantinopol, în anul 415 (*Mineiul* pe august, ziua 2, la Sinaxar).

14. Vezi pr. prof. Ene Branște, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în vol. (colectiv) *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 238-264.

15. La Marea Biserică din Constantinopol, o pomenire (σὺβωρος) a Sfântului Ioan Botezătorul se făcea odinioară și în sâmbăta Săptămânii Luminate (vezi A. Dmitrievski, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului ortodox* [în rus.], t. I [Τῶν κἀ], Kiev, 1895, p. 176).

16. Așezată de mitropolitul Ioan al Evhaitelor, care a întocmit și slujba zilei, pe timpul împăratului bizantin Alexie I Comnenul (1086), în urma unei discuții ivite între credincioșii din Constantinopol, care se întrebau care dintre cei trei sfinți ierarhi este mai mare și vrednic de mai multă cinstire. Mai vechi sunt pomenirile individuale ale acestor trei sfinți: 1 ianuarie (Sf. Vasile), 13 noiembrie (Sf. Ioan Gură de Aur), 25 ianuarie (Sf. Grigorie Teologul) și 27 ianuarie (Aducerea moaștelor Sf. Ioan, de la Comana la Constantinopol, în biserică Sfinții Apostoli, la anul 440 sau 442, sărbătoare adoptată și de apuseni). Vezi mai pe larg studiul nostru *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în B.O.R., 1958, nr. 1-2 și pr. prof. Gh. Moisescu, *Sfinții Trei Ierarhi în Biserica Românească*, în *Ortodoxia*, 1960, nr. 1, p. 3-33.

17. Despre riturile, credințele și datinile populare legate de această sărbătoare, vezi S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III (*Cincizecimea*), București, 1901, p. 197 ș.u.; C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *op. cit.*, p. 62 ș.u.

18. Vezi *Fericitul Augustin, Sermo CCXCII, 1 (In Natali Joannis Baptistae)* și *Sermo CXCVII, 1 (P.L., t. XXXVIII, col. 1320 și t. XXXIX, col. 2113)*. Comp. și dr. Alois Konrad, *Johannes der Täufer*, Graz und Wien, 1911, p. 241-242.

19. Vittorio Lanternari, *La politica culturale della Chiesa nelle campagne*, în rev. „Societa”, nr. 1, februarie 1955, p. 66-95.

20. Termen de origine latină, derivat de unii de la expresia *Sancta Diana* (San-Diana) (V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 123); după alții derivă de la *Sanctus (dies) Johannes*, adică

sărbătoare de care se leagă multe și frumoase obiceiuri, credințe și datini populare, cu caracter agrar²¹.

j) Sfinții Apostoli Petru și Pavel, martirizați la Roma, în timpul persecuției lui Nero, în anul 67, au sărbătoare comună la 29 iunie, care e data transferării moaștelor celor doi Sfinți Apostoli la locul numit *ad catacumbas*, de pe Via Appia din Roma, la 258²². La Roma era sărbătorită cel puțin din vremea lui Constantin cel Mare; de aici a trecut curând (chiar în cursul secolului IV) și în Răsărit, unde este sărbătorită cu deosebită solemnitate, mai ales din sec. VI²³.

k) Sf. Prooroc Ilie Tesviteanul, la 20 iulie (despre el, vezi III Regi, cap. 17-19 și IV Regi 2, 1-12). E singurul sfânt din Legea Veche care are sărbătoare cu ținare în Calendarul ortodox. În unele Tipice vechi, pomenirea lui se făcea luni, după Duminica Tomii²⁴.

l) Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul (ἡ ἀποτομή τοῦ Προδρόμου), la 29 august. Este una din sărbătorile de sfinți cu bază biblică (despre originea ei a se vedea faptele istorisite la Matei 14, 3-12 și Marcu 6, 17-29). Sărbătoare comună calendarului ortodox și celui roman (catolic), ea a fost la început, probabil, o aniversare (ἑγκόιντα) - proprie cultului local palestinian - a târnosirii unei biserici din Sebasta sau Augusta (în Samaria), unde, după mărturia lui Eusebiu și Ieronim, se aflau mormintele Sfântului Ioan Botezătorul și ale Sfinților Prooroci Elisei și Avdie²⁵; alții o pun în legătură cu sfințirea unei biserici din Alexandria zidite de patriarhul Teofil pe locul templului păgân al lui Serapis, unde i s-au transferat moaștele, la 362. E amintită de Fericitul Augustin, care ne-a lăsat două predici la această sărbătoare²⁶. Se serbează cu post, în orice zi a săptămânii ar cădea.

3. Sărbători ale sfinților cu date variabile

Sărbătorile Sfinților au de regulă date fixe. Sunt însă și Sfinți ale căror sărbători au dată variabilă sau schimbătoare, pentru că depind de data Paștilor și variază deci în fiecare an. Așa avem, de exemplu: Sf. Mare Mucenic Toader sau Teodor Tiron (adică Recrutul), ostaș martirizat în timpul persecuției lui Maximian (304) și cu o zi de serbare la 17 febr., este pomenit și în sâmbăta din prima săptămână a Postului Paștilor, pentru o minune săvârșită de el în timpul prigoanei lui Iulian Apostatul (vezi Sinaxarul zilei); Dreptul Lazăr din Betania, prietenul Domnului, înviat de El din morți (vezi Ioan 11), a cărui înviere este pomenită în sâmbăta săptămânii a șasea din Postul Mare (Sâmbăta dinaintea Floriilor sau a lui Lazăr); Sf. Grigorie Palama, marele teolog bizantin și arhiepiscop al Tesalonicului, din sec. XIV († 1359), cu zi de pomenire la 14 noiembrie, dar cu sărbătorire mai solemnă în duminica a doua din Sf. și Marele Post, unde are slujbă dezvoltată, compusă de ucenicul său, patriarhul Filotei al Constantinopolului; Sf. Ioan Scărarul, marele pustnic și ascet († 605), autorul cunoscutei scrieri Scara (nevoințelor duhovnicești), cu zi de pomenire la 30 martie, sărbătorit în chip solemn în duminica a

ziua Sfântului Ioan (la I.A. Candrea, în *Dicț. enciclopedic ilustrat „Cartea Românească”*, p. 1159 și în *Dicț. limbii române moderne*, ed. de Acad. R.P.R., București, 1958, p. 776).

21. Vezi C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului...*, București, 1909, p. 73-74; T. Pamfile, *op.cit.*, p. 79 ș.u.

22. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ed. V, p. 284-294. Despre zilele de sărbătoare ale Apostolilor se pomeneste încă din sec. IV, în *Const. Apostolice* (VIII, 33): „Zilele Apostolilor (robii) să le serbeze, căci ei au fost învățătorii voștri în Hristos și v-au învrednicit de Duhul Sfânt”.

23. Vezi Teodor Lectorul, *Ist. bis.*, II, 16; Teofan, *Cronica*, la anul 492 și trad. rom. de Iosif Gheorghian, *Istoria bisericească de Evagrie. Prescurtare din Istoria bisericească de Filostorg și de Teodor Citețul*, București, 1899, p. 290; Nichifor Callist, *Ist. bis.*, XVI, 35, P.G., t. LXXXV, col. 189-192; t. CVIII, col. 342 B și t. CXLVII, col. 192.

24. Vezi A. Dmitrievski, τῦρικῶ, vol. I, p. 177. În unele părți ale Bisericii noastre, această sărbătoare ținea mai înainte trei zile (vezi Elie Miron Cristea, *Chestiunea unui nou sinod ecumenic al Bisericii ortodoxe răsăritene*, București, 1920, p. 5).

25. Ieronim, *Epist.*, c. VIII, 13 (*Viața Sfintei Paula*), P.L., t. XXII, col. 889, n. 703: „Ibi siti sunt Elisaeus et Abdias prophetae, et (quo major intern natos mulierum non fuit) Joannes Baptista”. Comp. și A. Baumstark, *Liturgie comparée*, III-e éd., p. 202 și dr. Alois Konrad, *op. cit.*, p. 244-245, 227 ș.u.

26. *Sermones 307 și 308* (P.L., t. XXXVIII).

patra a Postului Mare, pentru însemnătatea operei sale în această perioadă a anului bisericesc, consacrată nevoițelor duhovnicești; *Cuvioasa Maria Egipteanca* († 522), cu zi de pomenire la 1 aprilie și cu sărbătorire solemnă în duminica a cincea din Postul Mare, ca pildă și model de pocăință; *Sf. Apostol Toma* (duminica I după Paști)²⁷ ș.a..

Tot sărbători ale sfinților cu date variabile sunt și *Duminicile Sfinților Părinți și ale Sfinților Strămoși*, și anume:

a) *Duminica celor 318 Sfinți Părinți adunați la Sinodul I Ecumenic* (Niceea, 325), care sunt sărbătoriți (începând din sec. IX) în duminica a șaptea după Paști (duminica dinaintea Rusaliilor).

b) *Duminica celor 630 Sfinți Părinți adunați la Sinodul IV Ecumenic* (Calcedon, octombrie-noiembrie 451), care cade între 13-19 iulie; sărbătoarea a fost introdusă, încă de la 518, de patriarhul ecumenic Ioan al II-lea, iar slujba ei, întocmită de patriarhul Filotei al Constantinopolului din sec. XIV, e așezată în Mineiul pe iulie, după cea din ziua de 16²⁸.

c) *Duminica celor 365 Sfinți Părinți adunați la al șaptelea Sinod Ecumenic* (Niceea, 787) coincide cu duminica a 21-a după Rusalii, care cade în prima duminică după 11 octombrie, data ținerii Sinodului (variază între 11-17 octombrie); sărbătoarea datează din secolele VIII-IX, iar slujba ei se găsește în Mineiul pe octombrie, după slujba sfinților din ziua de 11²⁹.

d) *Duminica Sfinților Strămoși* e sărbătoarea comună a tuturor Sfinților (patriarhilor, dreptilor și proorocilor) din *Legea Veche*, care se prăznuiește în prima duminică după 11 decembrie.

e) *Duminica dinaintea Nașterii Domnului, a Sfinților Părinți* (duminica ultimă dinaintea Nașterii Domnului, care cade între 18-24 decembrie).

f) *Duminica Părinților după trup ai Domnului nostru Iisus Hristos* (Sf. Fecioară, Iosif logodnicul și David împăratul, la care se adaugă și Iacov, fratele Domnului) este prima duminică după *Nasterea Domnului* (poate cădea între 26-31 decembrie)³⁰.

g) La acestea am putea adăuga *Duminica Tuturor Sfinților* (duminica I după Rusalii), o sărbătoare comună a tuturor Sfinților ale căror nume și urme s-au pierdut, s-au uitat sau au rămas neînregistrate și necunoscute. Această sărbătoare se pare că a fost introdusă mai întâi la Antiohia, prin veacul IV³¹, apoi și în Apus, la anul 608; aici se sărbătorea mai întâi la 13 mai, apoi (prin secolele VIII-IX) a fost mutată la 1 noiembrie, dată la care se sărbătorește până azi (Festum Omnium Sanctorum, *Toussaint*, *Allerheiligenfest*, *Ognissanti*). La nestorienii persani și în ritul milanez, această sărbătoare era fixată în prima vineri după Epifanie³².

4. Alte forme de cinstire a sfinților în cultul ortodox

În afară de sărbătorile instituite în amintirea și spre cinstirea sfinților, în pietatea ortodoxă mai există și alte numeroase și variate forme de exprimare a cultului sfinților, despre care am amintit deja în treacăt până acum și care sunt, în general, aceleași cu cele enumerate în urmă, la cultul Maicii Domnului. Le amintim pe scurt:

27. Pomenirea Sfântului Toma e legată în această zi de evenimentul respectiv din viața Mântuitorului (vezi Ioan 20, 24-29); pomenirea lui deosebită se face la 6 octombrie.

28. În Evanghelie, Apostol și calendarele bisericești de perete, duminica aceasta e trecută când ca a Părinților de la sinoadele I-IV ecumenice, când ca a Părinților de la sinoadele II-VI ecumenice, când ca a Părinților de la Sinodul VI Ecumenic.

29. Despre sărbătorile sinoadelor, vezi: S. Salaville, *La fête du Concile de Nicée et les fêtes des Conciles dans le rite byzantin*, în rev. E.O., XXIV (1925), p. 445-470 și Virgil Maxim, *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia Byzantina*, Romae, 1942.

30. La catolici îi corespunde sărbătoarea *Sfintei Familii*, care se serbează în prima duminică după Epifanie.

31. Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Predică la toți Sfinții Martiri*, P.G., t. L, col. 705-712.

32. Vezi D.T.C., t. XIV, col. 929; D.A.C.L., t. V, col. 1418-1419; V. Beaujean, *La Toussaint, son évolution progressive*, în rev. „Les Questions liturgiques et paroissiales“ (Belgia), an. XVI (1931), nr. 5, p. 239-244.

a) Cinstirea moaștelor sau rămășițelor trupesti ale sfinților (una dintre cele mai vechi forme ale exprimării cultului martirilor)³³. Sfinții ale căror moaște se păstrează până astăzi au devenit, cu timpul, patroni, hramuri sau ocrotitori ai bisericilor și ai regiunilor unde li se păstrează moaștele și unde ei se bucură de o cinstire deosebită, mai accentuată decât în alte părți. Așa, de exemplu, *Sf. Dimitrie* (ale cărui sfinte moaște se păstrează de multă vreme la Tesalonic) este Sfântul-Patron al Bisericii Greciei; *Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava* și *Sf. Parascheva*, ale căror sfinte moaște se păstrează la Suceava și la Iași, sunt patronii Moldovei ș.a.m.d.

b) Zidirea de biserici închinată pomenirii și cinstirii deosebite a unor sfinți sau punerea unor biserici mai vechi sub deosebita lor ocrotire (hram). Acestea încep cu bisericuțele (paraclisele) modeste zidite deasupra mormintelor sau lângă locurile de înmormântare ale sfinților mucenici (*martyria*), în jurul cărora s-a dezvoltat la început cultul martirilor (vezi despre ele la cap. *Locașuri secundare [auxiliare] de cult*). De aici s-a răspândit mai târziu obiceiul de a se pune mai toate bisericile nou zidite sub ocrotirea deosebită, patronajul sau hramul unuia sau mai multor sfinți, cărora ele sunt închinată (consacrate sau dedicate) și ale căror nume le poartă (biserica *Sf. Ioan Botezătorul*, biserica *Sf. Gheorghe*, biserica *Sf. Dumitru* etc.)³⁴.

c) Pelerinajele la mormintele martirilor vestiți sau la locurile (bisericele, martyriile) unde li se păstrează sfintele moaște sau care sunt legate de viața și activitatea lor³⁵. Astfel de centre au fost în vechime, de exemplu, vestitele biserici ale Sfinților: Ioan Evanghelistul (la Efes), Simion Stâlpcnicul (lângă Antiohia), Marele Mucenic Mina (în Egipt), Dimitrie (la Tesalonic), Sf. Apostol Toma (la Edessa) ș.a., iar la noi atrag mulțimi de pelerini moaștele diferiților sfinți păstrate în țară (despre care va fi vorba în capitolul următor).

d) De un cult deosebit s-au bucurat acei sfinți care, în trecut, erau adoptați și cinstiți ca *hramuri, patroni sau ocrotitori ai anumitor bresle, asociații profesionale sau corporații meșteșugărești*. Așa, de exemplu, *Sf. Nicolae* era patronul călătorilor și îndeosebi al marinarilor, corăbierilor și pescarilor; *Sfinții Haralambie și Pantelimon* erau patronii medicilor și spiterilor (farmaciștilor); *Sf. Trifon* (1 februarie) era patronul grădinarilor, al florarilor și zarzavagiilor ș.a.m.d.

e) Zugrăvirea chipurilor și a faptelor sfinților pe pereții bisericilor și pe icoane și cinstirea acestora (vezi mai departe, la cap. *Pictura bisericească*).

f) Adoptarea numelor sfinților ca nume de botez ale creștinilor este încă o formă de cinstire a sfinților, pentru că prin aceasta ne aducem totdeauna aminte de ei, cinstindu-i și luându-i ca modele, pilde sau îndemnuri de viețuire creștinească adevărată, precum și ca patroni sau ocrotitori personali ai fiecăruia dintre noi. Așa se și explică, îndeosebi la români, frecvența numelor de botez luate de la sfinții cei mai populari în pietatea creștină (Ion și Ioana, Marin și Maria, Gheorghe, Dimitrie, Nicolae, Petre, Constantin, Paraschiva, Elena ș.a.m.d.)³⁶.

33. Bibliografie principală: J. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, ed. III, p. 692-695; P. Séjourné, *Reliques*, D.T.C., XIII, 2312-2376; A. Grabar, *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, vol. II, Paris, 1946; Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1911; P. Lefevre, *Courte histoire des reliques*, Paris, 1932; P. Rezuș, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1940, p. 302-331.

34. Vezi la Melchisedec, *Oratoriu*, București, 1869, p. 63 ș.u., câteva biserici-monumente istorice mai importante, cu hramurile diferiților sfinți, la noi în țară.

35. Bibliografie H. Leclercq, *Pèlerinages*, în D.A.C.L., t. XIV, col. 65-176; E. Baumann, *Histoire des pèlerinages de la chrétienté*, Paris, 1941.

36. A. Andres, *Unsere Namenspatrone*, Freiburg, 1916; V. Krug, *Unsere Namenspatrone*, Bamberg, 1929; N. Iorga, *Numele de botez la români*, București, 1934; prof. Maria C. Marinescu-Himu, *Observațiuni privind onomastica română*, în rev. „Ausoniu” (București), an. III, nr. 3-5 (1943), p. 72 ș.u.; N. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. IV, X ș.u., XVII ș.u.; Chr. Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975; I. Pătruț, *Onomastica românească*, București, 1980.

BIBLIOGRAFIE PRINCIPALĂ

(lucrări necitate în note)

a) Principalele colecții aghiografice și surse de informație asupra vieții și cultului sfinților:

- Acta Sanctorum...*, collegit, digessit, notis illustravit Joannes Bollandus, theologus, Societatis Jesu... Ed. novissima, curante Joanne Carnandet. 67 vol. in folio, Paris-Bruxelles, 1863-1925.
- Bibliotheca hagiographica graeca* (edit. de călugării bollandiști). Ed. II, Bruxelles, 1909. Ed. III, în 3 vol. (tip. de aceeași, sub red. lui Fr. Halkin), Bruxelles, 1957 (*Subsidia hagiographica*, n. 8 A).
- Bibliotheca hagiographica latina* (ed. de aceeași), Bruxelles, 1899, suppl. 1911 (ed. II, Bruxelles, 1949 ș.u.).
- Bibliotheca hagiografica orientalis bollandiana*, Bruxelles, 1909 ș.u.
- Bibliotheca Sanctorum*, publicată de Institutul Papa Ioan XXIII, Roma, 1961 ș.u. (vol. X în 1968).
- Mineiele ortodoxe* (în grec. și rom. diverse ediții).
- Sf. Dimitrie al Rostovului, *Viețile sfinților*, trad. din rus. de Ștefan Ierodiaconul, 10 vol. (lunile nov-aug.). M-reă Neamț, 1811-1815.
- Viețile sfinților...*, București, 1835-1836 (12 vol.) [3].
- Prolog, adecă adunare în scurt din Viețile sfinților*, 4 vol., Neamțu, 1854-1855 [4].
- Viețile sfinților...* tipărite de un pios creștin, vol. I - XII, București, 1901-1906.
- Viețile sfinților prelucrate* (după trad. din 1835) de Al. Lascarov - Moldovanu, București, 1933 - 1942 (7 vol.) [5].
- Timuș, dr. Gherasim, *Dictionar aghiografic cuprinzând pe scurt viețile sfinților*, București, 1898 [6].
- Hollweck, F.G., *A biographical Dictionary of the Saints*, London, 1924.
- Vies de saints et de bienheureux selon l'ordre du Calendrier avec l'histoire des fêtes*, commencé par R.P. Baudot de Famborough (primele 4 vol.), continué par les Pères bénédictins de l'abbaye Sainte Marie de Paris, 12 vol., Paris, 1938-1956.
- Sinaxaristul (Συναξαριστής) celor 12 luni ale anului* (în grec.), scris în greaca veche de Mavrachie, diaconul Marii Biserici și tradus a doua oară de (Sf.) Nicodim Aghioritul, ed. III-a, 2 vol, Atena, f.a.
- Sf. Nicodim Aghioritul, *Neon ekloghion*, cuprinzând viețile diferiților sfinți ațeși (în grec.), ed. III-a, Atena, 1974.

b) Studii diverse despre cultul sfinților:

- Mihălcescu, pr. I., *Clasicitatea creștină și cultul sfinților*, în B.O.R., 1924, p. 145 - 153.
- Idem, *Cultul martirilor în Biserica primară*, în B.O.R., 1924, p. 666-670.
- Rezuș, P., *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1940.
- *
- Delehaye, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927 (*Subsidia hagiographica*, 17).
- Idem, *Les origines du culte des martyrs*, ed. II, Bruxelles, 1933 (*Subs. hagiographica*, 20).
- Dörfler, P., *Die Anfänge der Heiligenwehnerung nach den römischen Inschriften und Bildwerken*, München, 1913.
- Fyrachis, A., *Moaște și morminte de martiri în primele trei secole* (în grec.), Atena, 1955.
- Gheorghievski, A., *Reliquien der Heiligen, Ihre liturgische und ethische Bedeutung*, în rev. „Stimme der Orthodoxie“, 1962, Heft 4/5, p. 51-55.
- Halkin, F., *Saints moines d'Orient*, London, 1973 (Col. „Studies“, vol. 17).
- Idem, *Légendes grecques des „martyres romaines“*, Bruxelles, 1973 (*Subsidia hagiographica*, 55).
- Idem, *Martyres grecs II-e - VIII-e siècles* (22 études), London, 1974.
- Leclercq, H., *Martyr*, în D.A.C.L., t. X, part. II (1932), col. 2359-2512.
- Les martyres des premiers chrétiens. Introduction, texte, traduction* (en grec moderne), notes par P. Christou, Thessalonie, 1978.
- Lucius, E., Anrich, G. (prot.), *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904 (retip. 1965).
- Orselli, A.M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965 (*Studi e Ricerche*, 12).
- Peterson, E., Frantz, A.P. și Indelicato, S., *Martiro e martire*, în „Enciclopedia cattolica“, VIII (1952), col. 233-244.
- Rordorf, W., *Aux origines du culte des martyrs*, Ir., 46 (1972), p. 315-331.
- Saxer, V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980 (Coll. „Théologie historique“, nr. 55).
- Sejaurné, P., *Saints* (Culte des), în D.T.C., XIV (1939), 870-978.
- Sergiuș, V., *Cinstirea acordată sfinților în Biserica Ortodoxă* (în grec.), Larissa, 1974.
- Strathmann, H., *Μάρτυς*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, ed. G. Kittel, t. IV (1939), p. 477-520.
- Trombelli, I.C., *De cultu Sanctorum*, 2 vol., Bologna, 1740-1743.

- c) Studii și colecții de folclor, în legătură cu sărbătorile sfinților la români:
Marian, S. Fl., *Sărbătorile la români*, vol. III (Cincizecimea), București, 1901.
Pamfile, T., *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, București, 1914.
Rădulescu-Codin, C. și Mihalache, D., *Sărbătorile poporului...*, București, 1909.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 260.
2. *Ibidem*, p. 204.
3. Reeditate de Episcopia Romanului și Hușilor, între 1991-1998.
4. *Proloagele* s-au reeditat de Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991.
5. Reeditare, Ed. Artemis, București, 1992.
6. Reeditare, Ed. Mănăstirea Portărița, Oradea, 1998.

CAPITOLUL XIII

NEOMARTIRII ȘI SFINȚII NAȚIONALI AI DIFERITELOR BISERICI ORTODOXE. SFINȚII ROMÂNI. SFINȚI CU MOAȘTE LA NOI ÎN ȚARĂ

1. Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe

Credința în Hristos și Botezul creștin unesc într-o mare familie, a Bisericii, toate neamurile, toate stările sociale și toate vârstele: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți, în Hristos Iisus”; spunea Sf. Apostol Pavel (Gal. 3, 28); iar Sf. Apostol Petru adăuga: „În fiecare neam, cel ce se teme de Dumnezeu și face dreptate este plăcut Lui” (Fapte 10, 35). De asemenea, într-una din rugăciunile Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, Dumnezeu este invocat și laudat ca: „Cel ce a făcut minuni prin sfinții Săi, care bine I-au plăcut Lui, din fiecare neam”. Și, într-adevăr, mai toate popoarele creștine din antichitate au avut și au sfinții lor, începând cu grecii și romanii care au dat cel mai mare contingent de sfinți din Calendarul ortodox, continuând cu sirienii, daco-geții, egiptenii, perșii, armenii, gruzinii (ivirii), celto-gallii și alte neamuri, care formau imensul conglomerat etnic al Imperiului Roman din secolele I-IV ale erei creștine, pe teritoriul căruia a apărut și s-a răspândit Creștinismul.

După creștinarea slavilor (sec. IX ș.u.) și după despărțirea Bisericii de Apus de trunchiul Bisericii Ecumenice (1054), atât grecii, cât și toate popoarele slave ortodoxe au continuat să-și îmbogățească lista sfinților din epoca de ecumenicitate a Bisericii (care sunt cinstiți în toată Ortodoxia), prin canonizarea unor *sfinți naționali*, al căror cult a rămas limitat numai la teritoriul Bisericilor respective sau numai la părți din ele.

Astfel, la popoarele ortodoxe din Balcani au fost înscrși în calendar, în primul rând, *Sfinții misionari*, cărora se datorește creștinarea popoarelor slave: Sfinții *Chiril și Metodie*, (cinstiți la toate popoarele ortodoxe slave) și ucenicii lor: *Naum, Gorazd, Clement de Ohrida, Sava și Anghelar* (cinstiți mai ales la bulgari și la sârbi), cneazul *Vladimir* și cneaghina *Olga*, creștinătorii rușilor, regele *Boris* la bulgari (2 mai) ș.a.

Acestora le-au urmat marii organizatori și reprezentanți ai Bisericilor ortodoxe autocefale din Balcani, ierarhi, călugări și cărturari vestiți, ca Sf. *Simeon* (fostul țar Ștefan Nemanja) și arhiepiscopul *Sava* la sârbi², Sf. *Ioan Rilski*, patriarhul *Eftimie al Târnovei*, *Cuviosul Paisie de Hilandar* (sec. XVIII) și episcopul *Sofronie Vraccanski* († 1813, în București)³ la bulgari, călugărul *Nicodim* († 1406) la români ș.a.⁴

Cel mai mare număr de sfinți naționali l-au dat însă *neomartirii*, adică martirii mai noi, care au pătimit pentru credința lor din partea mahomedanilor, în timpul dominației turcești în Balcani (secolele

1. *Liturghier*, București, 1956, p. 215-216.

2. Vezi dr. M. Șesan, *Cultul sfinților naționali în Biserica Ortodoxă Sârbă*, Cernăuți, 1935; Miloșevici Desanka, *Die Heiligen Serbien*, Belgrad, 1968; arhim. Justin Popovici, *Viața Sfinților Sava și Simeon, ctitorii Mănăstirii Chilandar din Athos și luminătorii sârbilor* (în grec.), Atena, 1975; *Sveti Sava*, Belgrad, 1977 (volum închinat aniversării a 700 de ani de la nașterea Sfântului Sava Nemanja, 1275-1975).

3. Ultimii doi canonizați de Sinodul Bisericii Bulgare în 1964, cu zile de pomenire, primul la 19 iunie, celălalt la 11 martie (J.M.P., 1965, nr. 4, p. 4-5).

4. Comp. studiul nostru, *Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor ortodoxe autocefale*, în S.T., 1955, nr. 7-8, p. 429-431.

XIV-XIX) și care sunt numeroși, mai ales la greci⁵. Calendarele și *Mineiele* grecești păstrează numele a vreo 126 de astfel de martiri cunoscuți, de origine greacă (trecuți și în *Sinaxarele* din *Mineiele* românești), ca, de exemplu: *Ioan din Ianina* (Epir), ucis de turci la Constantinopol, în sec. XV, episcopul *Serafim al Fanarului* († 4 decembrie 1601), patriarhul *Grigore V al Constantinopolului*, ucis de turci în ziua de Paști a anului 1821 și canonizat în 1921 ș.a. Dar și celelalte popoare ortodoxe din Balcani, ca și popoarele nord-slave și-au dat contribuția lor de sânge la apărarea credinței creștine-ortodoxe, prin neomartiri, ca: *Sf. Gheorghe cel Tânăr (Nou) al Sofiei și Nicolae al Sofiei* (ambii din secolele XV-XVI), *Onufrie* ș.a., la bulgari, marele despot *Lazăr al sârbilor* (15 iunie), *Ioan Valahul, la români, Antonie, Ioan și Eustație din Vilna* (secolele XIV-XV), la lituanieni⁶ ș.a. În plus, Ortodoxia românească a dat, în secolele XVII-XVIII, un însemnat contingent de neomartiri și mărturisitori de origine ardeleană, care au suferit și au pierit apărându-și credința strămoșească, venerabile victime ale zelului prozelitist calvin și catolic, înarmat cu sabia stăpânitorilor politici ai Ardealului din acea vreme⁷ (vezi mai departe la *Sfinții români*).

Popoarele ortodoxe din Balcani au adăugat la neomartirii lor din epoca dominației turcești și câțiva sfinți ierarhi, teologi și pustnici atoniți de seamă, care au ilustrat istoria lor națională, bisericească și culturală, în secolele XIV-XIX, ca: *Marcu Eugenic*, mitropolitul Efesului (temutul polemist antilatin din sec. XIV), *Sf. Grigorie Palama*, ilustrul teolog și mitropolit al Tesalonicului din sec. XIV († 1359), *Sf. Nicodim Aghioritul*, marele pustnic și cărturar atonit († 14 iulie 1809), canonizat de curând (în 1955) de către Patriarhia Ecumenică⁸, eremiții sârbi *Petru și Ioanichie* (secolele XIV-XV) ș.a.

Cultul sfinților naționali s-a accentuat și s-a dezvoltat concomitent cu sporirea numărului Bisericilor autocefale constituite în sânul Ortodoxiei, mai ales din sec. XVI până în prezent. Biserica Ortodoxă Rusă se pare că deține întâietatea în ceea ce privește numărul sfinților autohtoni canoniizați de ea. Într-adevăr, pe lângă cei pomeniți mai înainte, Biserica Ortodoxă Rusă a canonizat numeroase personalități care au strălucit în istoria politică, religioasă și culturală a vechii Rusii și care se bucură astăzi de un cult fie general, fie local, în această Biserică. De această cinste s-au învrednicit, de exemplu: eroi naționali și mari conducători de oști, precum cneazul *Alexandru Nevski* († 1263) și țarul *Dimitrie al Moscovei* († 1591); ierarhi venerabili, ca mitropoliții *Petru și Alexie* ai Moscovei (sec. XIV) și episcopul *Dimitrie al Rostovului* († 1709); pustnici, călugări și cuvioși iluștri în istoria spiritualității ruse, ca *Sf. Antonie de la lavră Pecerska* din Kiev († 1063), *Sf. Serghie de Radonej* († 1392), Cuviosul *Serafim de la Sarov* († 1883, canonizat în 1903) ș.a.⁹

2. Sfinți daco-romani și sfinți români mai vechi

Numai *Biserica Ortodoxă Română* nu înscrisese până-acum câtva timp, în calendarul și cultul ei, nici un sfânt de origine românească. Organizându-se sub directa dependență a Patriarhiei Ecumenice

5. Vezi Sf. Nicodim Aghioritul, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Veneția, 1799 (ed. II, Atena, 1856) și Hris. Papadopoulos, *Οἱ Νεομάρτυρες*, Atena, 1922 (ed. nouă, 1974, cu titlul *Neomartirii și poporul subjugat* (în grec.). Cp. și S. Salaville, *Pour un répertoire des néosaints de l'Eglise Orientale*, în rev. „Byzantion“, XX, 1950, p. 223-237; arhim. Christ. Stavropoulos, *Neomartirii și revoluția greacă* (în grec.), Atene, 1971; Is. Anastasiu, *Un scurt studiu despre neomartiri* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic“, vol. XVI, Apend. 9, 1971, p. 7-62.

6. Predislav (egumenul Mănăstirii Sf. Duh din Vilna), *Sfinții de la Vilna*, în J.M.P., 1966, nr. 12.

7. Vezi mai ales prof. Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII* (2 vol.), Sibiu, 1920, 1930 și prof. N. Mladin, *Martirii Ortodoxiei* (conf.), Sibiu, 1945.

8. Despre acesta vezi mai ales D. Economidis, *Nicodim Aghioritul*, în B.O.R., 1941 și C. Papoulidis, *Nicodème l'Hagiorite*, în rev. *Θεολογία* (Atena), t. 37 (1966), p. 294-390 și 576-590.

9. Pentru sfinții ruși, vezi mai ales: E. Golubinski, *Istoria canonizării sfinților în Biserica Rusă* (în rus.), Moscova, 1903; N. Popescu-Prahova, *op. cit.*; *Minologhiul adevărat al tuturor sfinților ruși...* (în rus.), Moscova, 1903; pr. P. Gnedici, *Sfinții care s-au glorificat pe pământul Rusiei* (în rus.), în J.M.P., 1954, nr. 6; J. Danzas, *Les saints de l'Eglise russe*, în vol. *Russie et Chrétienté*, Paris, 1937; G. Th. Spassky, *Creația liturgică rusă după Mineiele contemporane* (în rus.), Paris (Y.M.C.A.), 1951; P.G. Fedotov, *Sfinții Rusiei Vechi* (în rus.), Paris, 1931; M-me E. Behr-Sigel, *Etudes d'Hagiographie russe*, în Ir., 1935, nr. 3 și 6, 1936, nr. 1 și 3 [1].

din Constantinopol, ea a primit în cultul ei Sinaxarul și Calendarul (lista sfinților) din Biserica grecească, în care se află nu numai sfinții din epoca anterioară despărțirii Bisericilor, care sunt cinstiți în toată Ortodoxia, ci și sfinții naționali și neomartirii greți introduși treptat în sinaxarele grecești, după Marea Schismă și chiar o parte din cei bulgari, sârbi și ruși. Oare să nu fi existat, printre români, personalități religioase cu viață îmbunătățită și cu suficiente merite duhovnicești, care să justifice cinstirea lor ca sfinți? Fără îndoială că au existat, așa cum au existat și la celelalte popoare ortodoxe, amintite mai înainte, unii dintre ei fiind chiar cinstiți de fapt în popor în locurile pe unde au trăit și au activat. Numai că, dintr-un exagerat spirit de modestie, de discreție și de subapreciere a tot ceea ce este al nostru, conducerea Bisericii românești din trecut n-a cutezat ori a tot amânat să canonizeze oficial pe vreuna dintre personalitățile ei religioase îndreptățite la această cinstire.

a) Astfel, în epoca persecuțiilor religioase din primele patru secole ale erei noastre, creștinismul dunărean a dat o sumedenie de martiri și sfinți dintre strămoșii noștri daco-romani din Tracia, Moesia și Dacia Traiană¹⁰, dintre care unii sunt încă și azi pomeniți în sinaxarele ortodoxe; amintim, de exemplu, pe mucenicii Dasius (Tasios)¹¹ și Emilian Mărturisitorul¹² de la Durostorum (Silistra de azi), Chiril din Axiopolis (Cernavodă de azi), preotul Montanus cu soția sa, Maxina, din Singidunum (Belgradul de azi)¹³, episcopul-misionar Nichita de Remesiana, mucenicii Nichita Romanul sau Gotul¹⁴, Sava Gotul¹⁵, episcopii Bretanion (Vetranion) din sec. IV și Teotim ai Tomisului (Constanței de azi, † 20 iulie după 403)¹⁶, cei patru mucenici descoperiți de curând la Niculițel (Filippos, Attalos, Kamasis și Zoticos)¹⁷ ș.a.

b) Trecând apoi la epoca de după organizarea țărilor și a mitropoliilor românești (sec. XIV ș.u.), documentele vorbesc despre sfinți ca: Leontie de la Rădăuți, făcător de minuni, al cărui trup zăcea nestruciat (întreg) în Episcopia de la Rădăuți, pe la începutul secolului XVII, sau Vasile făcătorul de minuni, de la Mănăstirea Moldovița (secolele XV-XVI), despre care amintesc unele scrieri străine¹⁸. În

10. Despre ei, în general, vezi: H. Delahaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, în „Analecta Bollandiana“, t. XXXI (1912); Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918; I. D. Petrescu, *Martirii Crucii din ambele Dacii*, București, 1856; pr. dr. S. Reli, *Martiri creștini în țările daco-romane*, în vol. „Omagiul Î.P.S. dr. Nicolae Bălan“, Sibiu, 1940, p. 699-709 (retip. în *Istoria vieții bisericești a românilor*, vol. I, Cernăuți, 1942, p. 75 ș.u.); pr. prof. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 74 ș.u.; pr. prof. Ene Braniște, *Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi*, în vol. „De la Dunăre la Mare“ (Ed. Arhiep. Tomisului și Dunării de Jos), Galați, 1977, p. 34-62 (cu bibliografie la zi) [2].

11. Martir în persecuția lui Dioclețian († 303), pomenit la 20 noiembrie. Despre el, în afară de lucrările citate în nota precedentă, vezi: Mineiul pe noiembrie, la Sinaxarul din Utenia zilei de 20; textul grecesc al actului martiric, în *Ausgewählte Martyrerakten*, herausgegeben von Dr. R. Knopff, III. Aufl., neugearbeitet von Dr. G. Krüger, t. III, Tübingen, 1929, p. 91-95; trad. rom. de T.M. Popescu, *Martiriul Sfântului Dasius*, în vol. „Prinos Patriarhului Nicodim“, București, 1946, p. 224-230; alta, de pr. prof. Ene Braniște, *Martiri creștini la Dunăre în timpul persecuțiilor. Martiriul Sfântului Dasius*, în „Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anul 1976“, p. 85-95. Comp. și dr. Gherasim Timuș, *Dicționarul aghiografic*, București, 1898, p. 200; H. Leclercq, *Dasius*, în D.A.C.L., IV, 273-283.

12. Martir în persecuția lui Iulian Apostatul († 362), pomenit în Mineiul pe iulie, ziua 18, la Sinaxar (în Sinaxarul din *Ceaslovul* de București, 1945, e trecut la 8 ianuarie). Despre el, vezi mai ales diac. I. Pulpea (Rămureanu), *Sf. Mucenic Emilian din Durostorum*, București, 1944 (extras din B.O.R.).

13. Mucenici în persecuția lui Dioclețian și Maximian († 304), pomeniți la 26 martie. Vezi pr. Nic. M. Popescu, *Viața Sfântului Montanus, presviterul din Singidunum*, în B.O.R., 1934, nr. 3-4, p. 145-147 (retip. în vol. *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 6-10, cu lista izvoarelor la sfârșit).

14. Martir în persecuția lui Athanaric († 372 sau 414), pomenit în sinaxarul din *Minei*, la 15 septembrie.

15. Înecat în râul Buzău († 372), pomenit în Sinaxarul zilei de 18 aprilie. Despre el, vezi mai ales pr. prof. Gh. Sibiescu, *Sfântul Sava Gotul. La 1600 de ani de la mucenicia sa*, în G.B., 1972, 3-4, p. 335-388 (cu bogată bibliografie la zi).

16. Trecut în dipticele Bisericii din Roma, ca sfânt cinstit și de barbari, și de necredincioși, pentru minunile lui. Vezi pr. prof. Ene Braniște, *Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei...*, p. 51-52.

17. *Ibidem*, p. 45-46 [3].

18. Vezi dr. Liviu Stan, *Sfinții români*, Sibiu, 1945, p. 14-20 și 45-47.

cronici, în cântecele populare și în amintirea credincioșilor din preajma locurilor pe unde au trăit unii din marii noștri pustnici, se păstrează amintirea unor sfinți ca Ioan egumenul de la Prislop (din Silvaș, sec. XVI), sau Daniil Sihastrul, contemporanul lui Ștefan cel Mare, îngropat în Mănăstirea Voronet, unde i se păstrează până astăzi mormântul¹⁹. Mitropolitul Dosoftei al Moldovei (sec. XVI) enumeră, în afară de cei de mai sus, o seamă de sfinți români, cinstiți în vremea lui, ca Rafail de la Agapia, ale cărui sfinte moaște le-a sărutat, precum și câțiva călugări moldoveni cu viață îmbunătățită, pe care i-a apucat în zilele lui, ca părintele Chiriac de la Bisericani, un alt Chiriac de la Tazlău, Epifanie de la Voronet, Partenie de la Agapia, „arhiepiscopul cel sfânt și minunat”, Ioan de la Râșca, Inocenție de la Pobrata și Eustatie²⁰. Se mai păstrează, de asemenea, în popor sau în mănăstirile prin care au trăit, amintirea sfântului Iosif de la Bisericani, a maicii Teodora de la Sihla (sec. XVIII), de care pomenește și scriitorul C. Hogaș în însemnările sale de călătorii prin Munții Neamțului, a cuviosului Antonie din Vâlcea († 1720), care a sihăstrit într-o peșteră săpată de el însuși în piatră, lângă Schitul Iezeru din preajma comunei Cheia (în părțile vâlcene), a cuviosului Nifon de la Schitul românesc Prodromul din Sf. Munte ș.a.²¹.

c) Pe alți români cu viață sfântă i-au venerat popoarele vecine, care i-au cinstit ca sfinți înaintea noastră. Astfel, la bulgari și la sârbi e cinstită, încă din sec. XIV, Sfânta Teofana (Tofana), pe numele ei de botez Teodora (Todora), fiica domnitorului Țării Românești, Basarab I (sec. XIV) și mama țarilor bulgari Sratimir și Mihail Asen, care a fost căsătorită cu țarul bulgar Ivan Alexandru din Târnovo (sec. XIV) și apoi s-a călugărit (după 1352) într-o mănăstire de lângă Vidin, unde s-a distins prin viața ei pilduitoare și prin nevoințele ei ascetice, pentru care a fost trecută între sfinți, nu mult după moarte²². Un neomartir originar din Valahia (Țara Românească), martirizat de turci la Constantinopol († 12 mai 1662) și anume Sfântul Ioan Valahul (Românul) era cinstit de multă vreme în Biserica grecească, dar numele lui a fost trecut în sinaxarul zilei de 12 mai din Mineiul românesc pe această lună, abia din secolul trecut²³. Necunoscut a rămas la noi și ieroschimonahul moldovean Antipa din Calapodești, din secolul trecut, care a călugărit în Moldova, Muntenia și la Athos, apoi s-a așezat în Mănăstirea rusească Valaam, unde a murit la 10 ianuarie 1882; numele lui a fost trecut de călugării ruși de la Athos în Mineiul rusesc pe ianuarie, tipărit în Mănăstirea rusească Pantelimon din Athos, la 1906.

Așadar, precum zice arhimandritul Anastasie Baldovin, „noi, românii, n-am fost lipsiți niciodată de oameni cuvioși și îmbunătățiți în viață; dar n-am trâmbițat aceasta, pentru modestia noastră, lăsând ca singur Dumnezeu să aprecieze valoarea sfințeniei monahilor noștri români”²⁴.

19. *Ibidem*, p. 29-44 și pr. prof. P. Rezuș, *Viața și faptele Sfântului Daniil Sihastrul*, în S.T., 1956, nr. 3-4, p. 227-240; C. Turcu, *Daniil Sihastrul*, Iași, 1947.

20. Vezi Dosoftei, *Viețile sfinților*, vol. IV, Iași, 1682, fila 152, la ziua de 9 iunie (reprodus și în alte colecții ulterioare de vieți de sfinți și Mineie românești pe decembrie, ca și la Melchisedec, *Oratoriu*, București, 1869, part. II, p. 47-48).

21. Despre toți aceștia, vezi Liviu Stan, *op.cit. passim*.

22. Dr. Vasile Stoian Beron, *Arheologiceska i negoriceska izledovanja*, Târnovo, 1887, p. 95-126; N. Constantinescu, *Curtea Domnească din Argeș*, în B.M.I., 1971, nr. 3, p. 19. Cp. și pr. Gh. Mihoci-Iași, *O româncă trecută între sfinți în Biserica Ortodoxă Bulgară*, art. în M.M.S., 1955, nr. 1-2, p. 23-24. Avem și un sfânt catolic de origine română (din Ardeal): *Fra Geremia da Vallachia din Ordinul Capușinilor* (†1625), declarat venerabil la 1680 și cinstit încă în Italia (vezi D. Neda, *Sfântul nostru*, în rev. „Cultura creștină”, 1940, nr. 1-2, p. 79-87).

23. Viața lui a fost scrisă de un contemporan grec, cărturarul Ioan Cariofil și editată în grec. de Nicodim Aghioritul, în Νέον Ματρουολόγιον, Veneția, 1799, p. 89-91 și tradusă în rom. la începutul veacului trecut, în *Služba Cuviosului Părintelui nostru Dimitrie de la Basarabov... lângă care s-au adus acum și Pătîmirea Sfântului Mucenic Ioan Românul*, București, 1801, p. 20-21. Trecut prima dată în sinaxarul zilei de 12 mai din Mineiul respectiv, tipărit de starețul Neonil la Neamțu, în 1845. Pentru amănunte, vezi dr. Liviu Stan, *op. cit.*, la n. 18, p. 57-69 și pr. prof. Al. Ciurea, *Trei sute de ani de la moartea de mucenic a Sfântului Ioan Valahul*, în B.O.R., 1962, nr. 5-6, p. 493-514; pr. prof. Ene Branște, *Viața și pătimirea Sfântului Ioan Valahul*, în M.O., 1964, nr. 5 - 6, p. 436 - 440.

24. Prefața la „*Viața și nevoințele cele monahale ale Prea Cuviosului Episcop al Râmnicului - Noul Severin, D.D. Calinic*” (citată după ediția tip. de ic. D. Lungulescu, Craiova, 1930, p. 23).

3. Primele canonizări de sfinți români

Abia în vremea păstoririi patriarhului Justinian Marina (1948-1977), s-a tras brazdă nouă și în domeniul cultului sfinților din Biserica noastră. Sancționând o stare de fapt și răspunzând la repetatele cereri făcute în trecut de către glasuri autorizate din rândurile credincioșilor, ale clericilor și ale teologilor noștri²⁵, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în sedința sa din 28 februarie 1950 a făcut începutul canonizării sfinților de origine românească, hotărând:

a) Introducerea în întreaga noastră Biserică a cultului Sfântului Ioan Valahul, amintit mai sus (cu zi de pomenire la 12 mai), precum și introducerea sau recunoașterea formală a cultului local al unor martiri ai Ortodoxiei românești din Ardeal și al unor ierarhi români cu viață îmbunătățită și anume (în ordinea vechimii lor).

b) Sf. Ioan de la Râșca, ierarh moldovean din sec. XVII, cu zi de pomenire la 1 iunie.

c) Cuviosul Părinte Iosif cel Nou de la Partos, mitropolit al Banatului, din sec. XVII (între 1650 - 1653), cu zi de pomenire la 15 septembrie²⁶; sfintele sale oseminte se păstrează azi la Catedrala mitropolitană din Timișoara.

d) și e) Mitropoliții Iorest (Ilie) și Sava Brancovici ai Ardealului, din sec. XVII, amândoi cu titlul de „mărturisitori” și zi comună de pomenire la 24 aprilie. Amândoi au suferit pentru apărarea Ortodoxiei românești din Ardeal împotriva încercărilor de calvinizare a românilor ortodocși, patronate de principii unguri ai Ardealului; cel dintâi a murit la Mănăstirea Putna, la 12 martie 1678, iar al doilea, în aprilie 1680²⁷.

f), g) și h) Cuviosii ieromonahi Visarion Sarai și Sofronie din Cioara († după 1776) și drept-credinciosul țaran Oprea Nicolae (Miclăus) din Săliștea Sibiului († după 1748), toți trei luptători împotriva unirii religioase cu Roma, în sec. XVIII, vor fi cinstiți cu titlul de „mărturisitori” și cu zi comună de pomenire la 21 octombrie (Ziua Reîntregirii Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania)²⁸.

i) Sf. Ierarh Calinic Cernicanul, stareț al Mănăstirii Cernica, de lângă București și apoi episcop al Râmnicului, în secolul al XIX-lea († 1868), cu zi de pomenire la 11 aprilie (moaștele sale se află la Mănăstirea Cernica, unde a fost înmormântat)²⁹.

Slujbele acestor sfinți români, tipărite la început în filade separate, au fost introduse la zilele pomenirii lor, în edițiile ultime ale Mineiilor românești.

4. Generalizarea cultului local al sfinților cu moaștele la noi în țară

La aceeași dată, Sf. Sinod a hotărât și generalizarea cinstirii, în toată Biserica românească, a unor sfinți mai vechi, de origine străină, ale căror sfinte moaște au fost aduse și se păstrează întregi în țara noastră și care erau cinstiți, de multă vreme, cu un cult local sau regional (mărginit mai mult în jurul

25. Vezi, de ex., Marius Theodorescu - Carada, *Cătiva sfinți*, București, 1920; prof. dr. I. Lupaș, *Eroi și mucenici ai Ortodoxiei*, în „Revista teologică” (Sibiu), 1930, nr. 7-8, p. 297-300; prof. dr. Gh. Ciuhandu, *Întru cinstirea și pomenirea sfinților românești. Mucenici brâncoveni și ardeleni*, în B.O.R., 1931, nr. 4, p. 323-335; pr. prof. Liviu Stan, *op. cit.*, la n. 18; prof. N. Mladin, *Martirii Ortodoxiei* (conf.), Sibiu, 1945 ș.a.

26. Decedat la 15 august 1656, la Mănăstirea Partoș (azi biserică de sat), unde a fost înmormântat, era cinstit încă dinainte de moarte ca sfânt, pentru viața lui cuvioasă, pentru marea-i bunătate și pentru minunile săvârșite. La 30 de ani după moarte (1686), un Sinod local al arhierilor din cuprinsul Mitropoliei de atunci a Banatului a recunoscut sfințenia lui, hotărând să fie cinstit ca sfânt (cel dintâi caz de canonizare oficială și expresă, în Biserica românească). Moaștele lui au fost dezgropate în septembrie 1956 și duse în Catedrala mitropolitană din Timișoara, unde se află acum. Despre el, vezi mai ales prot. dr. Gh. Cotoșman, *Viața Sfântului Iosif cel Nou, mitropolitul Timișorii și a toată țara Banatului 1650-1656. La tricentenarul morții sale*, Timișoara, 1956 (și în M.B., 1956, nr. 1-3, p. 64-89).

27. Despre ei, vezi pr. prof. M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 64-66 și 77-88, cu bibliografie indicată la sfârșitul capitolului respectiv.

28. *Ibidem*, p. 382 ș.u. cu bibliografie indicată acolo.

29. Despre el, vezi Athanasie Mironescu, *Istoria Mănăstirii Cernica*, Cernica, 1930; *Viața și slujba Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica...*, tipărită cu aprobarea Sf. Sinod, București, 1957, ș.a.

locului unde se păstrează moaștele respective) și anume (în ordinea cronologică a aducerii moaștelor pe pământ românesc):

a) *Sfânta Mucenită Filofteia*, ale cărei sfinte moaște se păstrează la Curtea de Argeș în paraclisul Mănăstirii lui Neagoe și care se serbează la 7 decembrie³⁰.

b) *Cuviosul Nicodim cel Sfințit de la Tismana* († 26 decembrie 1406), care se serbează la 26 decembrie³¹; din sfintele sale moaște se păstrează doar degetul cel mare de la mâna dreaptă, la mănăstirea Tismana.

c) *Sf. Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava* (sec. XIV), cu zi de pomenire la 2 iunie³²; moaștele sale se păstrează în biserica Sf. Gheorghe, din Mănăstirea Sf. Ioan cel Nou de la Suceava.

d) *Cuviosul Grigorie Decapolitul*, ale cărui sfinte moaște se păstrează la Mănăstirea Bistrița din Oltenia și care se serbează la 20 noiembrie³³.

e) *Cuvioasa Parascheva cea Nouă*, ale cărei sfinte moaște se păstrează la Iași, în Catedrala mitropolitană și care se serbează la 14 octombrie³⁴.

30. Sfântă originară din Molivatul Traciei (în părțile Târnovei din Bulgaria de azi), ucisă (prin sec. XII) de către tatăl ei, pentru marea ei milostivire către săraci. Moaștele ei au fost aduse în a doua jumătate a secolului XIV și depuse în biserica *Sf. Nicolae* din curtea Palatului domnesc de la Argeș, fiind mutate mai târziu în paraclisul nou al Mănăstirii lui Neagoe Vodă, unde se află și azi. Despre ea, vezi D. Mazilu, *Sfânta Filofteia de la Argeș*, în „Memoriile secției literare” (Acad. Rom.), ser. III, t. IV, București, 1932-1934; Comp. și dr. Gherasim Timuș, *op. cit.*, p. 297 - 298 și Sinaxarul din *Mineitul* pe decembrie, ziua 7.

31. Originar din părțile Prilepului (probabil, macedoromân) și venit în Țara Românească în a doua jumătate a secolului XIV, unde a organizat monahismul românesc de formă atonită; înmormântat la Mănăstirea Tismana, de unde moaștele lui au fost luate și duse (probabil, prin sec. XVII sau XVIII) într-un loc rămas necunoscut până azi. Despre el, vezi: N. Dobrescu, *Întemeierea mitropoliiilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906, p. 63-67; A. Ștefulescu, *Mănăstirea Tismana*, București, 1903 (ed. II, 1909); N. Iorga, *Istoria Bisericii românești*, ed. II, vol. I, București, 1928, p. 50 ș.u.; Ștefan Ieromonahul, *Viața Precuviosului Părintelui nostru Nicodim sfințitul*, tip. de Iosif Bobulescu, București, 1883 (și alte ediții ulterioare); *Mineitul* pe decembrie, ziua 26 (la Sinaxar); Gherasim Timuș, *op. cit.*, p. 611-612; pr. prof. M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 284 ș.u. (cu bibliografia la zi).

32. Sfânt originar din Trebizonda (Trapezunt, în Turcia de azi), martirizat pentru credința lui în cetatea Akerman (Cetatea Albă), la 1330; de acolo, moaștele lui au fost aduse de Alexandru cel Bun la 1402 și depuse în biserica *Sf. Gheorghe-Mirăuși* din Suceava, Catedrala mitropolitană a Moldovei, de curând zidită, de unde, după ruinarea acesteia, au fost mutate în noua catedrală (cu același hram), zidită de Bogdan cel Orb și Ștefăniță Vodă, în a doua decadă a secolului XVI, unde se află până azi (Mănăstirea *Sf. Ioan cel Nou* din Suceava). Pomenirea lui, fixată oficial la 2 iunie, se face de fapt în sărbătorile de vară ale Sfântului Ioan Botezătorul (Nașterea și Taierea-Capului), precum și în joia săptămânii I după Rusalii (vezi *Sfânta Evanghelie*, București, 1941, p. 328, la ziua de 2 iunie), prin pelerinajul masiv al credincioșilor din împrejurimi la sicriul cu moaștele lui. Despre el vezi: Sinaxarul din *Mineitul* românesc pe iunie, ziua 2; dr. Gherasim Timuș, *op. cit.*, p. 435; S. Fl. Marian, *Sfântul Ioan cel Nou din Suceava*, București, 1895; V. Mitrofanovici și colab., *Liturgica*, ed. 1929, p. 173-175; S. Reli, *Istoria vieții bisericești a românilor*, vol. I, p. 262 ș.u.; pr. prof. P. Rezuș, *Viața și faptele Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava*, M.M.S., anul 1956, nr. 6-7; Melchisedec, *Viața (slavonă) Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava, de mitropolitul Grigorie Țamblac*, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, an. II, t. III (București, 1884), p. 163-174; A. Tăutul, *Viața și minunile Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava*, ed. II, Suceava, 1914; Anton I. Popescu, *Viața, pătimirile și minunile Sfântului Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava*, Craiova, 1943; I. Grămadă, *Din Bucovina de altădată*, București, 1926, p. 42-53; N. Dobrescu, *Din istoria Bisericii Române, sec. al XV-lea*, București, 1910, p. 73 ș.u. (cu indicarea bibliografiei mai vechi); pr. prof. I. Zugrav, *Data serbării Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava*, în M.M.S., 1958, nr. 9-10, p. 763-779.

33. Sfânt de origine grecească, din părțile Decapolei, de lângă Constantinopol (Asia Mică, Turcia de azi); a suferit ca mărturisitor pentru apărarea cultului sfințelor icoane (sec. IX), iar moaștele lui au fost aduse de la Constantinopol spre sfârșitul secolului XV, de către boierii Craiovești și depuse în biserica Mănăstirii Bistrița oltenească, zidită de ei (refăcută în secolele XVI-XIX), unde se află și acum (vezi Sinaxarul din *Mineitul* pe noiembrie, ziua de 20 și dr. Gher. Timuș, *op. cit.*, p. 339-340). Comp. și Dragoș Petroșanu, *Sf. Grigorie Decapolitul din Mănăstirea Bistrița*, în B.O.R., 1941, nr. 11-12, p. 682-703.

34. Originară din Epivatul Traciei, de pe țărmul apusean al Mării Negre (Bulgaria de azi), a trăit, probabil, prin sec. XI († cca 1050); moaștele ei au fost aduse de domnitorul Vasile Lupu al Moldovei, la 1641 și depuse în frumoasa biserică Sfinții Trei Ierarhi din Iași, zidită atunci de el, unde au stat până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, când au fost mutate în

f) Cuviosul Dimitrie cel Nou (din Basarabi), ale cărui sfinte moaște se păstrează în Catedrala patriarhală din București și care se serbează la 27 octombrie³⁵.

La aceștia se pot adăuga Sfintii Mucenici Zoticos, Attalos, Kamasis și Filippos, din sec. IV, ale căror sfinte moaște, descoperite de curând la Niculițel în Dobrogea, sunt depuse acum la Mănăstirea Cocoș, din jud. Tulcea. Ei sunt pomeniți în vechile martirologii creștine, la 4 iunie.

Dintre cei enumerați mai înainte, Sfânta Filoftea, Sf. Parascheva și Sfântul Dimitrie din Basarabi erau cunoscuți și cinstiți și la bulgari, pentru că se născuseră pe teritoriul sud-dunărean. Cultul celorlalți rămăsese necunoscut nu numai la toate celelalte popoare ortodoxe, ci și în Biserica Greco-Catolică din Ardeal, care trecuse în sinaxarele ei numai pe Cuviosul Grigorie Decapolitul (deoarece acesta aparține epocii anterioare despărțirii Bisericilor). Local la început, apoi regional, cultul lor avea tendință de lărgire în Biserica Ortodoxă Română, mai ales cinstirea Sfintei Parascheva, care se generalizase mai de mult în toată Biserica noastră³⁶. Slujbele alcătuite spre cinstirea lor și tipărite la început în filade separate au fost încadrate în Mineiele românești la zilele respective, începând cu ediția Mineielor tipărite de starețul Neonil la Neamțu, în 1845.

În bisericile unor mănăstiri mai mari (Neamțu, Putna, Secu, Râșca, Slatina, Cernica, Hurezu ș.a.), precum și în unele biserici catedrale și urbane mai importante din țara noastră (catedralele episcopale din Roman și din Râmnicu-Vâlcea, Catedrala mitropolitană din Craiova, bisericile Sf. Gheorghe-Nou și Zlătari din București ș.a.), se mai păstrează încă multe părți (mai mari sau mai mici) din moaștele altor sfinți, aduse în țară din diverse locuri (mai ales din Sf. Munte) și în diferite împrejurări, cele mai multe fiind cumpărate sau dobândite de voievozii și boierii români din trecut și depuse în bisericile ctitorite ori renovate și înzestrate de ei. Amintim dintre acestea: capul Sfintei Mucenite Tatiana (12 ianuarie), capul și mâna dreaptă ale Sfântului Nifon, Patriarhul Constantinopolului (11 august) și capetele Sfinților Mucenici Serghie și Vach (7 octombrie), toate păstrate mai înainte la Curtea de Argeș, iar azi la Catedrala mitropolitană din Craiova; capul Sfântului Grigorie Teologul (25 ianuarie), la Mănăstirea Slatina din Moldova (adus de ctitorul mănăstirii, Alexandru Lăpușeanu, de la Constantinopol, la 1552); părți din moaștele Sfântului Mucenic Ciprian (14 septembrie) la biserica Zlătari din București ș.a.³⁷.

Atât solemnitățile pentru extinderea cultului local al sfinților mai vechi, cu moaștele la noi în țară, cât și cele pentru proclamarea solemnă a canonizării noilor sfinți români și pentru inaugurarea oficială a cultului lor, au avut loc în cursul lunii octombrie din anul 1955, după un program dinainte stabilit de

Catedrala mitropolitană, unde se află și azi. Sărbătoarea ei (la 14 octombrie) e numită în popor și Vinerea Mare, pentru că în grecește Παρασκευή înseamnă Vineri. I se spune Sf. Parascheva cea nouă, spre a fi deosebită de o altă sfântă mai veche, cu același nume, martiră în persecuția lui Dioclețian († 304), pomenită la 26 iulie și numită la ruși Piatnița (Sfânta Vineri), iar la bulgari, Peika. Despre Sfânta Parascheva cea Nouă vezi: Episc. Melchisedec al Romanului, Viața și minunile Cuvioasei Maicii noastre Paraschevei cea Nouă și istoricul sfințelor ei moaște, București, 1889; prof. M. Șesan, Cinstirea Cuvioasei Parascheva, art. în M.M.S., 1955, nr. 3, p. 130-136; Idem, Viața Cuvioasei Parascheva - Note critice, în aceeași revistă, 1957, 3-4, p. 260-268; D. Stănescu, Viața și minunile Cuvioasei Paraschiva, București, 1938; pr. Sc. Porcescu, Sfânta Parascheva cea Nouă, în M.M.S., 1956, nr. 3-4, p. 122-151; Iulian Ștefănescu, Viața Sfintei Parascheva cea Nouă de Matei al Mirelor, în „Rev. ist. rom”, vol. III, fasc. IV (1932), p. 350 ș.u.; Gher. Timuș, op. cit., p. 642-643; T. Pamfile, Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului, București, 1914, p. 59 ș.u. [4].

35. De origine din satul Basarabov (Bulgaria de azi), trăitor, probabil, prin sec. XIII; moaștele lui au fost dăruite de generalul rus Petru Saltâkov mitropolitului Grigorie al Ungrovlahiei, la cererea acestuia și depuse în Catedrala mitropolitană (azi patriarhală) din București, la 13 iunie 1774. Despre el, vezi Sinaxarul din Mineiul pe octombrie, ziua 27; dr. Gher. Timuș, Dicționar aghiografic, p. 209; Viața și slujba Cuviosului Părintelui nostru Dimitrie de la Basarabov (mai multe ediții, începând cu cea din Viețile sfinților pe luna octombrie, Neamțu, 1809) ș.a.

36. Sărbătoarea ei era trecută între sărbătorile cu tinere ale sfinților, în Regulamentul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române asupra sărbătorilor, din mai 1874 (în B.O.R., an. III, nr. 10, p. 24-25).

37. O listă a câtorva din aceste părțicele de sfinte oseminte păstrate pe pământul românesc, vezi în Cartea de rugăciuni pentru tot creștinul, alcătuită de ierodiac. Firmilian (Marin), ed. II, București (Ed. Albina), 1937, p. 188-191 [5].

Sfântul Sinod, în conformitate cu regulile și uzanțele tradiționale respectate în celelalte Biserici autocefale ortodoxe pentru asemenea împrejurări³⁸, după ce se întocmiseră și slujbele sfinților respectivi³⁹. Biserica noastră a trăit atunci zile înălțătoare și de neuitat, unice până acum în istoria vieții ei religioase, de față fiind și întâistătători sau delegați ai mai tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale surori (Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, Biserica din Grecia, Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă Bulgară ș.a.)⁴⁰. Numai proclamarea solemnă a canonizării și inaugurarea oficială a cultului *Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș* s-au făcut separat, la Timișoara, un an mai târziu (septembrie 1956), când s-au împlinit exact 300 de ani de la moartea sfântului⁴¹.

Au mai rămas să se facă - într-un viitor apropiat - proclamarea solemnă a generalizării cultului Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava, precum și solemnitățile canonizării și inaugurarea oficială a cultului Sfântului Ioan de la Râșca, după ce se vor fi lămurit unele nedumeriri și obscurități care mai stăruie încă asupra persoanei, vremii și vieții acestui din urmă sfânt al Moldovei.

5. Alte personalități din trecutul nostru, îndreptățite la canonizare

Se studiază totodată viața și faptele altor personalități religioase venerabile din trecutul nostru bisericesc, în vederea eventualei lor canonizări în viitor, ca: *Daniil Sihastrul* și domnitorul *Ștefan cel Mare* al Moldovei (supranumit de popor „cel Sfânt“, pentru marile lui servicii aduse creștinătății), voievodul martir *Constantin Brâncoveanu*, ucis de turci la Constantinopol († 15 august 1714), marele Mitropolit al Țării Românești, *Antim Ivireanul*, mort la 1714, tot ca martir al credinței și al patriei sale adoptive, *Cuvioasa Teodora* de la Sihla, *Cuviosul Antipa* din Calapodești, egumenul *Ioan de la Prislop* (Silvaș) din Ardeal, *Cuviosul Antonie* de la Cheia-Vâlcii, preoții *Moise Măcinic* din Sibiel și *Ioan* din Gales (martiri ai ortodoxiei ardelenice din sec. XVIII), starețul *Paisie Velicicovski* de la Neamț († 15 noiembrie 1794)⁴², starețul *Gheorghe* de la Cernica († 1806) și alții⁴³.

6. Importanța canonizării sfinților români

Actul primei canonizări oficiale a unor sfinți români are o valoare cu adevărat istorică. Dând satisfacție unei dorințe firești și legitime a credincioșilor noștri, care își cinsteau de fapt, de multă vreme, pe sfinții răsăriți din mijlocul lor, se repară prin aceasta o nedreptate, o neglijență și o nepăsare regretabile față de marile personalități religioase ale neamului nostru, care erau perfect îndreptățite la

38. Vezi pr. prof. Liviu Stan, *Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în *Ortodoxia*, 1950, nr. 2, p. 260-278; Idem, *Despre rânduiala canonizării solenne a sfinților în Ortodoxie*, în *M.O.*, 1955, nr. 7-9, p. 416-428.

39. Vezi *Viața și slujba Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului-Noul Severin, ce se prăznuiește în ziua de 11 aprilie*, București, 1957 (*Viața* e scrisă de pr. Gr. Popescu și pr. prof. Gh. Moiescu, iar *slujba* e alcătuită de arhiereul Efrem Enăcescu și pr. prof. Ene Braniste); *Viața și slujba Sfinților Ierarhi și Mărturisitori Iorest și Sava, mitropoliți ai Ardealului, ce se prăznuiesc în ziua de 24 aprilie și a Cuvioșilor Mărturisitori ai dreptei credințe Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara și a Mucenicului Oprea din Săliște, ce se prăznuiesc în ziua de 21 octombrie*, București, 1957 (scrise de colectivul profesorilor de la Institutul Teologic din Sibiu).

40. Vezi reportajele din *B.O.R.*, 1955, nr. 11-12, p. 1066-1222, unde sunt tipărite și tomosurile sinodale respective. *Comp. și B.O.R.*, an 1956, nr. 1-2, p. 28-50.

41. Vezi reportajul de prot. dr. Gh. Cotoșman, în *B.O.R.*, 1956, nr. 10-11, p. 893 - 928.

42. Despre cinstirea ca sfânt a acestuia de către călugării de la Neamț, vezi *M.O.*, 1956, nr. 8-9, p. 478, n. 89.

43. În 20-21 iunie 1992, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a canonizat următorii sfinți români, instituind în a doua duminică după Rusaliile „Duminica Sfinților români“: *Sfântul Cuvios Ioan de la Prislop, Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, Sfinții Mucenici și Mărturisitori preoți Moise Măcinic din Sibiel și Ioan din Gales, Sfântul Cuvios Daniel Sihastrul, Sfântul Cuvios Gherman din Dobrogea, Sfântul Ierarh Iosif Mărturisitorul din Maramureș, Sfântul Ierarh Ghelasio de la Râmeț, Sfântul Ierarh Leontie de la Rădăuți, Dreptcredinciosul voievod Ștefan cel Mare și Sfânt, Sfântul Cuvios Ioan-Iacob Hozevitul, Sfânta Cuvioasa Teodora de la Sihla, Sfinții Martiri Constantin Vodă Brâncoveanu cu cei patru fii: Constantin, Ștefan, Radu, Matei și sfetnicul Ianache* (n.r.).

o astfel de cinste și dintre care, precum am văzut, unele fuseseră deja remarcate și cinstite ca sfinți chiar în Bisericile altor popoare ortodoxe.

Totodată, se reabilitează și se consolidează încrederea și mândria noastră legitimă de creștini ortodocși. Suntem acum conștienți că și din neamul nostru poate ridica Dumnezeu sfinți; iar viața lor îmbunătățită și faptele lor minunate, săvârșite în slujba lui Dumnezeu și a semenilor lor, constituie pentru noi pildă, model și imbold de a le călca pe urme și a le imita virtuțile.

Trecând acum pe plan mai larg, interortodox, generalizarea cultului local al sfinților de origine străină, dar cu moaște la noi în țară, dintre care, după cum am văzut, unii sunt cinstiți și în țările lor de origine, precum și participarea reprezentanților unor Biserici ortodoxe autocefale la solemnitățile pentru proclamarea canonizărilor, au constituit un fericit prilej și mijloc de reluare a legăturilor interortodoxe și de întărire a sentimentului și a spiritului de frățietate, de comuniune spirituală și de solidaritate, care unesc Biserica noastră cu celelalte Biserici ortodoxe surori: „Numele, faptele și cinstea sfinților circulă de la un popor la altul. Acestea le apropie și le bucură în manifestarea aceluiași sentiment religios, ridicându-se peste hotare pământești și peste deosebiri de neam și limbă, fac din ele o mare comunitate surletească, unită și solidară în fața celor de altă credință”⁴⁴.

Prin începutul canonizării sfinților români, care va fi urmat, desigur, de canonizarea altor sfinți ieșiți din poporul nostru, se dă în același timp o replică strălucită acelor cercuri catolice și protestante care susțin că Biserica Ortodoxă, încrămențită în formalismul cultului ei, n-ar mai fi capabilă să ofere credincioșilor ei climatul și posibilitatea trăirii unei vieți de înaltă spiritualitate, care să rodească sfinți⁴⁵.

Pe scurt, actul istoric al primelor canonizări de sfinți români depășește în importanță hotarele Bisericii noastre și caută un interes mai larg, interortodox și interconfesional. Numele conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române și al tuturor celor care au depus stăruință și osteneală pentru împlinirea unei mari lipse de care suferea până acum Biserica noastră vor rămâne pe veci legate de acest act epocal și vor trebui pomenite cu cinste și recunoștință în viitor.

NOTELE EDITURII

1. A se vedea și Tomás Špidlík, *Marii mistici ruși* (trad. de pr. prof. dr. Nicolae D. Necula), Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997.

2. Despre sfinții români, vezi vol. *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, Ed. Institutului Biblic, București, 1987; Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Ed. Trinitas, Iași, 1994; *Antologie aghiografică românească*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1994.

3. Bibliografia completă (până la 1987) despre mucenicii de la Niculițel la pr. Eugen Drăgoi, *Despre basilica și sfinții martiri de la Niculițel*. Date bibliografice. Extras din *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Galați, 1987, p. 83-90.

4. Recent, din inițiativa Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, s-a tipărit albumul trilingv *Sfânta Parascheva - călăuza pelerinilor*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, 160 p.

5. Vezi și arhim. Ioaniche Bălan, *Sfinți cu moaște din România*, Ed. Episcopiei Romanului, 1999.

44. Prof. T.M. Popescu, *Însemnătatea canonizării sfinților români*, în B.O.R., an 1953, nr. 5-6, p. 498.

45. Prof. Isidor Todoran, *În legătură cu canonizarea sfinților români*, în B.O.R., an 1958, nr. 5-6, p. 465 ș.u.

CAPITOLELE XIV-XV

POSTURILE DIN CURSUL ANULUI BISERICESC

1. Ce este postul?

Diferite păreri despre originea lui

Pe lângă *instituția* sacră a sărbătorilor, despre care am vorbit până acum, o altă rânduială disciplinară cu care Biserica îndrumază viața credincioșilor ei pe căile adevăratei trăiri creștine, ale virtuții și ale cinstirii de Dumnezeu este aceea a posturilor din cursul anului bisericesc.

Postul, adică abținerea totală sau parțială de la anumite alimente, pe un timp mai lung sau mai scurt, este o practică existentă, în diferite forme, în mai toate religiile, vechi și noi, ale omenirii.

Asupra originii postului, părerile sunt împărțite. Cei mai mulți îl leagă de cultul morților din vremuri străvechi. Astfel, după unii, postul își are originea în sacrificiile de animale, care erau aduse pentru cei morți și de care cei vii nu trebuia să se atingă. Alții cred că durerea pricinuită de moartea ființelor dragi a avut ca urmare firească negliarea mâncării și băuturii, ceea ce cu timpul a devenit un semn conventional de doliu, făcând astfel parte din riturile legate de cultul morților. Unii cred că originea postului ar trebui căutată în frica de contaminare; atingerea obiectelor sau consumarea alimentelor contaminate de mort ar fi produs o mare frică, lucru care ar fi determinat familia la abținerea, pe un anumit timp, de la mâncare și băutură; deci și aici ar fi vorba de o practică tot în legătură cu cultul morților. În fine, unii cred că originea postului trebuie căutată într-o simplă practică de sobrietate și de temperanță, recomandată și uneori experimentată de marii înțelepți, filozofi sau întemeietori de religii. De la acest post igienic s-ar fi ajuns la ideea unui post cu caracter religios, mai ales pentru faptul că, în anumite cazuri, postul a prilejuit viziuni religioase. Uneori, el este practicat ca un exercițiu de penitență, alteori ca un mijloc de pregătire pentru săvârșirea unor acte religioase sau unor fapte importante din viață, și chiar ca un rit de doliu (formă de exprimare a durerii sau a tristeții) sau de purificare (curățire). Câteodată a fost considerat și practicat ca un mijloc pentru a avea viziuni, de multe ori - dezbrăcat complet de caracterul religios - se practică pur și simplu ca un mijloc igienic pentru refacerea sau păstrarea sănătății fizice, fiind recomandat ca atare chiar de știința medicală.

2. Postul în diferite religii și în Vechiul Testament

a) În general, mai toate religiile acordă o mare importanță postului, practicându-l sub diferite forme și din diferite motive. Astfel, egiptenii și babilonienii practicau postul socotindu-l ca un mijloc eficace pentru expierea sau ispășirea păcatelor. Greco-romanii îl practicau dându-i caracter atât igienic, cât și religios. De exemplu, în cultul zeiței Ceres (Demeter), postul era socotit ca un mijloc de câștigare a unor puteri spirituale și se practica în riturile de pregătire și de inițiere în misterele cultului respectiv (ca în cultul lui Mitra). Atleților și gimnaștilor li se prescriau anumite zile de post înainte de jocurile olimpice, de întrecerile sau de luptele din circuri, palestre și arene. Celebrul medic al antichității păgâne, Hipocrate, care a ajuns la adânci bătrâneți, atribuia longevitatea sa postului, spunând că niciodată nu s-a ridicat de la masă sătul de tot. De asemenea, filozoful Pitagora propovăduia adepților săi asceză, în cadrul căreia postul și abținerea aveau rol de căpetenie.

1. Amănunte la F. Cabrol, *Jeûne*, D.A.C.L., t. VII, col. 2481 ș.u.

Pentru budiștii și brahmanii de azi, postul este o regulă de viață. Mahomedanii au și ei un post mare, numit *Ramadan (Ramazan)*, în timpul căruia nu mănâncă nimic, de la răsăritul soarelui până seara².

b) În *Vechiul Testament*, postul practicat de evrei era prescris prin poruncile pozitive socotite ca date de Dumnezeu prin Moise și profeți, fiind reglementate prin dispoziții prescrise din Lege, privitoare mai ales la timpurile de post. Astfel, Dumnezeu însuși orânduiește, prin Moise, Postul din Ziua Curățirii sau Ispășirii (ziua a zecea din luna a șaptea: Lev. 16, 29 și 23, 32).

După captivitate s-au adăugat noi posturi generale, pe lângă cele vechi din luna a șaptea (Sărbătoarea Ispășirii), și anume posturile din lunile a patra, a cincea, a șasea și a zecea, cel din ajunul sărbătorii Purim ș.a. (Zaharia 7, 5; 8, 19; Estera 9, 31 ș.a.). În general, acestea țineau câte o zi. În vremea Mântuitorului, evreii țineau în fiecare lună a anului câte o zi sau mai multe (izolate) de post; cei mai zeloși și mai ales fariseii posteau regulat câte două zile pe săptămână și anume luna și joia (Luca 18, 12)³. Se mai instituiău posturi generale speciale (incidentale), în împrejurări triste din viața publică a evreilor (ca moartea regelui) sau pentru înlăturarea unor mari nenorociri, socotite pedepse dumnezeiești (vezi, de exemplu, Judec. 20, 26; Estera 4, 13; Ieremia 36; 9, Ioil 2, 12).

Cât privește postul particular, practicat de diferite persoane în diverse momente și împrejurări, el este amintit în Cărțile Sfinte ale Vechiului Testament. Astfel, Moise a postit 40 de zile pe Muntele Sinai înainte de a primi tablele Legii (Ieșire 34, 28); Daniel, în Babilon, a postit trei săptămâni (Dan. 10, 2-3); regele David postea adesea cu pocăință (Ps. 34, 13; 108, 24). Vedem, de asemenea, postind pe regele Ahav (III Regi 21, 27-29), pe proorocul Ilie (III Regi 19, 8), pe Ezdra (Ezdra 8, 21 și 10, 6), pe proorocita Ana (Luca 2, 36, 37) ș.a.

De obicei, evreii însoteau postul alimentar (abținerea de la mâncare și băutură) cu rugăciuni de căință și cu frângerea inimii pentru păcatele săvârșite, manifestată prin anumite semne exterioare ale întristării: presărarea cenușii pe cap, plângerea, smolirea feței, uneori îmbrăcarea în sac și sfâșierea veșmintelor (cp. Matei 6, 16-17). Profetii caută să spiritualizeze postul, accentuând că renunțarea la mâncare și băutură trebuie asociată cu acte de virtute și de dreptate socială (smerenie, pocăință sinceră, milostenie, înlăturarea asupririlor și a nedreptăților etc. Vezi mai ales: Is. 58, 3 ș.u.; Ier. 14, 12; Tobie 12, 8 ș.a.).

3. Concepția creștină despre post

Mântuitorul însuși a practicat postul; El a postit 40 de zile înainte de începutul activității Sale publice (Matei 4, 2; Marcu 1, 13 și Luca 4, 1-3) și a învățat pe ucenicii Săi atât prin cuvânt, cât și prin faptă, că postul este inseparabil de rugăciune (Matei 4, 1; Marcu 9, 29). El l-a recomandat ca pe un mijloc de luptă împotriva ispitelor și a puterii diavolului (Matei 17, 21), stăruind că nu trebuie practicat numai cu forme externe, după obiceiul iudeilor, ci cu voie bună și cu conștiința că, postind, săvârșești o faptă bine plăcută lui Dumnezeu (Matei 4, 16).

Sfinții Apostoli au practicat și ei postul. Așa, de exemplu, Sfântul Apostol Pavel a postit și a îndemnat pe fiii săi duhovnicești să practice postul unit cu rugăciunea (Fapte 9, 9; 13, 2-3 și 14, 23; II Cor. 6, 5; I Cor. 7, 5).

Mențiuni despre practicarea postului după epoca apostolică găsim apoi la numeroși scriitori creștini, ca, de exemplu, Barnaba, Sf. Justin, Sf. Policarp, Herma, Clement al Alexandriei, iar după secolul IV, mărturiile sunt prea numeroase ca să mai stăruim asupra lor.

Sfinții Părinți practicau postul, după pilda Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, relevând foloasele lui pentru trupul și sufletul omului⁴.

2. Vezi prof. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, ed. II, București, 1982, *passim*.

3. Cp. și *Didahia celor 12 Apostoli*, cap. VIII (trad. rom. din S.P.A.²) și *Const. Apost.*, VII, 23.

4. Vezi, de ex.: Sf. Vasile cel Mare, *Omilia I și II. Despre post.*, P.G., t. XXXI, col. 163-198; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre post și milostenie* (P.G., t. XLVIII, col. 1059-1062); *Omilia la săpt. de mijloc a postului* (*ibid.*, t. LIX,

De aceea, *Creștinismul* a dat postului o însemnătate mare în viața religioasă și mai ales în viața monahală, făcând din el un act de virtute și de cult, un mijloc de progres în viața spirituală, de luptă împotriva patimilor și a poftelor și, totodată, un semn de respect și de omagiu adus lui Dumnezeu. S-a accentuat îndeosebi sensul spiritual al postului, precizându-se că postul adevărat constă nu numai în abținerea voluntară de la mâncare și băutură, ci și într-o străduință neîncetată de a domina, cu spiritul, cu voința, toate patimile și poftele, instinctele și pornirile inferioare ale trupului, care îl apropie pe om de animale. Este vorba deci nu numai de o renunțare temporară, conștientă și consimțită, la satisfacerea unui instinct natural - nevoia de hrană - ci de un efort pentru înnoirea vieții, prin întronarea supremației spiritului asupra trupului și a sufletului; iar această strădanie este legată cu o luptă grea, care constă în întărirea voinței și a rațiunii sănătoase, în disciplinarea instinctelor, în înfrânarea sufletului, tinzând la stabilirea unui echilibru lăuntric, în care spiritul - adică partea superioară și nobilă a ființei noastre - să domine toată viața omului.

Iată de ce postul face parte din mijloacele de cultivare și desăvârșire a sufletului, fiind inseparabil de alte virtuți și acte creștine, ca: rugăciunea, căința, smerenia, milostenia ș.a. El slăbește, atenuază sau chiar stinge puterea patimilor și a instinctelor, constituind deci o formă sau un auxiliar al sânguinței continue spre desăvârșire, prin urmare, numai atunci este postul desăvârșit (post complet sau adevărat), când abținerea de la mâncărurile de dulce (postirea de bucate sau de alimente) este unită cu efortul spre virtute și progres spiritual, cu încordarea voinței spre purificarea sufletului, spre alungarea gândurilor și dorințelor păcătoase, spre înfrânarea de la răul moral (păcat). „Postește, dar, lui Dumnezeu un post ca acesta: să nu faci nici o faptă rea în viața ta, ci slujește Domnului cu inimă curată, păzind poruncile Lui și mergând pe calea hotărârilor Lui; să nu se suie în inima ta nici o faptă rea; crede însă lui Dumnezeu că, dacă vei face acestea, dacă te vei teme de El și dacă te vei înfrâna de la orice lucru rău, vei trăi în Dumnezeu. Dacă vei face acestea, vei posti post mare și primit de Domnul“, zice unul dintre discipolii apostolilor⁵. Cu alte cuvinte, postul extern se completează cu postul intern sau „postul de bucate“ se desăvârșește prin „postul de păcate“, însoțit de rugăciune⁶.

De aceea e nevoie, din timp în timp, de zile sau perioade de postire, în care lupta spirituală cu patimile trupesti și sufletești trebuie ajutată și intensificată printr-o strunire mai atentă și mai aspră a trupului, pentru ca acesta să devină (rămână) un instrument docil și apt pentru realizarea năzuințelor superioare ale spiritului, pentru ridicarea lui către Dumnezeu, izvorul și întruparea desăvârșită a Binelui și Perfectiunii.

Postul este conceput deci și practicat în creștinism ca un mijloc de progres în virtute și ca un act de cult, ca o jertfă vie de evlavie, de căință, de supunere față de Dumnezeu și un mod de cinstire a Lui. El nu este numai un efort de a supune, a domina și a birui ceea ce este rău și inferior în noi, ci și o dorință de a ne apropia de modul de viață îngeresc, ca și de Dumnezeu, de a-I plăcea și a ne asemana cu El, căci - precum spune Simeon al Tesalonicului - nici Dumnezeu, nici îngerii nu au nevoie de hrană⁷; de aceea, de regulă, postul religios se încheie și se încununează prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului, care este în acest caz o pecetluire și o încununare a străduințelor noastre ascetice și

col. 701-704); *Omiliile I-VII despre post* (*ibid.*, t. LX, col. 711-724); *Omilia despre post* (*ibid.*, t. LXI, col. 787-790); *Omilia la începutul postului* (t. LXII, col. 727-728 și 745-748); *Omilie despre post* (*ibid.*, col. 731-738, 757-760); *Omilie despre post și despre David* (t. LXII, col. 759-764); *Omilie despre post și despre profeți* (t. LXII, col. 15-16) ș.a.; Asterie al Amasiei, *Cuvânt la începutul postului*, în *Omilii și predici*, trad. rom. de pr. D. Fecioru, p. 251 ș.u.; Sf. Ioan Damaschinul, *Despre sfintele posturi*, P.G., t. XCV, col. 63-78; Sf. Teodor Studitul, *Cuvântarea 47 despre post...* în *Curvinele Sfântului Teodor Studitul*, tip. de At. Dincă, p. 223-226 ș.a. Vezi și pr. Pavel Grosu, *Din cugetările Sfinților Părinți despre post* (după texte rusești), în G.B., 1957, nr. 3, p. 147-150.

5. *Păstorul lui Herma*, Pilda (Asemănarea) V, 1, trad. rom. din S.P.A.², p. 271.

6. Cp. *Teologia morală ortodoxă*, pentru institutele teologice, vol. II; *Morala specială*, București, 1980, p. 55-56.

7. *Răsp. la întreb. unui arhiereu*, 54, P.G., t. CLV, col. 901 C.

duhovnicești. Postul este astfel rădăcină sau începătură a eliberării de patimi și „maică a virtuților“, temelie a întregii vieți morale⁸.

Postul poate fi practicat și ca un mijloc igienic pentru păstrarea sănătății, pentru întărirea și înviorarea organismului. Știința medicală de astăzi a constatat că postul, departe de a fi împotriva naturii omului, dimpotrivă, el este întotdeauna folositor, fiind în unele cazuri chiar recomandat ca mijloc de vindecare, pentru redresarea organismului obosit și intoxicat de hrană prea îmbelșugată⁹. E de la sine înțeles că atunci când e practicat din nevoie, din motive pur igienice și sanitare, postul e lipsit de valoarea religioasă pe care o are atunci când e practicat de bunăvoie și din motive pur spirituale, ca un act de virtute și de cult prescris și reglementat de Biserică.

4. Postul în Creștinismul primar.

Primele reglementări privitoare la post

În primele zile ale Creștinismului, nu găsim prescripții precise cu privire la timpul (datele) și formele practicării postului. Primii creștini au postit, probabil, după obiceiul iudaic, dar trebuie subliniat că Biserica Creștină n-a adoptat nici unul din posturile evreilor.

Dacă la început, postul era practicat ca un act de pietate personală, lăsat în libera voie și la râvna religioasă sau la posibilitățile fiecăruia, cu timpul, conducerea Bisericii a formulat treptat reguli și îndrumări, mai mult sau mai puțin precise și obligatorii pentru toți în această privință, reglementând timpul, durata și felul postirii, precum se va vedea mai departe. Astfel de norme apar mai ales începând din secolul IV, concomitent cu reglementarea disciplinei catehemenatului și a penitenței și cu desăvârșirea organizării Bisericii, după creștinarea totală a păgânilor din cuprinsul Imperiului Roman. Totuși, preocupări pentru reglementarea disciplinei postului găsim în Biserică foarte de timpuriu și anume încă de la sfârșitul secolului I.

Astfel, primele prescripții cu privire la post se găsesc în *Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli* (cap. VIII), care fixează zilele de miercuri și de vineri ca zile de post pentru creștini, în locul postului iudaic de luni și joi¹⁰. Mai târziu, *Canoanele Apostolice* (66 și 69), *Didascalia* (cap. XXI)¹¹ și *Constituțiile Apostolice* prescriu postul înainte de hirotonie, practicat încă din epoca apostolică (vezi Fapte 13, 2-3), înainte de botez și împărtășire, înainte de Paști, postul pentru penitenți, precum și posturile de miercuri și vineri și cele din preajma sărbătorilor mari¹². La început, întrucât Sfânta Euharistie se săvârșea seara, creștinii posteau ziua întreagă, abținându-se cu totul de la mâncare și băutură (adică ajunau). Din scrierile lui *Tertulian*, ca și din alte documente posterioare, rezultă că postul nu era totdeauna sau peste tot la fel de aspru și de lung¹³.

Fiind împreunat cu căință și zdrobire de inimă, postul era interzis în zilele de bucurie, ca duminica și de sărbători mari: Nașterea Domnului, Boboteaza (Arătarea Domnului), Învierea Domnului și Pogorârea Sfântului Duh (vezi în urmă, la cap. *Sărbătorile împărătești*). Creștinii nu posteau, de asemenea, joia, care la evrei era zi de post, iar la păgâni era închinată zeului Jupiter.

Cu vremea, dispozițiile oficiale care reglementează disciplina postului se înmulțesc treptat, ele fiind numeroase mai ales în canoanele sinoadelor ecumenice și locale și ale părinților bi-

8. *Teologia morală ortodoxă*, vol. cit., p. 56.

9. De ex., Sf. Antonie cel Mare a trăit 105 ani, practicând un post riguros timp de peste 80 de ani și ca el, mulți pustnici. Vezi și alte exemple de longevitate datorită postului, la Biserdy Béla, *Macrobotica* (Știința prelungirii vieții), Făgăraș, f.a.; *Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps*, Paris, 1959 și trad. germ.: *Wiederentdeckung des Fasten*, Wien-München, 1963.

10. *Didahia celor 12 Apostoli*, p. 55.

11. Comp. F. Cabrol, *op cit.*, col. 2485.

12. Vezi *Const. Apost.* V, 13 și 15; VII, 22 și 23, trad. rom. din S.P.A.¹, vol. II, p. 129, 134, 192, 193.

13. Amănunte la F. Cabrol, *op.cit.*

sericești¹⁴. În Biserica Ortodoxă, ele se fixează definitiv și se uniformizează peste tot, în sec. VIII-IX, mai ales, în epoca premergătoare Marii Schisme (1054), cristalizându-se în rânduiala posturilor și ajunărilor, pe care vom expune-o mai departe.

5. Disciplina bisericească privitoare la posturi. Felurile postirii

Din punct de vedere al felului sau asprimii lui, atât în practica veche a Bisericii, cât și în cea ortodoxă, postul poate fi de mai multe feluri sau grade:

a) Postul integral (total) sau ajunarea propriu-zisă, care constă în abținerea completă de la orice fel de mâncare și băutură pe un timp anumit (care, bineînțeles, nu poate fi prea lung); e postul ținut, timp de 40 de zile, de către Moise pe Sinai (Ieșire 24, 18), de Sf. Prooroc Ilie (III Regi 19, 8) și de Mântuitorul în ajunul începerii activității Sale mesianice (Luca 4, 1-2).

b) Postul negru (xirofagię), în care se îngăduie numai consumarea de hrană uscată: pâine, fructe uscate sau semințe, legume și apă. E postul pe care l-au practicat Sf. Ioan Botezătorul în pustiia Iordaniului (vezi Matei 3, 4 și Marcu 1, 6), precum și mării asceți și pustnici creștini din epocile de strălucire a monahismului.

c) Postul comun sau obisnuit, în care se admite consumarea mâncărilor gătite din alimente de origine vegetală (inclusiv untdelemnul), excluzându-se orice aliment de proveniență animală (carnea, inclusiv cea de pește; untura sau grăsimea, ouăle, laptele și toate derivatele lui). Este postul practicat de marea majoritate a credincioșilor, în cele mai multe cazuri.

d) Postul ușor, numit și dezlegare (grec. = κατάλυσις, slavo-rusă = razreazenie), în care se îngăduie consumarea peștelui și a vinului, precum și a untdelemnului, în perioadele când e impus post aspru. Astfel de dezlegări se acordă pentru sărbătorile mai importante, care cad în timpul posturilor de durată, când e prescris post aspru sau post comun ca, de exemplu, Bunavestire, care cade totdeauna în timpul Păresimilor; ele sunt reglementate prin tradiția și practica bisericească, fiind consemnate în Mineie și în Triod (la sărbătorile respective), în Tipicul cel Mare, precum și în Sinaxarul de la sfârșitul unora din edițiile mai mari ale Ceaslovului (vezi mai departe, la posturile de durată).

Din punctul de vedere al extensiunii postului (al numărului celor ce postesc în același timp), postul poate fi:

a) Post general (obștesc), când este ținut de Biserica întreagă.

b) Post local (regional), când este ținut numai de o parte a unei Biserici (o regiune, o eparhie, o localitate etc.). Asemenea posturi se practicau mai ales în trecut, când erau rânduite de conducerea Bisericii (iar uneori chiar de autoritatea de stat), pentru diverse motive (doliu general la moartea unei persoane importante, pentru îndepărtarea diferitelor calamități naturale sau nenorociri etc.).

c) Postul particular (personal), ținut de fiecare credincios în parte, după nevoile sale proprii și în afara posturilor obștești prescrise de Biserică. Asemenea posturi practică mai ales credincioșii mai zeloși, înzestrați cu o evlavie sau râvnă religioasă deosebită.

În sfârșit, după durata (lungimea) lui, postul poate fi de două feluri și anume:

✦ a) posturi de câte o singură zi;

✦ b) posturi de mai multe zile (posturi de durată).

✦ Posturile generale (obștești) ale Bisericii Ortodoxe, adică cele obligatorii pentru toți credincioșii, sunt unele de câte o zi, altele de durată. Le vom enumera mai departe, începând cu cele de câte o zi și arătând la fiecare originea și vechimea, durata și felul postirii, precum și rostul sau scopul lor în viața religioasă ortodoxă. Aceste zile și perioade de timp se deosebesc de restul zilelor din cursul anului nu numai prin înfrânarea de la mâncărurile „de dulce“ și de la băutură, ci ele constituie vreme de pocăință,

14. Vezi, de exemplu, canoanele 66 și 69 apostolice; 29, 52, 55, 56 și 89 Trulan; I Sf. Dionisie al Alexandriei; 18 și 19 Gangra; 8 și 10 Sf. Timotei al Alexandriei; 15 Sf. Petru al Alexandriei; 33 Sf. Nichifor Mărturistorul; 49 și 51 Laodicea ș.a.

de luptă împotriva patimilor, de practicare mai intensă a virtuților, îndeosebi a faptelor iubirii creștine (iertarea, milostenia, întrajutorarea frățească etc.), precum și a rugăciunii¹⁵. „Să postim post primit, bine plăcut Domnului; postul cel adevărat este înstrăinarea de răutate, înfrânarea limbii, lepădarea mâniei, depărtarea de pofte, de clevetire, de minciună și de jurământul mincinos. Lipsirea acestora este postul cel adevărat și bine primit”¹⁶.

Din cele mai vechi timpuri s-a păstrat obiceiul de a posti o zi înaintea unor sărbători mai mari sau în unele zile care aminteau fapte sau evenimente triste din istoria sfântă a mântuirii, pentru ca astfel credincioșii, priveghind în post și rugăciune, să întâmpine și să serbeze cu vrednicie sărbătorile respective și să participe în duh la suferințele pe care le comemorează acele zile.

Zilele separate (singuratic) de post din cursul anului bisericesc ortodox sunt următoarele:

a) Toate miercurile și vinerile de peste an (cu excepția celor de harti, care vor fi arătate mai departe), pentru că amândouă aceste zile amintesc întâmplări triste din viața Mântuitorului. Într-o zi de miercuri au luat căturarii și fariseii hotărârea de a ucide pe Mântuitorul, iar într-o zi de vineri au dus-o la îndeplinire, prin judecarea, osândirea la moarte și răstignirea Mântuitorului; vinerea este ziua tristă, a înfricoșătoarelor Patimi și a morții Domnului¹⁷. Totodată, la păgâni, miercurea era închinată lui Mercur (Hermes), zeul comerțului, al cărui nume îl și purta și în cinstea căruia aveau loc târguri, urmate de chefuri și destrăbălări, iar vinerea era ziua zeiței Venus (Afrodita), zeița frumuseții și a amorului, sărbătorită la greco-romanii antici prin orgii și rituri imorale.

Prin contrast, pentru a se feri de excesele păgânilor și pentru a le combate, creștinii își impuneau în aceste zile post și rugăciune, în amintirea suferințelor Domnului pentru mântuirea noastră. Numai denumirile păgâne ale zilelor respective s-au păstrat până astăzi atât în limba noastră, cât și în limbile altor popoare creștine.

Despre vechimea postului de miercuri și vineri, avem mărturii încă de la sfârșitul veacului I, în *Învățătura celor 12 Apostoli* (cap. 8)¹⁸ și în *Păstorul lui Herma* (Asem. V, 1)¹⁹; mai târziu, se găsesc mărturii la *Tertulian*²⁰, *Origen*²¹, *Clement Alexandrinul*²² ș.a. Ca severitate (asprime) și importanță, postul de miercuri și vineri este pus pe picior de egalitate cu cel al Păresimilor. În vechime, nu se îngăduiau excepții decât pentru cazuri de boală²³. După pravilele călugărești, postul acesta este post de gradul I și II (vezi în urmă la felurile postului), adică ajunare (post total) până la Ceasul IX din zi (vremea Vecerniei), urmată de post aspru, adică se îngăduie spre seară consumul de mâncare uscată (pâine și apă) sau de verdețuri fierte fără untdelemn. În zilele de miercuri și vineri nu sunt îngăduite nicidecum nunțile și nici un fel de petreceri²⁴.

15. Cp. *Teologia morală ortodoxă*, vol. cit., p. 55.

16. *Triod*, stihira I de la Stihovna Vecerniei de luni, prima săptămână din Păresimi.

17. Vezi *Const. Apostolice*, V, 14 (trad. rom. cit., p. 133); Can. 15 al Sfântului Petru al Alexandriei (C.B.O., I, 1, p. 26) [1] și Sf. Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, trad. rom. (a 6-a ed.), București, 1928, p. 117 [2]. După arhiep. Simeon al Tesalonicului (*Răspuns la întreb.* 53, P.G., t. CLV, col. 900 B și trad. rom., București, 1865, p. 326), tot într-o vineri a păcătuit Adam în rai, mâncând din pomul oprit.

18. *Didahia celor 12 Apostoli*, p. 55.

19. *Păstorul lui Herma*..., p. 271.

20. *Liber de jejuniis*, cap. 2 și 14 (P.L., t. II, col. 1007 și 1024).

21. *Omilia X^a, la Levitic*, P.G., t. XII, col. 528: „Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter jejunamus” (text socotit interpolat de Rufin în trad. lat.).

22. *Stromata*, cart. VII, cap. 12 (P.G., t. IX, col. 504 B) [3].

23. Vezi can. 69 apostolic (C.B.O., vol. I, part. I, p. 290) [4]. Comp. și Sf. Atanasie cel Mare (Nomocanonul 218, în *Pravila cea mare*, glava 381 și în *Ceaslovul mare*, București, 1896, p. 706): „Cel ce dezleagă miercurile și vinerile, unul ca acela răstignește pe Domnul, ca și iudeii, pentru că miercuri S-a vândut, iar vineri S-a răstignit”. Excepții se făceau pentru bolnavi și lăuze, cărora se dădea dezlegare la vin și untdelemn (Balsamon, *Comentar la can. 69 apostolic*, în *Sint. Aten.*, vol. II, p. 89).

24. Vezi Filostorgiu, *Ist. bis.*, X, 12, P.G., t. LXV și trad. rom. de Iosif Gheorghian la *Ist. bis.*, de Evagrie, București, 1899, p. 265; *Pidalion*, trad. rom. Neamțu, 1844, f. 60 v-62 (Comentariu la can. 69 apost.).

Sunt însă anumite săptămâni și perioade de timp din cursul anului bisericesc, în care, pentru motive care vor fi arătate la timp, miercurile și vinerile sunt exceptate de la post, adică se face dezlegare deplină a postului, îngăduindu-se mâncarea de dulce (ouă și brânză pentru monahi, pește și carne pentru mireni) și anume:

- Miercuri și vineri în *Săptămâna Luminată* (săptămâna de după Paști), în care postul obișnuit se suspendă, pentru marea sărbătoare a Învierii, a cărei bucurie și strălucire nu trebuie întunecată prin post sau întristare.

- Miercuri și vineri în *Săptămâna I după Rusalii*, care este de fapt o prelungire (după-serbare) a marii sărbători a Pogorării Duhului Sfânt și totodată ultima din perioada Penticostarului²⁵.

- Miercurile și vinerile din *răstimpul dintre Nașterea și Botezul Domnului*, pentru că postul contrastează cu bucuria celor două mari sărbători creștine.

- Miercuri și vineri din *Săptămâna vameșului și a fariseului* (prima din perioada Triodului) și din *Săptămâna numită a brânzei* (ή τυρινή, Sedmița sârnaia) sau *albă* (a treia din perioada Triodului). În prima din aceste două săptămâni, Biserica Ortodoxă suspendă postul pentru a se opune obiceiului armenilor (monofiziți) de a posti în toată săptămâna aceasta, iar în cea de a doua se îngăduie consumul de ouă și lapte (cu toate derivatele lui, inclusiv brânza), împotriva uzului iacobiților (sirienilor monofiziți) și a ereticilor tetrașiți, de a posti miercuri și vineri din această săptămână²⁶.

Toate aceste miercuri și vineri exceptate de la post se numesc, cu un termen popular, zile de *harți*, adică de dezlegare sau suspendare a postului, fiind notate cu această denumire în unele calendare bisericești²⁷.

Se suspendă, de asemenea, postul de miercuri și vineri, în cazul când în aceste zile cad cele două mari praznice ale Mântuitorului cu date fixe: Nașterea Domnului (25 decembrie) și Boboteaza (6 ianuarie)²⁸.

Zilele de miercuri și vineri sunt respectate ca zile de post și în Biserica Romano-Catolică, sub denumirea de *dies stationum* (zile de ședere), pentru că în aceste zile, șederea în biserici se prelungea odinioară până la vremea Ceasului IX, când se termina ajunarea.

b) O altă zi izolată de post, din cursul anului bisericesc, este Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci (14 septembrie), în care postim, în orice zi a săptămânii ar cădea (chiar și duminica), deoarece ea ne

25. În vechime, în unele părți erau exceptate de la post nu numai miercurile și vinerile din săptămâna Paștilor și din cea a Rusaliilor, ci din întreaga Cincizecime, adică toată perioada Penticostarului. Vezi, de ex., Sf. Epifanie, *Expositio fidei*, 22 (P.G., t. XLII, col. 828). Comp. și *Pravila mică*, Govora, 1640, cap. 14 (ed. Bujoreanu, p. 95, col. 1).

26. Vezi Can. 33 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul (C.B.O., II, 2, p. 239-240) [5]. După tâlcuitorii can. 69 apostolic din *Pidalion* (f. 61 r), dezlegarea din ultimele două săptămâni este îngăduită numai ortodocșilor care trăiesc prin părțile neortodocșilor pomeniți, spre a se deosebi de ei.

27. Termenul de *harți* e o prescurtare din greaca nouă: ἀρτυροῦργη, formă stălcită din cuvântul armean *araciavoroh* (bis. = *araciavorat*) = postul premițiilor sau postul premergător Păresimilor, care se termină la armeni în sâmbăta Sfântului Serghie (Sarchis), cu două săptămâni înainte de Postul Paștilor (de aceea, la armeni se mai numește și postul *Sfântului Serghie*). Vezi prof. L. Sarmacăș, *Răspuns la scrisorile calomnioase din 1891*, p. 45-48 și Procesul-verbal al Sfântului Sinod al B.O.R. din 25 mai 1891, care condamnă calomniile aduse împotriva armenilor moldoveni, de către prof. Gh. Aramă și St. Călinescu din Iași, în scrisorile lor despre armeni.

28. Vezi Mineiele pe dec. și ian. la zilele respective; *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, glava 380 și *Tipicul mare*, cap. 35, p. 43. Unele Tipicoane mai vechi (ca cel al Sfântului Sava, al Sfântului Teodor Studitul) dau dezlegare de post pentru miercurile și vinerile în care cad nu numai sărbătorile mari (Praznicele Mântuitorului), ci și cele ale Maicii Domnului și ale sfinților importanți; la fel prevede și *Pravila mare* (gl. 381), care acordă dezlegare la toate și pentru sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, când cade miercurea sau vinerea. Pentru uniformizarea practicii postului în această privință, patriarhii ecumenici Nicolae Gramaticul și Luca Crysoverghi [6] au hotărât că dezlegarea de post pentru miercuri și vineri se dă numai pentru Săptămâna Luminată și cele două mari praznice indicate mai sus: Nașterea și Botezul Domnului. Vezi J. Pitra, *Spicilegium Solesmense* IV, 477-478 și V. Mitrofanovici și colab., *op. cit.*, p. 200.

aduce aminte de Patimile îndurate de Mântuitorul pe Cruce pentru mântuirea noastră și ne îndeamnă la pocăință și întristare. Se dezlegă la untdelemn și vin²⁹.

c) Ziua Ajunului Bobotezei (5 ianuarie) este, de asemenea, zi de ajunare, adică post desăvârșit până la vremea Ceasului IX. Postul din această zi e păstrat prin tradiție, din adâncă vechime (secolele IV-VI), când catehumenii care urmau să primească Botezul în seara acestei zile trebuia să postească, pentru a se putea împărtăși la Liturgia credincioșilor, la care luau parte pentru prima dată, după Botez. Astăzi, creștinii postesc în această zi pentru a putea gusta cu vrednicie din apa sfințită, la Agheasma mare.

Despre vechimea postului din ajunul Bobotezei avem mărturie în Constituțiile Apostolice (cart. VII, cap. 22), care spun următoarele: „Înainte de Botez să postească însă cel ce se botează, căci Domnul a fost mai întâi botezat de Ioan și a petrecut în pustie, după aceea a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți... Cine se inițiază în moartea Lui trebuie mai întâi să postească și apoi să se boteze...” etc.³⁰.

Se face dezlegare la untdelemn și vin (după Vecernie)³¹.

d) În ziua Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august) postim, de asemenea, în orice zi a săptămânii ar cădea această sărbătoare, în amintirea celui mai aspru postitor și zelos propovăduitor al pocăinței, decât care n-a fost nimeni mai mare dintre cei născuți din femei (Matei 11, 11 și Luca 7, 28). E post ușor, cu dezlegare la untdelemn și vin, două mese pe zi³².

e) În unele pravile călugărești se recomandă îndeosebi vieturilor din mănăstiri, în plus, postul din zilele de luni³³ pe care îl practică și unii dintre credincioșii mireni mai zeloși, dar care nu este obligatoriu pentru toți creștinii; ci rămâne facultativ sau benevol (vezi, de exemplu, Învățătura pentru duhovnic de la sfârșitul slujbei Mărturisirii, din Molitfelnic, București, 1937, p. 67: „De va să postească (penitentul) și luna, să nu mănânce carne, să-i lași (scazi) încă un an (din canonul de pocăință)” [7]. Sf. Nicodim Aghioritul explică astfel: fiindcă fariseul din pilda evanghelică zicea despre sine, laudându-se că postește de două ori (două zile) pe săptămână (Luca 18, 12), iar Mântuitorul a spus că dreptatea noastră trebuie să prisosească mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor (Matei 5, 20), de aceea noi trebuie să postim mai mult decât el³⁴.

6. Posturile de mai multe zile (de durată) din cursul anului bisericesc ortodox

Acestea sunt în număr de patru; ele stau în legătură cu sărbătorile mari din cele patru anotimpuri ale anului, și anume:

✓ a) Postul Nașterii Domnului (postul de iarnă),

✓ b) Postul Paștilor sau Păresimile (postul de primăvară);

✓ c) Postul Sfinților Apostoli (postul de vară);

✓ d) Postul Adormirii Maicii Domnului (postul de toamnă).

✓ a) Postul Nașterii Domnului (al Crăciunului) a fost orânduț de Biserică pentru a pregăti pe credincioși spre cuviincioasa întâmpinare și serbare a marelui praznic al Nașterii cu trup a Mântuitorului. El aduce

29. Vezi Mineiul pe septembrie, ziua 14; Pravila mare, gl. 386 și Tipicul bisericesc, Cernica, 1925, p. 45. În unele părți, credincioșii întâmpină sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci cu un post de mai multe zile (Postul Crucii). De ex., Sf. Teodor Studitul ne informează că monahii posteau pe atunci unii 14 zile, alții 12, înainte de sărbătoarea Sfintei Cruci (P.G., t. XCIX, col. 1696, cap. 6). Vezi Gr. Pletosu, Dezvoltarea istorică a anului bisericesc. Sărbătorile Sfintei Cruci, în „Revista teologică”, nr. 7-8, 1908, p. 284.

30. Trad. rom. din S.P.A.¹, vol. II, p. 193.

31. Vezi Tipicul mare, p. 209; Pravila mare, gl. 380 și Învățătura pentru posturi din Ceaslovul mare, București, 1896, p. 708. După Pravila mare (ibidem), ajunarea se suspendă, dacă Ajunul Bobotezei cade sâmbăta sau duminica.

32. Vezi Mineiul pe august, la ziua 29; Tipicul mare, p. 474-475; Tipicul bisericesc, Cernica, 1925, p. 208.

33. Vezi Pidalionul, p. 62; „Postul de luni este cuviincios și cu drept cuvânt...”. Comp. și Pravila cea mare, gl. 381 (ed. R.P.R., 1962, p. 355). „Călugării și lunile să le păzească tot anul, ca și miercurile și vinerile, cum au luat de la Sfinții Părinți”. Comp. și Pravila de la Govora (1640), în ed. I. Bujoreanu, Colecțiune de legiuirile vechi și noi ale României..., vol. III, part. I, p. 120, col. 2.

34. Carte foarte folositoare de suflet, ed. cit., p. 119.

aminte creștinilor de patriarhii și dreptii din Vechiul Testament, care au petrecut timp îndelungat în post și rugăciune, în așteptarea și nădejdea venirii lui Mesia - Izbăvitorul.

Ca vechime, cele dintâi mențiuni despre practicarea acestui post provin din secolele IV-V, de la Fericitul Augustin³⁵ și episcopul Leon cel Mare al Romei, care a rostit nouă cuvântări despre acest post, numit postul din luna a zecea³⁶. Dar la început, creștinii nu posteau toți în același fel și același număr de zile. Așa, de exemplu, unii posteau numai șapte zile, alții șase săptămâni; unii țineau un post mai aspru, alții unul mai ușor. Sinodul Local din Constantinopol, ținut la anul 1166 (sub patriarhul Luca Chrysoverghi), a uniformizat durata Postului Nașterii Domnului în Bisericile ortodoxe, hotărând ca toți credincioșii să postească timp de 40 de zile, începând de la 15 noiembrie. Se lasă sec în seara zilei de 14 noiembrie (Sf. Filip)³⁷, iar dacă această dată cade miercurea sau vinerea, se lasă sec cu o zi mai înainte. Postul durează până în seara zilei de 24 decembrie, inclusiv.

După unii tâlcuitori ai cultului ortodox, prin lungimea sau durata lui de 40 de zile, acest post ne aduce aminte și de postul lui Moise de pe Muntele Sinai, când acesta aștepta să primească cuvintele lui Dumnezeu scrise pe lespezile de piatră ale Tablelor Legii. Tot așa și creștinii, postind 40 de zile, își curățesc sufletele și trupurile și se învrednicesc să primească între ei pe Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul cel viu, nu scris cu litere, ci întrupat și născut din Sfânta Fecioară³⁸. După alți tâlcuitori ai cultului, Postul Nașterii mai simbolizează și noaptea întunecoasă a Vechiului Testament³⁹.

Ca fel de postire, Postul Nașterii Domnului este de asprime mijlocie (ca și cel al Sfinților Apostoli). După rânduiala din pravile, în timpul acestui post, în mănăstiri se ajunează luna, miercurea și vinerea, până la Ceasul IX (circa 3 - 4 p.m.), când se mănâncă hrană uscată sau legume fierte fără untdelemn; marțea și joia se mănâncă plante fierte, drese cu untdelemn și se bea vin, iar sâmbăta și duminica se îngăduie și pește (afară de răstimpul dintre 20-25 decembrie, când postul devine mai aspru). Dacă luna, marțea sau joia cade serbarea vreunui sfânt cu doxologie mare, se dezleagă la pește, iar miercurea și vinerea în acest caz se dezleagă la untdelemn și vin, dar se mănâncă numai o dată pe zi. Dacă se întâmplă miercuri și vineri un sfânt cu priveghere (5, 6, 9, 12 și 13 decembrie), ori hramul bisericii, atunci se dezleagă la untdelemn, pește și vin. Dezlegare la pește se dă, de asemenea, la praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului (21 noiembrie), în orice zi ar cădea⁴⁰.

Ultima zi a Postului Nașterii Domnului (24 decembrie), numită *Ajunul Crăciunului*, este zi de post mai aspru decât celelalte zile: se ajunează până la Ceasul IX, când se obișnuiește să se mănânce, în unele părți, grâu fiert amestecat cu fructe și miere, în amintirea postului lui Daniel și al celor trei tineri în Babilon (Daniel 1, 5, 8-16). În unele părți se ajunează în această zi până la răsăritul Luceafărului de seară, care ne aduce aminte de steaua care a vestit Nașterea Domnului. Această ajunare amintește totodată postul ținut odinioară de catehumenii care în seara acestei zile primeau Botezul creștin și apoi prima împărtășire, la Liturghia săvârșită atunci în acest scop (Liturghia Sfântului Vasile, care azi se săvârșește dimineața).

Postul Nașterii Domnului este ținut și în Biserica Romano-Catolică, unde e numit *Jejunium Adventus Domini* (Postul Venirii Domnului) sau simplu *Adventus*, dar e mult mai scurt decât la ortodocși; el ține numai trei săptămâni înainte de Nașterea Domnului, având zile de post mai aspru miercurea, vinerea și sâmbăta.

b) *Postul Paștilor, Păresimile* sau *Patruzecimea*, adică postul dinaintea Învierii Domnului, este cel mai lung și mai aspru dintre cele patru posturi de durată ale Bisericii Ortodoxe; de aceea, în popor e

35. Fericitul Augustin, *Sermo 236 de tempore*, P.L., t. LIV.

36. Leon cel Mare, *Sermones de jejunio X mensis* (numerotate XII-XX), în P.L., t. LIV, col. 168-190.

37. De aceea, în vechime se numea uneori și *Postul Sfântului Filip*; vezi, de exemplu, canonul 20 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul, C.B.O., II, 2, p. 236 [8].

38. Simeon al Tesalonicului, *Întreb.*, 54, P.G., t. CLV, col. 900-901 și trad. rom. cit., p. 327.

39. Vezi, de ex., Juv. Stefanelli, *Liturgica*, București, 1886, p. 188.

40. Vezi *Tipicul cel mare*, cap. 35, p. 44 și cap. 50, p. 135-136, 187; *Pravila mare*, gl. 384 și înv. pentru posturi din *Ceaslovul mare* (ed. cit., p. 708). Vezi și can. 20 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul (C.B.O., II, 2, p. 236) [9].

numit, în general, *Postul Mare* sau *Postul* prin excelență. El a fost orânduit de Biserică pentru cuviincioasa pregătire a catehumenilor de odinioară, care urmau să primească Botezul la Paști și ca un mijloc de pregătire sufletească a credincioșilor pentru întâmpinarea cu vrednicie a comemorării anuale a Patimilor și a Învierii Domnului⁴¹; totodată, ne aduce aminte de postul de patruzeci de zile ținut de Mântuitorul înainte de începerea activității Sale mesianice (Luca 4, 1-2)⁴², de unde i s-a dat și denumirea de *Păresimi* (de la latinescul *Quadragesima*) sau *Patruzecime* (Τεσσαρακοστή)⁴³.

În general, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești privesc acest post ca o instituție de origine apostolică⁴⁴. Dar în primele trei secole, durata și felul postirii nu erau uniforme peste tot. Astfel, după mărturiile Sfântului Irineu⁴⁵, ale lui Tertulian⁴⁶, ale Sfântului Dionisie al Alexandriei⁴⁷ ș.a., unii posteau numai o zi (Vinerea Patimilor), alții două zile, adică vineri și sâmbătă înainte de Paști, alții trei zile, alții o săptămână, iar alții mai multe zile, chiar până la șase săptămâni înainte de Paști⁴⁸; la Ierusalim, în sec. IV se postea opt săptămâni înainte de Paști, pe când în Apus, în aceeași vreme, se postea numai patruzeci de zile⁴⁹.

Începând de pe la sfârșitul secolului al III-lea înainte, Postul cel Mare a fost împărțit în două perioade distincte, cu numiri diferite: *Postul Păresimilor* (*Patruzecimii*) sau postul prepaschal, care ținea până la Duminica Floriilor, având o durată variabilă, și *Postul Paștilor* (postul paschal), care ținea o săptămână, adică din Duminica Floriilor până la cea a Învierii, fiind foarte aspru. Abia în secolul al IV-lea și anume după uniformizarea datei Paștilor, hotărâtă la Sinodul I Ecumenic (vezi în urmă la Sărbătoarea Paștilor), Biserica de Răsărit (Constantinopol) a adoptat definitiv vechea practică, de origine antiohiană, a postului de șapte săptămâni, durată pe care o are și astăzi, deși deosebirile dintre Bisericile locale asupra duratei și modului postirii au persistat și după această dată⁵⁰. După disciplina ortodoxă, se lasă sec în seara Duminicii Izgonirii lui Adam din rai (a Lăsatului sec de brânză, în grec. = Κυριακή τῆς τυρινῆς, adică Duminica brânzei, în slavo-rusă = *Nedelia Sîropustnaia* sau *proşenoe Voskresenie*, adică Duminica iertării) și postim până în seara sâmbetei din Săptămâna Patimilor, inclusiv.

Precum am văzut, ultima dintre cele șapte săptămâni de post deplin, adică săptămâna dintre Florii și Paști, pe care noi o numim a *Sfintelor Patimi*, nu era socotită în Postul Păresimilor, ci se socotea aparte, sub denumirea de *Săptămâna Paștilor*⁵¹, a „Paștilor“ în sensul original al cuvântului, adică Paștile Crucii sau al suferinței Domnului.

41. Comp. Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva iudeilor* (P.G., t. XLVIII, col. 867).

42. Vezi *Const. Apost.*, V, 13 (trad. rom. cit., p. 129): „... Sunteți datori să țineți Postul Patruzecimii, care este spre aducerea aminte de petrecerea (postul) Domnului în pustie și de darea Legii“. Simeon al Tesalonicului (*Răsp. la întreb.* 52, P.G., t. CLV, col. 897 și trad. rom., București, 1865, p. 325-326) zice că postul acesta e ca o zeciuială anuală din viața noastră, referindu-se la faptul că odinioară, atât în Răsărit, cât și în Apus, durata efectivă a postului era de 36 de zile (deci, aproximativ 1/10 dintr-un an), deoarece din cele șapte săptămâni de post se scădeau sâmbetele și duminicile, care erau scutite de ajunare (50 - 14 = 36). Pentru a se corecta acest neajuns, Biserica de Apus a adăugat în timpul mai nou cele patru zile (miercuri-sâmbătă) din fruntea celor șapte săptămâni ale Păresimilor.

43. Vezi *Tipicul mare*, fața 135 jos și 137.

44. Vezi, de exemplu, Fer. Ieronim, *Epist. XLI, 3* (*ad Marcellam*), P.L., t. XXII, col. 475: „Nos uman quadragesimam, secundum traditionem apostolorum, tot orbe jejunamus“; Leon cel Mare, *Sermo XLIV* (*De quadragesima*), VI, cap. II, P.L., t. LIV, col. 986; „Ut apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur“.

45. *Apud Eusebie, Ist. bis.*, V, 24, P.G., t. XX, col. 501 și trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1896, p. 163 [10].

46. Tertulian, *De jejuniis*, cap. XIII și XIV, P.L., t. II, col. 1023-1025.

47. *Canonul I* (Scris. către episcopul Vasilide din Pentapole), C.B.O., II, 2, p. 3-6 [11].

48. Vezi, de exemplu, Origen, *op.cit.*: „Habemus enim quadragesimae dies jejuniis conservatos“ (text socotit interpolat).

49. Vezi Egeria, *Peregrinatio ad Loca Sancta*, cap. XXVII, 1, ed. H. Pétré, 1970, p. 106-208.

50. Vezi Sozomen, *Ist. bis.*, cart. VII, cap. 19 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 299) și Socrate Scolasticul, *Ist. bis.*, V, 22 (trad. rom. de același, p. 267 ș.u.). Comp. și A. Baumstark, *Liturgie comparée*, ed. III, p. 215 ș.u.; H. Leclercq, *Pèlerinage*, D.A.C.L., XIV, col. 96-97.

51. Vezi *Const. Apost.*, cart. V, cap. 13 și 18 (trad. rom. cit., p. 129 și 137).

Denumirea de *Păresimi* sau Patruzecime (Τεσσαρακοστή, Quadragesima), care se întâlnește prima oară în *canonul 5 al Sinodului I Ecumenic*, era deci perfect justificată pentru cele șase săptămâni care rămâneau și care constituiau în vechime Postul cel Mare sau al Păresimilor; el se considera încheiat în Vinerea lui Lazăr (vinerea dinaintea Floriilor), iar Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor erau socotite praznice aparte⁵².

Durata aceasta de 40 de zile a Postului Paștilor se întemeiază pe o tradiție vechi-testamentară, de atâtea ori atestată când e vorba de cercetarea și pregătirea sufletului prin măsuri divine: potopul, care trebuia să spele pământul de păcate, a ținut 40 de zile și 40 de nopți (Facere 7, 11-17); patruzeci de ani au mâncat evreii mană în pustie, înainte de a ajunge în pământul făgăduinței (Deut. 7, 7 și 29, 5-6); Moise a stat pe munte 40 de zile pentru a primi Legea (Ieșire 34, 28); ninivitenii au postit 40 de zile pentru a se pocăi (Iona 3, 4-10); Iisus a postit în munte 40 de zile și 40 de nopți înainte de începerea activității publice (Matei 4, 1-2 și Luca 4, 1-2) ș.a.m.d.

Practica aceasta a fost adoptată de Biserică încă dinaintea de sec. IV, ca timp de pregătire a catehumenilor pentru Botez, adică pentru renașterea sau înnoirea spirituală. În creștinismul primar postul quadragesimal prepașcal era deci de fapt postul catehumenilor; din sec. IV înainte, caracterul catehumenal al quadragesimei cedează din ce în ce mai mult celui penitențial; sub influența puternică a monahismului, întreaga Biserică Creștină devine penitentă. Dar sensul inițial al postului rămâne același; urcușul spre eshatologie. Căci toate patruzecimile - atât cele din tradiția universală, cât și cele din tradiția biblică a Vechiului și a Noului Legământ - nu sunt decât perioade pregătitoare către „un cer nou și un pământ nou“, etape active către regenerarea omului și înnoirea universală, anticipată și cheazăuită de Învierea lui Hristos, serbată la Paști⁵³.

Postul Paștilor este nu numai cel mai lung și mai important, ci și cel mai aspru dintre cele patru posturi de durată ale Bisericii Ortodoxe.

În secolul IV, de exemplu, *canonul 50 al Sinodului din Laodiceea*, osândind obiceiul unora de a întrerupe ajunarea în Joia dinaintea Paștilor, dispune să se țină post aspru (mâncare uscată) în toată Patruzecimea⁵⁴. Cam în aceeași vreme, *Constituțiile Apostolice* (cartea V, cap. 18) recomandă să se postească, în săptămâna ultimă, astfel: „În zilele Paștilor postiți începând din ziua a doua (luni) până vineri și sâmbătă șase zile, întrebuințând numai pâine și sare și legume și bând apă, iar de vin și de carne abțineți-vă în aceste zile, căci sunt zile de întristare, nu de sărbătoare; iar vineri și sâmbătă postiți cei cărora vă stă în putință, negustând nimic până la cântatul cocoșului din noapte. Iar de nu poate cineva să ajuneze în șir aceste două zile, să păzească cel puțin sâmbăta, căci zice undeva Domnul vorbind despre Sine: *Când Se va lua de la ei Mirele, vor posti în zilele acelea*“⁵⁵. În sec. VII, *canonul 56 al Sinodului Trulan* (692) interzice, sub pedeapsa caterisirii și excomunicării, consumarea hranei provenite de la animale (carne, ouă, brânză), în timpul Păresimilor, osândind astfel direct obiceiul armenilor și al apusenilor de a mânca lapte, ouă și brânză în sâmbetele și duminicile acestui post⁵⁶. La începutul secolului IX, *Can. 48 al Sfântului Nichifor Mărturisorul*, patriarhul Constantinopolului⁵⁷, și *Regulile Sfântului Teodor Studitul*⁵⁸ ne lasă să înțelegem că monahii, în tot Postul Paștilor, nu mâncau

52. Vezi *Triodul* la slujba zilei respective (Slava de la Stihovna Utreniei, stihira idiomele de la „Doamne, strigat-arn...“ la Vecernie și stihira de la „Și acum...“: „Săvârșind aceste patruzeci de zile de suflet folositoare...“). Comp. și Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întreb.* 52, P.G., t. CLV, col. 897 și trad. rom. cit., p. 236 (reprodus și în *Învățătura pentru posturi*, din Ceaslovul mare, ed. cit., p. 705). La fel este și în ritual sirienilor iacobiți (A. Baumstark, *op. cit.*, p. 217-218).

53. Arhiepiscop. E. Kovalevsky, *Le Carême*, art. în rev. *Cahiers Saint Irénée* (Paris), nr. 3 (februarie-martie), 1957, trad. rom. de protos. Em. Birdaș: *Postul Mare*, G.B., 1957, nr. 3, p. 170.

54. C.B.O., II, 1, p. 114 [12].

55. Trad. rom. cit., p. 137.

56. C.B.O., I, 2, p. 430-431 [13].

57. C.B.O., II, 2, p. 243 [14].

58. P.G., t. XCIX, col. 1700, cap. 3.

decât o singură dată pe zi (seara), îngăduindu-se numai celor ce lucrau (fizicește) să guste puțină pâine și la Ceasul IX din zi.

În general deci, în vechime, Postul Păresimilor era mult mai aspru decât cum se ține azi. Toate zilele erau de ajunare, adică abținere completă de la orice mâncare și băutură până la Ceasul IX din zi (spre seară), afară de sâmbete și duminici, care erau exceptate de la ajunare.

Conform tradiției stabilite cu timpul în Biserică, în cursul Postului Mare se postește astfel: în primele două zile (luni și marți din săptămâna primă) se recomandă, pentru cei ce pot să țină, post complet sau (pentru cei mai slabi) ajunare până spre seară, când se poate mânca puțină pâine și bea apă; la fel în primele trei zile (luni, marți și miercuri) și ultimele două zile (vinerea și sâmbăta) din Săptămâna Patimilor. Miercuri se ajunează până seara (odinioară, până după săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite), când se mănâncă pâine și legume fierte fără untdelemn. În tot restul postului, în primele cinci zile din săptămână (luni-vineri inclusiv) se mănâncă uscat o singură dată pe zi (seara), iar sâmbăta și duminica de două ori pe zi, legume fierte cu untdelemn și puțin vin. Se dezleagă, de asemenea, la vin și untdelemn (în orice zi a săptămânii ar cădea), la următoarele sărbători fără ținere (însemnate în calendar cu cruce neagră): Aflarea Capului Sfântului Ioan Botezătorul (24 februarie), Sfinții 40 de Mucenici (9 martie), Joia Canonului celui mare, înainte-serbarea și după-serbarea Bunevestiri (24 și 26 martie), precum și în ziua Sfântului Gheorghe (23 aprilie), iar după unii și în Joia Patimilor. La praznicul Bunevestiri (25 martie) și în Duminica Floriilor se dezleagă și la pește (când însă Bunavestire cade în primele patru zile din Săptămâna Patimilor, se dezleagă numai la untdelemn și vin, iar când cade în vinerea sau sâmbăta acestei săptămâni, se dezleagă numai la vin)⁵⁹.

Din cele mai vechi timpuri, Postul Păresimilor a fost ținut cu multă rigurozitate (de altfel, până astăzi, postul acesta este încă cel mai mult respectat în creștinătatea ortodoxă). Precum am văzut, *canonul 69 apostolic* osândește cu caterisirea pe slujitorii Bisericii și cu excomunicarea (afurisirea) pe credincioșii laici care n-ar fi respectat postul de miercuri și de vineri și pe cel al Păresimilor, neadmițând excepții decât în cazuri de boală⁶⁰.

Pentru a trezi sufletele credincioșilor și a le îndemna la căință și smerenie, Biserica a hotărât, prin *canoanele 49 Laodiceea și 52 Trulan*, ca în timpul Păresimilor să nu se săvârșească Liturghie decât sâmbăta, duminica și la sărbătoarea Bunevestiri, iar în celelalte zile ale săptămânii (de luni până vineri inclusiv) să se săvârșească numai Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, care e mai potrivită pentru acest timp (vezi la cap. despre această liturghie sau *Liturghia specială*). Totodată, pentru a păstra caracterul sobru al Păresimilor, Biserica a oprit prăznuirea sărbătorilor martirilor în zilele de rând ale Păresimilor, pomenirile acestora urmând a se face numai în sâmbetele și duminicile din acest timp⁶¹. Sunt oprite, de asemenea, nunțile și serbarea zilelor onomastice în Păresimi⁶², fiindcă acestea se serbează în general cu petreceri și veselie, care nu cadrează cu atmosfera de smerenie, de sobrietate și pocăință, specifică perioadelor de post. Oдиноară, chiar și legile statului bizantin asigurau respectul cuvenit Postului Păresimilor, interzicând toate petrecerile, jocurile și spectacolele din acest timp⁶³.

Postul propriu-zis al Păresimilor este precedat de cele trei săptămâni introductive de la începutul perioadei Triodului (începând cu Duminica Vameșului și a Fariseului), care pregătesc treptat și prevestesc

59. Vezi *Triodul, passim* (ed. București, 1946, p. 612, 704 ș.a.); *Pravila mare (Îndreptarea Legii, Târgoviște, 1652)*, glava 381 (Ed. Acad. R.P.R., București, 1962, p. 354-355); *Învățătura pentru posturi din Ceaslovul mare*, București, 1896, p. 705-706 și *Tipicul Mare*, Iași, 1816, cap. 34, p. 42 și p. 135 jos și 137, cap. 51, p. 502, 512, 546. După can. 5 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul, se pot gusta pește și vin, dacă Bunavestire cade în Joia sau Vinerea Patimilor (C.B.O., II, 2, p. 230) [15].

60. Cp. și can. 8 și 10 ale Sfântului Timotei al Alexandriei (C.B.O., II, 2, p. 153), care acordă dezlegare la untdelemn și vin pentru lăuze și bolnavi [16].

61. Can. 51 Laodiceea, C.B.O., II, 1, p. 115 [17].

62. Can. 52 Laodiceea, C.B.O., II, 1, p. 115 [18].

63. Cod. *Theodosian*, cart. XV, titl. 5, lex. 5 (*Codex Theodosianus*, Ed. Gustav Haenel, Bonn, 1842, col. 1453-1454).

postul mai aspru, care începe de la Lăsatul secului. Ultima dintre acestea face deja trecerea spre postul propriu-zis, pentru că în cursul ei este îngăduit numai consumul laptelui și al derivatelor lui, lăsându-se mai dinainte sec de carne (în seara duminicii a treia din Triod, adică Duminica Înfricoșătoarei Judecăți); de aceea, săptămâna aceasta poartă denumirea de *Săptămâna brânzei* sau *Săptămâna albă* (προνηστιασμός sau τροποφόρος εὐδομίας, Sedmița sâmaia). Toate serviciile divine din timpul Păresimilor sunt mai sobre decât cele din restul anului și îndeamnă la smerenie, întristare și căință. De aceea, postul Păresimilor și întreaga perioadă a Triodului au o importanță de prim rang nu numai în evlavia monahală, ci și în spiritualitatea sau viața religioasă ortodoxă a credincioșilor mireni, în general; este timpul în care se spovedesc cei mai mulți credincioși, în vederea împărțirii din ziua Paștilor, conform poruncii a patra a Bisericii.

Postul Paștilor e ținut și în *Biserica Romano-Catolică*; el ține 40 de zile, începând nu de luni ca la ortodocși, ci în *miercuria numită a Cenușii* (Dies Ceneris), pentru că în această zi se practică la apuseni presărarea cenușii pe creștetul capului (obicei aparținând ceremonialului penitenței publice din vechime, moștenit de la evrei). Catolicii dezleagă postul în duminicile Păresimilor, mâncând de dulce⁶⁴.

c) *Postul Sfinților Apostoli* (popular = Postul Sâmpetrului), care precedă sărbătoarea comună a Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie), este orânduit de Biserică în cinstea celor doi verhovnici ai apostolilor și în amintirea obiceiului lor de a posti înainte de a întreprinde acte mai importante (vezi Fapte 13, 2 și 14, 23)⁶⁵. Totodată, prin ținerea acestui post se cinșesc darurile Sfântului Duh, care s-au pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime și care se revarsă în fiecare an peste Biserică la sărbătoarea Rusaliilor, împărțându-se din ele și credincioșii⁶⁶; de aceea, în vechime, acest post se numea *Postul Cincizecimii*.

Despre vechimea acestui post mărturisesc, în secolul IV, *Constituțiile Apostolice*⁶⁷. Mărturii ulterioare se găsesc la Sfântul Atanasie cel Mare⁶⁸, la Teodoret, episcopul Cirului⁶⁹, la Leon cel Mare, care numește postul acesta *Postul de vară* (aestivum Jejunium) sau al Cincizecimii (Jejunium Pentecostes)⁷⁰ ș.a. Se pare că la început, postul acesta era ținut numai în cercurile monahale și abia mai târziu s-a extins și la credincioșii din lume⁷¹.

Spre deosebire de celelalte posturi, care au o durată fixă, Postul Sâmpetrului are o durată variabilă de la an la an, deoarece începutul lui (fixat aproximativ prin sec. VI) e în funcție de data variabilă a Paștilor. Postul începe luni, după Duminica Tuturor Sfinților și ține până în ziua de 29 iunie (inclusiv, dacă această sărbătoare cade miercuria sau vinerea, dezlegându-se în acest caz numai la peste și untdelemn). Durata lui este deci mai lungă sau mai scurtă, după cum Paștile din anul respectiv a căzut mai devreme sau mai târziu. În chip normal (dacă Paștile s-ar sărbători în răstimpul indicat de regula consfințită la Sinodul I Ecumenic, adică între 22 martie și 25 aprilie), ea variază de la 8 zile (durata cea mai scurtă, când Paștile cade la 25 aprilie) până la 42 de zile (durata cea mai lungă, când Paștile cade la 22 martie). Dar în actuala situație a Bisericii noastre (ca a tuturor Bisericilor ortodoxe care și-au îndreptat

64. Vezi și Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 326. Cp. și Nic. Milaș, *Comentariu la can. 69 apostolic*, C.B.O., I, I, p. 291, n. 2 [19].

65. Comp. *Mărturisirea Ort.*, part. I, răsp. la întreb. 88 (ed. I a Sf. Sinod, București, 1899, p. 86) [20].

66. Comp. Simeon al Tesalonicului, *Răspuns la întreb. 54, op. cit.*, col. 90 și trad. rom. cit., p. 327.

67. Cart. V, cap. 20: „După ce veți serba Cincizecimea, mai serbați o săptămână și, după aceea postiți o săptămână; căci este drept ca să vă și bucurați de darul cel de la Dumnezeu și să postiți după odihnă, deoarece și Moisi, și Ilie au postit patruzeci de zile...” etc. (trad. rom. cit., p. 142).

68. *Apologia despre fuga sa...*: „Căci în săptămâna de după Sfânta Cincizecime, poporul, postind, a ieșit în cimitir să se roage...” (P.G., t. XXV, col. 652 A-B).

69. *Istoria bisericească*, II, 11 (P.G., t. LXXXII, col. 1025), reproduce textul din Apologia Sfântului Atanasie, citat în nota precedentă.

70. Leon cel Mare, *Sermo XIX* (alias XVIII), 2 (P.L., t. LIV, col. 186 C: „... jejunium... aestivum in Pentecoste”) și *Sermōnes LXXVIII - LXXXI* (*De jejunio Pentecostes*, I-IV, în P.L., t. LIV, col. 415-422).

71. Vezi Teodor Balsamon în comentariul său la Răspunsul III al patriarhului Nicolae Gramaticul al Constantinopolului (*Sint. Aten.* IV, 419-420).

calendarul, menținând însă Pascalia stilului vechi, a calendarului neîndreptat), Paștile fiind sărbătorit de fapt între 4 aprilie și 8 mai (vezi în urmă, la *Sărbătoarea Paștilor*), durata Postului Sfinților Apostoli se scurtează, de la 28 de zile (durata cea mai lungă) până la desființare (în anii în care Paștile cade după data de 1 mai). Așa s-a întâmplat în anii 1945 și 1956 (Paștile la 6 mai), când Sf. Sinod a hotărât ca postul să se țină în cele trei zile dinaintea sărbătorii Sfinților Apostoli Petru și Pavel (sărbătoarea căzând înaintea Duminicii Tuturor Sfinților, în seara căreia trebuia să lăsăm sec). Aceeași situație am avut-o și în anul 1983 (Paștile la 8 mai), când postul a fost numai de două zile (27-28 iunie) [21].

O regulă simplă și practică spre a afla durata Postului Sâmpetrului din oricare an [22] este următoarea: câte zile sunt de la data Paștilor (inclusiv) din anul respectiv până la 3 mai (exclusiv), atâtea zile ține postul⁷². De exemplu, în anul 1982, când Paștile s-a serbat la 18 aprilie, Postul Sfinților Apostoli a ținut 15 zile (14-28 iunie).

Postul Sfinților Apostoli e mai puțin aspru decât al Păresimilor.

După *Pravila cea mare* (gl. 384) și *Învățătura pentru posturi din Ceaslovul mare* (ed. cit., p. 707), luni, miercuri și vineri se mănâncă legume fără untdelemn, marți și joi aceleași cu untdelemn (și vin), iar sâmbătă și duminică și pește; dezlegarea la pește se dă și luni, marți și joi, când cade sărbătoarea vreunui sfânt cu doxologie mare, iar când o astfel de sărbătoare cade miercuri sau vineri, se dezleagă la untdelemn și vin [23]. La hramuri și la Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie) se dă dezlegare la pește, în orice zi a săptămânii ar cădea⁷³. După *Tipicul mare*⁷⁴, luni, miercuri și vineri se mănâncă mâncare uscată după Vecernie; iar în celelalte zile, ca mai sus.

La catolici acest post e redus la o singură zi (Ajunul sărbătorii Sfinților Petru și Pavel, adică 28 iunie).

d) *Postul Adormirii Maicii Domnului* (popular = al Sântă-Măriei), care precedă praznicul Adormirii Maicii Domnului, e rânduit de Biserică spre aducerea aminte de virtuțile alese ale Sfintei Fecioare și de postul cu care ea însăși, după tradiție, s-a pregătit pentru trecerea la cele veșnice⁷⁵.

Ca vechime, este cel mai nou dintre cele patru posturi de durată. Originea lui trebuie căutată, probabil, prin sec. V, când cultul Maicii Domnului a început a cunoaște o dezvoltare mai mare și când sărbătoarea Adormirii ei a început a căpăta o mai mare importanță. La început însă, nici timpul din an, nici durata și nici felul postirii nu erau la fel peste tot; unii (în părțile Antiohiei) posteau o singură zi (6 august), alții mai multe zile (4 la Constantinopol, 8 la Ierusalim); unii (în răsărit) posteau în luna august și de aceea postul era numit și Postul lui August⁷⁶, alții în septembrie (apusenii, cum fac până azi), iar alții nu posteau deloc, socotind că sărbătoarea Adormirii este zi de mare bucurie, deoarece Maica Domnului a trecut de la amărăciunea pământească la bucuria cerească, unde stă în nemijlocită apropiere de Fiul ei iubit⁷⁷. Data și durata postului au fost uniformizate în toată Ortodoxia abia în secolul XII, la Sinodul Local din Constantinopol, ținut la 1166, sub patriarhul ecumenic Luca Crysoverghi, care a hotărât ca postul să înceapă la 1 august și să dureze 14 sau 15 zile, până la Sărbătoarea Adormirii (15 august)⁷⁸, așa cum, de altfel, se practica mai înainte, prin unele părți⁷⁹.

72. Dr. C. Chiricescu, *Calendar bisericesc ortodox pe toți anii*, p. 170.

73. Vezi și can. 20 al Sfântului Nichifor Mărturisitorul, care prescrie miercuri și vineri pentru călugări mâncare o dată pe zi (spre seară), iar pentru mireni de două ori pe zi.

74. Cap. 35, 53, p. 44, 629-630.

75. După Simeon al Tesalonicului (*Răsp. la întreb. 54*, P.G., t. CLV, col. 901 și trad. rom. cit., p. 327), acest post este necesar pentru a cinsti și mai mult cele două mari praznice care cad în această perioadă, adică Schimbarea la Față și Adormirea Maicii Domnului, căci primul dintre acestea ne este pricinuitor de lumină, iar al doilea, pricinuitor de milostivire și solire pentru noi.

76. Can. 3 al lui Nicolae I Mistical, patriarhul Constantinopolului (C.B.O., II, 2, p. 251-252) [24].

77. Ic. C. Popovici, *Postul Adormirii Maicii Domnului*, în „Studii religio-morale și liturgice”, p. 372-373.

78. Vezi *Coment. lui Teodor Balsamon la can. 3 al lui Nicolae I Mistical*, patriarhul Constantinopolului, în *Sint. Aten.*, 419-421, 488-565 ș.u. Cp. *Pidalion*, trad. rom. foaia 480 r. și C.B.O., II, 2, p. 251-252 [25].

79. Așa e prevăzut, de ex., în *Tipicul grecesc de la Mesina*, scris la 1131 (la M. Arranz, *Le Typicon du Monastère du Sauveur à Messine*, Roma, 1969, p. 177).

Se lasă sec în seara zilei de 31 iulie, iar când această dată cade miercurea sau vinerea, se lasă sec cu o zi mai înainte; de asemenea, postul se prelungește și în ziua sărbătorii înseși, dacă aceasta cade miercurea sau vinerea, făcându-se dezlegare la untdelemn, pește și vin.

Postul Sântă-Măriei este mai ușor decât al Patruzecimii, dar mai aspru decât al Nașterii Domnului și al Sfinților Apostoli.

Tipicul cel mare (cap. 35, p. 44) și *Învățătura pentru posturi* din *Ceaslovul mare* (ed. cit., p. 707) prescriu ajunare luna, miercurea și vinerea, până la Ceasul IX, când se consumă mâncare uscată: marțea și joia se consumă legume fierte, fără untdelemn, iar sâmbăta și duminica se dezleagă la untdelemn și vin. La 6 august (sărbătoarea Schimbării la Față), în orice zi ar cădea, se face dezlegare la untdelemn, pește și vin, dar în *Pravila mare* (glava 385) se dă dezlegare la vin și untdelemn nu numai pentru sâmbete și duminici, ci și pentru marți și joi. În timpul acestui post se citește în bisericile mănăstirești, zilnic (alternativ), cele două Paraclise ale Maicii Domnului din *Ceaslov*⁸⁰.

La catolici, Postul Sântă-Măriei se reduce la o singură zi: ziua ajunului sărbătorii (14 august).

În afară de Postul Păresimilor (*Carême*) și al Crăciunului (*Advent*), catolicii mai au așa-numitele posturi ale celor patru anotimpuri (*Quatember, Quatuor tempora*), adică patru grupe de câte trei zile (miercuri, vineri și sâmbătă), câte una pentru fiecare anotimp al anului; două din ele (cea de primăvară și cea de iarnă) cad în cele două posturi de durată (al Paștilor și al Crăciunului); dintre celelalte, una (cea de vară) e în prima săptămână după Rusalii, iar a doua (cea de toamnă), în prima săptămână după Înălțarea Crucii (14 septembrie). Mai e o zi de post izolat în ajunul Duminicii Rusaliilor⁸¹.

7. Dezlegări de posturi în condițiile vieții de azi

Respectarea postului este o datorie a oricărui bun credincios, impusă de porunca a doua a Bisericii⁸². Totuși, trebuie să avem în vedere faptul că vechile dispozitii canonice, enumerate până aici și privitoare la durata, asprimea și obligativitatea diferitelor posturi de peste an, au fost formulate pentru credincioși care trăiau în alte vremuri și în condiții de viață cu totul deosebite de cele în care trăiesc credincioșii de astăzi. De aceea, aplicarea lor integrală nu mai este astăzi posibilă decât cel mult viețuitoților din mănăstiri și unui număr restrâns de credincioși laici, cu o conștiință religioasă mai riguroasă. De altfel, hotărârile canonice privitoare la posturi nu au caracter de dogmă, adică nu trebuie privite ca niște reguli absolut neschimbate și eterne, ci fac parte dintre normele bisericești cu caracter moral-disciplinar, care au fost formulate de autoritatea bisericească în funcție de nevoile, împrejurările și evoluția vieții religios-morale a credincioșilor și care pot fi deci anulate, modificate sau atenuate de aceeași autoritate, la nevoie. Dovadă în acest sens este variația acestor reguli după epoci și regiuni, în trecut.

De aceea, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ținând seama de principiul acesta al acomodării normelor disciplinare-morale la nevoile timpului, în ședința sa din 27 februarie 1956, a hotărât următoarele pogorăminte cu privire la respectarea posturilor în condițiile actuale:

↘ A. Copiii până la împlinirea vârstei de 7 ani să fie dezlegați de pravila postului, putând mânca tot timpul anului orice fel de alimente.

↘ B. Pentru copiii cu vârste între 7-12 ani și pentru credincioșii de orice vârstă, care sunt cuprinși de slăbiciuni și suferințe trupești, pravila postului să fie obligatorie numai în zilele următoare:

- a) Toate miercurile și vinerile de peste an, afară de acelea când este dezlegare la peste.
- b) Prima și ultima săptămână din Sfântul și Marele Post al Paștilor și tot așa din Postul Crăciunului.
- c) De la 24 până la 29 iunie, adică 5 zile din Postul Sfinților Apostoli Petru și Pavel.
- d) De la 1 până la 15 august (adică cele două săptămâni din Postul Adormirii Maicii Domnului).

80. Vezi *Pravila mare*, gl. 385 și *Înv. pentru posturi* din *Ceaslov* (ed. cit.). Comp. și 'Ημερολόγιον, Atena, 1960, p. 149.

81. A. Chavasse, *Les Quatre-Temps*, în vol. *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*, red. A.G. Martimort, Paris, 1961, p. 739 ș.u.

82. Vezi *Învățătura de credință ortodoxă*, București, 1952, p. 359 [26].

e) Ajunul Crăciunului, Ajunul Bobotezei, 29 august și 14 septembrie

✧ C. Pentru celelalte zile și săptămâni din timpul marilor posturi bisericești, copiii de la 7 până la 12 ani și credincioșii de orice vârstă, care sunt suferinzi, să fie dezlegați a mânca: pește, icre, ouă, lapte și brânză⁸³.

*
* *

Comisia interortodoxă pregătitoare a celei de a doua Conferințe Panortodoxe pentru Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod (formată din reprezentanți ai Bisericii Serbiei, Ciprului și Cehoslovaciei) propune să se mențină postul de miercuri și vineri de peste tot anul, permițându-se consumul de untdelemn și pește, cu excepția Postului Paștilor și a zilelor de miercuri și vineri în care ar cădea Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august) și Ajunul Bobotezei (5 ianuarie).

Cei îndreptățiți de motive de sănătate sau de alt fel să poată mânca de dulce și în miercurile și vinerile dintre Duminica Tomii și Înălțarea Domnului.

Cât privește Postul Păresimilor, trebuie respectate regulile tradiționale privitoare la post pentru prima și ultima săptămână, iar în săptămânile celelalte să se poată consuma pește și untdelemn, afară de miercuri și vineri.

Pentru Postul Crăciunului, comisia propune două soluții: ori să fie redus la jumătate (20 de zile), începând de la Sf. Varvara (4 decembrie) și să se poată consuma în fiecare zi pește și untdelemn, cu excepția ultimelor cinci zile, ori să se respecte regulile de postire pentru întreg postul, permițându-se consumul de untdelemn și pește în fiecare zi, cu excepția primelor trei zile și a ultimelor trei zile, în care să se respecte postul riguros.

Postul Sfinților Apostoli să fie redus la numai 8 zile atunci când este mai mare și să se îngăduie consumul de untdelemn și pește.

Postul Adormirii Maicii Domnului să fie ținut în întregime, permițându-se consumul de pește și untdelemn în toate zilele, afară de miercuri și vineri.

Când sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (15 august) și cea a Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie) cad miercuri sau vineri, se poate mânca de dulce, având în vedere postul de până atunci⁸⁴.

BIBLIOGRAFIE

(lucrări necitate la note)

Bălănescu, prot. Silv., *Noțiuni despre post, în genere și Despre Sfântul și Marele Post*, în B.O.R., 1875-1876, p. 145-152 și 398 ș.u.

Braniște, pr. prof. Ene, *Posturile din cursul anului bisericesc*, în B.O.R., 1964, nr. 1-2, p. 120-138.

Moisescu, pr. Gh., *Postul. Studiu liturgic*, București, 1909 (teză de licență).

Nistor, I.D., *Despre post*, în B.O.R., 1913, nr. 2 și 3, p. 118-132, 293-310.

Pavel, prof. C., *Posturile orânduite de Biserica Ortodoxă în condițiile de viață actuale ale credincioșilor*, în S.T., 1977, nr. 7-8, p. 421 ș.u.

Pârvu, pr. C., *Orânduirile canonice cu privire la Postul Mare*, în G.B., 1958, nr. 3, p. 228-235.

Sachelarie, ierom. Nicodim, *Asceza creștină în primele veacuri și Regulile monahale ale Cuviosului Pahomie*, 1942.

Timuș, N., *Dezvoltarea istorică și esența postului creștin*, Chișinău, 1937.

83. Vezi Temeiul nr. 1426/1956, Sumarul ședințelor Sfântului Sinod din 27 febr. 1956, p. 3-4, manuscris dactilografiat în Arhiva Sfântului Sinod. Încă de la sfârșitul secolului trecut, episcopul Partenije al Dunării de Jos, în adresa sa către Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 4 mai 1899 (tip. în rev. „Candela” de la Cernăuți, 1899, p. 482 și urm.), aducea la cunoștință că Sinodul Bisericii Ruse din acel timp admisesese consumul de pește în toate posturile și cerea împuținarea zilelor de post și îmbunătățirea hranei în zilele de post pentru cei ce au nevoie de dezlegări și pogorăminte.

84. Rev. „Episkepsis” (Chambésy - Elveția), an. 13, nr. 272 (5 mai 1982), p. 12-13.

Vasile (starețul), de la Poiana Mărului, *Întrebătoare răspunsuri...*, Neamț, 1816, retipărit de ierom. Ghedeon Venenciuc, 1935.

Zăgorean, arhid. prof. I., și Necula, pr. asist. N., *Sensul spiritual al postului în viața creștină și timpul nostru*, „Ort.”, 1979, I, p. 184-194.

*

Andronikof, C., *La „Pre-Quarantaine” ou les Semaines préparatoires au Carême*, în vol. „Liturgie et rémission des péchés” (Conférences Saint-Serge, Paris), Roma, 1975, p. 9 - 37.

Arbesmann, R., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1929.

Idem, *Fasttage*, în R.A.C., t. VII (1969), col. 506-524.

Callewaert, C., *La durée et le caractère du Carême ancien*, în „Sacris erudiri”, Steenbrugge, 1940, p. 449-671.

Deseille, Placide, *Jeûne*, în D.Sp., fasc. LVI, Paris, 1974, col. 1164-1175.

Enisleidis, C.M., *Legea postului. Credința și practica Bisericii* (în lb. greacă), Atena, 1958-1959.

Flicoteaux, E., O.S.B., *Le sens du Carême*, Paris, 1958 (Col. „L'Esprit liturgique”, 11).

Funtuli, I., *Postul cel Mare și cultul divin* (în lb. greacă), Tesalonic, 1964.

Grumel, V., *Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque*, în E.O., 1933, p. 162 ș.u.

Herburt, J., *De jeunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, Romae, 1968 (Col. „Corona Lateranensis”, 12).

Holl, K., *Die Entstehung der 4 Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Tübingen, 1929.

Kojuharov, Nicolas, *Postul bisericesc* (în lb. bulgară), în „Anuarul Facultății de Teologie Sf. Clement din Ohrida”, Sofia, 1960-1961, p. 1-82.

Palazzini, P., Sirna, G., Galieti, A., Remotti, E., *Digiuno*, în „Enciclopedia Cattolica”, IV (1950), col. 1589-1599.

Peri, V., *La durata e la struttura della Quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitana*, în rev. „Aevum”, XXXVII (1963), p. 31-63.

Ranwez, C., *Le jeûne, abandon ou réhabilitation*, în rev. „La Vie spirituelle”, t. 118 (1968), p. 271-291.

Rief, J., *Das Fasten in christlicher Sicht*, în „Theologisch-praktische, Quartalschrift”, t. CXIII (1965), 119-132.

Schmemmann, Alex., *Great Lent (Postul Mare)*, St. Vladimir Seminary, 1969 [27].

Idem, *Carême*, D.S.P., t. II, col. 136-152.

Idem, *Le grand Carême, Ascèse et Liturgie dans l'Eglise Orthodoxe*, Abbaye de Bellefontaine, 1974 (Col. „Spiritualité Orientale”, nr. 13).

Idem, *Jeûne et Liturgie*, Ir. 27 (1954), 292-301.

Schümmer, J., *Die altchristliche Fastenpraxis*, 1933.

Siffrin, P., *Quaresima*, în „Enciclopedia Cattolica”, X (1953), col. 379, ș.u.

Thurston, H., *Lent und Holy Week*, London, 1964.

Vacandard, E., *Jéune du Carême*, D.T.C., II, 1905, 1724-1750.

Idem, *Carême*, D.A.C.L., II (1910), 2139-2158.

Waldmann, M., *Fasten*, L.T.K., III (1931), col. 963-968.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 332.
2. Lucrarea Sf. Nicodim Aghioritul (1748-1809) s-a retipărit, în limba română, în mai multe ediții recente, începând cu versiunea tradusă de prof. Alexandru Elian și publicată la Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1986 (retipărită în 1997).
3. Vezi versiunea românească citată, în colecția P.S.B., vol. 5, București, 1982, p. 523 („Gnosticul cunoaște și enigmele postului din zilele de miercuri și vineri...”).
4. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 42-43.
5. *Ibidem*, p. 460.
6. Nicolae III Gramaticul a păstorit pe tronul ecumenic între anii 1084-1111, iar Luca Chrysovergis, între 1156-1169.
7. Vezi și ediția din 1998, p. 62.
8. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 457.
9. *Ibidem*.
10. Cf. ediția publicată în colecția P.S.B., vol. 13, București, 1987, p. 217-218.
11. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 318-320.
12. *Ibidem*, p. 228.
13. *Ibidem*, p. 138-139.

14. *Ibidem*, p. 464.
15. *Ibidem*, p. 452.
16. *Ibidem*, p. 400.
17. *Ibidem*, p. 229.
18. *Ibidem*.
19. *Ibidem*, p. 42-43.
20. Vezi ediția mai nouă, București, 1981 (traducere de Alexandru Elian), p. 85-86.
21. Durata Postului Sfinților Apostoli a fost fixată de Sfântul Sinod al B.O.R. și în anii 1986 (când Paștele s-a serbat la 4 mai) și în 2002 (când Paștele s-a serbat la 5 mai).
22. Excepție fac, evident, anii în care Paștele se serbează între 3 și 8 mai.
23. În intervalul 1-28 iunie, zilele sfinților cu doxologie mare sunt: 2, 11, 19 și 24.
24. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 469-470.
25. *Ibidem*.
26. Cf. și *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1992, p. 335-336.
27. Vezi traducerea românească a acestei lucrări: *Postul cel Mare*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995.

CAPITOLUL XVI

ZILELE PENTRU POMENIREA GENERALĂ (DE OBȘTE) A MORTILOR, DIN CURSUL ANULUI BISERICESC ORTODOX

1. Cultul morților în religiile necreștine

Credința în nemurirea sufletului, în supraviețuirea lui după despărțirea de trup, este un fenomen universal. La mai toate popoarele civilizate și în toate religiile omenirii se întâlnește convingerea, fermă și generală, că existența omului nu se termină cu moartea și că sufletul supraviețuiește, într-o formă oarecare, și dincolo de pragul mormântului. Pe această credință, mai mult sau mai puțin explicită, se întemeiază ceea ce numim *cultul morților*, adică grija pe care o au cei vii de a menține, într-un fel oarecare, legătura spirituală cu morții lor, de a-și aduce aminte de ei la diferite date, de a le cinși pomenirea în diverse chipuri și - mai ales - de a căuta să le ajute și să le ușureze situația din „lumea de dincolo“, prin felurite rituri și ceremonii, prin rugăciunea către Dumnezeu pentru odihna lor netulburată și pentru iertarea păcatelor, prin jertfe și fapte de milostenie, sau prin alte diverse acte, socotite ca fiind de folos celor adormiți¹.

Această universalitate a credinței în nemurirea sufletului, căreia la unele popoare (perșii, grecii, romanii ș.a.) i s-a adăugat credința într-o judecată a sufletelor după moarte, explică marea asemănare - care merge uneori până la identitate - a riturilor și a ceremoniilor funebre principale din toate religiile mari ale omenirii, ca, de exemplu: spălarea și îmbrăcarea cadavrelor, înmormântarea sau incinerarea lor, procesiunile și bocetele, mesele sau ospetele funerare și pomenirile pentru cei morți, pomenirea periodică - la diverse termene - a celor decedați ș.a.; așa se explică și marea dezvoltare, ca și importanța pe care a avut-o cultul morților, precum și persistența lui în viața religioasă a tuturor popoarelor, vechi și noi. Faptul este deosebit de evident pentru unele din popoarele mari ale antichității, ca egiptenii, a căror cultură și artă au, în general, un accentuat caracter funerar, vizibil în arta îmbălsămării trupurilor, în mormintele și necropolele menite să ocrotească mumiile sau cadavrele personajelor marcante, în pictura și textele din inscripțiile hieroglifice și de pe papyrusuri, în templele, în originea și apartenența religioasă a scrierii și a citirii ș.a.m.d.; tot așa stau lucrurile cu grecii și romanii, despre care s-a spus și s-a demonstrat că riturile lor religioase în legătură cu cultul familial al strămoșilor („Larii“, „Manes“ și „Penații“) au determinat și au influențat nu numai întreaga viață spirituală și strălucita cultură și artă greco-romană, ci și organizarea și viața politică, economică și socială a vechilor cetăți și state fondate de aceste două mari popoare ale antichității clasice păgâne².

Toate popoarele indoeuropene au avut sărbătorile lor pentru morți.

2. Cultul morților în Vechiul Testament

Și la *evreii* din epoca veche, credința în nemurirea sufletului și cultul morților au jucat un rol de seamă. Cu toate că textele cărților sfinte ale Vechiului Testament nu sunt totdeauna clare în această privință, ele oferă totuși suficiente dovezi despre grija pe care poporul ales a avut-o pentru morții săi,

1. Pentru cultul morților în religiile păgâne și la popoarele antice, vezi mai ales S. Reinach, *Culte, mythes et religions*, Paris, 1895, t. I, p. 316-331 (ed. II, 1905); Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, f.a. (trad. rom. de A.G. Alexianu, București, f.a., p. 7 ș.u.) [1]; diac prof. dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, ed. II, București, 1982 (capitole speciale pentru cultul morților în diferite religii, la p. 48, 57, 68, 88, 109, 128, 138, 185, 252, 335, 342, 350, 353).

2. Vezi mai ales cunoscuta carte a istoricului Fustel de Coulanges, *op. cit.*, în nota precedentă.

prin pomenirea cu respect a numelor celor decedați (îndeosebi a patriarhilor, a dreptilor și a proorocilor), prin rugăciunile și jertfele aduse pentru ei în diferite împrejurări ș.a.

Astfel, din cartea Judecători (XI, 40), vedem că la evrei, în epoca Judecătorilor, era curent uzul ca amintirea morților iluștri să fie plânsă patru zile pe an. Tradiția aceasta s-a păstrat, de altfel, până astăzi la evrei, care rostesc rugăciuni pentru cei morți de patru ori pe an: în Ziua Împăcării (Ispășirii, *Iom Kipur*), la Paști, la Cincizecime și la Sărbătoarea Corturilor (15-22 luna a șaptea). În cartea Tobit (4, 17) și în profeția lui Ieremia (16, 7), se arată că vechii evrei făceau ospețe funerare și pomeni de pâine și de vin la locurile de înmormântare ale morților. Este clasic apoi textul din cartea 2 Macabei (12, 43-46), în care citim că Iuda Macabeul a strâns bani și i-a trimis la Templul din Ierusalim, ca să se aducă jertfe pentru iertarea păcatelor eroilor morți pe câmpul de luptă³.

În sfârșit, din Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, rostită de Mântuitorul (Luca 16, 22), se vede că, în epoca aceea, conașionalii Mântuitorului credeau în existența unui loc de chinuri și de pedeapsă (iad) și a unui loc de odihnă și fericire (raiul, sânul lui Avraam), în care merg sufletele celor morți, după faptele pe care le-a săvârșit fiecare în viața pământească.

3. Cultul morților în antichitatea creștină.

Învățătura despre „Comuniunea Sfinților“

În creștinism, rolul de căpetenie acordat sufletului în învățătura de credință și în viața religioasă, precum și frumoasa doctrină eshatologică, întemeiată pe învățătura divină a Mântuitorului și a Sfinților Apostoli⁴, doctrină superioară tuturor celorlalte religii, au făcut ca grija pentru cei morți să devină una dintre componentele de frunte ale pietății creștine și să se exprime în forme din ce în ce mai bogate, mai variate și mai pline de sensuri religioase superioare.

Menținând și adâncind credința generală și străveche în nemurirea sufletului, accentuând și făcând mai explicită credința în existența unei judecăți universale, căreia îi sunt supuse toate sufletele după moarte (credință pe care o aveau, în forme mai puțin lămurite, și alte popoare ale antichității), religia creștină micșorează, mai mult decât oricare alta, spaima ancestrală de moarte din sufletele credincioșilor ei. Moartea nu mai este pentru primii creștini nici trecerea în neantul (neființa) Nirvanei budiste, nici locul de groază și de întuneric în care rătăcesc fără odihnă umbrele sau fantomele morților, ca în tartarul păgân evocat în *Dialogurile lui Lucian* sau în Purgatoriul și Infernul lui Dante, nici măcar șeolul confuz din vechea religie a evreilor, ci trecerea într-o existență superioară, în care sufletul credinciosului își găsește liniștea și fericirea eternă în nemijlocita apropiere de Hristos, Cel înviat din morți, pe Care L-a adorat în viață; iar mormântul devine patul de odihnă, pe care țărâna trupurilor noastre așteaptă, încrezătoare, la adăpostul Crucii lui Hristos, învierea pentru viața veșnică, al cărei începător și cheazășuitor S-a făcut Cel a treia zi înviat din morți.

În felul acesta, Creștinismul alungă mai întâi sau atenuază groaza pe care o inspiră moartea în celelalte religii; credința neclintită că cei ce mor se unesc cu Hristos, Biruitorul morții, îi făcea pe vechii creștini să nu deplângă pe cei morți, ci să-i ferească: „*Fericiți cei morți, cei ce de acum mor întru Domnul! Da, grăiește Duhul, odihnească-se de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei*“ (Apoc. 14, 13). Moartea este primită de creștini cu liniște și fără teamă, căci ea este pentru ei „mutare de la cele mai triste la cele mai bune și vesele, este odihnă și bucurie“⁵.

3. „Și strângând bani, după numărul bărbaților care erau cu el..., a trimis în Ierusalim să aducă jertfă pentru păcat. Foarte bun și curios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei ce mai înainte au căzut, deșert și de răs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți. Și a văzut că celor care cu bună cucernicie au adormit, foarte bun dar le este pus. Drept aceea, sfânt și cucernic gând a fost, că a adus jertfă de curăție pentru cei morți, ca să se slobozească de păcat“.

4. Vezi, mai ales, *Evangelia de la Matei*, cap. 25; Ep. I Cor. 15 și I Tes. 6, 13-18 și 5, 1-10.

5. Rugăciunea a cincea din rânduala Vecerniei din Duminecă Rusaliilor, în *Penticostar*, București, 1953, p. 386.

Această concepție despre moarte micșorează totodată și distanța sau prăpastia de netrecut dintre viață și moarte, dintre lumea celor vii și a celor morți⁶. Iubirea care leagă între ei, în viață, pe frații de credință și care uimea pe păgâni⁷ este atât de puternică, încât moartea nu poate să o distrugă; depășind hotarele vieții, ea leagă mai departe pe cei vii de cei morți. Cei adormiți în dreapta credință fac parte din Biserica lui Hristos, împreună cu cei vii. Toți alcătuim o mare familie creștină, peste care domnește Același Hristos, Stăpânul vieții și al morții și în care morții au plecat înaintea noastră, pe o cale pe care vom merge și noi la timpul nostru. Căci, precum spune așa de frumos Sf. Apostol Pavel, „*nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și nimeni nu moare pentru sine. Că, dacă trăim, pentru Domnul trăim și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci, și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să stăpânească și peste morți, și peste vii*“ (Rom. 14, 7-9).

Ca membri ai aceleiași familii, cei vii au nu numai posibilitatea, ci și datoria de a se ruga pentru cei morți (comp. Ioan 14, 13; Efes. 6, 18; I Tim. 2, 1), pentru că aceste rugăciuni sunt necesare și folositoare morților (I Tes. 4, 13; I Cor. 15, 19; Evrei 13, 7; I Ioan 5, 16). Credința în eficacitatea rugăciunilor de mijlocire pentru cei morți era atât de puternică în primele comunități creștine, încât unii creștini se botezau pentru morții lor, socotind că fapta lor suplina lipsa Botezului creștin la rudele, prietenii sau cunoscuții lor, care nu apucaseră să-l primească în viață (vezi I Cor. 15, 29).

Ceva mai mult: chiar cei morți - mai ales Sfinții bine-plăcuți lui Dumnezeu - asistă pe cei vii cu rugăciunile înălțate de ei în jurul tronului Celui Vechi de zile sau în „Ierusalimul cel ceresc“, în favoarea celor rămași pe pământ (vezi Apocalipsa, mai ales cap. VI, vers. 9-11). Această strânsă și indestructibilă legătură spirituală, de iubire reciprocă, de credință unică și de rugăciune mutuală, care unește pe cei din lumea aceasta cu cei din lumea de dincolo, a fost formulată de Biserică în cunoscuta doctrină a *Comuniunii Sfinților* (Communio Sanctorum)⁸. Pe baza ei, Biserica Creștină a condamnat și a combătut, de la început, practicile păgâne și iudaice, care priveau atingerea de trupurile morților ca o întinare ce trebuia curățită prin spălări rituale și lustrări, recomandând, în locul acestora, rugăciunile și milostenia pentru cei morți⁹ și favorizând astfel dezvoltarea, în sufletele creștinilor, a unor sentimente de apropiere și de intimitate față de cei morți.

Această nouă mentalitate și atitudine, specific creștină, se vede transpusă de timpuriu în riturile funerare creștine, în inscripțiile, simbolurile și iconografia catacombelor, din primele trei veacuri, cu caracter aproape exclusiv funerar, în cele mai vechi epitafe creștine (ca al episcopului frigan Averkie - Abercius, ante 216), în cele mai vechi rugăciuni creștine pentru morți care ni s-au păstrat, ca și în textele celor mai vechi liturghii creștine, care cuprind în rânduiala lor rugăciuni pentru cei răposați. Toate acestea pomenesc numele sau reprezintă chipurile unora dintre patriarhii, dreptii și proorocii Vechiului Testament (Avraam, Isaac, Iacov, Moise și Aaron, Iona, Samuel, David, Solomon ș.a.), deveniți tipuri simbolice față de care s-au manifestat bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu și care se bucură de fericirea raiului (de exemplu: „Precum ai auzit pre cei trei tineri, precum ai auzit pre Daniel...“ etc.).

6. Vezi, de exemplu, Luca 16, 26: „... Între voi și noi s-a întărit prăpastie mare, ca cei care voiesc să treacă de aici la voi să nu poată, nici cei de acolo să treacă la noi“.

7. Vezi, mai ales, *Epistola către Diognet*, cap. V, în trad. rom., din S.P.A.², p. 339-340.

8. Vezi Fr. Valentin - M. Breton, O.F.M., *La Communion des Saints - Histoire-Dogme-Piété*, Paris, 1934 (Bibl. Cath. des Sciences Religieuses); P. Trembelas, *Comuniunea Sfinților*, în rom. de pr. dr. O. Căciulă, Cernica, 1940; *Viața repausațiilor noastre și viața noastră după moarte*, de pâr. Mitrofan, călugăr din Mănăstirea Konewets, trad. din fr. de Iosif (Gheorghian), mitrop. primat, București, 1890, p. 31 ș.u. [2]; prof. N. Chițescu, pr. prof. I. Todoran și pr. prof. I. Petreună, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 969-977.

9. Vezi *Const. Apost.*, cartea VI, cap. 30 (trad. rom. cit., p. 179-181); „Nu luați deci așa mult seama la datinile Legii și la cele firești... nici nu cereți stăruitor deosebiri iudaice sau spălări neîntrerupte, sau curățiri după atingerea unui mort, ci adunați-vă fără grijă în cimitire, citind cărțile sfinte și cântând psalmi pentru martirii adormiți și pentru toți sfinții și frații voștri adormiți din veac în Domnul și plăcuta Euharistie, icoana trupului împărătesc al lui Hristos, aduceți-o ca jertfă în bisericile voastre și în cimitire...“ etc.

Aceste nume figurează și în liturghiile iudaice de post, cuprinse în *Mişna*, care se vor fi citit și la mormintele primilor creștini (recrutați dintre evrei) și au inspirat pe primii artiști creștini ca să le „scrie“ în sculpturile de pe sarcofage, în picturile din cubiculele catacombelor, din necropola creștină de la Bagawat (Egipt) ș.a.m.d. Desigur, cu timpul, după modelul vechilor rugăciuni iudaice, s-au alcătuit și rostit rugăciuni de inspirație creștină pentru morți, cum sunt cele cunoscute sub denumirea de „*orationes pseudocyprianæ*“ de pe la sfârșitul secolului III sau începutul secolului IV¹⁰, sau rugăciunile de acest fel pe care le vom găsi mai târziu în cele mai vechi evhologhii păstrate, ca *Evhologhiul episcopului Serapion de Thmuis* (în Egipt), din sec. IV¹¹. Formulele de rugăciuni cuprinse în mai multe capitole din *Epistola I către corințeni a Sfântului Clement Romanul* (cap. 9-12, 17-18), de pe la sfârșitul sec. I¹², pot fi privite, după unii, ca intermediare între vechile rugăciuni iudaice și cele creștine de mai târziu, de acest gen, ca, de exemplu, *Oratio commendationis animæ*, de origine apuseană, de prin sec. III¹³.

Despre obiceiul Bisericii de a face rugăciuni de mijlocire pentru morți amintesc și Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, începând din sec. II, ca, de exemplu: Sf. Ignatie al Antiohiei¹⁴, Tertulian¹⁵, Sf. Ciprian al Cartaginei¹⁶, Arnobiu de Sicca († 325)¹⁷, documente apocrife și pseudoepigrafice din primele secole, ca *Faptele lui Pavel și ale Teclei și Faptele lui Ioan*¹⁸, *Canoanele lui Hipolit al Romei* (can. 33,1) și *Didascalia (Învățătura) celor 12 Apostoli*¹⁹, precum și acte martirice, ca *Martiriul Sfântului Policarp al Smirnei* (cap. 18)²⁰, *Pătimirea Sfintei Perpetua*, din sec. III ș.a. [3]. Din scrierile lui Tertulian și ale Sfântului Ciprian rezultă că, în Biserica Africii, rugăciunea pentru morți se introdusese deja pe vremea lor în cultul liturgic al Bisericii²¹. Din secolul IV, mărturiile în acest sens devin prea numeroase ca să le mai înșirăm pe toate aici. Amintim numai pe Sf. Chiril al Ierusalimului²², Sf. Ioan Gură de Aur²³, Sf. Epifanie din Cipru²⁴, Sf. Ambrozie al Milanului²⁵ ș.a. La începutul secolului V, Fericitul Augustin scrie chiar un mic tratat *Despre grija pe care trebuie să o purtăm pentru morți*²⁶, cel dintâi de acest fel în toată literatura creștină.

Rugăciuni pentru morți găsim, de asemenea, în textele celor mai vechi Liturghii creștine care ni s-au păstrat, cum este aceea din cartea VIII a *Constituțiilor Apostolice*, cap. 42 (comp. și cart. VI, 30)²⁷.

10. Tip. între operele Sfântului Ciprian, Ed. G. Hartel, în C.S.E.L., Vindobonae, 1871, t. III, p. 144-151. Vezi și H. Leclercq, *Commémoration des défunts*, D.A.C.L., IV, 430-432.

11. Vezi ediția din M.E.L.V., p. 63: „Te rugăm (Dumnezeule) și pentru toți cei adormiți, a căror pomenire s-a făcut (după pomenirea numelor): sfințește aceste suflete, căci Tu pe toate le cunoști; sfințește pe toți cei adormiți în Domnul și numără-i cu toate Puterile Tale cele sfinte (îngerii) și dă-le lor loc și sălășluire întru împărăția Ta“.

12. Vezi textul în trad. rom., din S.P.A.², p. 50-52, 55-56.

13. Comp. H. Leclercq, artic. *Commémoration des défunts*, D.A.C.L., IV, p. 435.

14. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către smirneni*, cap. XI, în trad. și vol. cit. la nota 12, p. 185.

15. Tertulian, *De anima*, cap. 51 (P.L., t. II, col. 782) [4]; *De corona*, cap. III (P.L., t. II, col. 99): „Oblationes pro defunctis, pro nataliciis, annua die facimus“; *De monogamia*, cap. 10 (P.L., t. II, col. 992-993); *Exhortatio castitatis*, cap. VII (P.L., t. II, col. 971).

16. Sf. Ciprian al Cartaginei, *Epist. I, 2*, P.L., t. IV, col. 197 (practica oficierei de liturghii pentru morți - pro dormitione - era curentă în sec. III în Biserica Cartaginei).

17. Arnobiu de Sicca, *Adversus nationes*, IV, 26 (P.L., t. VII, col. 25).

18. Citate din H. Leclercq, D.A.C.L. IV, 441; Idem, *Prières pour les morts*, în același dict., XII, 27 ș.u.

19. *Ibidem*, t. IV, col. 443 și t. XII, col. 29.

20. Trad. rom., în S.P.A.¹, vol. I, p. 199 ș.u. [5].

21. Vezi textele citate în D.A.C.L. IV, p. 441-442 și la M. Righetti, *Storia Liturgica*, vol. II, Milano, 1946, p. 324-325.

22. *Cateheza V mystagologică*, 9 și 10 (trad. rom. de pr. D. Fecioru, *Catehezele*, vol. II, p. 570-571).

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XLI, 5 la I Cor.* (P.G., t. LXI, col. 361); *Omilia III, 4 la Filip.* (P.G., t. LXII, col. 197, 204); *Omilia XXI, 5 la Fapte* (P.G., t. LX, col. 170), ș.a.

24. Sf. Epifanie, *Panarium (Adv. Haereses)*, cart. III, *haer. LXXV*, cap. 8 și *Expositio fidei*, cap. 23 (P.G., t. XLII, col. 513 B-D și 829 A-C).

25. Sf. Ambrozie, *Oratio de obitu Theodosii*, 3 (P.L., t. XVI, col. 1448).

26. Fericitul Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, P.L., t. XL, col. 591.

27. *Trad. cit.*, vol. II, p. 262 și 179-181.

Asemenea rugăciuni, care se găsesse și în Liturghia Sfântului Iacob, în cea a Sfântului Marcu, în Liturghia armeană și în toate Liturghiile Bisericii Orientale Vechi²⁸ și care nu se deosebesc prea mult de cele similare din Liturghiile ortodoxe de azi, erau încadrate mai ales în partea finală a mării rugăciuni a Sfintei Jertfe, parte numită *diptice* sau rugăciuni de mijlocire generală pentru vii și pentru morți (vezi cap. respectiv, de la *Istoria și explicarea Liturghiei*, în vol. *Liturgica specială*).

Așa se explică marea dezvoltare și importanța pe care o are cultul morților în pietatea creștină în general și mai ales în cea ortodoxă. Biserica creștină ortodoxă a socotit ea o datorie a ei de căpetenie rugăciunea publică pentru morți, pe care a introdus-o în cultul ei, dându-i expresie în slujbele divine anume alcătuite pentru cei decedați (slujbele funebre), fie în rugăciuni speciale pentru morți, introduse în rânduiala anumitor slujbe (ca de pildă în slujba Pavecerniței, cea a Miezonopticii din toate zilele și din sâmbete), fie în rituri, texte și formule de pomenire și de mijlocire pentru morți, din rânduiala Sfintei Liturghii care, în calitatea ei de jertfă a Bisericii, ajută și celor morți (vezi cap. respectiv de la *Istoria și explicarea Liturghiei*, în vol. *Liturgica specială*). Dar deosebit de slujbele funebre și de mijlocire - adică ierurgiile - care se fac pentru înmormântarea și pentru pomenirea individuală a morților la diverse termene de la moartea fiecăruia (vezi cap. despre *Ierurgii*, din *Liturgica specială*), Biserica Ortodoxă a introdus în cultul ei și *pomeniri generale*, ale tuturor morților, pe care le-a fixat în anumite zile din cursul anului bisericesc, spre a aminti periodic credincioșilor ei despre datoria pe care o au de a nu da uitării pe cei morți și de a-și aduce aminte de moarte și de Judecata viitoare, spre a-și îndrepta viața. În rânduiala slujbelor divine din aceste zile consacrate pomenirii obștești a morților, Biserica a introdus, pe lângă cântările închinare sfînților pomeniți atunci, cântări și rugăciuni speciale de pomenire și de mijlocire generală pentru toți morții, din toate locurile și din toate vremurile, făcându-se îndeosebi amintire nominală despre cei mai iluștri dintre ei, adică despre Sfinții din Vechiul și din Noul Testament (patriarhii, dreptii și proorocii, apostolii, mucenicii etc.), pe care ni-i pune în față ca modele de viață.

4. Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc ortodox

Precum am văzut, Biserica Ortodoxă a consacrat pentru pomenirea generală a morților o zi liturgică pe săptămână și anume *sâmbăta*. De aceea, în slujba Miezonopticii de sâmbătă, din Ceaslov, figurează cântări și rugăciuni speciale, în care ne rugăm și mijlocim pentru morți, iar în Octoih, cântările pentru sâmbătă, de la toate cele opt glasuri, care se combină cu cele ale sfinților din Mineie, sunt în marea lor majoritate consacrate pomenirii morților și mijlocirii pentru ei.

Dar, îndeosebi, două dintre sâmbetele din cursul anului bisericesc sunt consacrate în chip special, în toate Bisericile Ortodoxe, pomenirii generale a morților, prin cântări și rugăciuni înscrise în rânduiala de slujbă din cărțile liturgice respective (Triod și Penticostar) și anume:

- a) sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului sec de carne (a Înfricoșătoarei Judecăți) și
- b) sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorârii Duhului Sfânt (sâmbăta Rusaliilor).

Amândouă aceste zile poartă în popor și denumirea de *Moșii* (cea dintâi: *Moșii de iarnă*, cealaltă *Moșii de vară*), pentru că în ele facem pomenire de părinții, moșii și strămoșii noștri cei din veac adormiți²⁹.

a) În *sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului sec de carne* facem pomenirea morților, pentru că în duminica următoare Biserica a rânduit să se facă pomenire de a doua venire a Domnului și de Înfricoșătoarea Judecată, care îi va urma și la care ne vom înfățișa cu toții. De aceea, întrucât mulți

28. Vezi texte de H. Leclercq, artic. *Morts*, în D.A.C.L., t. XII, col. 31 și la I. Zugrav, *Cultul morților. Comemorarea lor*. Studiu liturgic-pastoral, Cernăuți, 1937, p. 17 ș.u. Comp. și C. (ornoiu), *Rugăciunile Bisericii sau pomenirile pentru cei repauzați în Domnul*, în B.O.R., an XXVI, nr. 2-3 (mai-iunie 1902), p. 256-268.

29. În grecește, pentru amândouă se întrebuințează denumirea de ψυχολόββατον (Sâmbăta sufletelor), iar în slavo-rusă, *Subbota roditelskaia*. Comp. și C. (ornoiu), *Cele două sâmbete orânduite de Sfânta noastră Biserică pentru pomenirea celor adormiți în Domnul*, în B.O.R., 1902, nr. 4, p. 373-383.

dintre adepții *Vechiului Testament* au închis ochii fără să vadă pe Mântuitorul făgăduit și așteptat, iar mulți dintre creștini au murit pe neașteptate și fără pregătirea sau pocăința necesară, Biserica face mijlocire pentru toți aceștia, ca Dumnezeu să-i învrednicească de milostivirea Sa, să-i judece cu blândete și să-i așeze în ceata dreptilor³⁰.

Sinaxarul zilei atribuie rânduielilor pentru morți din slujba acestei sâmbete o adâncă vechime, considerându-le din vremea Sfinților Apostoli³¹. Ele sunt însă, probabil, mult mai noi și anume posterioare secolului VI, când s-a făcut fixarea definitivă a pericopelor biblice citite în duminicile din cursul anului bisericesc³². Frumoasele cântări din slujba zilei, în care se exprimă și rostul sau motivele instituirii acestei sâmbete, sunt alcătuite de inmografiile din secolele VIII-IX: Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Teodor Studitul și Sf. Teofan Mărturisitorul.

Ca zile pentru pomenirea generală morților sunt rânduite și *sâmbetele a doua, a treia și a patra din Păresimi*, celelalte sâmbete din Păresimi având consacări speciale: sâmbăta I e închinată pomenirii Sfântului Mucenic Teodor Tiron³³, sâmbăta a cincea, cinstirii deosebite a Sfintei Fecioare prin citirea Acatistului Bunevestiri, sâmbăta a șasea, dreptului Lazăr, cel a patra zi înviat din mormânt³⁴, iar în a șaptea și ultima, adică în Sfânta și Marea Sâmbătă, facem amintirea punerii și șederii Domnului în mormânt. Întrucât, conform *canoanelor 49 și 51 Laodiceea* și *52 Trulan*, în zilele de rând (luni-vineri inclusiv) din Păresimi nu se săvârșește decât Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, la care nu se pot face pomeniri de morți, toate pomenirile de morți (parastasele de 3, 9 și 40 de zile) care ar trebui făcute în aceste zile se amână pentru sâmbăta din cursul săptămânii respective (a doua, a treia și a patra), când se săvârșește *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*³⁵. În toate aceste sâmbete se pun în rânduiala slujbei cântări speciale pentru pomenirea obștească a morților, ca și în sâmbăta Moșilor de iarnă.

b) În *sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorării Duhului Sfânt* (sâmbăta Rusaliilor sau Moșii de vară, rus. *Troičkaja*, adică a Treimii), Biserica face din nou pomenirea generală a morților, rugându-se pentru ei, prin rugăciuni și cântări speciale înscrise în slujba zilei din *Penticostar*, pentru ca și ei să se bucure de darurile Sfântului Duh, a Cărui pogorâre o vom serba (comemora) în duminica următoare; căci asistența și lucrarea Sfântului Duh, prin care El continuă și plinește activitatea răscumpărătoare a Mântuitorului, nu se limitează numai la cei vii, ci se extinde și asupra celor morți, aceștia fiind și ei, precum am văzut, membri ai Bisericii Universale³⁶. Cântările din slujba zilei, dintre care unele sunt comune cu cele din slujba Sâmbetei morților din *Triod*, au fost alcătuite de aceiași mari inmografi menționați mai înainte (Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Teodor Studitul, Sf. Teofan Graptul), ceea ce dovedește că practica pomenirii generale a morților din această sâmbătă era de mult generalizată în sec. VIII, când trăiesc acești inmografi. Mijlociri pentru morți se fac și în rugăciunile a cincea și a șasea din cele șapte care se citesc la Vecernia din Duminica Rusaliilor, una din ele (și anume a cincea) fiind atribuită de unii liturgiști Sfântului Vasile cel Mare³⁷.

30. Vezi *Sinaxarul* din rânduiala Utreniei acestei sâmbete în *Triod*.

31. De altfel și Sf. Ioan Gură de Aur afirmă că Sfinții Apostoli au întocmit rânduieli de rugăciune pentru morți (*Omilia III la Epist. către filipeni*, P.G., t. LXII, col. 197). Comp. *Viața repauzaților noștri și viața noastră după moarte*, de pr. Mitrofan... de Konewets, trad. din fr. de Iosif (Gheorghian), București, 1890, p. 119 [6].

32. În tot cazul, pomenirea morților din această sâmbătă nu e introdusă abia după sec. IX, cum susține M. Jugie (*Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, t. I, Paris, 1931, p. 167), citind pe Nichifor Callist (*Ist. bis.*, X, 12, P.G., t. CXLVI, col. 473-474), care se referă la timpul împăratului Iulian Apostatul.

33. Pomenirea aceasta - cu dată variabilă - e legată de un anumit act din viața Sfântului (vezi *Sinaxarul* respectiv din *Triod*), căci pomenirea propriu-zisă a Sfântului Toader are data fixă, la 17 februarie.

34. Ca și în cazul precedent, pomenirea lui Lazăr în această zi - cu dată variabilă - e legată de minunea învierii sale din morți de către Mântuitorul; pomenirea în *Minei* (cu dată fixă) a dreptului Lazăr figurează la 20 iunie.

35. Vezi *Tipicul mare*, p. 493, 516-517 și *Triodul*, la sfârșitul slujbei din sâmbăta săptămânii a doua din post.

36. Vezi *Penticostarul*, rugăciunile 5 și 6 din rânduiala Vecerniei din Duminica Rusaliilor.

37. Vezi Mitrofanovici și colab., *Liturgica...*, ed. 1929, p. 204, Cp. și pr. D. Buzatu, în rev. „Renașterea”, 1945, nr. 7-8, p. 322.

De altfel, Biserica Ortodoxă, consacrand această sâmbătă pomenirii generale a morților, n-a făcut altceva decât să creștineze străvechea sărbătoare păgână de vară, numită *Parentalia*, prin care strămoșii noștri romani îi pomeneau și cinsteau morții (părinții, *parentes*, de unde *Parentalia*) și care cădea în această epocă. Neputând să suprime sărbătoarea păgână, Biserica a căutat măcar și a izbutit să o încadreze în cultul ei, după ce dăduse un sens nou (creștin) străvechilor datini, rituri și ceremonii evasireligioase legate de cultul morților, care persistă până astăzi în pietatea populară ortodoxă, mai ales la români: pelerinaje și bocete la mormintele morților, cu libațiu sau stropiri și tămâieri, agape funebre sau pomeni, împărțiri de vase și alimente pentru morți între cei vii ș.a.³⁸; în unele părți, acestea se repetă și luni, după Rusalții.

c) Prin analogie cu cele două sâmbete ale Moșilor - cea de iarnă și cea de vară - care fac parte din tradiția de cult a tuturor Bisericilor Ortodoxe, în unele părți din Biserica românească (și în alte Biserici Ortodoxe) este în uz și o sâmbătă a *Moșilor de toamnă*, în care se fac pomeniri obștești pentru morți, dar care, nefiind înscrisă în cărțile de slujbă, nu e aceeași în toate regiunile unde se practică acest obicei; în unele părți, lucrul acesta se face într-una din sâmbetele dintre sărbătoarea Sfântului Dumitru și cea a Sfinților Arhangheli (26 octombrie - 8 noiembrie); în altele s-a fixat sâmbăta de după sărbătoarea Sf. Arhangheli³⁹ ori ultima sâmbătă dinainte de Lăsatul secului de Crăciun (15 noiembrie), iar în altele ca, de exemplu, Bucovina, sâmbăta dinainte de Sf. Dumitru sau cele două sâmbete consecutive de după Sf. Dumitru⁴⁰. Această pomenire de toamnă a morților pare să fie de origine destul de veche, căci în sec. IX, la Mănăstirea *Studion* din Constantinopol, de exemplu, una din cele două pomeniri generale ale morților se făcea în luna septembrie, iar în secolul XVII, liturgistul apusean Iacob Goar spune că grecii făceau a treia pomenire generală a morților în prima sâmbătă din octombrie⁴¹. Ea are un corespondent atât la catolici, care fac pomenirea generală a morților la 2 noiembrie, cât și în Biserica Rusă, care practică o pomenire generală a morților, îndeosebi a ostașilor căzuți în războaie, în *sâmbăta dinainte de Sfântul Dumitru* (*Dimitrievskaia roditelskaia subbota*), fixată ca atare încă din anul 1380, după lupta marelui cneaz Dimitrie Donskoi cu tătarii, la Kulikovo; amintirea generală a eroilor căzuți pentru credință și țară se face în Rusia, începând din anul 1469, și în ziua *Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul* (29 august)⁴².

În pietatea populară s-au statornicit în timpul mai nou - îndeosebi, în Biserica românească și în cea rusească - și alte zile săptămânale decât sâmbăta - dintre care unele cu dată fixă, altele cu dată variabilă - pentru pomeniri, mai mult sau mai puțin generale, ale morților.

d) Așa, de exemplu, în Biserica Ortodoxă Rusă se îndăținează o astfel de pomenire în ziua de 6 august când, fiind sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului, Biserica se roagă ca și cei morți să se împărtășească de lumina dumnezeiască a Taborului.

e) În Biserica rusească se practică din timpuri mai vechi, o pomenire generală a morților, cunoscută sub denumirea populară de *Paștile Blajinilor*⁴³, adică *Paștile Fericiților* sau *al morților*, care are loc marți, după Duminica Tomii, zi numită în Rusia și *Radonița*, adică bucurie. Deoarece în sâmbăta din Săptămâna Patimilor, Biserica face pomenirea pogorării la iad a Mântuitorului,

38. Despre datinile, credințele și riturile populare legate de sâmbetele morților, vezi S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*. Studiu etnografic, București, 1892, p. 380 ș.u. [7]; Același, *Sărbătorile la români*, I, 259 ș.u.; C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului...*, p. 26-27, 66-68; T. Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, p. 5 ș.u. [8].

39. În *Proloagele* tip. la Neamțu în secolul trecut (vol. I, 1854, f. 179r.-180r), Cuvântul pentru pomenirea morților din toamnă este pus la 9 noiembrie, probabil, conform uzului de atunci din Moldova [9].

40. I. Zugrav, *op. cit.*, p. 28; T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului*, p. 62 [10].

41. Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum...*, p. 434, n. 3.

42. Vezi A. Maltzew, *Begräbniss Ritus...*, Berlin, 1898, p. 364. Comp. și *Bogoslujebnîie Ukazania na 1956 god, Moskva*, 1955, p. 223 și 245 și Mitrofan de Konewets, *op. cit.*, p. 122.

43. De la slav. *blajenii* = fericit, denumire dată morților, de la primul cuvânt cu care începe Ps. 118, ale cărui stihuri se cântă în rânduiala slujbelor funebre: „*Fericiți (Blajeni) cei fără prihană în cale...*“.

credincioșii se roagă acum ca Domnul să dezlege și pe morții lor ținuți în iad de lanțurile păcatelor făcute în viață⁴⁴.

Practica aceasta, care pare de origine foarte veche, s-a întins și în partea de răsărit a țării noastre (Moldova), ba chiar și în unele regiuni din Ardeal și Banat, unde Paștile Blajinilor se mai numesc și *Moșii de Paști*⁴⁵ și se serbează fie luni după Duminica Tomii, fie în Duminica Tomii (în Banat), fie chiar luni, în Săptămâna Luminată sau în alte zile din această săptămână. În aceste zile se fac pelerinaje la morminte, unde se aprind lumânări, se fac rugăciuni, se pun ouă încondeiate pe morminte și se dă de pomana pentru sufletele morților; în practicile acestea unii văd - nu fără dreptate - o supraviețuire sau o reînviere a riturilor tradiționale cvasireligioase din cultul străvechi al strămoșilor („larii” și „penații” romani)⁴⁶.

f) În Biserica românească se face *pomenirea generală a eroilor*, adică a taturor celor morți pe câmpurile de luptă, în *Joia Înălțării Domnului*, pentru ca și sufletele celor ce s-au jertfit pentru patria lor să se înalțe, cu Domnul, în slava cerească⁴⁷.

g) Tot în Biserica românească se mai obișnuiesc, pe alocuri, pomeniri obștești pentru cei morți (cu parastase) în zilele *hramurilor de biserici* (când se fac și agape sau pomeni pentru vii și morți).

*
* * *

Precum am spus deja, în *Biserica Romano-Catolică*, pomenirea generală a morților se face, aproximativ din sec. XI, în ziua de 2 noiembrie (*Commemoratio omnium fidelium defunctorum. Der Gedächtnistag Allerseeelen*)⁴⁸, adoptată și de grecii din Italia. În localitățile cu populație policonfesională din Ardeal, uzul catolic s-a extins și la ortodocși, care și ei aprind lumini pe mormintele morților lor din cimitire, mai ales în seara de 1 noiembrie.

Cât privește *Bisericile protestante*, deși ele nu admit în principiu cultul morților socotind că rugăciunile făcute de cei vii nu aduc nici un folos morților, totuși, în practică și ele fac amintire despre morți prin predici și cântări speciale, rostite și cântate în anumite sărbători⁴⁹.

NOTELE EDITURII

1. Vezi ediția nouă, Fustel de Coulanges, *Cetatea antică* (trad. de Mioara și Pan Izverna), Ed. Meridiane, vol. I și II, București, 1984 (Cap. I Credințe despre suflet și despre moarte, p. 25 ș.u.).
2. Retipărită de Ed. Anastasia, București, 1993 (cu o prefață de pr. prof. dr. acad. Dumitru Stăniloae).
3. Martiriul Sf. Perpetua și Felicitas, în *Actele martirice*, colecția P.S.B., vol. 11, București, 1982, p. 104-131.
4. (Despre suflet) în vol. *Apologeți de limbă latină*, colecția P.S.B., vol. 3, București, 1981, p. 326-327.
5. Vezi și *Actele martirice*, p. 18-40.
6. Vezi ediția nouă la nota 2.
7. Retipărită de Ed. „Grai și Suflet - Cultura Națională”, București, 1995 (Despre *Moși* - p. 244 ș.u.).
8. Retipărită de Ed. Saeculum I.O., București, 1997 (p. 17-21; *Moșii de Sâmedru*, p. 182).
9. *Proloagele*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 242.

44. Vezi Al. Maltzew, *op. cit.*, p. 30; *Bogoslujebnâie Ukazania...*, ed. cit., p. 171 și Mitrofan de Konewets, *op. cit.*, p. 121-122 (acesta îi atribuie o adâncă vechime, invocând texte din Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Ambrozie al Milanului).

45. Vezi Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, III, 110-112, 170 ș.u.; D.L. Balaur, *Paștile Blajinilor*, în B.O.R., 1936, nr. 3-4, p. 183-186 (o privește ca pe cea mai importantă dintre toate pomenirile generale ale morților, de peste an). Cp. și *Îndrumătorul tipiconal al Mitropoliei Banatului pe 1956*, p. 118.

46. Vezi, de ex., M. Negru, „*Paștile Blajinilor*”, articol în ziarul „Universul”, 29 aprilie 1939.

47. Pr. I. Zugrav, *op. cit.*, p. 47-48 [II].

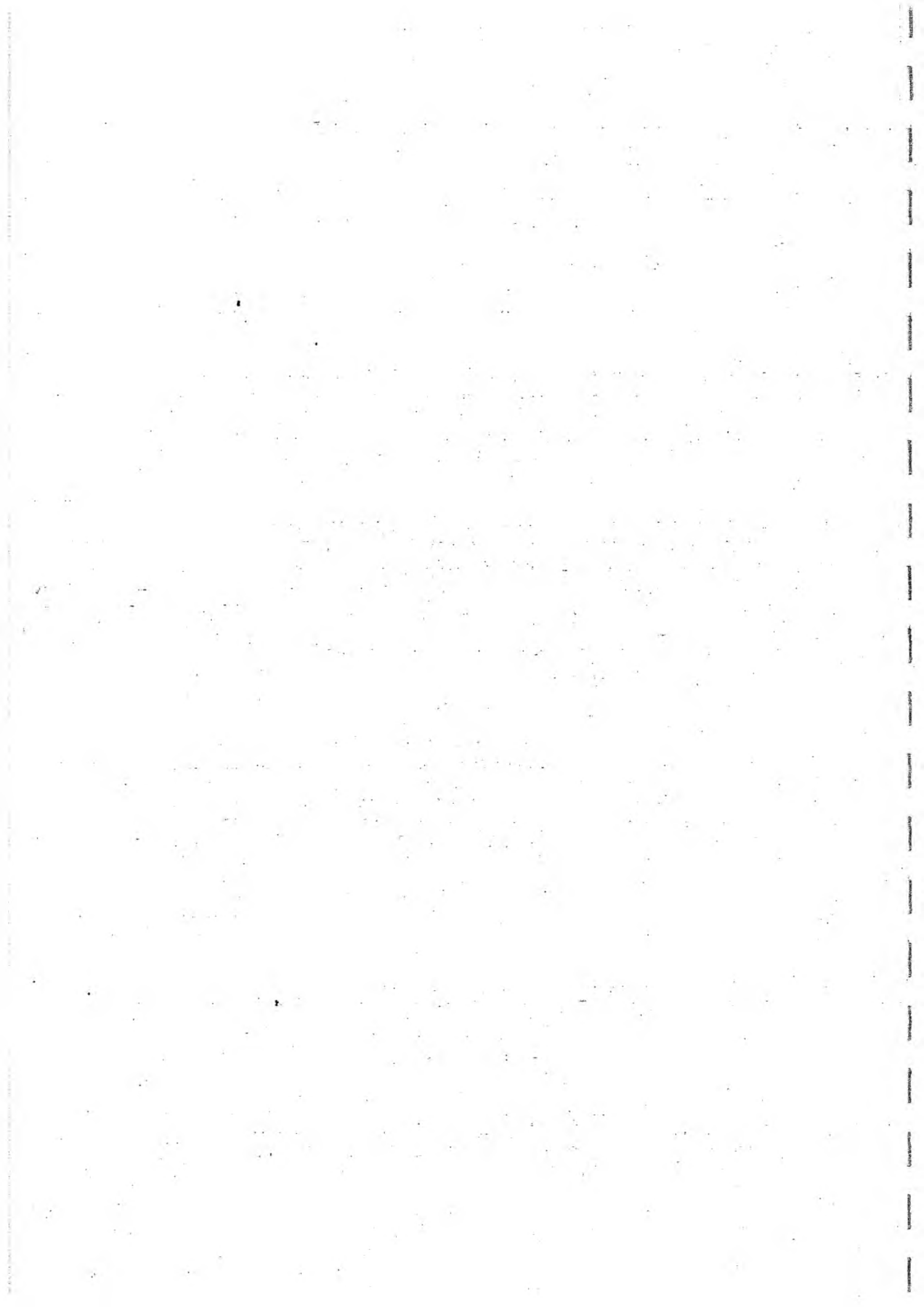
48. Despre originea și vechimea ei, a se vedea mai ales M. Righetti, *op. cit.*, p. 350-353.

49. Vezi E. Chr. Achelis, *Lehrbuch der Praktischen Theologie*, ed. III, vol. I, Leipzig, 1911, p. 524-525 și vol. II, p. 205. Cp. și E. Freystedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Münster, 1928.

10. T. Pamfile, *op.cit.*, p. 143 ș.u.

11. Prin Hotărârea Sfântului Sinod al B.O.R.nr. 2272, din 13-14 februarie 1997, ziua Înălțării Domnului este declarată „Ziua Eroilor neamului, potrivit tradițiilor poporului român”.

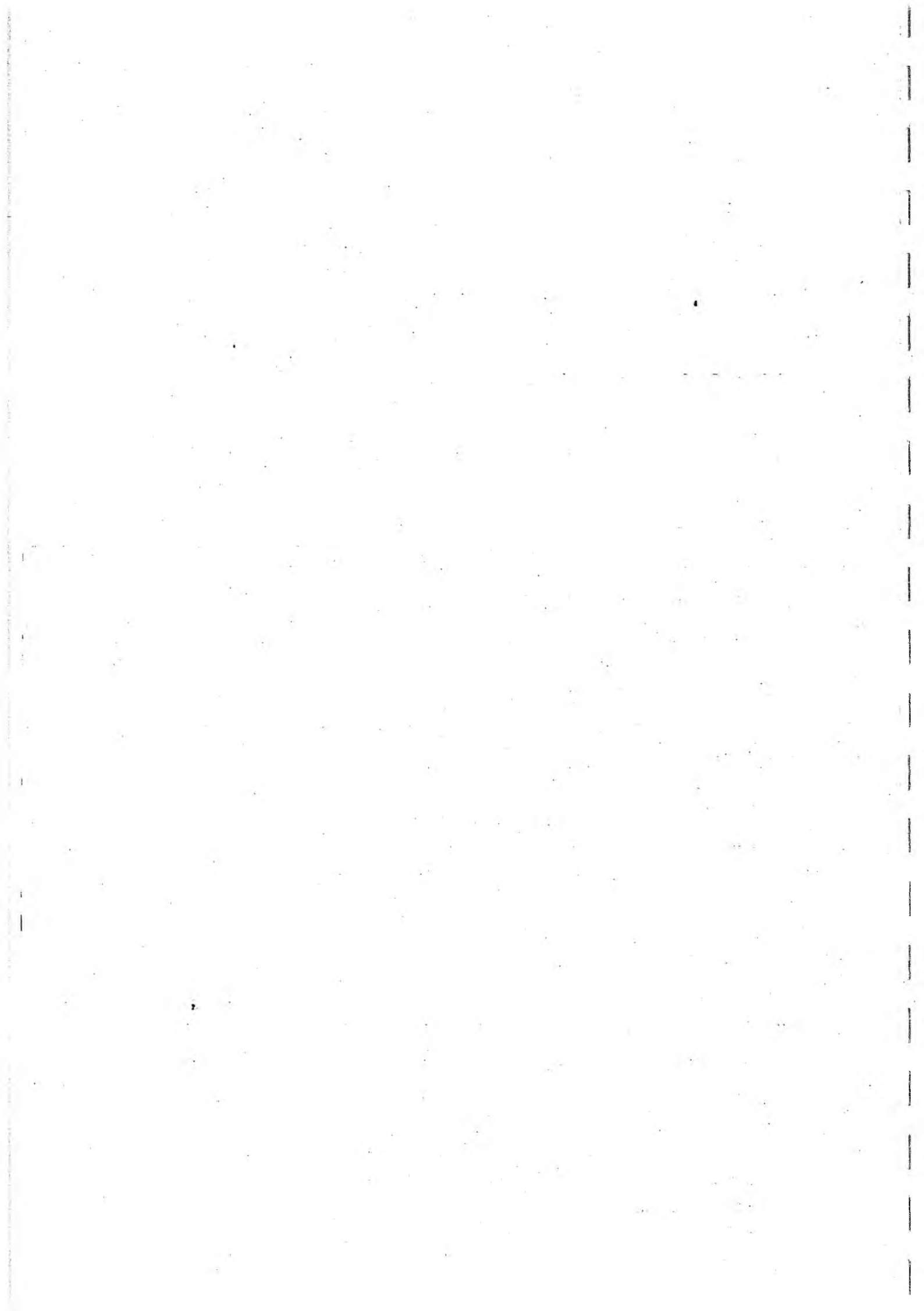
Statul român, la rândul-i, prin Legea nr. 48/1995, a legiferat: „Se proclamă Ziua Eroilor, sărbătoare națională a poporului român, cea de-a patruzeccea zi de la Sfintele Paști - ziua Înălțării Domnului Iisus Hristos -, potrivit tradiției românești” (art. 1).



PARTEA A CINCEA

OBIECTELE LITURGICE

(Materia sau simbolurile naturale în serviciul cultului)



CAPITOLUL I

OBIECTELE DE CULT (Vasele și odoarele liturgice)

1. Noțiuni generale despre vasele și odoarele liturgice

Prin vase și odoare liturgice înțelegem acele vase și obiecte de cult necesare pentru săvârșirea Sfintei Liturghii (discul, potirul, căpia, steluța, lingurița și acoperămintele), precum și cele care se folosesc la alte diferite servicii divine, fiind sfințite și păstrate în biserică în acest scop (sf. chivot, cădelnița, sf. epitaf, litierul, miruitorul, candelile, steagurile bisericești ș.a.).

Astfel de vase liturgice și obiecte de cult s-au întrebuințat la săvârșirea serviciului divin încă din primele veacuri creștine, ele fiind la început confecționate din materiale și în forme simple, potrivite scopului pentru care se foloseau. Înflorirea și dezvoltarea cultului, după pacea Bisericii, au adus după ele și sporirea numărului obiectelor liturgice și totodată confecționarea lor din materiale prețioase și în forme din ce în ce mai artistice, promovând dezvoltarea unor arte ca: pictura, caligrafia și miniatura, sculptura, arta prelucrării metalelor (argintăria și orfevrăria), țesăturile și broderiile ș.a.m.d.

La început, aceste obiecte au fost introduse în uzul cultului pentru satisfacerea unor nevoi practice, iar mai târziu ele au primit, treptat, și unele semnificații simbolice adecvate. Toate se sfințesc, prin ierurgii speciale, înainte de a fi folosite în cultul divin¹. Pentru depozitarea și păstrarea lor în biserici construite din sec. IV înainte, există o încăpere separată servind acestui scop și numită *schevofilachion* (de la grec. σκευός = vas și φυλάττω = a păzi, a păstra), iar uneori și *diaconicon* (întrucât grija pentru păstrarea în bună stare a vaselor sfinte revenea diaconilor) sau *vestmântar* (deoarece tot aici se păstrau, de obicei, și veșmintele preoțești). La bisericile mai mari (catedrale chiriarhale, mănăstiri, paraclise de curți domnești) s-a înființat și o funcție bisericească, încredințată unui slujitor bisericesc cu denumirea de *schevofilax* (numit uneori și κειμηλιάρχης, adică mai mare peste odoarele sfinte), care avea grija păstrării vaselor liturgice; era o funcție importantă, schevofilaxul Catedralei patriarhale din Constantinopol fiind numărat între demnitarii ecleziastiei de frunte (cei din *pentada I*), urmând în rang îndată după marele iconom și după marele sachelar².

Sunt interzise atingerea și mănuierea sfințelor vase de către persoane nesfințite (can. 21 Laodiceea), precum și sustragerea lor din biserici ori folosirea lor în alte scopuri decât cele liturgice (can. 73 apostolic).

Vom vorbi mai departe despre principalele vase liturgice și obiecte de cult, împărțindu-le în două categorii, după materialele din care sunt făcute: a) cele din metal; b) cele din pânză (stofă).

2. Sfintele vase și obiectele liturgice din metal

a) *Sfântul disc* (ὁ δίσκος, *patena*) este un vas de metal argintat sau aurit, în forma unei farfurii plate (mai rar are forma unui taler octogonal), susținut, de regulă, pe un picior scund (în unele părți se întrebuințează și discul fără picior, ca *patena* din ritul romano-catolic). Pe el se pun Sf. Agneț și miridele care se scot din prescurile folosite la Proscomidie pentru sfințirea lor la Sfânta Liturghie, precum și Agnețul dimainte sfințit, folosit la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite.

1. Aceste slujbe sunt cuprinse în cartea cu *Slujba sfințirii bisericii*, unele din ele fiind introduse și în ultimele ediții ale Molitfelnicului românesc (București, 1965 și 1971) [1].

2. Vezi J. Zhisman, *Die Synoden und die Episkopal Ämter in der morgenländischen Kirche*, Wien, 1867.

Întrebuințarea discului în serviciul liturgic datează încă din timpul apostolic, el înlocuind blidul sau talgerul (τροβλίον) pe care erau așezate mâncărurile de la masa Cinei celei de Taină (Marcu 14, 20). În Biserica de Apus, discul s-ar fi introdus, după unii, abia de către episcopul Zefirin al Romei († 218)³, dar, de fapt, întrebuințarea lui e mult mai veche, chiar dacă n-a avut de la început forma de azi. Unele din Liturghiile orientale (precum cea siriană și cea coptă) cuprind formule de binecuvântare a discului și a potirului, care sunt destul de vechi, ceea ce constituie o dovadă în sprijinul vechimii uzului liturgic al acestor vase sfinte.

La început, discul se confecționa din materiale simple, ca și vasele din uzul casnic: lut (argilă), lemn, sticlă, piatră ori metale ieftine (alamă, cositor, aramă ș.a.). După încetarea prigoanelor, se întrebuințează materiale mai scumpe: argintul, aurul, marmura, porțelanul ș.a., iar pentru împodobirea discului se foloseau pietre scumpe, icoane și inscripții. Astfel, împăratul Teodosie cel Mare a dăruit Catedralei patriarhale din Constantinopol un mare disc pe care era gravată Cina cea de Taină, cu cei 12 Apostoli⁴. Un disc de alabastru, din cele păstrate în tezaurul bisericii Sf. Marcu din Veneția, e împodobit cu chipul Mântuitorului în email și inscripția: Λόβετε, φάγετε, τούτο ἐστὶ τὸ σῶμα μου („*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*“ - Matei 26, 26; Marcu 14, 22; Luca 22, 19)⁵. În general, vechile discuri erau de dimensiuni mult mai mari decât cele de azi.

Discul stă, de regulă, la proscomidiar, ca și sf. potir. La Vohodul mare (ieșirea cu Sfintele Daruri) de la Sf. Liturghie, el este purtat cu tot conținutul lui (Sf. Agneț și miridele) la Sf. Masă, unde este așezat pe sf. antimis. După sfințirea Darurilor și împărțirea clericilor și a credincioșilor cu ele, discul este dus, împreună cu potirul, la proscomidiar unde stă de obicei.

Discuri mai mici, fără picior, sub forma unor farfurioare plate de metal (aurit sau argintat), se întrebuințează în unele biserici pentru transportarea de la proscomidiar la Sf. Masă a miridelor scoase după Vohodul mare, iar la sărbătorile Sfintei Cruci, pe un astfel de disc se așază Sf. Cruce, la sfârșitul Utreniei, spre a fi scoasă în mijlocul bisericii, spre cinstirea ei.

Tâlcuitorii cultului dau sfântului disc semnificații simbolice diferite, după momentele liturgice de care este vorba. Astfel, la Proscomidie, el simbolizează ieslea în care S-a născut Mântuitorul⁶, iar după Vohodul mare simbolizează locul unde a fost așezat ori patul pe care a fost pus Trupul Mântuitorului după pogorârea Lui de pe Crucea răstignirii⁷. După unii tâlcuitori, discul simbolizează, prin rotunjimea lui, bolta cerului purtând pe Hristos, soarele nostru cel duhovnicesc⁸.

b. *Sfântul potir* (ποτήριον, κάληξ, calix, cupă, pahar) este un vas în forma unui pahar sau a unei cupe cu picior, de diverse dimensiuni, în care se toarnă vinul și apa folosite la Proscomidie și sfințite apoi și prefăcute în Sf. Sânge, pentru împărțirea clericilor și credincioșilor.

Potirul reprezintă paharul cu vin folosit de Mântuitorul la Cina cea de Taină, când El a instituit Sfânta Euharistie, jertfa Legii celei noi, pahar al cărui conținut, binecuvântat și sfințit de divinusul Învățător, l-a dat ucenicilor Săi, zicând: „*Beți dintru acesta toți...*“ (Matei 26, 27; Marcu 14, 23; Luca 22, 20). El ne aduce aminte și de vasul în care, conform unei tradiții, Sf. Ioan Evanghelistul ar fi strâns sângele scurs din coasta Mântuitorului cea străpunsă cu sulița și din rănile cuielor și ale cununii de spini; iar în unele momente din ritualul liturgic, el simbolizează și mormântul Mântuitorului⁹.

Potirul a fost nelipsit de la „frângerea pâinii“, adică de la ritualul Sfintei Liturghii, încă de la întemeierea Bisericii Creștine. Sf. Apostol Pavel, vorbind despre Euharistia din primele comunități

3. Vezi, de exemplu, J. Martigny, *Patène*, în D.A.C.

4. Sf. Ioan Damaschinul, *Epist. către împăratul Teofil*, cap. 28 (P.G., t. XCV, col. 381).

5. C. Kalliniķu, *Sf. locaș și cele ce se săvârșesc într-însul* (în grec.), ed. III, Atena, 1969, p. 182.

6. Pseudo-Sofronie al Ierusalimului, *Tâlcuire liturgică*, cap. V (P.G., t. LXXXVII, col. 3989; cp. și trad. rom. de pr. N. Petrescu, în M.O., 1964, nr. 5-6, p. 360).

7. Gherman al Constantinopolului, *Descrierea bisericii...*, P.G., t. XCVIII, col. 400.

8. Vezi, de exemplu, Simeon al Tesalonicului, *Despre sfântul locaș*, cap. 85, P.G., t. CLV, col. 264 și trad. rom. cit., p. 93.

9. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 398, 400.

creștine, spune: „Paharul binecuvântării (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), pe care îl binecuvântăm, nu este oare împărțirea cu Sângele lui Hristos?” (I Cor. 10, 16; cp. și 10, 21). Precum se vede însă din aceste texte pauline, ca și din altele patristice de mai târziu, ποτήριον se referea mai degrabă la conținutul potirului, adică la vinul euharistic sau la Sf. Sânge, iar pentru vasul conținător se întrebunțau și alți termeni obișnuiți în vocabularul din uzul zilnic pentru noțiunea de pahar: κύπελλον¹⁰, κρατήρ¹¹, σκύφος (scyphus), κόλιξ ș.a.; ultimul termen a dat în limba latină *calix*, care a rămas ca termen consacrat pentru potirul liturgic în latina bisericească, transmitându-se, în diverse forme, în limbile tuturor popoarelor de creștinism roman (francez - *calice*, spaniol - *caliz*, englez - *chalice*, german - *Kelch*, *Opferkelch* etc.), pe când termenul grecesc (ποτήρ sau ποτήριον), folosit de sfinții evangheliști spre a indica potirul folosit de Mântuitorul la Cină, s-a impus cu exclusivitate în terminologia liturgică a tuturor popoarelor ortodoxe (grecește - ποτήριον sau δισκοποτήριον, românește - *potir*, slav - *potir*, copt *poterion* și așa mai departe).

Având în vedere sfințenia conținutului său după prefacerea Darurilor, prin care potirul însuși devine sfânt și venerabil, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au însoțit întotdeauna termenul de potir cu atributele cele mai cinstitoare, ca: sfânt (ἅγιον), mistic (μυστικόν), duhovnicesc (πνευματικόν), împărătesc (βασιλικόν), mântuitor (σωτήριον) ș.a.

În vechime, când numărul credincioșilor care se împărțeau la fiecare Liturghie era foarte mare, se întrebunțau pentru aceasta mai multe potire, dintre care în unele se turna vinul adus de credincioși ca ofrandă pentru Sf. Euharistie (*amulae, calices offertorii*), în altul se punea vinul necesar pentru sfințire (*calix minor, calix sanctus*), fiind mănuit numai de preoți, iar altele erau folosite pentru împărțirea credincioșilor (κρατήρ, *scyphus, calix major, ministerialis* sau *communicalis*), fiind mănuite de obicei de către diaconi și având toarte. Exista și un potir special pentru împărțirea neofitilor (*calix baptismalis*). După ce însă numărul celor ce se împărțeau s-a micșorat treptat, în Răsărit s-a consacrat cu exclusivitate întrebunțarea unui singur potir la Liturghie, pentru a se sublinia, prin împărțirea dintr-un singur pahar, unitatea Sângelui Sfânt și comuniunea spirituală a celor ce se împărțeau. Dar pahare mai mici, de forma potirului, se întrebunțază încă și azi la unele biserici, ca „potire de serviciu”, pentru împărțirea copiilor, a bolnavilor ori a celor bătrâni și neputincioși, care nu pot fi împărțși în biserică; un astfel de pahar („paharul comun de obște”, τὸ κοινόν ποτήριον) se întrebunțază, de asemenea, la slujba Cununii, pentru împărțirea simbolică a mirilor, care ne aduce aminte de împărțirea reală, de odinioară, a mirilor.

În vechime existau și potire cu întrebunțări neliturgice; mai ales în Apus, potire de mari dimensiuni erau folosite la ornamentarea bisericilor, fiind suspendate cu lanțuri pe pereți ori pe bolțile marilor catedrale.

La început, potirele întrebunțate în serviciul liturgic nu se deosebeau prin nimic de paharele obișnuite în uzul zilnic pentru băut; de aceea, ele aveau forme și dimensiuni foarte variate. Forma cea mai comună și tipică era aceea a unui pahar sau a unei cupe care imită de obicei caliciul florilor, având ca suport un picior mai lung ori mai scurt, legat de cupă printr-un nod mijlociu. Cupa era în general rotundă, fie emisferică, fie cilindrică sau aproape sferică, mai rar pătrată sau octogonală. Când cupa era mai mare, putea avea două sau mai multe picioare pentru susținere. Au existat însă, mai ales în primele secole, și potire fără picior, ca niște simple pahare¹². Se întrebunțau, în general în Apus, și potire cu toarte sau mânuși (*calices ansati*)¹³ sau chiar cu clopoței (*tinnabula*), pentru a se atrage atenția credincioșilor când vasul este mișcat din locul său, conform ritualului liturgic¹⁴. Și evoluția formei potirului a urmat

10. *Const. Apost.*, VIII, 12 (M.E.L.V., p. 212).

11. În Liturghia Sfântului Iacob (la F. E. Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 62, 64).

12. Un astfel de potir de argint, din secolul V, se află în Muzeul Vaticanului din Roma (vezi H. Leclercq, *Calice*, în D.A.C.L., t. II, col. 1632, fig. 1905).

13. Astfel de potire se pot vedea și în tezaurul bizantin de la biserica Sf. Marcu din Veneția.

14. Un astfel de potir, de pe la 1500, se păstrează în catedrala din Braga, în Portugalia (vezi J. Braun, *Kelch*, în L. Th. K. V., col. 919).

evoluția universală a artei bisericești, creând tipuri sau stiluri diverse, ca în toate ramurile de artă. Putem deosebi astfel un tip clasic de potir, predominant până prin sec. al VI-lea, altul bizantin, predominant în Răsărit după sec. al VI-lea, altul roman ori gotic, ori baroc, modern și așa mai departe.

Materialele din care se făceau potirele erau, de asemenea, foarte variate. Se întrebunțau astfel, mai ales în Apus, potire de lemn; după unii, înșiși Sfinții Apostoli și urmașii lor imediați s-ar fi servit de astfel de potire¹⁵. Canonul 18 al unui sinod apusean ținut la Tribur în anul 895 transmite, în legătură cu aceasta, o celebră sentință atribuită aici Sfântului Bonifaciu, episcop de Mogunt sau Mayența († 755): „*Odinioară, preoți de aur slujeau cu potire de lemn; acum, dimpotrivă, preoți de lemn slujesc în potire de aur*“¹⁶. Sinoade apusene și papi ca, de exemplu, Leon IV, au interzis, prin sec. X, uzul potirelor de lemn; exemplare din ele se mai păstrează prin unele muzee bisericești¹⁷.

Mai rare au fost potirele scobite în piatră simplă ori în marmură, de care se pomenește în *Viața Sfântului Teodor Arhimandritul*¹⁸, precum și cele din corn ori fildes, cele din pământ (argilă sau ceramică) ori din anumite pietre prețioase; tezaurul bisericii Sf. Marcu din Veneția posedă o bogată colecție de potire bizantine din secolele X-XI, făcute din onix, agată, jasp, alabastru, cristal de rocă, bazalt ori alte pietre de acest fel. Mai frecvente au fost potirele din sticlă (cleștar), întrebunțate din adâncă vechime; astfel, într-una din epistolele sale, Fericitul Ieronim laudă pe Exuperios, episcopul din Tolosa, fiindcă, după ce vânduse vasele de aur ale bisericii pentru a ajăta pe săraci, se servea de un potir de sticlă¹⁹.

Date fiind perisabilitatea și fragilitatea unor astfel de materiale, au fost preferate, chiar de la început, potirele confecționate din diverse metale, pentru durabilitatea lor. Astfel, dintre materialele comune, s-au folosit pentru făurirea potirelor, mai ales în Apus, arama, cositorul și bronzul. Din pricina pericolului de oxidare a acestor materiale, ele au fost interzise formal, prin hotărâri ale unor sinoade apusene din sec. IX înainte, fiind înlocuite prin metale prețioase (aur și argint) care, de altfel, au fost folosite sporadic în acest scop încă din primele secole creștine. Bunăoară, inventarul bisericii din Cirta (Constantine) în Africa, din anul 301, menționează între obiectele predate persecutorilor păgâni, de către episcopul Paul, două potire de aur și șase de argint²⁰. *Canonul 73 apostolic* pomenește și el de vase din aur și argint. Unii împărați și papi au făcut bisericilor ctitorite de ei numeroase și bogate danii de vase din aur și argint, între care și potire. În sec. IV, Sf. Ioan Gură de Aur vorbește de mai multe ori despre vase de aur (χρυσῶ σκεύη) și osândește pe bogații care spoliau pe orfani și văduve, ca să aducă dar la biserică „un potir de aur și împodobit cu pietre scumpe“ (ποτήριον χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον)²¹.

O dată cu formarea și dezvoltarea artei creștine în general (sec. IV ș.u.), se constată și preocuparea de a împodobi și ornamenta cupele potirelor cu un decor sculptural sau iconografic din ce în ce mai bogat și mai complicat. Astfel, încă din secolele II-III, Tertulian pomenește de potire pe a căror cupă de sticlă se picta chipul Păstorului celui Bun²². Mai târziu se gravau pe cupele potirelor de metal chipul omenesc al Mântuitorului, chipurile Sfinților Apostoli, precum și scene inspirate de funcția liturgică a potirului: Cina cea de Taină, împărțășirea Apostolilor de către Mântuitorul Însuși, simboluri și preînchipuiri euharistice din Vechiul Testament ori diverse episoade din viața și activitatea Mântuitorului,

15. Vezi Honorius, *Gemma animae*, cart. I, cap. 89: „Apostoli et eorum succesores in ligneis calicibus missas celebraverunt“ (la I. Bonna, *Rerum liturgicarum libri duo*, Parisiis, 1672, p. 255).

16. La I. D. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XVIII, col. 142. Teologii ortodocși atribuie însă această sentință unor Părinți răsăriteni, ca, de exemplu, Sf. Atanasie cel Mare (vezi, de pildă, B. Cireșeanu, *op. cit.*, vol. II, p. 44), iar alții o atribuie lui Savonarola (vezi, de exemplu, C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 178).

17. Un astfel de potir, probabil din secolul V, se păstrează în Catedrala Sf. Mihail din Pavia, în Italia (H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1637-1638), iar în muzeul Mănăstirii Sf. Troiță, de lângă Moscova, se păstrează potirul de lemn cu care slujea la Liturghie Sf. Serghe de Radonej în secolul XIV (C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 178-179).

18. La Surius, *Vitae Sanctorum, die 22 Aprilis* (la I. Bonna, *op. cit.*, p. 255).

19. *Epist. CXXV (ad Rusticum)*, P.L., t. XXI, col. 1085.

20. La H. Leclercq, *op. cit.*, col. 1602.

21. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia L (alias LI) la Evangelhia după Matei*, P.G., t. LVIII, col. 508 [2].

22. Tertulian, *De pudicitia*, cap. 7 și 10: „*Pastor quem in calice depingis*“ (P. L., t. II, col. 1052).

chipuri de sfinți ori de îngeri etc. Printre acestea se cizelau motive ornamentale diverse, vegetale (frunze de acant și coarde de viță), geometrice (cadre de arhitectură), păsări și animale simbolice, iar unele potire erau împodobite cu perle și pietre scumpe ori cu cizeluri de email, filigrane etc. Uneori se gravează și inscripții în legătură cu funcția liturgică a potirului: „Beți dintru acesta toți...” ori: „*Hic est calix Novi Testamenti*” etc. Se gravau, de asemenea, numele meșterilor făurari, al donatorilor ori al bisericilor cărora se făcea donația.

Multe din vechile potire care reprezentau opere de mare valoare artistică, istorică ori arheologică au fost răpite, distruse ori pierdute în timpul persecuțiilor, al năvălișilor barbare, al incendiilor ori au fost chiar topite de creștinii înșiși pentru răscumpărarea captivilor de la barbari ori pentru ajutorarea săracilor, cum a făcut, de exemplu, Sf. Diacon și Martir Laurențiu (Lavrentie, † 258), din porunca papei Sixt²³ ori episcopul Acaciu de Amida, care a răscumpărat astfel șapte mii de captivi²⁴. S-au păstrat totuși câteva exemplare, dintre care cele mai vechi provin din epoca persecuțiilor și au fost găsite în catacombe (azi în Muzeul Vaticanului din Roma). Un exemplar celebru e *potirul din Antiohia*: un potir de argint cizelat, din secolele IV-V, găsit în 1910 într-un puț astupat lângă Antiohia (azi într-o colecție particulară din New York). Potire din sec. VI și următoarele se păstrează în unele colecții particulare și în muzee publice din Apus, dintre care cel mai bogat e Muzeul Vaticanului din Roma și tezaurul bizantin de la biserica *Sf. Marcu* din Veneția. Tezaurul Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, Muzeul Bizantin din Atena, Muzeul Arheologic din Cairo și unele mănăstiri din Athos păstrează, de asemenea, numeroase exemplare de potire vechi.

La noi, cele mai vechi potire păstrate prin mănăstiri (cele mai multe adunate azi în Muzeul de Artă Feudală din București) provin din secolele XVI - XVII, fiind în majoritatea lor opere ale meșterilor sași din Transilvania ori din atelierele nemțești de la Augsburg [3].

c) *Steaua sau steluta* (ἀστὴρ, ἀστερίσκος, ἄστρον, *stella, stellula*) sau *zvezda* (vechea denumire de origine slavă din cărțile noastre de slujbă) este un obiect format din două arcuri sau semicercuri emisferice (mai rar cu trei laturi), unite la mijloc printr-un cui (șurub) surmontat de o mică cruce sau stea în așa fel, încât steluta să se poată închide și deschide după voie. Ea se întrebuințează la Proscomidie, după scoaterea Sfântului Agneț și a miridelor, când este așezată pe sf. disc formând deasupra lui un fel de mică boltă, pentru ca acoperământul discului să nu se atingă de Sf. Agneț ori de miride. După ce sfântul disc este transportat la Sf. Masă în timpul Vohodului mare, steluta rămâne pe sfântul disc până la ecfonisul „Cântarea de biruință...”, când preotul (ori diaconul, dacă este) face cu ea semnul Sfintei Cruci, atingând-o de cele patru laturi ale discului, după care o pune deoparte. După împărțășire, ea este așezată din nou, închisă, pe sf. disc, fiind apoi dusă o dată cu acesta la proscomidiar, unde se păstrează de obicei alături de celelalte vase sfinte.

După unii liturgiști, steaua ar fi fost introdusă în cult de către Sf. Ioan Gură de Aur²⁵. Se pare însă că originea ei nu este atât de veche, deoarece un astfel de obiect n-a devenit necesar decât după ce s-a format un ritual al scoaterii Agnețului din profore (aproximativ, secolele VII-VIII) și mai ales după ce s-a introdus practica scoaterii miridelor la Proscomidie (aproximativ, secolele X-XI)²⁶. În cele mai vechi evhologii-manuscrite care ni s-au păstrat, steluta nu este pomenită și nici în tâlcuirea liturgică a patriarhului Gherman al Constantinopolului (sec. VIII); prima mențiune documentară despre folosirea ei o avem abia de prin sec. al XII-lea, în *Tâlcuirea liturgică* atribuită patriarhului Sofronie al Ierusalimului, unde se vorbește despre rostul ei²⁷.

23. Vezi Sf. Ambrozie, *De officiis ministrorum*, cart. II, cap. 8 și Prudentius, Περὶ στεφανῶν, Hymnus II, v. 65 ș.u.

24. Socrate Scolasticul, *Ist. bis.*, cart. VII, cap. 21 (P.G., t. LXVII, col. 781 și trad. rom., p. 331).

25. J. Goar, Εὐχολόγιον sive *Rituale Graecorum*, p. 105, n. 50 și H. Daniel, *Codex liturgicus...*, t. IV, p. 380.

26. Vezi și capitolul despre *Istoria Liturghiei ortodoxe*, în *Liturgica specială*.

27. „Steluta, întocmai ca și cele patru vietăți, acoperă pe Cărbunele cel ceresc; steluta, deasupra discului, face ca Sfintele Daruri (τοὺς μυχροπίτους) să nu se atingă de acoperământul discului” (P. G., t. LXXXVII, col. 3985. Cp. și trad. rom. cit., p. 360).

La Proskomidie, steaua simbolizează acea stea minunată, care a condus pe magii din Răsărit la locul nașterii Mântuitorului, ceea ce indică și formula biblică rostită de preot când așază steaua peste disc: „*Și venind steaua, a stat deasupra unde era Pruncul*“ (Matei 2, 9)²⁸; după Vohodul mare, ea simbolizează pecetea pusă pe mormântul Domnului²⁹.

d) *Copia*³⁰ (ἀγία λόγχη, lat. lancea, gladiolus = pumnal) este un cuțit de metal, în formă de suliță sau lance, cu care, la Proskomidie, se scot din prescuri Agnețul și miridele, se împunge Agnețul și apoi se înjunghie, tăindu-se în patru părți (a se vedea *Rânduiala Proskomidiei*, în *Liturgica specială*). Tăișul copiei are forma unui triunghi, iar mânerul (care poate fi de metal ori de lemn) are la capăt o cruce.

Nu se poate fixa cu precizie timpul în care a început să se întrebuițeze copia în ritul bizantin. La Cina cea de Taină, Mântuitorul a luat pâinea și a frânt-o; de aceea, la început, ritualul euharistic se și numea „frângerea pâinii“ (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, *fractio panis*, vezi Fapte 2, 42, 46). Uzul acesta a rămas neschimbat în Bisericile Vechi-Orientale (necalcedoniene). Dar, dezvoltarea ritualului Proskomidiei în ritul bizantin a adus după sine necesitatea întrebuițării copiei în cult, mai ales de când s-a introdus obiceiul de a se scoate Sf. Agneț din prima prescură întrebuițată la Proskomidie (secolele VI-VII). Mai târziu, introducerea uzului de a se scoate miride (părțile) în cinstea sfinților și pentru pomenirea credincioșilor vii și morți a făcut și mai necesară întrebuițarea copiei. Cea dintâi mențiune despre întrebuițarea copiei o găsim în *Tâlcuirea liturgică* a patriarhului Gherman al Constantinopolului (sec. VIII), care arată și simbolismul acestui obiect: „In loc de suliță cu care a fost împuns Hristos pe Cruce, este și copia (λόγχη)³¹“. Mai târziu, amintește despre ea și Sf. Teodor Studitul³², apoi episcopul Teodor al Andidelor³³ și Pseudo-Sofronie, care arată că scoaterea Agnețului cu copia din prescură închipuie Nașterea cu trup a Domnului din Sfânta Fecioară³⁴. În sec. al XIV-lea și al XV-lea mai amintesc despre copie tâlcuitorii Nicolae Cabasila³⁵ și Simeon al Tesalonicului³⁶, atribuindu-i același simbolism ca și patriarhul Gherman și Teodor Studitul: ea închipuie lancea sau sulița cu care a fost împuns Mântuitorul pe cruce (Ioan 19, 34), ceea ce explică și forma ei.

Întrebuițarea copiei a rămas limitată la ritul liturgic bizantin.

e) *Lingurița* (λαβίς, κοχλαίριον, *cochlear*)³⁷ este o linguriță de aur sau de argint având la capătul mânerului o cruciuliță, care se întrebuițează la împărtășirea credincioșilor dându-li-se, cu ajutorul ei, atât Sf. Trup, cât și Sf. Sânge amestecate mai dinainte în sf. potir.

În același scop se întrebuițează lingurița și în riturile liturgice ale unora dintre Bisericile Orientale necalcedoniene și anume: la copti (ortodocși și uniți)³⁸, la etiopieni și la sirienii occidentali

28. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 85 (P. G., t. CLV, col. 264 și trad. rom. cit., p. 93): „Obiectul care se numește *asterisc* (steluță, zvezdă) arată și stelele și pe însăși cea de la Nașterea lui Hristos“. În multe evhologhii - manuscrise din secolele XV-XVIII (ca, de exemplu, Cod. Paris, 323, la F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 545 și altele din Biblioteca Națională din Atena, la P. N. Trembela, *Cele trei Liturghii...*, p. 238) apare formula „Cu cuvântul Domnului, cerurile s-au întărit“ (Ps. 32, 6), pe care o adaugă și Nicolae Cabasila, după formula întrebuițată azi (*Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XI, P. G., t. CL, col. 389 și trad. rom. cit., p. 41); aceasta înseamnă că, la origine, steluța simboliza întreg cerul cu stelele în general (vezi C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 186).

29. Vezi și cap. despre *Explicarea Liturghiei*, în *Liturgica specială*.

30. De la grec. κοπίς-ίδος = cuțit, instrument de tăiat (κόπτω = a tăia).

31. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 397.

32. Sf. Teodor Studitul, *Tratatul I împotriva iconomahilor*, P. G., t. XCIX, col. 489 B: ἱερατικὴν λόγχην.

33. Teodor al Andidelor, Προθεωρία κεφαλαϊώδης, cap. IX, P. G., t. CXL, col. 427 și trad. rom. de pr. N. Petrescu, în B.O.R., 1971, nr. 3-4, p. 305.

34. Pseudo-Sofronie, *Tâlcuirea liturgică*, cap. X, P.G., t. LXXXVII, col. 3989 și trad. rom. de pr. N. Petrescu, în M.O., 1964, nr. 5-6, p. 364.

35. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap. 8, P.G., CL, col. 385 și trad. rom., p. 38.

36. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 84, P.G., t. CLV, col. 264 și trad. rom., p. 93.

37. Atât termenul grecesc λαβίς, cât și cel latinesc *cochlear* înseamnă, de fapt, *clește*, indicând semnificația simbolică a acestui obiect (vezi mai departe, în text).

38. La aceștia, preotul împărtășește pe credincioși cu Sfântul Sânge, luând cu lingurița din potir.

(iacobiți)³⁹. De aici, unii liturgiști mai vechi au dedus că uzul linguriței în ritul euharistic bizantin ar data dinainte de Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), crezându-se că Bisericele necalcedoniene de mai sus l-ar fi avut dinainte de despărțirea lor de Constantinopol și că el, potrivit unei informații a istoricului Nichifor Calist din sec. XIV⁴⁰, ar fi fost introdus de Sf. Ioan Gură de Aur⁴¹.

Dar, originea uzului liturgic al linguriței nu poate fi atât de veche. Faptul că ea se află și în întrebuințarea unora dintre riturile liturgice orientale se poate explica prin influențele mai târzii exercitate de ritul liturgic bizantin asupra riturilor orientale respective. În schimb, alte Biserici necalcedoniene mai conservatoare (cea Armeană, cea Nestoriană și cea Maronită) nu cunosc acest uz. În toate Bisericile creștine locale din primele șase-șapte veacuri, uzul linguriței este necunoscut. Împărtășirea laicilor se făcea pe atunci cum se face până azi împărtășirea clericilor: în unele părți li se dădea de către preot Sf. Trup în palma dreaptă, încrucișată peste palma stângă, apoi sorbea Sf. Sânge direct din sf. potir, oferit de către diacon⁴². În alte părți, Sf. Trup se dădea credincioșilor în palmă, fiind deja îmbibat cu Sf. Sânge, încât sf. potir nu mai era oferit laicilor, așa cum se procedează încă la armeni⁴³. Chiar Sf. Ioan Gură de Aur, în omiliile sale, ne lasă să înțelegem că și pe timpul său era în vigoare același mod de împărtășire a laicilor, dându-li-se Sf. Trup în palmă⁴⁴. Spre sfârșitul secolului al VII-lea, Sinodul Trulan (Quinisext, 692), în can. 101, caută să mențină vechiul uz, osândind pe cei ce, „în loc de mână, pregătesc oarecare vase de aur sau din altă materie, pentru primirea dumnezeiescului Dar...”⁴⁵. Chiar în secolul al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschinul recomandă ca, „încrucișând palmele, să primim Trupul Celui Răstignit”⁴⁶. Tot pe atunci, patriarhul Gherman al Constantinopolului vorbește și el despre λαβίς⁴⁷, dar aici termenul nu indică instrumentul numit astăzi *linguriță*, ci olește format de degetele mâinii preotului care ținea Trupul lui Hristos, „Cărbunele dumnezeiesc”, oferindu-l credincioșilor spre curățirea păcatelor lor.

În secolul al IX-lea, can. 10 al Sinodului local numit I-II (Constantinopol, 861) enumeră și lingurița între vasele sfinte din altar, a căror întrebuințare neliturgică o osândește⁴⁸, dar textul respectiv e socotit de editorii contemporani ai *Pidaliionului* grecesc ca interpolat⁴⁹. Unii liturgiști contemporani presupun totuși că uzul nou al împărtășirii laicilor cu lingurița trebuie să se fi introdus, măcar pe alocuri, încă din secolul al VII-lea, deoarece Sf. Sofronie al Ierusalimului († 638) spune, în *Viața Sfintei Maria Egipteanca* (IV, 34), că avă Zosima a luat, într-un potir mic, Preacuratul Trup și Sânge al Domnului, amestecate, pentru împărtășirea Sfintei Maria⁵⁰. După unii, uzul acesta s-ar fi introdus mai întâi în părțile Siriei, prin secolul al VII-lea⁵¹, după alții în Egipt și s-ar fi generalizat în toată creștinătatea ortodoxă începând

39. La aceștia din urmă, lingurița e folosită numai pentru împărtășirea clericilor (vezi S. Salaville, *Les Liturgies orientales. La Messe*, II, p. 63-65).

40. Nichifor Calist, *Istoria bisericească*, cart. XIII, cap. 7.

41. Vezi, de exemplu, L.O.C., I, 195-196, 262 și J. Goar, *op. cit.*, p. 130, n. 179.

42. Vezi, de exemplu, rânduiala Liturghiei clementine din *Constituțiile Apostolice*, VIII, 13: „Episcopul să dea Sfânta Pâine zicând: *Trupul lui Hristos* și cel ce primește să zică: *Amin*; iar diaconul să țină potirul și, dându-l, să zică: „*Sângele lui Hristos...*” (M.E.L.V., p. 230-231). Cp. și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateh. XXIII*, 21-22 (M.E.L.V., p. 108-110 și trad. rom. de pr. D. Fecioru, p. 576-577); Sf. Vasile cel Mare, *Epist. 93 (Către nobila Chesaria)*, P.G., t. XXXII, col. 485 și altele. Așa se procedează încă și azi la împărtășirea credincioșilor în ritul liturgic al nestorienilor (vezi S. Salaville, *op. cit.*, p. 63-64).

43. Cp. L.O.C., I, 262.

44. Vezi, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateh. II către candidații la Botez*, 2 (P.G., t. XLIX, col. 233).

45. C.B.O., I, 2, p. 487 [4].

46. Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea credinței ortodoxe (Dogmatica)*, cart. IV, cap. 13 (P.G., t. XCIV, col. 1149 și trad. rom. de pr. D. Fecioru, p. 266) [5].

47. Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuirea liturgică*, P.G., t. XCVIII, col. 433.

48. Vezi textul în C.B.O., II, 1, p. 317 [6].

49. Vezi C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 592, n. 26.

50. P.G., t. LXXXVII, col. 3721 și trad. rom. de pr. D. Fecioru, din *Triodul românesc*, București, 1946, p. 828 (textul nu ni se pare însă concludent pentru uzul linguriței).

51. Așa afirmă, de exemplu, S. Salaville, *Liturgies Orientales. Notions générales. Eléments principaux*, p. 138; Idem, *Liturgies Orientales. La Messe*, II, p. 62.

din secolul al X-lea înainte⁵². El este justificat de faptul că, de multe ori, prin împărtășirea laicilor în același mod ca și la clerici, se întâmpla ca, din neglijența clericilor slujitori ori a credincioșilor care se împărtășeau, să cadă pe jos fărâmituri din Sf. Trup ori picături din Sf. Sânge; ori, ceea ce era și mai grav, unii dintre credincioși păstrau Sf. Trup care li se dădea în palmă ori o parte din el, pentru a-l folosi în afară în scopuri nepioase sau pentru a-l da celor nevrednici de Sfintele Taine. Dar, punându-se în linguriță atât Sf. Trup, cât și Sf. Sânge care este consumat îndată de către cei care se împărtășesc, se evită astfel de neajunsuri.

Prima mențiune sigură despre întrebuințarea linguriței în ritul euharistic o aflăm în *Tâlcuirea liturgică* a lui Pseudo-Sofronie (secolele XII-XIII), care arată și simbolismul acestui obiect: ea închipuie mai întâi cleștele cu care serafimul din viziunea Proorocului Isaia (6, 6-7) a luat cărbunele de foc, pe care, din porunca Domnului, l-a pus în gura proorocului, ca semn al curățirii lui de păcate și al misiunii lui profetice; dar pentru că acel cărbune creșterea închipuie pe Hristos Cel euharistic⁵³, lingurița - cu care se dă credincioșilor Sf. Trup și Sânge - închipuie și pe Maica Domnului, care a purtat în pântecele ei pe Pâinea cea cerească⁵⁴. Aceeași semnificație simbolică a linguriței o găsim mai târziu și la arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului, în secolul XV⁵⁵.

În Bisericile Uniților de rit bizantin se observă și astăzi tendința de a reveni la vechiul uz al împărtășirii laicilor fără linguriță: preotul pune în mâna celor care se împărtășesc câte o bucată din Sf. Trup, înmuiată în Sf. Sânge din potir⁵⁶. Semnalăm, de asemenea, obiceiul mai nou din unele Biserici Ortodoxe autocefale, de a se întrebuința mai multe lingurițe sterilizate succesiv la împărtășirea credincioșilor, din pricina refuzului unora de a se împărtăși cu lingurița comună, obicei care a dat naștere atât în Biserica din Elada, cât și în cea românească, la unele aprinse controverse și discuții⁵⁷.

† *Chivotul* (ὁ κιβωτός, τὸ κιβώτιον) sau *artoforiul* (τὸ ἀρτοφόριον), numit uneori și *pixidă* (ἡ πιξίς, τὸ πιξίον) sau *tabernacul*, este o cutie de metal prețios, care are forma unei bisericuțe (de obicei, o copie miniaturală a bisericii respective) și stă totdeauna pe Sf. Masă, păstrându-se în ea Sf. Împărtășanie pentru bolnavi, precum și Sf. Agneț pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, de la sfințirea până la folosirea lui.

Sub diverse forme, un astfel de vas pentru păstrarea Sfintei Euharistii a fost folosit din adâncă vechime. Așa, de exemplu, în secolul al III-lea, Sf. Ciprian vorbește despre o *arca în qua Domini sacramentum fuit* (chivot în care au fost Sfintele Taine)⁵⁸. După încetarea persecuțiilor se întrebuințează în acest scop, de preferință, cutiuțe în formă de porumbel, suspendate de bolta baldachinului de deasupra Sfintei Mese și numite chiar porumbei (περιστεροί) (vezi la capitolul despre părțile bisericilor de azi). Astfel, unul dintre biografiile postumi ai Sfântului Vasile cel Mare spune despre acesta că, împărțind Sf.

52. Așa la C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 190.

53. Vezi, de exemplu, rugăciunea a doua (atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur) din *Rânduiala Împărtășirii (Liturghier, București, 1967, p. 289)*: „Ci să-mi fie cărbunele Preasfântului Tău Trup și al Scumpului Tău Sânge spre sfințire și spre luminare...” etc.

54. Vezi Pseudo-Sofronie, *op. cit.*, cap. V, col. 3985, p. 360. Cp. și Canonul din *Rânduiala Împărtășirii*, ultima stihiră a cântării a opta (*Liturghierul* citat, p. 284): „Cu adevărat, Maica lui Dumnezeu, în pântecele tău s-a copt Pâinea cea dumnezeiască a vieții, păzind nevătămat pântecele tău cel nevinovat”.

55. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 99 (P.G., t. CLV, col. 300-301, p. 107): „Arhiereul dă cu lingura celor ce vin să se împărtășească, făcând aceasta după vedenia lui Isaia proorocul...” Simeon explică mai departe pentru ce slujitorii bisericești inferiori și laicii se împărtășeau altfel decât clericii, arătând că aceasta se face pentru a se indica și în acest fel deosebirea dintre clerici și laici, respectându-se rânduiala. Același simbolism se atribuie linguriței și de către editorii apusei mai vechi ai textelor liturgice răsăritene, ca J. Goar (*op. cit.*, p. 130, n. 179) și Eus. Renaudat (L.O.C. I, p. 195).

56. Cp. S. Salaville, *Liturgies Orientales. Notions générales...*, p. 138; Idem, *Liturgies Orientales. La Messe*, II, p. 62.

57. Vezi, de exemplu, pentru Biserica grecească, L. Anaud, *A propos de la cuiller liturgique chez les Grecs*, în rev. E.O., an XIV, nr. 89, iulie 1911, p. 209-211, iar pentru cea românească, arhitect. M. Urzică, *Neînștiria Sfintei Împărtășanii. Abateri, vinovății și necredință*, București, 1930.

58. Sf. Ciprian, *De lapsis*, cap. 26, P.L., t. IV, col. 501.

Trup în trei părți, a pus una dintre ele în chivotul de aur (ἐν τῇ χρυσῇ περιστερῶ) de deasupra sfântului altar⁵⁹. De asemenea, clerul din Antiohia învinuia pe episcopul Sever (sec. VI), între altele, că și-ar fi însușit mai multe chivote (περιστερῶς) de aur și argint de deasupra Sfintei Mese⁶⁰.

Chivotul ne aduce aminte de vasul (năstrapa de aur) cu mană, care se păstra în chivotul sau sicriul Legii din templul Vechiului Testament (cp. Evrei 9, 4)⁶¹.

Multe dintre vechile chivote păstrate în muzeele publice și în cele mănăstirești constituie opere de artă, prin măiestria cizelurii și finețea chipurilor și scenelor reprezentate pe fețele lor.

g) Cădelnița sau cățuia (κατζίον), tămâierul sau tămâietoarea (θυμιατήριον, thymiaterium, fumigatorium, thuribulum, incensarium) este un mic recipient de metal, legat de lăntișoare care se unesc sus într-un mâner (de obicei, cu două belciuge, prin care se bagă degetul mare și cel arătător ori arătătorul și mijlociul mâinii drepte, cu care se mânuiește cădelnița), fiind folosită la cădirile sau tămâierile prevăzute de tipic în rânduielile sfintelor slujbe.

Întrebuințarea cădelniței în serviciul liturgic este tot atât de veche ca și folosirea tămâiei și a cădirilor, pe care cultul creștin le-a moștenit din cultul Vechiului Testament (a se vedea mai pe larg la capitolul despre materiile întrebuințate în cult). Despre tămâietoare (vase cu tămâie pentru cădit) amintesc, în secolul al IV-lea, de exemplu, pelerina Egeria (Aetheria)⁶², Sf. Efreem Sirul⁶³, Sf. Ambrozie⁶⁴, Constituțiile Apostolice⁶⁵ ș.a. Cele dintâi cădelnițe folosite de creștini erau însă simple cățui din pământ (argilă, ceramică) ori din metal, cu sau fără mâner, așa cum se folosesc până azi la țară, de către unii preoți de enorie, la serviciile funebre oficiate în afara bisericii (în case, la morminte etc.), ori cum sunt cățuile cu mânere scurte, folosite încă în unele mănăstiri de maici la anumite cădiri sau procesiuni. După pacea Bisericii, ele au continuat să-și păstreze vechea formă, dar se confecționau din materiale mai de preț.

Astfel, după o cronică anonimă, împăratul Justinian ar fi dăruit bisericii *Sf. Sofia* din Bizanț, zidită de el, nu mai puțin de 30 de cădelnițe făcute în întregime din aur și împodobite cu pietre scumpe⁶⁶. Spre sfârșitul secolului al VI-lea, împăratul Chosroes II al perșilor a dăruit bisericii *Sf. Serghie* din Ierusalim, între altele, o cădelniță (θυμιατήριον) de aur⁶⁷, iar la Biserica *Vlachernelor* (a Vlahilor) din Constantinopol, împărații înșiși luau cu propriile mâini și puneau tămâie în cădelnițe (numite καπνιστήρια)⁶⁸. Forma de astăzi a cădelniței ar data, după unii liturgiști, aproximativ din secolul al XII-lea⁶⁹.

După patriarhul Gherman al Constantinopolului (sec. al VIII-lea), cădelnița simbolizează omenitatea Mântuitorului, focul simbolizează divinitatea, iar fumul de tămâie simbolizează mireasma Duhului Sfânt⁷⁰. După o altă interpretare din *Tâlcuirea liturgică* atribuită lui Gherman, căușul cățuii (cădelniței) reprezintă pântecul feciorelnic al Maicii Domnului, care a purtat într-însul pe Cărbunele cel dum-

59. Pseudo-Amfilohie, *Viața Sfântului Vasile*, cap. 6, P.G., t. XXIX, col. CCCII.

60. Vezi Actele Sinodului..., la Labbens et Cossartinis, *Sacrosancta Concilia...*, t. V, p. 159 (apud C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 191).

61. Nichifor Theotoke, *Epistola către Elefterie Mihailu* (apud C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 192). Cp. și pr. C. Moisiu, *Să stăm bine...*, p. 17-18 și Juv. Stefanelli, *Liturgica*, p. 37.

62. Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, 10 (Ed. Ethérie, *Journal de voyage*, par Hélène Pétré, p. 196):
... Iată se aduc și cădelnițe (thymiataria) înăuntrul Grotei Învierii, încât întreaga Bazilică a Învierii se umple de miresme“.

63. *Opere*, Ed. Oxford, 1709, p. 370 (cit. la C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 148).

64. *Tâlc. la Ev. Luca*, I, 28, P.L., t. XV, col. 1625.

65. Cart. II, cap. 26: Fecioarele, care alcătuiau o categorie distinctă și importantă în sânul comunităților bisericesti din secolele III-IV, sunt comparate aici cu cădelnițele (θυμιατήριον). Vezi Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. II, Paderborn, 1905 (reed. la Torino, 1962), p. 105 și *trad. rom.* din *vol. cit.*, p. 49.

66. P.G., t. CXXII, col. 1308.

67. Evagrie, *Ist. bis.*, cart. VI, cap. 21 (P.G., t. LXXXVI, 2, col. 2876 C).

68. Const. Porfirogenetul, *op. cit.*, II, 12, P.G., t. CXII, col. 1025.

69. P. Lebedev, *Liturgica*, trad. de ic. N. Filip, p. 205; B. Cireșeanu, *op. cit.*, t. II, p. 449.

70. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 400.

nezeiesc, Hristos, precum și colimvitra Sfântului Botez, care cuprinde cărbunele focului dumnezeiesc al Sfântului Duh⁷¹. Totodată, cădelnița amintește și altarul tămâierii din Cortul Mărturie și apoi din templu, pe care se aducea lui Dumnezeu jertfa neîntreruptă de tămâie (Ieșire 30, 1-8 și Evrei 9, 4).

Atunci când sunt lucrate artistic, pe fețele cătușii (cădelnițelor) se gravează figuri de plante și de animale, simbolizând prin aceasta că natura întregă înalță lui Dumnezeu rugăciuni de laudă împreună cu oamenii.

h) *Ripida* (τὸ ριπίδιον și ριπίδιον, diminutivul de la ριπίς = pană, latină *flabellum* = evantai), este o aparatoare în formă de evantai rotund, cu mâner, făcută din metal (de obicei argint), cu care diaconii, mai ales la Liturgia arhierescă, apără Sfintele Daruri ca să nu cadă ceva necurat peste ele, în timpul sfințirii. Obiectul acesta datează din cele mai vechi timpuri și se întrebuința mai ales în Orient și în țările calde, nu numai în biserici, ci și în uzul civil, din pricina căldurilor mari, a muștelor și a insectelor de tot felul; de altfel, evantaiul e folosit și azi, pe scară mare, la orientali.

Vorbind despre evantaiele întrebuințate în uzul zilnic, Fericitul Ieronim le numește „*muscaria*” (apărători împotriva muștelor)⁷². Despre ripidele din uzul liturgic se vorbește în *Liturghia Sfântului Iacob*, în Liturgia numită „clementină” din *Constituțiile Apostolice* (VIII, 12)⁷³, la Teodor de Mopsuestia⁷⁴, la Chiril de Schitopolis (sec. VII)⁷⁵, în *Cronica pascală*⁷⁶, la Ioan Moshos⁷⁷, în *Tălcuirea liturgică* a lui Teodor de Andida⁷⁸, în cea a lui Pseudo-Sofronie al Ierusalimului⁷⁹, la arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului⁸⁰ și alții. În Catedrala patriarhală din Constantinopol, când slujea patriarhul, marele iconom apăra Sfintele Daruri cu ripida, stând de-a dreapta Sfintei Mese, îmbrăcat în veșminte diaconesti, lucru pe care îl făceau și împărații înșiși⁸¹.

Ripide mai mari, cu mânere lungi, se folosesc și azi la procesiunile vohoadelor din slujbele arhieresti, fiind purtate de diaconi ori de ipodiaconi. O ripidă (ori un acoperământ) se dă și diaconului, la hirotonia lui, ca semn al oficiului său liturgic.

În Biserica veche, ripidele se făceau din pene de păun, din diferite piei lucrate cu multă finețe (ca pergamentul) ori chiar din pânză de in sau mătase⁸²; cele de azi se fac din metal (argint simplu sau aurit).

Ripidele făcute în formă de aripi simbolizează pe heruvimii și serafimii care stau în chip nevăzut în jurul tronului slavei dumnezeiești și în jurul Sfintei Mese, ocrotind Sfintele Daruri. Ele amintesc atât pe cei doi heruvimi de aur, care străjuiau chivotul Legii din Sfânta Sfintelor, în Templul lui Solomon (II Paralipomena 3, 10-13), cât și pe heruvimii cei cu ochi mulți și pe serafimii cei cu câte șase aripi, din

71. În ed. Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano*, Grottaferrata, 1912, p. 26.

72. Fericitul Ieronim, *Epist. XX, ad. Marcellam*.

73. M.E.L.V., p. 212 și trad. rom. din S.P.A., II, 235: „... Iar doi diaconi, de amândouă părțile altarului, să țină ripide de piele subțire sau de pene de păun sau de pânză de in și să alunge încet micile ființe zburătoare, ca să nu cadă în potir”.

74. Teodor de Mopsuestia, *Omiliile catehetice* XV, 26, 27 (la R. Tonneau - R. Devreesse, *op. cit.*, p. 205-209).

75. Chiril de Schitopolis, *Viața Sfântului Eftimie* (P.G., t. CXIV, col. 661 C: Când Sf. Eftimie slujea Liturgia, la dreapta sa, diaconul Dometianus agita ripida (μυστική ριπίς).

76. P.G., t. XCII, col. 1001: După împărțire, se pun ripidele la schevofilachion, o dată cu sfintele vase.

77. Ioan Moshos, *Λειτουργία*, cap. 196, P.G., t. LXXXVII, col. 308: Niște copii se jucau pe câmp de-a Liturgia, imitând pe clerici; în timp ce unul făcea Proskomidia, ceilalți, imitând pe diaconi, agitau împrejur mănunchiuri de smicele [7].

78. Teodor de Andida, *op. cit.*, cap. 18, 23 și 24, P.G., t. CXL, col. 441, 448, p. 310, 311, 313: Ripidele sunt purtate în procesiunea cu Sfintele Daruri la Vohodul mare și simbolizează Puterile cerești.

79. Pseudo-Sofronie, cap. V și XXI, P.G., t. LXXXVII, col. 4001 A și *op. cit.*, p. 372: în cap. V, ripida e numită ὀρθύς, iar în cap. XXI, ripidele sunt purtate înainte, în locul heruvimilor și al serafimilor, împreună cu sceptrele și săbiile, ca simboluri împărătești... (la Vohodul mare).

80. *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174 și 175, trad. rom., p. 136-137.

81. Constantin Porfirogenetul, *Descrierea rânduielii împărătești*, cart. II, cap. 12, P.G., t. CXII, col. 1021.

82. Vezi textul din *Const. Apost.* citat la nota 71. Cp. și Iov, *Cuv. LX* la Fotie, *Miriobiblion*, 222, P.G., t. CIII, 769; Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 432 D.

viziunea Proorocului Isaia (6, 1-2) și a Sfântului Ioan în Apocalipsă (4, 6 - 8)⁸³. De aceea, ripidele au de obicei câte șase aripi și se numesc ἔξοπτέρυγος.

i) Tot din categoria obiectelor liturgice din metal face parte și cutia de metal în care se păstrează vasul (sticluta) cu Sf. Mir (patera chrismalis), numită în unele părți mirniță⁸⁴. Uneori, această cutie are două despărțituri, într-una păstrându-se vasul cu Sf. Mir necesar la Taina Mirungerii, iar în cealaltă, vasul (sticluta) cu untdelemn sfințit, necesar pentru Botez și pentru diferite ungeri rituale. Pentru cinstea pe care trebuie să o dăm Sfântului Mir, vasul în care se păstrează el se cuvine să stea totdeauna pe Sfânta Masă, ca și chivotul.

j) În unele biserici (catedrale, mănăstiri, biserici mai mari) găsim și litierul, un fel de tavă rotundă din metal cu patru cupe sau adâncituri, în care se pun pâinile (artosele), grâul, vinul și untdelemnul la slujba Litiei (vezi la rânduiala acestei slujbe, în *Liturgica specială*).

k) Vasul pentru căldură - adică apa caldă binecuvântată, care se toarnă în sfântul potir înainte de împărțire - numit și tiplotă, are forma unei mici căni ori a unui ibricel din metal.

l) Tava (talgerul) pentru anafură, numită anaforniță, pe care se pune anafura (pâinea binecuvântată) care se împarte credincioșilor la sfârșitul Liturghiei, poate fi din lemn ori din metal. Unele din vechile anafornițe din metal folosite în bisericile românești, ca, de exemplu, cele din timpul lui Brâncoveanu, reprezintă opere de valoare ale artei prelucrării metalelor la noi⁸⁵.

m) Specifice mănăstirilor și catedralelor chiriarhale de odinioară erau odoarele bisericești numite panaghiiare, obiecte din metal prețios (mai ales din argint) folosite pentru păstrarea și ridicarea Panaghiei⁸⁶.

Ele aveau forma unor farfurii rotunde și adânci, formate din două tasuri concave, prinse în balamale, cu scobitura înăuntru și cu podoabe artistice executate pe toate fețele tasurilor. Unele dintre acestea sunt opere valoroase ale artei metalelor la noi, prin mulțimea și finețea portretelor și scenelor miniaturale incizate pe fețele lor, cum este, de exemplu, panaghiarul de la Mănăstirea Snagov, din anul 1491 (azi în Muzeul de Artă)⁸⁷.

Panaghiarele de azi, pe unde se mai folosesc, sunt mult mai simple, având forma unui taler sau a unui disc.

n) Între odoarele bisericești din metal, am mai putea adăuga și cutiutele (chivotele mai mici) pentru păstrarea particulelor din moaștele de sfinți sau relicvarele (de la reliquia = rămășițe trupești, moaște)⁸⁸, făcute, de regulă, din metale prețioase (argint simplu sau aurit) și în diferite forme (uneori ca niște bisericuțe). Cele mai vechi exemplare păstrate la noi reprezintă realizări strălucite ale artei prelucrării metalelor⁸⁹.

83. Cp. Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, cap. 174, P.G., t. CLV, col. 384 A, p. 136; Idem, *Despre Sf. Mir*, P.G., t. CLV, col. 241.

84. Juv. Stefanelli, *op. cit.*, p. 45, și P. Procopoviciu, *Ritualistica*, p. 121.

85. Vezi, de exemplu, Dinu C. Giurescu, *Vizitând Muzeul de Artă al R.P.R. - anafornițe brâncovenesti*, în G.B., 1959, 5-6, p. 454-476.

86. Părticică de pâine sfințită sau colac închinat *Preasfintei* (Παρθένῳ) *Născătoare* și folosită în mănăstiri ori chiar în parohiile din unele părți ale Bisericii noastre (mai ales în Moldova), la serviciile pentru pomenirile morților. Vezi Ghenadie (Enăceanu), *Panaghia*, în B.O.R., 1886-1887, p. 857-879.

87. Pr. N. Șerbănescu, *Panaghiarul de la Snagov. Câteva lămuriri asupra panaghiarului și rostul său liturgic*, în B.O.R., 1962, nr. 5-6, p. 543-576.

88. Termenul *relicvării* (*relicviar*) este înregistrat pentru prima dată în *Dicționarul enciclopedic român*, publicat de Academia R.S.R., vol. IV (1966), p. 89, cu toate că el este întrebuițat mai de mult în limba română. Vezi și V. Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, București, 1976, p. 255; Fl. Marcu - C. Maneca, *Dicționar de neologisme*, ed. a III-a, București, 1978, p. 923.

89. Vezi, de exemplu, Dinu C. Giurescu, *O cutie de argint dăruită Tismanei în 1670 - 1671 (pentru păstrarea degetului Sfântului Nicodim, azi în Muzeul de Artă al R.S.R.)*, în M.O., 1961, nr. 5-6, p. 331-345; pr. M. Mănuță, *O cutie cu moaște din secolul al XVII-lea (azi în Muzeul de Istorie al Moldovei, din Iași)*, în B.O.R., 1963, nr. 7-8, p. 492-802.

o) *Miruitoarul*, numit cu termenul vechi-slav și *pomăzuitoar*⁹⁰ (de la *pomazati* = a unge), este un mic obiect de metal în formă de pană subțire și lung de câțiva centimetri, terminat la unul din capete cu o mică cruce, folosit la „miruirea” credincioșilor de către preot la sfârșitul Liturghiei sau la alte slujbe (litie, priveghere, acatiste etc.). El se păstrează de obicei agățat la iconostasul - tetrapod. Același miruitoar (ori altul special) poate fi folosit la ungerile din slujba Botezului.

p) *Cununile* sau *cununiile* sunt obiecte de metal, în formă de cununii împărătești (diademe), cu care se încununază capetele mirilor la slujba Cununii. Ele sunt de origine mai nouă înlocuind cununile de lauri, mărșor ori de flori, care se puneau odinioară pe capetele mirilor (vezi mai pe larg la slujba Cununii, în Liturgica specială).

r) *Agheasmatarul* este vasul special din metal, de diverse forme, în care se păstrează în unele biserici apa sfințită (agheasma) de la Bobotează, care va fi folosită în cursul anului la diverse slujbe ori se dă, la cererea credincioșilor, să guste din ea. El se păstrează, de regulă, în sf. altar, mai rar în naos. În scrierile vechi se mai numește și *creștelniță*⁹¹.

s) *Căldărușa* pentru agheasmă este o căldare mică de aramă ori de argint, cu toarte sau mâner, în care se pune apa sfințită cu care preotul „botează” (stropеște) casele credincioșilor, la Bobotează. Asemenea vase, de diverse forme și mărimi, se folosesc în general la sfințirea Apei mari de la Bobotează. După unii, ele simbolizează apa Iordanului sfințită prin Botezul Mântuitorului⁹².

3. Obiecte din stofă (pânză)

a) *Sfântul antimis și ilitonul*. Cel mai important dintre obiectele liturgice confecționate din pânză este *sf. antimis*: o bucată de pânză de în ori de mătase, în formă de pătrat, cu laturile de cca. 50-60 cm, având pe ea imprimată scena pregătirii pentru înmormântare a trupului Domnului și conținând particulele din moaște de sfinți. Termenul *antimis* vine de la cuvintele grecești *ἀντι* (în loc de) și *μῖνσοϋ* (lat. *mensa*, masă). Potrivit acestei însemnări, antimisul este deci un înlocuitor mobil (portabil) al Sfintei Mese, care în vechime se mai numea și *jertfelnic*, *trapeză* (masă de jertfă) sau *altar*, dat fiind că pe el se pun, de fapt, și se sfințesc cinstitele Daruri, adică se săvârșește Sf. Jertfă la Liturghie.

Originea îndepărtată a antimisului trebuie căutată în epoca prigoanelor păgâne împotriva creștinilor. În acea vreme (secolele I-III), creștinii erau adesea surprinși de către prigonitori în timpul oficiului Sfintei Liturghii, fiind siliți să fugă și să se ascundă de privirile acestora. Pentru a feri Sfintele Daruri de profanare și pentru a continua slujba liturgică întreruptă în astfel de cazuri, ei foloseau o bucată de pânză în care înfășurau la nevoie Sfintele Daruri și pe care, la momentul potrivit, le așezau pentru a continua slujba pe o altă masă (pe un altar portativ). Și întrucât, în timpul prigoanelor, Sf. Liturghie se săvârșea cel mai adesea pe mormintele martirilor, care serveau ca masă sau altar de jertfă, s-a luat obiceiul de a se pune în acele pânze particulele din sfintele moaște de martiri, ele slujind astfel de altar mobil (portativ); fiind mai ușor de transportat, erau preferate în locul altarelor mobile din lemn, piatră ori metal, pe care, în primele veacuri, se oficia de regulă Liturghia, neexistând biserici propriu-zise cu altare (Sfinte Mese) fixe, ca azi. Astfel de altare mobile erau folosite, de altfel, chiar după pacea Bisericii, de către împărați și ostași în deplasare pe câmpurile de luptă, ca și de către sihaștrii care se retrăgeau în locuri pustii, unde nu existau biserici cu altare fixe⁹³.

Ca idee și funcție, antimisele de azi înlocuiesc deci acele vechi altare mobile (portative), din lemn, piatră sau metal (*altaria portatilia*), care au dispărut din uzul ritului liturgic ortodox, dar se păstrează încă și azi, sub diverse forme și denumiri, în Bisericile Orientale (necalcedoniene), ca și în ritul roman (unde antimisul are forma unei plăci de piatră, învelită într-o pânză numită *corporal*)⁹⁴. Dar, sub forma

90. Vezi, de exemplu, Chr. Musculeanu, *Monumentele străbunilor*, p. 46 jos.

91. *Ibidem*.

92. V. Aga, *Simbolica*, p. 8, 49.

93. Vezi I. Barnea, *Vechiul altar creștin* (în grec.), Atena, 1940, p. 114.

94. De altfel, avem mărturie că și în ritul bizantin, între secolele VIII și XIV, încă supraviețuiau altarele mobile (antimisele) sub forma unor plăci din lemn (vezi la C. Kalliniku, *op. cit.*, p. 175).

și dimensiunea lor de astăzi, antimisele apar ceva mai târziu și anume prin secolele VII-VIII, folosirea și răspândirea lor fiind favorizate mai ales în epoca iconoclasmului (secolele VIII-IX), când ortodocșii izgoniți din bisericile comune de către iconoclaști erau nevoiți să officieze Liturgia în alte locașuri ori sub cerul liber, slujindu-se pentru aceasta de antimise⁹⁵.

În forma sa de azi, antimisul este în același timp o dedublare a vechiului *iliton* (de la εἰλόω = a înveli), adică a acelei pânze sau bucăți de stofă care se așternea peste vechile altare creștine, fie ele fixe, fie mobile, iar la nevoie se acopereau cu ea Sfintele Daruri ori se înveleau când trebuiau transportate în alt loc. Iletonul s-a păstrat până azi, el stând totdeauna pe Sf. Masă și servind ca învelitoare a sfântului antimis, de care se deosebește doar prin faptul că el nu conține sfinte moaște⁹⁶.

După înfrângerea definitivă a iconoclasmului, antimisele erau folosite la început numai în bisericile încă nesfințite sau în paraclisele particulare, unde trebuia să se săvârșească Sf. Liturghie⁹⁷. Fiind sfințite numai de către episcop, ele erau folosite și pentru sfințirea bisericilor la care nu se putea deplasa episcopul însuși; în aceste cazuri, episcopul dădea un antimis sfințit de el delegaților săi preoți împuterniciți să facă sfințirea, antimis care se pune pe Sf. Masă a bisericii respective, rămânând proprietatea ei. Cu vremea (probabil, de prin secolul al XVII-lea), întrebuintarea antimisului s-a extins și la bisericile cu altare sfințite și înzestrate cu sfinte moaște. El stă acum pe orice Sfântă Masă din bisericile ortodoxe, atât ca semn al binecuvântării episcopului și autorității lui canonice asupra bisericilor și slujitorilor respectivi, cât și pentru a fi folosit la caz de nevoie pentru săvârșirea Liturghiei afară din biserică⁹⁸. De aceea, antimisele sunt sfințite și semnate de episcopul locului indicându-se pe fiecare parohia sau biserică la care a fost dat pentru slujire, cu hramul respectiv și data. Slujba sfințirii antimiselor, tipărită de obicei în cartea de slujbă cu *Sfîntirea bisericii*, se face prin ungerea cu Sf. Mir, după aceeași rânduială ca și sfințirea Sfintei Mese fie în legătură cu slujba sfințirii bisericii, ori independent de ea.

Antimisul stă totdeauna pe Sf. Masă întocmit și învelit în *iliton* iar deasupra lui se asază Sf. Evanghelie. Se desface la ectenia pentru catehumeni din cursul liturghiei, pentru a se pune pe el cinstitele Daruri după transportarea lor de la proscomidiar la Sfânta Masă (la Vohodul mare). După sfințirea Darurilor și împărțirea cu ele, se întocmește din nou în timpul ecteniei, „Drepti primind...” așezându-se peste el Sf. Evanghelie, așa cum stă de regulă tot timpul (a se vedea la rânduiala Sfintei Liturghii în Liturgica specială). Sf. Antimis se întrebuintează și la sfârșimarea și uscarea Sfântului Agneț din care se face Sf. Împărtașanie pentru bolnavi, în marțea Săptămânii Luminate, punându-se pe el discul cu Sf. Agneț sfârșimat și vasul cu cărbuni pentru uscarea lui (a se vedea *Povățuirile* de la sfârșitul Liturghierului).

Antimisul simbolizează mormântul Mântuitorului, precum și giulgiul în care a fost înfășurat Trupul Domnului la punerea Lui în mormânt⁹⁹, iar *ilitonul*, în care el stă învelit de obicei, reprezintă fie tot giulgiul¹⁰⁰, fie numai mahrama sau sudariul pus atunci peste capul Domnului. Pe lângă punerea în mormânt, care este scena principală a iconografiei antimisului, mai figurează pe antimise: crucea răstignirii, cununa de spini, ciocanul și cuiele, sulița, buretele cu oțet și fiere, cocoșul care a cântat de trei ori, precum și alte semne care ne aduc-aminte de Patimile Mântuitorului. La cele patru colțuri sunt

95. Vezi Sf. Teodor Studitul, *Epist. 40 către Naucrațiu, întreb. 4*, P. G., t. XCIX, col. 1056.

96. Cp. Diac. N. M. Tuță, *Sfântul antimis - studiu istoric, liturgic și simbolic*, București, 1943, p. 29-38 [8].

97. Cp. Patriarhul ecumenic Nil Kerameus (secolul XIV), *Despre antimise* (la M. Ghedeon, Κωνωνικαὶ διατάξεις t. II, p. 57-58) și Patriarhul Hrisant al Ierusalimului, *Epist. către Moise al Belgradului* (1728), trad. rom. din B.O.R., 1891/1892, p. 682-683.

98. Și azi, la unele mănăstiri la ale căror hramuri se adună mai mulți credincioși decât ar putea încăpea în biserică, se ia sf. antimis de pe Sf. Masă și se pune pe o masă afară din biserică, slujindu-se astfel Liturgia pe care o pot urmări toți cei prezenți.

99. Cp. Simeon al Tesalonicului, *Despre sf. locaș*, cap. 127, trad. rom., p. 119. Dar același, în *Răspunsuri către un arhieru*, 22 (trad. rom., p. 317), zice că antimisul simbolizează mahrama pusă pe capul lui Hristos.

100. Gherman al Constantinopolului, *Descriere a bisericii și tâlcuire mistică a Liturghiei*, P.G., t. XCVIII, col. 400 C și 417 D (textul este luat din *Epist. 123 a Sfântului Isidor de Pelusa*, P.G., t. LXXVIII, col. 263 D - 264 A).

totdeauna chipurile celor patru Sfinți Evangheliști cu simbolurile lor, iar pe margini se scriu de obicei cuvintele troparului „Iosif cel cu bun chip...”.

Cele mai vechi antimise de pânză păstrate până azi provin din secolul al XII-lea (un antimis rusesc din anul 1148), iar la noi, din veacul al XVII-lea¹⁰¹.

b) *Acoperămintele* (καλύμματα) sau *pocrovețele* sunt văluri mici, pătrate, confecționate de obicei din aceleași materiale ca și veșmintele preoțești; ele servesc la acoperirea discului și a potirului.

În cultul ortodox sunt trei acoperămintele: unul pentru disc, altul pentru potir și al treilea, mai mare, numit *aer*, cu care se acoperă ambele vase sfinte (discul și potirul). Numele de *aer* îl purta și bucata de pânză cu care se învelea Sfânta Evanghelie (secolele X-XIII) când se ieșea la vohodul de la sfârșitul slujbei din Vinerea Patimilor. Locul acestui *aer* l-a luat mai târziu *epitaful* (vezi mai jos).

Originea acoperămintelor trebuie căutată în șervetele simple, de care se serveau creștinii în primele veacuri la acoperirea Darurilor, spre a le feri de profanare prin atingerea din partea laicilor sau prin căderea insectelor. Canonul 73 apostolic osândește pe cei ce își însușeau obiecte sfinte ori pânză (ὀθόνην) din biserici [9]. Deși întrebuințate încă de la început, vechile pânze sau șervete n-au căpătat forma de azi a acoperămintelor decât mai târziu și anume după ce s-a inaugurat întrebuințarea Pâinii euharistice sub forma actuală de Agneț (secolul VIII și următoarele. Vezi și capitoul despre *Istoria Liturghiei ortodoxe* din *Liturgica specială*). Pe fiecare acoperământ se coase sau se brodează cel puțin semnul Sfintei Cruci, iar unele din vechile acoperămintele mari (*aere*), care se mai păstrează prin muzeele mănăstirești ori de stat, constituie opere importante ale artei țesăturilor și broderiilor la noi¹⁰².

(Despre întrebuințarea și simbolismul acoperămintelor să se vadă capitolele despre *Rânduiala și explicarea Liturghiei*, în *Liturgica specială*)

c) *Epitaful* (ἐπιτάφιον, de la ἐπί și τάφος, mormânt), numit și *sfântul aer* sau *plascenița* (termenul vechi-slav), este o pânză de in sau de mătase, de catifea sau de mușama, pe care se află imprimată, brodată ori zugrăvită icoana înmormântării Domnului. Se întrebuințează o singură dată pe an, la slujba Vecerniei din Vinerea Patimilor, când este scos în procesiune din sfântul altar și așezat în mijlocul bisericii, pe o masă ori pe un analog, și apoi la slujba Prohodului din noaptea Vinerii Patimilor (Utrenia Sâmbetei celei mari), când este purtat în procesiune în jurul bisericii și apoi așezat pe Sf. Masă, unde rămâne până la Înălțarea Domnului, când este ridicat și pus la locul unde se păstrează tot anul.

Epitaful închipuie trupul mort al Domnului, amintind de înmormântarea acestuia, iar ridicarea lui de pe Sf. Masă în miercuria din ajunul Înălțării simbolizează Înălțarea la cer a Mântuitorului.

Originea și folosirea epitafului sunt strâns legate de evoluția cântării Prohodului din slujba Deniei de vineri noaptea, în Săptămâna Sfințelor Patimi (Utrenia Sâmbetei celei mari) care, în forma sa actuală, datează aproximativ din secolul al XIV-lea. El s-a dezvoltat din *aerul* sau acoperământul cel mare (vezi în urmă), folosit pentru învelirea Sfintei Evanghelii, cu care la început (secolele XI-XIII) se făcea vohodul de la sfârșitul acestei slujbe. Vohodul acesta s-a dezvoltat cu timpul și a luat un caracter mai dramatic, fiind prelungit prin ieșirea afară din biserică și ocolirea ei, care închipuia procesiunea funebră pentru purtarea Trupului Domnului de la Golgota la locul mormântului, iar aerul de la început a luat treptat dimensiuni din ce în ce mai mari, până la mărimea actuală (1,50-2 m lungime), înlocuind Sf. Evanghelie și reprezentând Trupul mort al Domnului prohodit de mironosițe și purtat spre mormânt¹⁰³.

101. Vezi amănunte la diac. N.M. Tuță, *op. cit.*, p. 53 ș.u.

102. Vezi, mai ales: I. D. Ștefănescu, *Autels, tissus et broderies liturgiques*, București, 1944; Idem, *Voiles d'iconostase, teintures du ciboire, aer, aers ou voiles des processions*, în „Analecta”, Neamțu, 1943; V. Vătășianu, *L'arte bizantine în Romania. I ricami liturgici* (broderiile liturgice), Roma, 1945; Corina Nicolescu, *Broderiile din Țara Românească în secolele XIV - XVIII*, în vol. *Studii asupra tezaurului restituit de U.R.S.S.*, București, 1958; Idem, *Broderiile din Moldova. Aere și epitafe*, în M.M.S., 1973, nr. 1-2, p. 62-80; Ana Maria Musicescu, *Muzeul Mănăstirii Putna*, București, 1967.

103. Amănunte la pr. M. Apostol, *Epitaful liturgic și întrebuințarea lui în cultul ortodox*, în G.B., 1961, nr. 1-2, p. 112 ș.u. Sunt și epitafe cu două scene iconografice: coborârea de pe Cruce și jelirea Mântuitorului (θρήνος). Vezi Oct. Mărculescu, *Epitaful de la Mănăstirea Negru Vodă din Câmpulung-Muscel*, în B.O.R., 1973, nr. 3-5, p. 433 ș.u.

Așa se și explică asemănarea de numire și de iconografie dintre *aer* (acoperământul sfințelor vase) și *epitaf*.

Cele mai vechi epitafe liturgice care se păstrează până azi provin din secolul al XIV-lea, dintre care trei de origine românească (epitaful lui Nicodim de la Tismana, al aceluiași de la Cozia din 1396 și al lui Mircea cel Bătrân de la Cozia). Iconografia epitafului este identică cu cea de pe antimise (vezi în urmă), scena principală din această iconografie - punerea în mormânt a Trupului Domnului - fiind brodată cu fir de mătase ori de aur pe fond de stofe de preț (mătase, catifea, brocart etc.). Epitafele cele mai vechi reprezintă opere de mare valoare ale artei țesăturii și broderiei la români¹⁰⁴.

În timpul mai nou se întrebuițează pe la unele biserici și un *epitaf cu icoana Adormirii Maicii Domnului*, utilizat la privegherea din ajunul praznicului Adormirii Maicii Domnului, în același mod în care se folosește epitaful propriu-zis (al Mântuitorului) la slujba Prohodului din noaptea Vinerii Patimilor¹⁰⁵.

4. Obiecte de cult din alte materii

După materialul din care e făcut, o categorie aparte o alcătuiește buretele (ὁ σπόγγος și ἡ σπογγία, spongia, penicillum, penicillus, purificatorium), care se păstrează în antimisul împăturit pe Sfânta Masă și se folosește în timpul Sfintei Liturghii, îndată după desfacerea sfântului antimis, pentru strângerea fărâmiturilor rămase eventual pe antimis (la cererea „Să-i unească pe dânșii...“, din ectenia pentru catehumeni) și apoi la strângerea și punerea în sfântul potir a părților din Sfântul Trup și a miridelor de pe sfântul disc, după împărțirea preotului și a credincioșilor. Se folosește, de asemenea, la împărțirea sfințiților slujitori ori de câte ori mânuiesc părți din Sf. Agneț, pentru a-și șterge degetele și palmele de fărâmiturile din Sf. Trup rămase eventual pe ele.

Un alt burete se folosește pentru ștergerea și uscarea potirului la proscomidiar, după consumarea rămășiței Sfințelor Daruri, la sfârșitul Sfintei Liturghii. Acesta se păstrează totdeauna la proscomidiar (unii îl țin în potir).

Cea dintâi mențiune despre întrebuițarea buretelui o avem la Sf. Ioan Gură de Aur¹⁰⁶. Buretele se întrebuițează și în riturile liturgice ale Bisericilor Orientale necalcedoniene, ceea ce constituie o dovadă despre folosirea acestui obiect cu mult înainte de separarea Bisericilor Orientale.

Buretele ne aduce aminte de buretele îmbibat cu oțet și fiere, care a fost întins Mântuitorului pe cruce, pentru potolirea setei (Matei 27, 48).

BIBLIOGRAFIE SUPLIMENTARĂ

a) Despre cădelniță (lucrări auxiliare)

Leclercq, H., *Encensoir*, în D.A.C.L., V, 1, col. 21 - 33.

Schneider, C., *Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien*. 2. Θυμιάματα (Tămâierile), în rev. „Κυριος“, 3 (1938), 149-190 și 293-311.

b) Despre ripide (lucrări auxiliare necitate în note)

Braun, J., *Fächer*, în LThK, 3 (1931), 936 - 937.

Diez, E., Klauser, Th., Pannold, W., *Fächer*, în R.A.C., 7 (1969), 217-235.

Leclercq, H., *Flabellum*, în D.A.C.L., V, 2 (1923), 1610-1625.

104. Vezi lucrările citate la nota 102; în plus: Em. Turdeanu, *La broderie religieuse en Roumanie. I. Les epitaphioi moldaves aux XV-e et XVI-e siècles*, în rev. „Cercetări literare“, vol. IV, București, 1940, p. 164-214; Ana Maria Musicescu, *Broderia medievală românească*, București, 1969.

105. Vezi pr. Ilie Roșoga, *Prohodul Maicii Domnului*, Târgu-Jiu, 1937.

106. „Nu vezi pe slujitorii noștri (ἡμετέροισ οἰκέτοισ) spălând Masa cu buretele (τῆ σπογγία) și curățind (sfântul) locaș?“, *Comentariu la Epistola către efeseni*, Omilia a III-a, P.G., t. LXII.

Lesage, R., *Objets et habits liturgiques*, Paris, 1958 (și trad. germană: *Liturgische, Gewänder und Geräte*, Aschaffenburg, 1959, ed. 2 la 1962).

Palla, D. I., Μελέτημα λειτουργικά ἀρχαιολογικά. Τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐξαπτέριγον, in 'Επετηρίς Ἑταιρείας βυζαντινῶν Σπουδῶν 24 (1954), 184-193.

Theodoru, E., Ἐξαπτέριγον, in „Enciclopedia religioasă și morală“, V (1964), 715-716.

e) Despre antimis și illton (lucrări auxiliare)

Cocora, pr. G., *Antimisul mitropolitului Antim Ivireanul*, in M.O., 1966, nr. 9-10, p. 835-837.

Cotoșman, prot. Gh., *Antimisele Mitropoliei Banatului*, in . M.B., 1965, nr. 10-12, p. 718-740.

Iustin, Gaspar, *Un antimis din 1732 al mitropolitului Rafail al Kievului la Schitul Lacuri...*, in M.M.S., 1978, nr. 5-8, p. 571-573.

Ivan, diac. prof. I., *Sfântul antimis. Importanța unor antimise de la mănăstirile Neamț și Secu*, in M.M.S., 1968, nr. 5 - 6, p. 269-297.

Popovici, Ic. G., *Studii religios-morale și liturgice*, Chișinău, 1934, p. 379-384 (cap. *Originea și întrebuințarea antimiselor în Biserica Ortodoxă*).

*

Amanieu, A., *Antimense*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, publié par R. Naz, vol. I (Paris, 1935), p. 586-589.

Eisenhofer, L., *Antimention*, in L. Th. K, vol. I (Freiburg im Br. 1930), col. 488.

Ferrari, G., εἰλητόν e ἀντιμίνσιον *presso i Bizantini*, in „Bollettino della Badia greca di Grottaferrata“, 10 (1956), p. 105-111.

Goșev, I., *Antimisul. Studiu liturgic și de arheologie bisericească* (in limba bulgară), Sofia, 1925.

Izzo, Januarius M., O.F.M., *The Antimention in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*. An. Inter-Ritual, Inter-Confession Study, Roma (Pontif. Athen. Antonianum), 1975.

Nikolschi, Const., *Despre antimisele Bisericii Ortodoxe Ruse* (in rus.), Petersburg, 1872.

Pétrides, S., *L'antimention*, in E.O., t. III (apr. 1900), p. 193-202.

Idem, *Antimention*, in D.T.C., I (Paris, 1923), col. 1389-1391.

Idem, *Antimention*, in D.A.C.L., vol. I (Paris, 1924), col. 2319-2326.

Raes, A., *Antimention, tablit, tabot* in „Proche-Orient Chrétien“ (Ierusalim), 1 (1951), 59-70.

Trembela, prof. P., Ἀντιμίνσιον, in Enc. gr., vol. IV (Atena, 1928), 881.

d) Despre acoperăminte și epitaf

Drăghiceanu, V., *Un epitaf al mitropolitului Ștefan din anul 1652*, in B.C.M.I., 22 (1929), p. 29-33.

Giurescu, D. C., *Contribuții la studiul broderiilor de la Trei Ierarhi*, in M.M.S., 1960, nr. 3-4, p. 215 - 238.

Năsturel, P.S., *L'Epitahios constantinopolitain du Monastère roumain de Secou (1608)*, in Χαριστήριον εἰς Ἄναστασιον Ὁρλάνδον, Atena, 1967-1968, t. IV, 129-140.

Nicolescu, C., *Broderiile din Moldova. I. Aere și epitafe* (fișe de catalog), in M.M.S., 1973, nr. 9-10, p. 656-671.

Trenkle, E., *Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche*, München, 1962.

NOTELE EDITURII

1. Cea mai recentă ediție a Molitfelnicului este din 1998.
2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, colecția P.S.B., vol. 23, București, 1994, p. 583.
3. În 1984, s-a descoperit la Sacidava (Izvoarele, județul Constanța) un depozit de sfinte vase din argint, cuprinzând și șase potire, datate în secolul al IV-lea. Cf. Adrian Rădulescu, *Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III-VII în Dobrogea*, in vol. „Monumente istorice și izvoare creștine“, Galați, 1987, p. 61-62.
4. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 160.
5. Retipărire în mai multe ediții, după 1989, precum: Ed. Scripta, București, 1993; Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2001.
6. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 311.
7. Ioan Moshu, *Limonariu*, Alba-Iulia, 1991, cap. 196, p. 192-193. Istorisirea este preluată și în *Proloage*, la 4 ianuarie.
8. Vezi un alt studiu mai nou la pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Sfântul Antimis - semn al autorității episcopale*, in *Anuar*, Episcopia Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 147-150; Idem, *Ce este antimisul și care sunt rostul și semnificația lui?*, in vol. *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 2, Galați, 2001, p. 199-203.
9. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 44.

CAPITOLUL II

VEȘMINTELE LITURGICE

1. Folosul și importanța lor în cult

Prin veșminte liturgice înțelegem îmbrăcămintea specială pe care o întrebuițează slujitorii altarelor în timpul săvârșirii sfintelor slujbe ale cultului divin public ortodox.

Este îndeobște recunoscută importanța îmbrăcămintei în general, ca mijloc prin care se exteriorizează în mare măsură personalitatea omului, posibilitățile, gusturile și adesea chiar dispoziția lui sufletească. De aceea, Biserica s-a îngrijit, încă din vechime, ca slujitorii ei sfințiți să se înfățișeze înaintea lui Dumnezeu în veșminte deosebite față de cele obișnuite. De altfel, pentru a arăta în afară situația lor aparte în cadrul societății, clericii sunt îndatorați să poarte, chiar în viața de toate zilele, costumul clerical, diferit de cel al laicilor atât prin formă sau croială, cât și prin culoare¹.

Cu atât mai mult se impune această obligație în timpul oficierei serviciilor divine, când clericii se prezintă în fața lui Dumnezeu pentru a-I aduce, din partea lor și a credincioșilor, cuvenita închinare, laudă și mulțumire ori pentru a obține de la El cele de trebuință pentru viața religioasă a Bisericii. Prin forma, culoarea și calitatea materialului lor, deosebite de ale hainelor din uzul zilnic, sfintele veșminte sau odăjdii produc o impresie puternică asupra credincioșilor; ele inspiră acestora respect față de purtătorii lor și creează o atmosferă de sărbătoare, proprie săvârșirii serviciului divin. În plus, veșmintele liturgice contribuie la sporirea frumuseții spirituale a cultului religios și prin bogățile lor semnificații simbolice, pe care le vom expune în cele ce urmează.

2. Originea și vechimea lor

Cu privire la originea și vechimea veșmintelor liturgice în Biserica creștină, există mai multe păreri. Unii (mai ales liturgiștii răsăriteni) cred că ele își au originea în epoca apostolică, fiind o continuare a veșmintelor din cultul Vechiului Testament, pe care le purtau arhierii, preoții și levitiți în serviciul Cortului Mărturie și apoi al templului, potrivit orânduirilor prescrise de Dumnezeu prin Moise (a se vedea Ieșire 28, 1-43 și 39, 1-31; Levitic 8, 7-9, 30 ș.a.).

Această părere conține o mare parte de adevăr, căci, cu toate că veșmintele sfinte ale Vechiului Testament nu au trecut în cultul creștin cu formele și denumirile lor de atunci, totuși, Biserica s-a inspirat într-o oarecare măsură din cultul Legii Vechi, când a rânduit veșminte speciale în cultul Noului Testament, precum se va vedea mai departe.

O altă părere, susținută mai ales de liturgiștii și istoricii apuseni, caută originea veșmintelor liturgice din Biserica veche în îmbrăcămintea civilă a lumii greco-romane, în cadrul căreia a apărut și s-a întins creștinismul. Potrivit acestei păreri, cei dintâi clerici creștini săvârșeau diferitele acte de cult cu haine obișnuite, din viața de toate zilele; abia mai târziu s-a luat obiceiul de a se îmbrăca pentru serviciul liturgic veșminte speciale de culoare albă, care se deosebeau de cele din uzul zilnic. Precum se va vedea, această părere privitoare la originea veșmintelor liturgice conține și ea o parte de adevăr, mai ales când este vorba de *forma* unora dintre veșmintele liturgice de azi.

Unii liturgiști socotesc că cea mai veche dovadă despre existența unor veșminte liturgice ar fi locul din Epistola a II-a Sfântului Apostol Pavel către Timotei, cap. 4, vers. 13, unde este vorba de *felonul*

1. Vezi can. 27 al Sin. VI Ecum., can. 16 al Sin. VII Ecum. și articolul 31 din Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare din B.O.R..

(τὸν φοιλόνην) uitat de Sf. Pavel la Troada, dar după cei mai autorizați interpreți ai Sfintei Scripturi, felonul acesta nu era un veșmânt liturgic, ci era o haină exterioară (un fel de pelerină), care făcea parte din îmbrăcămintea obișnuită pe atunci în uzul zilnic² (a se vedea mai departe, la felon sau sfită).

Cele dintâi documente sigure despre întrebuințarea unor veșminte speciale pentru cult provin din secolul al treilea. În picturile din catacombe - ca, de exemplu, în catacomba Priscillei - se găsesc înfățișate chipuri de creștini rugându-se (*orantes*, *oranti*), care aveau pe cap și pe umeri un fel de acoperământ ca un ștergar lat și lung, folosit numai în timpul rugăciunii; din acesta ar fi derivat, după unii, orarul de mai târziu, folosit de diaconi.

În veacul al IV-lea, mărturiile despre folosirea unor veșminte pentru cult devin mai numeroase, dovedind că erau deja în uz veșmintele liturgice principale, întrebuințate și azi. Astfel, în cuvântarea ținută de el la sfințirea bisericii din Tir, episcopul Eusebiu al Cezareii zice că preoții cărora se adresa erau îmbrăcați în tunică, împodobiți cu coroană și cu haină sacerdotală³. Spre sfârșitul aceluiași veac, Fericitul Ieronim vorbește clar despre întrebuințarea unor veșminte speciale pentru săvârșirea cultului: „Dumnezeiasca religie are o anumită îmbrăcămintă în timpul slujirii și alta în uzul și viața obișnuită... De unde învățăm că nu trebuie să intrăm în Sfânta Sfințelor cu haine de toate zilele și murdărite din pricina întrebuințării în viața obișnuită, ci trebuie să săvârșim Tainele Domnului cu conștiința curată și cu veșminte curate”⁴. În cuvântarea rostită la hirotonia sa ca episcop, Sf. Grigorie de Nazianz se adresează arhierului slujitor, zicând: „Acum mă ungi, Părinte Sfinte, mă îmbraci în haină lungă și pui pe capul meu cunună”⁵.

Istoricul Sozomen ne spune că vrăjmașii Sfântului Ioan Gură de Aur, după ce acesta fusese depus din scaun, au intrat în noaptea de Paști în biserică și au maltratată pe preoți și pe diaconi, deși aceștia erau îmbrăcați în veșminte sacerdotale⁶. Sf. Ioan Gură de Aur cerea ca la moarte să fie îmbrăcat în veșminte sacerdotale albe, iar hainele lui de toate zilele să fie dăruite săracilor⁷. Episcopul Teodoret al Cirului spune că împăratul Constantin cel Mare a cumpărat veșminte scumpe pentru biserică zidită de el la Ierusalim și a impus episcopului Macarie să le poarte la sărbătoarea Botezului Domnului⁸.

În a doua jumătate a secolului al IV-lea, canoanele 22 și 23 ale Sinodului local din Laodicea (în Asia Mică) vorbesc despre orarul purtat de diaconi la serviciul divin⁹.

Pe temeiul unor astfel de mărturii pozitive, putem conchide că, în primele secole, preoții creștini oficiau numai în hainele lor obișnuite, dar acestea erau curate, erau haine de sărbătoare, în general de culoare albă. De la o vreme, acestea se foloseau numai pentru actele de cult, dar ele păstrează de obicei forma și culoarea hainelor din uzul zilnic, menținând-o, de preferință, chiar după ce forma sau croiala acestora se schimbă. Ele se distingeau de hainele purtate curent în viața de toate zilele, prin aceea că au început de timpuriu să fie ornate cu semnul Sfintei Cruci. La veșmintele acestea s-au adăugat cu timpul și altele de care s-a simțit nevoia, mai ales din secolul IV înainte, când veșmintele liturgice devin din ce în ce mai necesare, mai numeroase și mai luxoase, pentru a atrage, prin splendoarea cultului, pe cei încă neconvertiți la creștinism. De aici înainte s-au fixat, treptat, veșminte liturgice anumite pentru fiecare treaptă a clerului.

2. Vezi *La Sainte Bible*. Première éd. oecuménique, III-e vol., p. 362: cuvântul respectiv e tradus cu *mantaua* (*le manteau*).

3. Eusebiu al Cezareii, *Istoria bisericească*, X, 4.

4. Fericitul Ieronim, *Comentariu la Proorocia lui Iezechiel*, cap. XLIV (P.L., t. XXV, col. 457. Cp. Idem, *Dial. contra Pelagianos*, lib. I, n. 17, P.L.).

5. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. V*, n. 4 (P.G., t. XXXV, col. 668).

6. Sozomen, *Ist. bis.*, VIII, 21 (trad. rom. de Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 314).

7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII* (alias LXXXIII) *la Matei și Omilia la pilda fiului risipitor*, P.G., t. LIX, col. 520.

8. Teodoret al Cirului, *Ist. bis.*, II, 27.

9. Vezi C.B.O., vol. II, part. I, p. 98-99 [1].

3. Culoarea veșmintelor liturgice

În ceea ce privește culoarea veșmintelor, la început (cel puțin până în secolele V-VI), ea era de regulă cea albă pentru toate veșmintele, simbolizând puritatea și sfințenia slujitorilor și totodată cinstea cu care erau investiti, precum și bucuria resimțită de ei pentru aceasta. Abia după secolul al VI-lea se pare că s-au adoptat și alte culori: cea roșie, folosită pentru sărbătorile sfinților martiri, simbolizând sângerele vărsat de Mântuitorul și de sfinții Săi pentru credință, și cea neagră pentru zilele de post și pentru slujbele funebre, simbolizând pocăința și întristarea¹⁰.

La apuseni s-au adăugat și alte culori: cea verde, simbolizând speranța în mântuire și în dobândirea fericirii veșnice, cea violetă ș.a., a căror întrebuințare este strict reglementată prin dispozițiile din *Codex Juris Canonici*.

După cele trei trepte ale clerului, veșmintele se împart în: diaconesți, preoțești și arhieresți. Ne vom ocupa mai departe de fiecare dintre ele, începând cu cele diaconesți.

4. Veșmintele diaconesți

În timpul slujirii, diaconii poartă trei veșminte: stiharul, orarul și mânecutele.

a) Stiharul (στοιχάριον sau στιχάριον, *talariis*, *alba*, *dalmatica*) este un veșmânt lung, cu mâneci largi, ca o cămașă de noapte, care acoperă corpul de la grumaz până la picioare. Denumirea provine de la dungile sau șirurile de purpură (broderie), numite stihuri (στιχοι, *clavi*), cu care era împodobit.

O haină exterioară lungă, ca o tunică sau ipingea, purtau și greco-romanii, Sfinții Apostoli și primii creștini, ea fiind numită în general χειτών sau ιμάτιον, adică tunică sau manta (vezi, de exemplu, Matei 10, 10; Marcu 6, 9; Luca 22, 36 și Fapte 12, 8). Până prin sec al IV-lea, această haină era purtată și de femei, și de clerici, iar după aceea încetează de a mai fi purtată în viața de toate zilele și devine un veșmânt exclusiv liturgic. Dar, în general, stiharul liturgic este privit ca o continuare a tunicii lungi până la glezne, numite în Septuaginta χειτών ποδήρης, iar în Vulgata, *tunica linea* sau *talariis*, pe care o purtau preoții Legii Vechi (vezi Ieșire 39, 27 și Lev. 8, 13). La început se făcea, de obicei, ca și în Vechiul Testament, din stofă de lână de culoare deschisă, mai ales albă, pentru a simboliza curăția creștinilor; de aceea, la latini, acest veșmânt se numea *tunica alba* sau, simplu, *alba*, denumire rămasă până azi în uz (fr. *aube*). Cu timpul, s-au întrebuințat și alte culori.

În sec. al IV-lea, stiharul era deja generalizat în uz ca veșmânt liturgic, sub diverse numiri, precum vedem, de exemplu, dintr-un text al Sfântului Ioan Gură de Aur, care spune că cinstea preoților și a diaconilor slujitori stă în dreptul lor de a administra Sfânta împărtășanie, iar nu în tunica albă strălucitoare (χειτωνίσκον), cu care sunt îmbrăcați¹¹. Toți slujitorii bisericești purtau în timpul slujirii această haină albă, exterioară; de aceea, stiharul a ajuns un veșmânt comun tuturor treptelor - inferioare și superioare - ale clerului. Astăzi însă, stiharul diaconesc se deosebește de celelalte prin culoare și prin forma mânecilor, el rămânând la diaconi veșmântul exterior, pe când la preoți și arhieriei a devenit veșmânt interior, fiind acoperit de alte veșminte intrate mai târziu în uz (felonul sau sfița la preoți, sacosul și mantia la arhieriei).

Diaconul îmbracă stiharul și orarul la toate serviciile divine la care ia parte, iar la Sfânta Liturghie îmbracă și mânecutele. El cere mai întâi binecuvântare pentru toate veșmintele, de la preot sau arhieriu, apoi sărută stiharul (pe locul din spate, unde are cruce) în semn de respect și îl îmbracă rostind formula: „*Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veșmântul mântuirii și cu*

10. Cp. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 83 (trad. rom., p. 92); Dimitrie Chomatenul, arhiep. Bulgariei (sec. XII), *Răspunsuri către Constantin Cabasila, mitropolit de Dyrrachium* (Sint At., t. V, p. 430) și George Codinos Curopalalta, *Despre oficiile Marii Biserici* (Ed. Imm. Bekker, în „Corpus Scriptorum hist. byzantinae”, t. XIV, p. 44).

11. *Omilia LXXXII la Matei*, P.G., t. LVIII, col. 745 [2].

haina veseliei m-a împodobit; ca unui mire mi-a pus cunună și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă" (Isaia 61, 10).

Stiharul diaconesc se confecționează din stofă, mai ales de culoare albă (aceeași stofă din care se confecționează felonul preotesc), simbolizând curătenia spirituală a persoanelor sfintite care îmbracă acest veșmânt, potrivit vedeniilor descrise de Sf. Ioan Evanghelistul în Apocalipsă (1, 13; 4, 4 și 6, 11), unde sunt înfățișați Dumnezeu-Tatăl în slava cerească, înconjurat de cei 24 de bătrâni și de sfinții martiri, îmbrăcați în haine albe și lungi până la picioare. Și întrucât diaconii în oficiul lor liturgic închipuie pe sfinții îngeri¹², stiharul simbolizează strălucirea și curătenia spirituală a îngerilor, care adesea s-au arătat oamenilor în veșminte albe, strălucitoare, cum era îngerul care s-a arătat femeilor mironosițe la Înviere¹³.

La preoți, „stiharul, care este alb, închipuie strălucirea dumnezeirii și viața vrednică de admirație a preotului”¹⁴.

La arhieriei, stiharul simbolizează „curăția și luminarea lui Iisus și strălucirea și curăția îngerilor”¹⁵. Răurile care împodobeau odinioară materia stiharului purtat de ei mai simbolizează darul bogăției învățături cu care trebuie să fie înzestrat arhierul, după cuvântul Mântuitorului: „*Cel ce crede întru Mine, râuri de apă vie vor curge din pânțele lui*” (Ioan 7, 38)¹⁶. Stiharul cu râuri albe și roșii simbolizează sângele și apa care au curs din coasta Mântuitorului pentru mântuirea lumii¹⁷.

În Biserica veche, chiar și membrii clerului inferior (citeții, psaltii și ipodiaconii) purtau în biserică un stihar mai scurt, pe care îl primeau la hirotesie și care se dă și astăzi celor ce se hirotesesc citeți și apoi ipodiaconi, înainte de hirotonia în diacon¹⁸.

b) *Orarul* (ὄράριον sau ὀράριον, *orariu, sudarium, strophium, linteolum, stola*) este o piesă vestimentară specifică treptei diaconesti. El are astăzi forma de fâșie îngustă de stofă (lățimea circa 0,15 m), lungă de aproximativ 3,5 - 4 m, făcută din bumbac, mătase sau în și brodată cu fire argintii sau aurii, care formează cruci, frunze sau spice de grâu (se face de obicei din același material ca și stiharul diaconesc). El se pune pe umărul stâng așa, încât un capăt al lui atârna peste spate până jos la picioare, iar cu capătul celălalt se trece peste piept, pe subsuoara dreaptă și se aduce, pe la spate, tot pe umărul stâng. Diaconul prinde orarul de capătul liber, cu trei degete de la mâna dreaptă și îl ridică în sus (cam în dreptul frunții) în timpul rostirii ecteniilor sau al diferitelor formule liturgice, invitând pe credincioși la rugăciune ori la ascultarea cu atenție a celor ce se citește ori se cântă în biserică. Când îl îmbracă, diaconul sărută crucea de pe el și zice: „*Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot*”, adică imnul serafimilor din viziunea lui Isaia (4, 3), care odinioară, mai ales la greci, era brodat pe orare¹⁹.

Care este originea cuvântului *orar* și a orarului însuși? Sunt în această privință mai multe păreri. Astfel, după unii, termenul *orar* vine de la cuvântul latinesc *oro, orare* (a se ruga), pentru că orarul ar fi fost la început o pânză subțire, albă, îngustă și lungă, pe care o purtau pe mână diaconii pentru a da semnalul la rugăciune. Aceasta ar fi reprezentat, de altfel, acea bucată de pânză pe care mai marele sinagogii o ridica, la anumite timpuri, dintr-un loc înălțat, atunci când se citea Legea, pentru ca poporul

12. Vezi în urmă, la cap. despre *Slujitorii bisericești*.

13. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 33 (trad. rom., p. 255).

14. Patr. Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuire mistică...*, P.G., t. XCVIII, col. 393 C.

15. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 31, p. 91.

16. Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, 37, p. 90.

17. Teodor Balsamon, P.G., t. CXXXVIII, col. 1021; Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, cap. 79, p. 90. Cp. și *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, gl. 52 (Ed. Acad. Rom., București, p. 103): „Stiharul carele iaste alb închipuiaște strălucirea dumnezeieștii lumini, iar răurile care le are iaste sângele și apa carele curseră de în dumnezeiasca coastă a Domnului”.

18. A se vedea rânduiala hirotesiei de citeț și de ipodiacon, în *Arhieratikon*.

19. Formula aceasta la îmbrăcarea orarului a fost adăugată numai în ultimele ediții ale *Liturghierului românesc*, începând cu cea de București, 1956. Pentru justificarea ei, vezi și diac. Ene Braniște, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*, București, 1945/1946 (extras din B.O.R.), p. 44-45.

să zică „Amin“. Cu același scop s-ar fi introdus și orarul în Biserica creștină: el era un semn cu care se arăta participanților la sfintele slujbe, ca și sfințiților slujitori, urmarea sau rânduiala diferitelor lucrări sfinte, a rugăciunilor, a lecturilor ori a cântărilor; ridicând orarul în sus, diaconii indicau astfel și ora sau timpul când credincioșii trebuiau să se roage, de unde ar veni și termenul de orar²⁰.

După alții, cuvântul *orar* ar veni de la *os, oris*, care înseamnă gură, deoarece orarul ar fi fost la început un șervetel cu care se ștergeau la gură credincioșii care se împărtășeau cu Sfintele Taine²¹. În sfârșit, unii canonisti ortodocși, ca Teodor Balsamon și Matei Vlastaris, derivă denumirea orarului de la cuvântul οράω (a vedea, a observa), fiindcă cei care poartă orarul trebuie să fie cu toată luarea aminte la săvârșirea Sfintelor Taine și la cele ce se întâmplă în sfântul locaș²².

Cel mai vechi document în care se vorbește despre orar îl constituie canoanele 22 și 23 ale Sinodului local din Laodiceea, în Asia Mică (sec. IV), care interzic ipodiaconilor, anagnoștilor (citeților) și psalților purtarea orarului în timpul serviciului divin, socotindu-l un veșmânt distinctiv și exclusiv al diaconilor²³. Într-o omilie la parabola fiului risipitor, atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur²⁴, orarul este numit οθόνη (pânză, șervet); era purtat de diaconi pe umărul stâng, fluturând ca niște aripi îngerești. Sub aceeași denumire este pomenit orarul ca veșmânt diaconal într-o scrisoare a lui Isidor Pelusiotul († către 435)²⁵, textul respectiv fiind apoi copiat și în comentariul liturgic atribuit patriarhului Gherman al Constantinopolului, după care orarul simbolizează umilința lui Hristos, pe care a arătat-o când a spălat picioarele ucenicilor²⁶.

Despre forma și simbolismul orarului vorbește și arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului († 1429), care spune că „orarul arată firea cea nevăzută a îngerilor și, atârând pe umeri, înseamnă aripi; pe el e scris întreit - sfânta cântare a îngerilor („Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot...“). Același adaugă că diaconul încinge cruciș orarul înainte de împărtășire, imitând prin aceasta pe serafimi care își acoperă ochii, în semn de umilință, necutezând să privească slava Domnului²⁷.

c) *Mânecutele* (ἐπιμανίκια sau ἐπιμόνικα, *supermanicalia, manipuli brachialia*), numite și *rucavite* (de la termenul slav *ruca* = mână), sunt piese vestimentare comune celor trei trepte ierarhice, care se pun peste marginea mânecilor stiharului, pentru a le strânge, ca să nu stânjenească mișcările mâinilor.

Originea lor nu este prea clară. Mânecutele nu au un corespondent în veșmintele slujitorilor din *Vechiul Testament*. Unii cred că ele își au originea în mânușile împăraților, pe care aceștia le îmbrăcau în chip special pentru a primi Sf. Împărtășanie în mână; această proveniență este însă puțin probabilă.

Alții sunt de părere că mânecuțele s-ar fi format din „*manipulum*“, adică un șervet obișnuit sau o batistă mai mare, purtată în vechime de laici, pentru a-și șterge sudoarea de pe față²⁸.

După o altă părere, mai apropiată de adevăr, mânecutele au luat naștere din garniturile sau benzi de broderie care ornau în vechime mânecile stiharului, îndeosebi la arnieri, și pe care patriarhul Gherman al Constantinopolului le numește τὰ λώρια τοῦ στιχάρου (*lora tunicae*), zicând că acestea ar simboliza legăturile cu care iudeii au legat mâinile lui Iisus spre a-L duce la judecată, în fața lui Ana și a lui

20. Așa la P. Arcudius și cardinalul I. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, vol. I, cart. I, cap. 24.

21. Vezi tâlcuire la can. 23 Laodiceea, în *Pidalion*, trad. rom., Neamțu, 1844, f. 292 r.

22. *Sini. Aten.*, III, 191 și VI, 252.

23. Vezi C.B.O., vol. II, part. I, p. 98-99 [3]. Dreptul ipodiaconilor de a purta și ei orarul, încrucișat, cum fac și azi, li s-a recunoscut mai târziu.

24. Sf. Ioan Gură de Aur, P.G., t. LIX, col. 627-636.

25. *Epistole*, I, 136, în P.G., t. LXXVIII, col. 272 C.

26. Sf. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 396 B.

27. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173-174, trad. rom., p. 136 și *Explicare despre sfânta biserică*, 36-36, *ibidem*, p. 256.

28. J. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, p. 783, n. 4; V. Thalhofer, *Handbuch der Kath. Liturgik* (ed. I), p. 872-873; B. Cireșeanu, *Tez. lit.*, II, 423, n. 3 ș.a.

Caiafa²⁹. Pentru a fi mai ușor curățate ori pentru a fi ferite de deteriorare, marginile mânecilor stiharului au fost desfăcute de stihar, formând o piesă deosebită în formă de manșete, dând naștere mâneculelor de azi. Ele se confecționează din materialul veșmintelor exterioare (felon, sacos).

Mărturii despre existența și folosirea mâneculelor sub forma și denumirea de azi avem abia din sec. al XI-lea. Se pare că, până prin sec. XII purtarea lor era rezervată numai arhierilor; purtarea lor de către preoți și diaconi s-a introdus mai târziu și s-a generalizat numai prin secolele XV-XVII³⁰.

Diaconii folosesc mâneculele numai la oficierea Sfintei Liturghii, iar preoții și arhierii și la alte slujbe, la care trebuie îmbrăcate toate veșmintele. La îmbrăcarea lor se sărută crucea de pe ele și se rostește, la cea dreaptă, formula: „*Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit întru tărie; mâna Ta cea dreaptă, Doamne, a sfărâmat pe vrăjmași și cu mulțimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici*”³¹; iar la cea stângă: „*Măinile Tale m-au făcut și m-au zidit; înțelepțește-mă și mă voi învăța poruncile Tale*” (Ps. 108, 73).

Deoarece mâna este organul prin care se exercită forța de lucru a omului, mâneculele simbolizează puterea lui Dumnezeu Care dă tărie slujitorilor Săi, precum indică formula pentru îmbrăcarea mâneculei din dreapta. Precum am arătat deja, unii tâlcuitori ai cultului spun că mâneculele amintesc de funiile cu care au fost legate mâinile Mântuitorului după arestarea Sa în Grădina Ghetsimani, spre a fi dus la judecată și patimi³². Amândouă aceste semnificații simbolice ale mâneculelor se găsesc și la arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului: „Mâneculele închipuiesc lucrarea lui Dumnezeu cea atotfăcătoare... și legăturile mâinilor Mântuitorului, cu care, legat fiind, a fost dus la Pilat”³³.

5. Veșmintele preoțești

În timpul slujirii, preoții poartă următoarele cinci veșminte: stiharul, mâneculele, epitrahilul, brăul sau cingătoarea și felonul sau sfta. Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului zice că preotul „se îmbracă cu cinci veșminte, fiind și el desăvârșit și ca unul care are dar lucrător de sfințire, căci cinci sunt simțirile desăvârșite ale trupului și cinci sunt puterile sufletului, pe care și preotul le sfințește, botezând și sfințind pe om”³⁴.

Despre stihar și mânecule am vorbit mai înainte, ele fiind comune tuturor treptelor preoției.

a) Epitrahilul (ἐπιτραχήλιον de la ἐπί și τράχηλος = peste grumaz, περί τράχηλιον = în jurul gâtului) sau, popular, *patrafir*, nu este altceva decât orarul diaconesc trecut peste grumaz și atârând în jos, cu ambele laturi apropiate. Simeon al Tesalonicului, vorbind despre hirotonia diaconului în treapta de preot, spune că atunci, luând arhierul capătul de la spate al orarului, i-l pune pe umărul drept, în jurul grumazului, ca pe un jug; orarul devine astfel epitrahil, arătând semnul preoției depline care se dă noului hirotonit, prin care el poate sluji Sfintele Taine³⁵. Picturile bisericești din secolele XII-XVII înfățișează chipuri de preoți purtând epitrahilul ca un orar pus peste umeri și cu capetele aduse pe piept. Și azi, în Biserica Ortodoxă, sunt încă două feluri de epitrahile: o formă mai veche, ca un orar îndoit, și alta mai nouă, dintr-o singură bucată de stofă, având o deschizătură la partea superioară, pentru a vâri capul prin ea, iar capătul inferior fiind de obicei ornat cu franjuri³⁶.

29. Gherman al Constantinopolului, *op.cit.*, col. 393 C. Cp. și Jos. Braun, *Die liturgische Gewandung...*, p. 99-101.

30. Pr. P. Vintilescu, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român*, p. 73.

31. Cp. Ieșire, XV, 6-7. Redăm formulele așa cum se găsesc în ultimele ediții ale *Liturghierului românesc*, începând cu cea de București, 1956.

32. Gherman al Constantinopolului, *op.cit.*, la nota 28 și Teodor Balsamon, *Răspunsul 34 către monahul Marcu*, P.G., t. CXXXVIII (textul citat la *Tez. lit.* II, 423, n. 4).

33. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 42 și *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 81, trad. rom., p. 91 și 256. Cp. și *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, gl. 52 (ed. și loc. cit.).

34. Idem, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 83, trad. rom., p. 92.

35. Idem, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 180-181, trad. rom., p. 138-139.

36. În Apus, se pare că epitrahilul a fost introdus aproximativ prin veacul al șaselea, sub formă de orar, la început ca veșmânt diaconesc, dar a fost păstrat apoi și de preoți și episcopi, sub denumirea de *stola*, fr. *étole* (comună pentru

Epitrahilul se confecționează din același material ca și felonul preoțesc sau ca sacosul arhieresc și este ornat cu mai multe cruci brodate ori cusute cu galon (mai rar cu chipuri sfinte). Este veșmântul cel mai mult folosit de către preot; la unele slujbe (ca, de exemplu, ierurgiile săvârșite afară din biserică), preotul îmbracă numai epitrahilul, la altele (ca, de exemplu, ierurgii sau taine la care se citește și Evanghelia) îmbracă epitrahilul și felonul, ori toate veșmintele (ca la Sf. Liturghie), dar fără epitrahil, nu se poate săvârși nici o slujbă religioasă. Simeon al Tesalonicului zice cu privire la aceasta: „Fără epitrahil, nici o taină să nu se săvârșească. Iar dacă se va întâmpla să fie de trebuință a se face vreo taină sau o molitfă (rugăciune), botez sau altceva din cele sfinte, și nu se va găsi epitrahil, atunci (preotul), spre a nu rămâne lucrarea nefăcută, blagoslovind să-și pună brăul sau o bucată de funie ori de pânză, ca pe un epitrahil, și astfel să săvârșească taina. Iar după aceea, lucrul care a slujit ca epitrahil să fie păstrat într-un loc deosebit sau să fie întrebuințat la ceva sfânt. Numai cele ce sunt obișnuite în mănăstiri, la Miezonoptică, la Ceasuri și la Pavecerniță, le pot zice preoții fără epitrahil”³⁷.

Când îmbracă epitrahilul, atât preotul, cât și arhierul îl binecuvântează mai întâi, îl sărută pe crucea de pe partea superioară și apoi rostesc formula: „*Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce varsă harul Său peste preoții Săi, ca mirul pe cap, ce se pogoară pe barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veșmintelor lui*” (Ps. 132, 2-3).

Potrivit acestei formule, epitrahilul simbolizează puterea harului dumnezeiesc, care se pogoară asupra preotului și prin care el slujește cele sfinte și totodată jugul cel bun al slujirii lui Hristos, luat de bunăvoie de către preot și episcop, la chemarea Mântuitorului (Matei 11, 29). El amintește totodată și Crucea pătimirii purtată de Hristos pe drumul calvarului³⁸ sau funia cu care El a fost legat când a fost dus în fața arhierului, spre judecată³⁹. Franjurile cu care se termină capătul inferior al epitrahilului simbolizează sufletele credincioșilor, a căror răspundere o poartă preotul⁴⁰.

b) *Brăul* (ζώνη, zona, ζωνόριον, *cingulum, baltheus*) sau *cingătoarea* (arhaic, cu termen slav = *poiasul*) este o piesă vestimentară de stofă, lungă de aproximativ 1/2 m și lată de 6 - 8 cm, cu care arhierul și preotul se încing peste stihar, strângându-l în jurul mijlocului, spre a nu-i incomoda la lucrarea celor sfinte.

Brăul este întrebuințat la toate popoarele vechi, îndeosebi la orientali, care purtau în general veșminte lungi și largi. Îl găsim și printre veșmintele purtate de preoți și arhierii în Vechiul Testament (Ieșire 28, 8, 39, 40 și 39, 5, 29). Proorocul Isaia îi dă deja o interpretare simbolică: „*Dreptatea (lui Mesia) va fi ca o cingătoare pentru răunchii Lui și credincioșii, ca un brău pentru coapsele Lui*” (Is. 11, 5), iar în viziunea Sfântului Ioan Evanghelistul, descrisă în Apocalipsă (1, 13), „*Fiul Omului era îmbrăcat în veșmânt lung până la picioare și încins pe sub sân cu brău de aur*”.

Fericitul Ieronim amintește de cingătoarea purtată în viața de toate zilele, numind-o „*baltheus*”⁴¹, iar un biograf apusean al Sfântului Grigorie cel Mare spune că cei evlavioși cinsteau, ca pe niște relicve venerabile, brăul (*baltheus*) acestui Sfânt Părinte⁴².

În Biserica Romano-Catolică, brăul este purtat și de diaconi, dar în cea Ortodoxă a rămas rezervat numai preoților și arhierilor.

epitrahil și felon). Și azi, preoții romano-catolici poartă orarul pe amândoi umerii, cu capetele lăsate în jos pe piept, iar în timpul Sfintei Liturghii, capetele se încrucișează pe piept.

37. Simeon al Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhieru*, 17, trad. rom., p. 315-316.

38. Idem, *op. cit.*, cap. 181 și *Explicare despre sfânta biserică*, 39 (trad. rom., p. 139 și 256).

39. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 393 C-D. Aceeași interpretare și în *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, gl. 52 (ed. cit., p. 103). Gherman adaugă că „partea dreaptă a epitrahilului înseamnă trestia pe care au dat-o în mâna lui Hristos, bătându-și joc de El, iar partea stângă înseamnă purtarea crucii pe umerii Săi”.

40. S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales...*, p. 159.

41. Fericitul Ieronim, *Epist. CXXVIII, ad Fabiolam*, P.L.

42. Ioan Diaconul, *Viața Sfântului Grigorie cel Mare*, cart. VI, cap. 80, P.L.

Preotul și arhiereul îmbracă brăul la săvârșirea Sfintei Liturghii și a celorlalte slujbe la care trebuie îmbrăcate toate veșmintele. După ce îl binecuvântează, ei sărută crucea de la mijlocul brăului și se încing cu el peste stihar și epitrahil, zicând: „*Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce mă încinge cu putere și a făcut fără prihană calea mea, Cel ce întocmește picioarele mele ca ale cerbului și peste cele înalte mă pune*“ (Ps. 17, 35-36).

Brăul este numărat între veșmintele arhieresti în *Tâlcuirea liturgică* a patriarhului Gherman al Constantinopolului, care spune că brăul înseamnă marea cu care Hristos, împărățind, S-a încins cu o putere deosebită a dumnezeirii⁴³. Simeon al Tesalonicului numără brăul între veșmintele preoțești și arhieresti, arătând totodată și semnificația lui simbolică-spirituală: „El închipuiește puterea ce s-a dat arhiereului de la Dumnezeu pe mijlocul său“ și totodată datoria slujirii, căci cel ce slujește se încinge⁴⁴; de aceea, brăul amintește și de fota (ștergarul) cu care S-a încins Mântuitorul în seara Cinei, când a spălat picioarele ucenicilor, arătând smerenia Lui⁴⁵.

c) Felonul (φελώνιον, φελώνης sau φαινόλιον, φαινόλης, casula, paenula, planeta) sau sfita (termen vechi-slav), fr. *chasuble*, germ. *Kasel*, este veșmântul de deasupra al preoților, care amintește toaga anticilor și mantaua sau pelerina pe care o purtau Mântuitorul și Apostolii și care la evrei era în uz general. Ea avea forma unei bucăți de stofă, lată, fără mâneci, în patru colțuri, cu care se învelea corpul, fie punându-se peste umeri și legându-se cele două colțuri din față, fie că se acoperea un umăr, legându-se colturile de sus peste celălalt umăr. Un astfel de felon purta, de exemplu, Sf. Apostol Pavel, care îl lăsase în Troada, la un oarecare Carp, și roagă pe Timotei să i-l aducă (II Tim. 4, 13). Dispărând cu vremea din îmbrăcămintea de toate zilele, felonul a fost păstrat între veșmintele liturgice ale slujitorilor Bisericii.

Ca formă, felonul liturgic a adoptat pe aceea a *penulei* greco-romane, care era un fel de manta sau pelerină dintr-o singură bucată de stofă, de formă rotundă, fără mâneci, care acoperea tot corpul până jos, având la mijloc o deschizătură prin care se introducea capul. În Apus, veșmântul acesta, care și-a păstrat denumirea antică de *penula* sau *paenula* (fr. *chasuble*), a fost însă scurtat tăindu-i-se părțile laterale, pentru a nu stânjeni mișcările brațelor. Cel din uzul liturgic ortodox (care și-a păstrat denumirea grecească) a păstrat mai fidel forma penulei antice, scurtând doar partea din față, pentru a lăsa mai libere mâinile.

Nu avem date suficiente de precizie cu privire la folosirea felonului ca veșmânt liturgic înainte de secolul al VIII-lea. Până în secolul al XV-lea, felonul a fost veșmântul de deasupra, comun atât preoților, cât și arhierilor de toate gradele (episcopi, mitropoliți, patriarhi). După mărturia arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului († 1429), felonul episcopilor era împodobit doar cu o cruce, pe când al mitropoliților și patriarhilor se deosebea prin aceea că era împodobit cu multe cruci, primind denumirea de *polistavrion* (πολυσταύριον)⁴⁶. Îmbrăcați cu un astfel de felon, sunt zugrăviți în general toți episcopii în pictura bisericească mai veche (ca, de exemplu, la Biserica Domnească Sf. Nicolae, din Curtea de Argeș). La marea biserică din Constantinopol, în Evul Mediu, chiar diaconii purtau felonul în funcțiile solemne, iar prin secolul X, psaltii de la Sf. Sofia purtau și ei felon⁴⁷.

În Bisericile Vechi-Orientale (necalcedoniene) arhieriei poartă încă și azi tot felon, ca odinioară. Dar, în Biserica Ortodoxă, felonul a rămas un veșmânt specific preoților, pe când la arhieriei, el a fost înlocuit cu *sacosul* (vezi mai departe).

Culoarea felonului a fost la început, ca la toate veșmintele liturgice, cea albă; mai târziu au început să se folosească, pentru confecționarea lui, și stoffe de alte culori. În timpul Postului Mare se poartă de

43. Gherman al Constantinopolului, P.G., t. XCVIII, col. 393 D. Cp. și *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, gl. 52 (ed. și loc cit.).

44. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 81 (P.G., t. CLV, col. 260 și trad. rom., p. 91). Cp. și *Pravila mare*, gl. 52, p. 103.

45. Idem, *Explicare despre sfânta biserică*, 40, trad. rom., p. 256.

46. *Ibidem*, 43 și *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, 19 (trad. rom., p. 257 și 316).

47. George Codinos Curopalata, *De officiis Constantinopolitanis*, cap. IX (P.G., t. CLVII, col. 81) și A. Dimitrievsky, *Typika...*, p. 134.

obicei felon de nuanțe roșii, iar în Săptămâna Sfințelor Patimi și la slujbele funebre, felon de culoare neagră, exprimând pocăința, întristarea și plângerea pentru patimile Domnului. Pe spatele felonului se brodează sau se aplică, de regulă, o cruce înflorată sau în chenar ori chiar o iconiță în formă de medalion, reprezentând chipuri sfinte (Mântuitorul, Maica Domnului, Sf. Nicolae ș.a.).

Preotul îmbracă felonul peste stihar, epitrahilul și brâu, după ce îl binecuvântează și îl sărută pe crucea din spate, zicând formula: „Preoții Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate și cuvioșii Tăi, întru bucurie se vor bucura totdeauna...” (Ps. 131, 9).

După unii tâlcuitori ai cultului ortodox, felonul reprezintă purpura stacojie cu care a fost îmbrăcat Hristos la patimi, în semn de batjocură, precum și haina lungă a Botezului purtată odinioară de neofiti⁴⁸. După alții, culoarea albă a felonului simbolizează curăția și sfințenia liturghisitorului și strălucirea slavei și a luminii dumnezeiești, pe care o reflectă slujba preotească. Neavând mâneci, el amintește și de hlamida purpurie, pe care chinătorii lui Iisus I-au dat-o în batjocură, iar pentru că acoperă tot corpul, el închipuie și puterea cea atotcuprinzătoare și atotpurtaătoare de grijă a lui Dumnezeu, cu care El îmbracă și pe preoți, ca slujitori ai Săi⁴⁹.

6. Veșmintele și insignele arhieresti

Veșmintele liturgice ale arhierelui se deosebesc de acelea ale preotului și ale diaconului, prin mulțimea lor, prin calitatea superioară a materialelor din care sunt făcute și prin strălucirea diferitelor podoabe cu care sunt înfrumusețate, spre a arăta în afară superioritatea și strălucirea demnității arhieresti. În timpul slujirii, arhierelui îmbracă mai întâi cele patru veșminte: stiharul, epitrahilul, brăul și mânecutele, dintre care, precum am văzut, două (stiharul și mânecutele) sunt veșminte comune tuturor treptelor clerului, iar celelalte două (epitrahilul și brăul) sunt comune treptei preoțești și celei arhieresti. În afară de acestea, ei mai folosesc încă trei veșminte, care sunt specifice treptei arhieresti: omoforul, sacosul și mantia. Astfel, arhierelul are șapte veșminte care, după Simeon al Tesalonicului, înseamnă, pe de o parte cele șapte daruri ale Sfântului Duh, iar pe de alta, umanitatea lui Hristos⁵⁰.

În plus, sunt rezervate arhierelilor următoarele insigne, ornate sau semne distinctive: mitra, epigonatul sau bedernița, engolpionul, crucea pectorală, cârja, dichero-tricherele și vulturul (potnoja).

A. Veșmintele specifice arhieresti

a) Sacosul (σακκος = sac, *saccus, colobium, dalmatica*) este un veșmânt în formă de sac, ca și stiharul, dar mai scurt și cu mâneci mai scurte și largi, pe care arhierelui îl îmbracă peste stihar, după ce și-au pus și epitrahilul, brăul și mânecutele; el a înlocuit vechiul felon, pe care odinioară îl purtau și arhierelui (vezi mai înainte, la felon).

Originea acestui veșmânt este controversată. Apusenii, de exemplu, caută originea sacosului în *dalmatica* consulilor romani, purtată prin secolul II la Roma, atât de bărbați, cât și de femei. Răsăritenii socotesc că sacosul este la origine vechea tunică a bazileilor bizantini, pe care ei o îmbrăcau numai la anumite solemnități publice și pe care ei au dăruit-o în semn de cinstitie mai întâi patriarhilor din Constantinopol, iar mai târziu și unor arhiepiscopi mai cu vază. În Bisericiile nealcedoniene nu există acest veșmânt liturgic, ceea ce dovedește că el n-a intrat în uzul Bisericii Ortodoxe decât după despărțirea acestor Biserici (secolul V). Primele mărturii sigure despre întrebuințarea liturgică a sacosului provin abia din secolul al XII-lea. La început, numai patriarhul de la Constantinopol avea dreptul să poarte sacos și el îl purta, ca semn de mare cinste, doar la cele trei mari praznice împărătești: Nașterea Domnului,

48. Patr. Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuire mistică*, P.G., t. XCVIII, col. 393 D.

49. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 81; *Despre sfințele hirotonii*, cap. 181 și *Explicare despre sfânta biserică*, 43 (trad. rom., p. 91, 138 și 257).

50. *Despre Sf. Liturghie*, cap. 79, trad. rom., p. 90.

Pastile și Rusaliile⁵¹: mitropoliții purtau, pe vremea lui Simeon al Tesalonicului (secolele XIV-XV), felonul polistavrion, iar arhieriei de rând numai omofor⁵². Dar din secolul al XV-lea înainte (probabil, după 1453) și mitropoliții au obținut dreptul de a purta sacos⁵³, iar de prin secolul al XVII-lea, sacosul devine un veșmânt comun tuturor arhierilor.

Astăzi, sacosul este confecționat din stofă de in, lână, mătase sau catifea, iar culoarea lui poate fi albă, purpurie sau galbenă (mai rar alte culori). La început, avea forma unui sac prevăzut numai în partea de sus cu o deschizătură, prin care se introducea capul. Cu vremea, a fost despărțit pe laturi, cele două părți fiind prinse prin nasturi în formă de clopoței de aur, după modelul veșmântului marelui preot din Vechiul Testament (Ieșire 28, 33-34 și 39, 25-26). Sacosul se îmbracă de către arhieriu numai la săvârșirea Sfintei Liturghii, rostindu-se de către diacon formula pe care preoții o zic la îmbrăcarea felonului: „Arhieriei Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate...” (vezi la *felon*).

Sacosul are aceeași semnificație simbolică pe care o are felonul, fiind la arhieriei semnul căinței și al smereniei, aducând aminte, ca și felonul, de hlamida mohorâtă cu care Mântuitorul a fost îmbrăcat în batjocură de către ostași, pentru că Se numise pe Sine împărat al iudeilor⁵⁴. Închipuie și cămașa lui Hristos, cea țesută dintr-o bucată, pentru care s-au aruncat sorți⁵⁵. Clopoțeii cu care se încheie cele două părți ale sacosului simbolizează cuvântul lui Dumnezeu, care trebuie să iasă din gura episcopului; prin numărul lor (câte șase de fiecare parte), ei reprezintă și glasul celor 12 Apostoli la propovăduirea Evangheliei.

b) *Omoforul* (ὀμοφόριον, de la ὄμος, umăr, și φέρω, a purta; *humeral*, *pallium*, *amictus*) este o piesă vestimentară specifică arhierilor, purtată de aceștia pe umeri, împrejurul gâtului. Este unul dintre cele mai vechi veșminte arhieresti, întrebuințarea lui în cult fiind atestată încă de prin sec. al IV-lea. Îl găsim și în celelalte rituri orientale, cu excepția nestorienilor chaldeeni (persani).

Cu privire la originea omoforului s-au emis două păreri mai importante. Cei mai mulți cred, pe bună dreptate, că omoforul arhieresc reprezintă continuarea aceluși veșmânt purtat de arhieriei Legii vechi, în timpul slujirii la Cortul Sfânt și la templu și numit *efod* sau *umerar* (Ieșire 28, 4, 6-7 și 39, 2-4)⁵⁶. Alții cred că omoforul ar fi o insignă dată de împărații romani episcopilor Romei în cursul secolului al V-lea, spre a se deosebi de ceilalți clerici și corespunzând azi cu veșmântul numit de catolici *pallium*, care este o fâșie de stofă lungă și îngustă, din lână albă, cu șase cruci negre, așezată pe umeri, ale cărei capete atârnă unul în față și altul în spate. La început, în Apus, acest veșmânt era rezervat numai papilor care îl dăruiau, ca pe o distincție, și altor episcopi, iar azi îl poartă și primații, arhiepiscopii și anumiți episcopi privilegiați.

În Răsărit însă, omoforul a fost purtat de la început de către toți arhieriei, în general, fiind dăruit de împărați și privit ca simbol al demnității episcopale („cel mai ales veșmânt”, cum zice Simeon al Tesalonicului)⁵⁷; de aceea, când se lua omoforul unui episcop, aceasta era egal cu depunerea lui din treaptă⁵⁸. Totodată, el a păstrat mai bine forma lui originală, aceea de eșarfă lungă, care se pune peste grumaz, lăsându-se amândouă capetele pe piept. Până prin sec. al XVII-lea, culoarea omoforului era

51. Teodor Balsamon, *Răspunsul 28 la întrebările patriarhului Marcu al Alexandriei* (P.G., t. CXIX) și arhiep. Dimitrie Chomatenul al Bulgariei (sec. XII) în *Răsp. către episcopul Constantin Cabasilla de Dyrrachium* (Sint. Aten., vol. V, p. 430).

52. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 43 și *Răsp. la întrebările unui arhieriu*, 19 (trad. rom., p. 257 și 316).

53. Într-un „sbornic” tipărit de mitropolitul Gheorghe al Moldovei, la Iași, în 1723, se afirmă că împăratul bizantin Ioan VI Paleologul ar fi acordat lui Iosif Mușat, primul mitropolit al Moldovei, o mitră și cel dintâi sacos, în locul felonului folosit pe atunci de arhieriei (cit. la N. Iorga, *Istoria Bisericii Române*, ed. a II-a, vol. II, p. 83).

54. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 43, trad. rom., p. 257. Cp. și *Pravila mare*, gl. 52.

55. Juv. Stefanelli, *Liturgica...*, p. 61.

56. Vezi, de exemplu, patr. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 396 A; V. Mitrofanovici și colab., *Liturgica Bisericii Ortodoxe* (ed. 1929), p. 259; G. Rășcanu, *Liturgica...*, p. 22 ș.a.

57. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 90, trad. rom., p. 266.

58. Nichita Paflagonul, *Viața Sfântului Ignatie*, P.G., t. CV, col. 520.

albă, iar de atunci înainte are de obicei culoarea sacosului. Există un omofor mare (cel mai vechi) și unul mic (mai nou), mai lesnicios de îmbrăcat și dezbrăcat. Și unul, și altul se confecționează din lână sau din mătase brodată cu fir de argint sau de aur, iar la mijloc (în dreptul gâtului arhierelui) se brodează sau se aplică o iconiță în formă de medalion, cu chipul Mântuitorului. Omoforul mare se îmbracă și se folosește numai la începutul Liturghiei până la Apostol, când este dezbrăcat și înlocuit, pentru tot restul slujbei, cu omoforul mic.

La îmbrăcarea omoforului, diaconul rostește, în locul arhierelui, formula: „Pe umeri ai luat, Hristoase, firea noastră cea rătăcită și înălțându-Te, ai adus-o pe ea lui Dumnezeu-Tatăl”. Precum sugerează însăși această formulă, omoforul simbolizează oara cea pierdută pe care Mântuitorul a luat-o pe umerii Său ca să-o mântuiască (Luca 15, 4-5)⁵⁹ și care nu este altceva decât firea omenească pe care El a luat-o prin întrupare și a mântuit-o; de aceea se și face, de regulă, din lână⁶⁰. El ne aduce aminte și de veșmântul arhieresc al lui Aaron (efodul), pe care arhierii Legii Vechi îl purtau fixat pe umărul stâng cu șervete lungi (cp. Ieșire 28, 4 ș.u., 39, 1 ș.u.)⁶¹.

În legătură cu întrebuințarea omoforului, arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului precizează că acest veșmânt se îmbracă la începutul Liturghiei, se dezbracă în momentul aducerii Sfintei Jertfe, se pune din nou la înălțarea Sfântului Agneț (înainte de împărțire). Se îmbracă, de asemenea, la hirotomie și la alte taine. Principiul este că omoforul se pune atunci când arhierul reprezintă pe Hristos în timpul serviciului divin, iar când se socotește că arhierul este numai slujitor al Domnului, fiind Domnul însuși de față (ca, de exemplu, la citirea Evangheliei), atunci omoforul se depune⁶² (a se vedea mai amănunțit cum se aplică această regulă în Rânduiala Liturghiei arhieresti, din Arhieraticon).

c) *Mantia* (μανδύς, μανδύας, cappa, pluviale) este un veșmânt lung și larg, fără mâneci, ca o pelerină bogată, de culoare purpurie, împodobită pe laturi cu niște benzi, numite *fâșii* sau *râuri*; se încheie la gât și jos în față, având la dreapta și la stânga încheieturilor câte două tăblițe brodate sau cusute cu fir de aur (în total, patru tăblițe).

Cu privire la originea mantiei sunt, de asemenea, mai multe ipoteze. Astfel, unii cred că ea își are originea în mantia militară persană, devenită un supraveșmânt de ceremonie al împăraților bizantini care, la rândul lor, l-au acordat patriarhilor, ca un semn distinctiv față de ceilalți arhierii. Simeon al Tesalonicului ne relatează, de exemplu, că pe vremea lui (începutul secolului al XV-lea), împăratul însuși trimitea celui ales patriarh mantia și engolpionul, în semn de deosebită cinstitoare⁶³. Alții cred că mantia arhierescă își trage originea din mantia filozofilor, adoptată de primii creștini, ori din acea *cappa magna*, purtată în vechime de apusenii, a cărei denumire a rămas în mantia arhierilor din Biserica Romano-Catolică, numită *cappa*, fiindcă acoperă (cuprinde) tot corpul, ori *pluviale*, fiindcă era îmbrăcată la procesiuni ca scut de vreme rea. Această *cappa* a devenit în Biserica Apuseană un veșmânt liturgic aproximativ din secolul al XII-lea înainte, fiind de atunci din ce în ce mai împodobită și extinzându-se la clericii de toate treptele.

Dar părerea cea mai probabilă cu privire la originea mantiei arhieresti este că aceasta derivă din mantaua monahală de odinioară, pe care arhierii au adoptat-o, deoarece și ei se recrutează din rândurile călugărilor⁶⁴. Până în secolul al XV-lea, mantia era purtată de arhierii ca o haină de toate zilele, iar după aceea a fost păstrată numai ca veșmânt liturgic (probabil, cel din urmă veșmânt liturgic adoptat de către arhierii). În Biserica rusească și arhimandriții poartă mantie.

59. Isidor Pelusiotul, *Epistole*, cart. I, epist. 136 (P.G., t. LXXVIII, col. 272) și Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 396 A.

60. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 82; *Despre sfintele hirotonii*, cap. 208 și *Explicare despre sfânta biserică*, 44 (trad. rom., p. 91, 150 și 257). Cp. și *Pravila mare*, gl. 52.

61. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 896 A.

62. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 209 și *Explicare despre sfânta biserică*, 70 și 90 (trad. rom., p. 150, 260 și 266. Comp. și Isidor Pelusiotul, *op. și loc. cit.*, la nota 56).

63. Idem, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 229 (trad. rom., p. 157). Cp. și V. Mitrofanovici și colab., *op. cit.*, p. 280.

64. Vezi, de exemplu, *Comentariul liturgic* atribuit patriarhului Gherman, în P.G., t. XCVIII, col. 396 B. Cp. și J. Goar, *Ἐὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Veneția, 1713, p. 113.

Mantia se îmbracă numai la slujbele pentru care arhiereul nu îmbracă stiharul și sacosul, ca, de exemplu, la Vecernie și Litie (Priveghere), la sfințirea apei, la Maslu, la închinarea la icoane dinaintea de Liturghie, în procesiuni. Nu se rostește la îmbrăcarea ei nici o formulă, ceea ce arată caracterul ei extraliturghic și originea ei târzie.

Tâlcuitorii cultului, care pun mantia arhierească în legătură cu mantia de odinioară a călugărilor, spun că ea închipuie îmbrăcămintea îngerească⁶⁵. Având în vedere condițiile fixate de canonul 2 al Sinodului VII Ecumenic pentru alegerea episcopilor, privitoare la știința lor, arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului spune că mantia înseamnă „darul lui Dumnezeu cel purtător de grijă și acoperitor, pentru că cuprinde ca și acoperământul“; râurile simbolizează „învățăturile felurite care izvorăsc neconținut din cele două Legi, cea veche și cea nouă“, iar cele patru tăblițe de materie colorată ale mantiei simbolizează: cele de sus tablele Legii vechi, iar cele de jos, unite printr-o legătură de aur, închipuiesc cele două Testamente ale Sfintei Scripturi, unite prin Hristos, din care izvorăsc râuri de apă vie (cp. Ioan 7, 38), adică învățăturile care trebuie să izvorăsc neconținut din mintea și gura arhiereului⁶⁶. Clopoței de pe mantia arhiereilor ne aduc-aminte de clopoței de pe marginea mantiei arhiereilor din Legea veche (Ieșire 27, 28, 34 și 39, 25-26). Cu alte cuvinte, „mantia înseamnă puterea și plenitudinea chemării arhiereului“⁶⁷.

B. Insignele (ornatele) arhierești

a) *Mitra* (μίτρα, κίδαρις, τιάρα, infula, λῶρον, lorum = legătură, centură sau învelitoare pentru cap, turban, coroană, diademă) este acoperământul capului folosit de arhierei la serviciile divine, având de obicei forma coroanei sau diademei de odinioară a împăraților bizantini.

Cu privire la originea mitrei arhierești, părerea cea mai probabilă este că ea înlocuiește *cununa* sau *chidaris*-ul purtat de către arhiereii Legii vechi în serviciile religioase de la Cortul Mărturie și de la templu (Ieșire 28, 4, 37, 39 și 39, 28), ca semn al arhiereii⁶⁸. O astfel de cunună (πέταλον), sub forma unei foițe de aur puse pe frunte, ar fi purtat în timpul rugăciunii, de exemplu, Sf. Apostol Ioan⁶⁹ și Sf. Iacob, fratele Domnului, primul episcop al Ierusalimului⁷⁰. Alții afirmă că mitra bizantină își are originea în coroana împăraților bizantini, a cărei formă o și imită, iar mitra latină (care are formă conică sau piramidală) derivă din *tiara* papală, care, la rândul ei, provine din camilafca (*camelacum*) sau căciulița care se purta pe cap în Apus, în afară de serviciile divine.

După o veche tradiție, consemnată la Teodor Balsamon, Nichifor Calist și Simeon al Tesalonicului, înainte de despărțirea Bisericii purtau mitră (λῶρον) la serviciile divine numai episcopul Romei și patriarhul Alexandriei. Cel dintâi ar fi primit-o Silvestru al Romei, ca o distincție, de la împăratul Constantin cel Mare, iar papa Celestin (sec. V) ar fi acordat-o și patriarhului Chiril al Alexandriei, care a prezidat Sinodul III Ecumenic (431), fie ca un semn că prezida în locul papei, fie pentru a-și acoperi goliciunea capului, fiind el pe atunci bătrân⁷¹. În comentariul liturgic al patriarhului Gherman nu se pomenește despre mitră, iar Simeon al Tesalonicului spune categoric că, pe vremea lui (sec. XV), purtau mitră numai patriarhul Alexandriei și episcopul Romei, iar ceilalți arhierei (inclusiv patriarhul de Constantinopol) slujeau cu capetele descoperite, „pentru că ei au cap pe Hristos, iar la hirotonie nu li s-a pus pe cap mitră, ci Evanghelie“⁷².

65. Gherman al Constantinopolului, *op.cit.*, supra.

66. *Explicare despre sfânta biserică*, 38 (trad. rom., p. 256).

67. V. Mitrofanovici și colab., *op. cit.*, p. 260.

68. Simeon al Tesalonicului, *Răsp. la întreb. unui arhiereu*, 20 (trad. rom., p. 317).

69. Eusebiu al Cezareii, *op.cit.*, III, 31, 2 (p. 162 = semn de rană) [4].

70. După Epifanie, apud V. Mitrofanovici, p. 262, n. 2.

71. Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, p. 317 și Teodor Balsamon, *Meditata sive responsa*, P.G., t. CXXXVIII, col. 1048.

72. Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, 21 (trad. rom., p. 317).

Așadar, folosirea mitrei în serviciul liturgic s-a generalizat la toți arhierii din Răsărit abia din secolul al XV-lea înainte, mai întâi fiind preluată de către patriarhii de Constantinopol, după căderea orașului sub turci, ca un fel de succesori ai împăraților bizantini dispăruți. Se pare însă că dreptul de a purta mitră a fost acordat mitropoliților moldoveni de către împărații bizantini înșiși încă de la înființarea Mitropoliei Moldovei⁷³, iar în Mănăstirea sârbească Kruședol se păstrează și azi o frumoasă mitră arhierescă de la mitropolitul Maxim al Belgradului (începutul secolului al XVI-lea), iar mitropolitul Teofan al Moldovei (1564-1572) e reprezentat, într-o frescă contemporană de la Sf. Munte, purtând o mitră asemănătoare cu cele de azi⁷⁴. Dar e probabil că abia prin secolul al XVIII-lea s-a generalizat purtarea mitrei la toți arhierii (episcopii).

Picturile bisericesti înfățișează trei tipuri de mitră, care se întrebunțează și azi în Bisericile Ortodoxe:

a) *Mitra alexandrină* (probabil, cea mai veche), având forma unei bonete mici, albe, cu o cruciuliță deasupra.

b) *Mitra rusească*, în formă de căciuliță bogat împodobită cu pietre scumpe și cu iconițe, având deasupra o cruciuliță.

c) *Mitra bizantină*, în formă de coroană împărătească, rotundă și înaltă, având iconițe de jur-împrejur și o cruciuliță deasupra, folosită în Bisericile grecești, în Biserica românească și în cele ortodoxe din Balcani.

Arhierul își pune mitra la săvârșirea Sfintei Liturghii, precum și la alte slujbe, rostind diaconul în locul lui formula: „*Pus-a Domnul coroană de pietre scumpe pe capul tău, viață ai cerut de la Dânsul și îți va da fie lungime de zile în veacul veacului*“ (Ps. 20, 3-4). În timpul Sfintei Liturghii, arhierul își acoperă și își descoperă capul de mai multe ori, în diferite momente, precum se precizează în rânduiala Liturghiei arhieresti din *Arhieraticon*.

După Simeon al Tesalonicului, mitra simbolizează „cununa de spini a Mântuitorului“, precum și mahrama (sudariul) de pe capul Lui⁷⁵. Ea este totodată semnul demnității și măririi împărătești a Mântuitorului, precum și al vredniciei primite de arhieru de la Hristos, ca săvârșitor principal al celor sfinte și al Tainelor Lui⁷⁶.

Mai înainte, în Biserica rusească și în cea românească, mitra se dădea și anumitor preoți și arhimandriți distinși pentru merite deosebite (arhimandriți sau protoprezviteri mitrofiri).

b) *Epigonatul sau bedernita* (ἐπιγονάτιον sau ὑπογονάτιον de la ἐπί sau ὑπό și γόνυ = pe sau sub genunchi, lat. = *subgenuale*, slavo-rus = *nabederniță*) este o bucată de stofă prețioasă, de formă romboidală, care se atârna la coapsa dreaptă, legându-se fie de brâu, fie de gât, cu o panglică trecută peste umărul stâng.

Acest ornat arhieresc își are originea într-un șervet purtat odinioară de către arhierii la brâu și numit ἔγγειριον (manuale)⁷⁷, pe care aceștia îl foloseau pentru a-și șterge mâinile la diferite spălări rituale (ca, de exemplu, înainte de sfințirea Darurilor ori înainte de împărțire), precum și la spălarea picioarelor în Joia Mare⁷⁸. Termenul grecesc de *epigonat* îl aflăm prima oară în secolul al XII-lea, într-o scrisoare a lui Teodor Balsamon către patriarhul Marcu al Alexandriei⁷⁹.

73. Vezi, în urmă, nota 53.

74. La N. Iorga, *Byzance après Byzance*, București, 1935, în planșe.

75. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, la nota 72.

76. V. Mitrofanovici și colab. *op. cit.*, p. 262.

77. Termenul se găsește în Comentariul liturgic al patriarhului Gherman (P.G., t. XCVIII, col. 395-396 B), într-o scrisoare a patriarhului Nichifor I al Constantinopolului către papa Leon III (829), în P.G., t. CII, col. 1067, în *Comentariul liturgic atribuit patriarhului Sofronie al Ierusalimului* (P.G., t. LXXXVII, col. 3988) și în *Scrisoarea patriarhului Petru al Antiohiei către Mihail Cerularie (1054)*, în P.G., t. CXX, col. 799.

78. Sub forma aceasta de șervet, vechiul ἔγγειριον s-a păstrat până azi în Biserica Romano-Catolică, dar numai pentru papi care îl poartă sub denumirea de *subcingulum* sau *subcinctorium*, pe când ceilalți episcopi poartă, îndoită pe mâna stângă, o fâșie lată numită *manipulum*, considerată ca provenind din *mappa* sau *mappula* profană, o batistă sau maramă purtată mai mult ca ornament decât ca obiect necesar.

79. P.G., t. CXXXVIII, col. 998.

Epigonatul se întrebuințează numai la slujirea Sfintei Liturghii, îmbrăcându-se după mânecute și rostindu-se de către diacon cuvintele: „*Încinge-te cu sabia ta peste coapsa ta, Puternice...*” (Ps. 44, 4). Fiind mai mult o insignă decât un veșmânt necesar, dreptul de a purta epigonatul se acordă de către episcop și preoților distinși și cu ranguri bisericești, ceea ce se obișnuia din vechime (aproximativ din secolul al XII-lea înainte)⁸⁰.

Cei mai vechi tâlcuitori ai cultului ortodox leagă symbolismul epigonatului de șervetul (ἐγγείριον) cu care s-a șters Pilat pe mâini după ce s-a spălat, ca să arate că nu este vinovat de sângele lui Hristos (Matei 27, 24)⁸¹. După alții, epigonatul amintește fota sau ștergarul cu care Mântuitorul S-a încins și apoi a șters picioarele ucenicilor Săi, după ce le-a spălat⁸². Alți interpreți, plecând de la formula pentru îmbrăcarea epigonatului, spun că acesta „se pune la brâu ca o armă (sabie), închipuind Crucea și având scrisă pe ea Învierea, ceea ce arată puterea asupra morții sau biruința Învierii lui Hristos”⁸³. Cu alte cuvinte, epigonatul înseamnă „*sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu*” (Efes. 6, 17), cu care trebuie să fie înarmat arhiereul, pentru a tăia sau a respinge cu el învățăturile greșite ale ereticilor și ale credincioșilor care nu ascultă de autoritatea Bisericii; de aceea, epigonatul se leagă de brâu, cum își încing ostașii sabia⁸⁴.

c) *Engolpionul* (τὸ ἐγκόλπιον, ἐν și κόλπος, la sân, lat. = *pectorale*) sau *panaghiul* (τὸ πανάγιον, preasfântul) este o insignă arhierescă, de forma unei iconițe-medalion, făcută din email, aur sau argint și înfățișând pe Mântuitorul sau pe Maica Domnului (Παναγία = Preasfânta Născătoare de Dumnezeu), mai rar Sf. Treime; ea se poartă atârnată pe piept, fiind legată cu un lăntșor petrecut peste gât. Este un ornament cunoscut numai în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin.

După cei mai mulți liturgiști, engolpionul nu este altceva decât *hoșenul* sau *pectoralul* arhierilor din Legea veche, în care se păstrau sorțile sfinte „*Urim și Tumim*” (Ieșire 28, 4, 15-30 și 49, 8 ș.u.), adică „arătarea și adevărul”, care preînchipuiau pe Hristos și pe Maica Domnului⁸⁵.

După alții, originea engolpionului trebuie căutată în acele mici „relicvarii”, cutiuțe în care se păstrau particule din sfinte moaște ori lucruri sfinte (relicve) și erau purtate la piept (atârdate de grumaz) de către stareții de mănăstiri, apoi și de arhierii, încă de prin sec. al IV-lea⁸⁶. Un astfel de relicvar (numit *engolpion*) a trimis, la 811, patriarhul constantinopolitan Nichifor Mărturisitorul papei Leon III; el avea forma unei cutiuțe de aur, cu ornamente prețioase, care conținea o bucată din lemnul Sfintei Cruci⁸⁷. La început, engolpionul avea forma fie de medalion, fie de cruce; Simeon al Tesalonicului îl numește, de exemplu, „*cruciuliță sau engolpion*” (σταυρίδιον ἢ ἐγκόλπιον)⁸⁸. Această dublă formă a engolpionului s-a păstrat până în secolul al XVIII-lea, când a rămas în uz numai forma actuală de medalion (iconiță rotundă sau ovală).

Arhierii poartă engolpionul atât la serviciul divin, cât și în viața de toate zilele. Când arhiereul slujește Sf. Liturghie, engolpionul se pune peste sacos, rostindu-se de către diacon cuvintele din Ps. 50 (vers. 11): „*Inimă curată zidească întru tine Dumnezeu și duh drept înnoiască întru cele dinlăuntru ale tale*”.

80. Cf. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 83 (trad. rom., p. 92). După prevederile din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (art. 141), pot purta bederniță preoții cu rangul de la iconom în sus.

81. Patr. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., t. XCVIII, col. 396 B.

82. Teodor Balsamon, *op. cit.* la nota 76.

83. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 203 și *Explicare despre sfânta biserică*, 41 (trad. rom., p. 146 și 256).

84. V. Mitrofanoviți și colab., *op. cit.*, p. 258.

85. Vezi, de exemplu, G. Rășcanu, *op. cit.*, p. 23 și V. Mitrofanoviți și colab., *op. cit.*, p. 261 - 262.

86. Vezi, de exemplu, *Viața Sfântului Spiridon* (12 decembrie), care purta la piept un vascior de lut cu untdelemn sfințit de la Crucea Domnului (la Lascarov Moldoveanu, VII, 173-174. A se căuta în *Proloage* sau în *Viețile Sfinților* de la Căldărușani) [5].

87. La Migne, *Dict.*, vol. VIII, Paris, 1844, p. 447.

88. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. Liturghie*, cap. 80 (P.G., t. CLV, col. 257 A și trad. rom., p. 90).

Patriarhul, spre a se deosebi de mitropoliți și de ceilalți arhierii, poartă două engolpioane.

Engolpionul simbolizează pecetea și mărturisirea credinței cea din inimă⁸⁹ ori „slava a toată lumea și puterea Sfintei Cruci, prin care se biruiește diavolul”⁹⁰. Când are pe el chipul Maicii Domnului, simbolizează puterea mijlocitoare și ocrotitoare a Preacuratei, căreia i se încredințează arhierul.

d) Crucea pectorală (ὁ σταυρός, crux) este o insignă a demnității arhieresti, pe care arhierii o poartă la piept.

Din cele mai vechi timpuri, creștinii purtau la gât o mică cruce, ca talisman (cum poartă unii și azi). Dar, crucea pectorală a arhierului are originea în engolpion care, precum am spus, avea la început două forme: una de iconiță-medalion și alta de cruce. De la un timp, nemaiconținând de fapt moaște sfinte și devenind o simplă podoabă, aceste două forme de engolpion au devenit independente una de alta, luând naștere două ornate deosebite, a căror purtare s-a restrâns numai la membrii clerului.

În Biserica Ortodoxă Română, dreptul de a purta cruce în permanență îl are numai arhierul, care o poate acorda, ca o distincție, și preoților cu rangul onorific cel mai înalt (iconom - stavrofor). În Biserica Ortodoxă Rusă, țarul Nicolae II a acordat, la 1897, tuturor preoților dreptul de a purta în permanență crucea pectorală, spre a se deosebi de diaconi.

Arhierul poartă crucea pectorală nu numai la serviciul divin, ci și în afară de el. Când o pune în vederea slujirii, arhierul, ori diaconul în locul lui, rostește cuvintele din Sf. Evanghelie: „Zis-a Domnul: „Cel ce voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze” (Marcu 8, 34).

Crucea pectorală simbolizează „Crucea lui Hristos, fiind semn al biruinței, al întăririi și al povățuirii, cu care suntem atrași la Hristos, omorând poftete, izgonind pe vrăjmași și fiind păziți de pretutindeni”⁹¹. Ea aduce aminte și de cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Iar mie să nu-mi fie a mă lauda decât în crucea Domnului nostru Iisus Hristos” (Gal. 6, 14).

e) Cârja sau toiagul păstoresc (ὁ ράβδος, δίκονικιον, *baculus pastoralis*), ori *paterița* (πατερήσσα, πατερτζα, *crossa*), este un baston înalt, cât un stat de om, din lemn ori (mai des) din metal, împodobit cu plăcuțe de aur, fildeș sau argint; el se termină la capătul de sus cu doi serpi afrontați, peste care se suprapune un glob surmontat de o mică cruce. Pe mânerul toiagului se înfășoară, de obicei, o maramă cusută cu fir, pentru podoabă și pentru a fi mai lesne de purtat.

La început, în Răsărit, cârja arhierască era simplă, din lemn și avea la capătul de sus o cruce în formă de T. Forma împodobită de azi a cârjei arhieresti a fost influențată de acel δίκονικιον, un baston înalt purtat de ofițerii Curții imperiale la ceremonii și dobândit ca o distincție, de la împărații bizantini. Până la secolul al XVIII-lea, cârja era purtată numai de patriarhi și mitropoliți. Se spune astfel că, în secolul IX, când patriarhul Fotie a fost scos din scaunul patriarhal, i s-a luat din mână bastonul sau cârja care era semnul demnității sale arhipastorale⁹².

Arhierii primesc cârja ori de câte ori intră în biserică și slujesc, iar când asistă numai la serviciul divin, ei rămân cu cârja pastorală obișnuită (mai simplă), pe care o poartă și în afară de biserică. La înmânarea cârjei, diaconul rostește cuvintele din Ps. 109, 2: „Toiagul puterii tale țî-l va trimite Domnul din Sion...”.

La popoarele vechi, toiagul (sceptrul) din mâinile împăraților era simbolul autorității și al stăpânirii lor (cp. Fac. 49, 10; Ps. 45, 6; Apoc. 2, 27 ș.a.). Prototipul cârjei arhieresti este în Vechiul Testament toiagul lui Aaron, care a odrăslit în chip minunat, peste noapte (Num. 17, 8 și Evr. 9, 4). De aceea, cârja simbolizează puterea de a păstori Biserica și autoritatea pastorală a arhierului, de a paște turma cuvântătoare încredințată lui, după modelul lui Moise și Aaron care purtau toiage, semne văzute ale autorității și puterii lor de a conduce pe poporul evreu (vezi Ieșire 7, 20; 8, 16-17 ș.a.). Cei doi serpi de la capătul de sus al cârjei simbolizează înțelepciunea pastorală a arhierului (cp. Matei 10, 16), iar

89. *Ibidem*.

90. *Pravila mare (Îndreptarea Legii)*, gl. 52, p. 103.

91. Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, p. 90.

92. *Apud Migne, op.cit.*, vol. VIII, p. 144.

globulețul cu cruce dintre capetele șerpilor simbolizează globul pământesc și ne arată că Hristos a sfărâmat prin Cruce capetele nevăzuților balauri (diavolul a ispitit pe primii oameni luând chip de șarpe). De aceea, cârja, în întregimea ei, simbolizează și Crucea lui Hristos⁹³, în numele Căruia păstorește arhierul, iar după unii, ea amintește și trestia în care a fost pus buretele de la Patimi (Matei 27, 48) și condeiul de trestie cu care Domnul a scris mântuirea neamului omenesc⁹⁴.

În unele mănăstiri grecești și egumenii poartă cârjă, terminată cu un fel de coarne cu extremitățile întoarse în jos, ca o ancoră.

f) *Dicherul* (δικήριον) și *tricherul* (τρικήριον) sunt două sfeșnice întrebuințate la slujbele arhieresti, dintre care cel dintâi are două lumânări (δύς - κηρός = două lumini), iar al doilea, trei (τρὶς - κηρός = trei lumini). Ele își au originea în sfeșnicul pe care îl purtau împărații bizantini spre a binecuvânta poporul și se întrebuințează mai ales la Liturgia arhierescă. Cu ele, arhierul binecuvântează pe credincioși în momentele indicate din cursul slujbei, în rest fiind purtate de diaconi la vohode (despre întrebuințarea lor, vezi mai pe larg în *Arhieraticon*).

Dicherul simbolizează cele două firi din persoana Mântuitorului, iar tricherul simbolizează cele trei persoane ale Sfintei Treimi⁹⁵.

Odinioară, înaintea arhierului se purta un sfeșnic cu o singură lumânare (făclie), care era numit μονοβόμπουλος (sfeșnic unic)⁹⁶, spre deosebire de διβόμπουλος, sfeșnicul cu două brațe și lumini, care se purta înaintea împăraților și a patriarhilor, simbolizând îndoita putere, lumească și bisericască, a împăraților.

g) *Vulturul* (ὁ ἀετός) sau *potnoja* (cuvânt slav = sub picioare) este un mic covor rotund și având pe el brodat chipul unui vultur cu aripile întinse, zburând pe deasupra unei cetăți cu trei râuri. El se pune în altar sau în naos, la slujbele arhieresti, pentru a sta pe el arhierul. El are două forme: una de dimensiuni mai mari și alta mai mică. Vulturul mare se întrebuințează numai la hirotonia de arhieru, iar cel mic, la celelalte slujbe arhieresti.

La *exetasis*-ul (încercarea sau examinarea) dinainte de hirotonia arhierului, se așază între sfeșnicile mari vulturul mare, iar candidatul la arhierie, când se cântă „Sfinte Dumnezeule...” de la Liturgie, este adus pe covorul întins mai înainte și, stând pe coada vulturului, răspunde la prima întrebare pe care i-o pune protosul arhierilor slujitori; înaintând apoi la mijlocul vulturului, răspunde la a doua întrebare, iar când trebuie să răspundă și la a treia, înaintează și stă pe capul vulturului⁹⁷. Ceremonia aceasta înseamnă înaintarea în desăvârșirea treptelor preoțești.

Vulturul mic (în exemplare mai multe) se întrebuințează în tot cursul Liturghiei, fiind pus în diferite locuri din biserică unde se oprește momentan ori stă mai mult timp arhierul (în fața Sfintei Mese, pe solee, în mijlocul bisericii etc.).

Vulturul simbolizează pietatea și înțelepciunea arhierului, iar cetatea peste care zboară vulturul reprezintă episcopia (eparhia) condusă de arhieru. Mai înseamnă și înălțimea și sublimul demnității arhieresti; precum vulturul se înalță în zbor mai sus decât toate zburătoarele, tot așa și arhierul, prin știința și viața lui pilduitoare, trebuie să se ridice deasupra credincioșilor săi, la înălțimea de la care trebuie să vadă, ca vulturul, tot ceea ce se petrece jos, în cuprinsul eparhiei sale, spre a provoca binele și a înfrâna răul⁹⁸.

93. Simeon al Tesalonicului, *op.cit.*, p. 90.

94. *Pravila mare*, *op.cit.*, gl. 52, p. 103.

95. Simeon al Tesalonicului, *Explicare despre sfânta biserică*, 59 și 61 (trad. rom., p. 259).

96. Idem, *Despre Sf. Liturgie*, cap. 80, p. 90 - 91.

97. Pe vremea arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului (sec. XV), vulturul, râurile și cetatea nu erau brodate pe covorul de azi, care poartă denumirea de *vulturul mare*, ci erau zugrăvite sau desenate pe pardoseala bisericii (vezi *Despre sfintele hirotonii*, cap. 200, trad. rom., p. 145).

98. *Ibidem*

7. Câteva îndrumări despre folosirea și păstrarea veșmintelor liturgice

Înainte de a fi puse în folosința cultului, toate veșmintele liturgice noi se sfințesc de către preot sau episcop, după rânduiala prescrisă în cărțile de slujbă⁹⁹.

Orice veșmânt, înainte de îmbrăcare în vederea slujirii, se binecuvântează și se sărută de clericii respectivi în semn de respect (diaconii cer și primesc binecuvântarea de la episcop sau preot); apoi se îmbracă rostindu-se formulele sacramentale prevăzute pentru fiecare veșmânt (la îmbrăcarea arhierelui, formulele le rostește arhidiaconul, în locul arhierelui).

Veșmintele trebuie păstrate cu grijă și în stare bună, în biserică (în veșmântar, acolo unde există, ori într-un dulap anume făcut), fiind ferite de praf și murdărie. Este interzis sfințiților slujitori să îmbrace veșminte murdare, motolite sau rupte, căci aceasta înseamnă lipsă de respect față de Dumnezeu, Căruia Îi slujim, dar produce totodată și o impresie defavorabilă asupra credincioșilor. „Pentru slujirea dumnezeieștii Liturghii, preotul și diaconul sunt datori a fi curați atât cu sufletul, cât și cu trupul și precum trebuie să aibă trupul curat, tot așa și veșmintele cele de pe dânșii se cuvine să le aibă curate și întregi; iar de vor fi pătate foarte și rupte și va îndrăzni preotul a sluji în ele, va greși de moarte, deoarece înaintea lui Hristos-Dumnezeu, Cel ce este cu adevărat în Sfintele Sale Taine, se va arăta cu nebagare de seamă. De aceea, slujitorii celor sfinte datori sunt să stăruiască în tot chipul, ca veșmintele cele sfințite, chiar de vor fi din material simplu, să fie cuviincioase și curate...” (*Povățuirile din Liturghier*, ed. 1974, p. 363).

Când se învechesc și sunt prea uzate, încât nu mai pot fi folosite, dacă veșmintele respective nu reprezintă o valoare materială, documentară sau artistică, ele pot fi îngropate în loc ferit și curat ori pot fi arse și cenușa să fie îngropată (vezi tâlcuirea la canoanele apostolice 72 și 73, în *Pidalion*, trad. rom. cit., f. 63).

La unele biserici de enorie, în mănăstirile mai mari și la unele dintre centrele episcopale, atât la noi, cât și în alte părți ale Ortodoxiei, s-au păstrat, prin grija preoților și a călugărilor, câteva veșminte ale clericilor noștri de odinioară, mai ales veșminte arhieresti, care au fost mai puțin folosite și s-au păstrat mai bine. Cele mai vechi provin din secolele XIV-XV, fiind în marea lor majoritate daniile voievozilor sau boierilor ctitori de biserici și mănăstiri. Prin materialele prețioase din care sunt făcute, prin motivele ornamentale cu care sunt țesute ori brodate, prin chipurile ctitoricești și inscripțiile de pe ele, acestea constituie documente prețioase ale istoriei naționale și totodată opere de inestimabilă valoare ale artei țesăturii și broderiei noastre din trecut, care pot fi văzute și admirate în muzeele mănăstirești (Cozia, Putna, Sucevița, Dragomirna, Secu, Neamțu ș.a.) sau în cele de la centrele episcopale (cum este cel de la Mănăstirea Antim, al Patriarhiei Române), precum și în galeriile Muzeului Național de Artă Feudală din București¹⁰⁰.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

(lucrări auxiliare fundamentale, pe lângă izvoarele deja citate în cursul capitolului)

Bernardakis, P., *Les ornements liturgiques chez les Grecs*, în EO, an. V (1901-1902), p. 129-139.

Bork, F., *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*, 3 vol., Bonn, 1859-1871.

Brațoiș, P., Moraitis, D., Kurkulas, K., Theochari, M., "Αμφίαι (Odăjdiiile), în „Enciclopedia religioasă și morală”, vol. II (1963), p. 401-427.

Braun, J., *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg, 1907 (trad. ital. Turin, 1914), retipărită în 1964.

99. Această rânduială se afla mai înainte numai în cartea de slujbă cu *Sfințirea bisericii* (vezi, de exemplu, ed. București, 1915, p. 139-140). De curând a fost introdusă și în Molitfelnic, începând cu ed. din 1965.

100. A se vedea îndeosebi: pr. V. Gregorian, cap. *Cele mai vechi veșminte românești*, din cartea sa „Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă”, Craiova, 1941, p. 173 ș.u.; Ana Maria Musicescu, *Broderia medievală românească*, București, 1969.

- Idem, *Handbuch der Paramentik*, Freiburg, 1912, ed. a II-a: *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit*, Freiburg, 1924.
- Idem, *Die liturgische Gewandung in den Riten des Ostens*, în rev. „Stimmen aus Maria Laach“, 59 (1900), p. 167-193.
- Cope, G., *Colours liturgical și Vestments*, în „A Dictionary of Liturgie and Worschip“, ed. II, London, 1974, 139-142 și 365-383.
- Haulotte, E., S.J., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1961 (col. „Théologie“ 65).
- Kurkulas, K., *Veșmintele preoțești și simbolismul lor în Biserica Ortodoxă Greacă* (în grec.), Atena, 1960.
- Leclercq, H., *Vêtements liturgiques*, în D.A.C.L., XV, 2 (1953), col. 2989-3007.
- Idem, *Ceinture, chasuble, dalmatique, manipule, mitre, mouchoir, orarium, pallium*, ibidem, t. II, col. 2779-2794; t. III, col. 1174-1199; t. IV, col. 111-119; t. X, col. 1411-1416; t. XI, col. 1554-1557; t. XII, col. 342-346; 2322-2324; t. XIII, col. 931-940; t. XV, col. 2989-3007.
- Lubeck, K., *Die liturgische Gewandung der Griechen*, în rev. „Theologie und Glaube“ (Paderborn), an. IV (1912), p. 793-805 și an V (1913), p. 441-454.
- Molien, A., *Ornements sacrés*, în D.T.C., XI, 2 (1932), col. 1590-1602.
- Norris, Herbert, *Church Vestments. Their Origin and Developpment*, New York, 1950.
- Pallas, D. I., *Orarul diaconului. Contribuții liturgice și arheologice* (în grec.), în rev. Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 24 (1954), 158-193.
- Palmov, N., *Despre omofor, sacos și mitră* (în rus.), în „Lucrările Acad. Duhovn. din Kiev“, iulie - august 1912, p. 375-424.
- Papas, Tano (Athanasios), *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus*, München, 1965 (cu bibliografie bogată, la zi).
- Idem, *Bibliografia veșmintelor liturgice ale ritului bizantin* (în grec.), Atena, 1974 (extras din rev. „Teologia“).
- Idem, *Liturgische Gewänder*, în „Reallexikon zur byzantinischen Kunst“ (Stuttgart).
- Peterson, E., *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, 1943.
- Rothemind, H., *Krone, Sakkos und Hypogonation als bischöfliche Ethnarchieinsignien*, în revista „Slavische Rundschau“, 1 (1956-1957), p. 174-182.
- Sotiriu, G., *Orarul diaconului în Biserica de Răsărit* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena“, 1926, p. 405-490.
- Idem, *Veșmintele liturgice ale Bisericii Ortodoxe Grecești* (în grec.), Atena, 1949 (extras din rev. „Teologia“).
- Stefanidis, B., *Influența costumului împărătesc bizantin asupra veșmintelor arhieresti* (în grec.), în rev. „Teologia“ (Atena), 21 (1950), p. 19-25.
- Trenkle, E., *Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche*, München, 1962.
- Witte, F., *Die liturgischen Gewänder und kirchlichen Stickerien*, Berlin, 1926.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 221-222.
2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în colecția P.S.B., vol. 23, București, 1994, p. 936.
3. Vezi nota 1.
4. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, în colecția P.S.B., vol. 13, București, 1987, p. 133.
5. *Viețile Sfinților* (prelucrate de Al. Lascarov-Moldoveanu, cuvânt înainte de prof. univ. G. Mihăilă), vol. I-VII, Ed. Artemis, București, 1992-1999. Citat din vol. VII, p. 159; *Proloagele* (Ed. Craiova, 1991) nu amintesc acest amănunt.

CAPITOLUL III

PRINCIPALELE MATERII FOLOSITE ÎN CULTUL ORTODOX (PÂINEA, VINUL, APA, UNTDELEMNUL, TĂMÂIA, LUMÂNAREA ȘI LUMINA, ÎN GENERAL) ȘI SEMNIFICAȚIA LOR SIMBOLICĂ

Biserica creștină a folosit de-a lungul istoriei diferite mijloace materiale cu caracter simbolic, pentru a exprima cât mai concret adevărurile și ideile religioase abstracte. Simbolurile au fost întrebuințate atât în literatura religioasă, în predică cât și în cult, mai ales la Sfânta Liturghie.

Ea a căutat să dea acestor simboluri folosite în formele de cult o tâlcuire (explicare) cât mai clară, corectă și naturală, spre a putea face înțelese adevărurile ei de către credincioși, spre a-i feri să cadă în false adorări. Deoarece *aceste mijloace materiale* au valoare în concepția Bisericii Ortodoxe nu prin ele însele, ci numai în legătură cu Divinitatea cu care nu se pot confunda, ele sunt folosite în cult numai ca *auxiliare sau mijloace de exprimare a cinstirii lui Dumnezeu*. De aceea, aceste obiecte (materii) luate din natură și folosite în cult se numesc *simboluri naturale*.

Principalele materii (simboluri naturale) folosite în cultul creștin ortodox sunt: pâinea, vinul, apa, untdelemnul, tămâia, lumânarea și lumina, în general.

a. Pâinea și vinul sunt întrebuințate în cult în primul rând ca materie a Sfintei Euharistii instituite de Mântuitorul Insuși, când le-a întrebuințat la Cina cea de Taină. Materia Jertfei liturgice este la ortodocși pâinea dospită, pentru că ea simbolizează mai desăvârșit Trupul Domnului, în care se va preface prin sfințire¹. Pâinea și vinul se întrebuințează și la alte taine și ierurgii: la cununie, la slujba Litiei, la sfințirea bisericii, la slujbele funebre (înmormântare și parastase).

În *cultul Vechiului Testament*, pâinea făcea parte din materia de jertfă. Dumnezeu a poruncit lui Moise: „*Iar pe masă să pui pâinile punerii înainte, care se vor afla pururea înaintea Mea*“ (Ieșire 25, 30). Pâinile „*punerii înainte*“, aduse la templu, erau așezate pe o masă unde se aflau și vasele destinate curățirilor (I Regi 5; II Corint. 13, 11). Ofranda de pâine era expresia recunoștinței omului față de bunătatea și binefacerile lui Dumnezeu. Melchisedec l-a întâmpinat pe Avraam cu pâine și vin. Era o prefigurare a Jertfei Euharistice care avea să se instituie în Noul Testament.

În *cultul creștin*, pâinea și vinul simbolizează *Trupul și Sângele lui Hristos*, în care ele se prefac după sfințirea Darurilor la Sf. Liturghie. Hristos a zis despre Sine: „*Eu sunt pâinea vieții*“ (Ioan 6, 48) S-a numit „*pâinea vieții*“ și „*pâinea*“... *Iar pâinea pe care Eu o voi da este Trupul Meu*“ (Ioan 6, 51). Trupul Său l-a dat ca jertfă pentru mântuirea oamenilor: „*Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor a zis: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*“ (Matei 26, 26). Acest trup îl primește creștinul la Sf. Împărtășanie și dă sufletului hrana cea întăritoare în credință, așa cum prin pâinea zilnică dă trupului hrana susținătoare a vieții fizice.

Tot la *Cina cea de Taină*, Mântuitorul a consacrat vinul ca materie de jertfă, când a zis: „*Beti dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru multi se varsă, spre iertarea păcatelor*“ (Matei 26, 27-28). *Vinul ca materie de jertfă simbolizează Sângele Domnului, în care se preface după sfințirea Darurilor la Liturghie. Prin Sf. Împărtășanie, el umple sufletul de bucurie duhovnicească și-l unește cu Dumnezeu.*

1. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Liturghie*, cap. 86, P.G., t. CLV, col. 265 și trad. românească sub titlul „*Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*“, București, 1865 - 1866, p. 93. Comp. și Synopsis, Iași, 1701, p. 57.

Pâinea și vinul mai pot simboliza și ofranda propriei vieți pe care credincioșii o dăruiesc simbolic lui Dumnezeu, sub forma elementelor care o susțin². Sub forma în care se dăruiesc, ele sunt rezultatul unui efort, al unui sacrificiu, căci omul care muncește spre a le culege în stare naturală, simplă prin muncă și osteneală (consum de energie) le transformă în starea în care le aduce la altar... Pâinea și vinul capătă prin aceasta o valoare deosebită ca materie de jertfă, căci înainte de a fi sfințite la Liturghie ca daruri de jertfă, ele sunt sfințite și prin sudoarea muncii.

Darurile de pâine și vin aduse de credincioși la Proscomidie sunt expresia sau dovada văzută a participării sau colaborării lor materiale, concrete și reale, la jertfa sfântă care se aduce prin preot la Sf. Liturghie³.

b. Apa este o altă materie importantă folosită în cultul creștin. Apa turnată în vinul de la Proscomidie este elementul natural care astâmpără sete omului și se folosește pentru curățenia lui corporală, ca și pentru atâtea nevoi gospodărești. După o veche interpretare, ea simbolizează pe credincioșii tăci, iar amestecarea ei cu vinul înseamnă încorporarea acestora în Hristos, pentru că Hristos, în Patimile Sale, ne-a purtat pe noi și păcatele noastre⁴. Apa capătă o înaltă semnificație în cult la Sf. Liturghie când, amestecată cu vin în sf. potir, simbolizează apa care a curs o dată cu sângele din coasta lui Hristos și care au devenit apoi cele două izvoare ale vieții harului: apa Botezului și sângele Sfintei Împărtășanii⁵.

Calitatea naturală a apei de a curăța și spăla a fost transferată în viața religioasă, apa devenind simbol al purificării, al curăției spirituale. Prin limpezimea, gustul plăcut și efectul ei răcoros, apa simbolizează și acțiunea purificatoare a harului divin.

- În cultul *Vechiului Testament*, apa avea un rol important fiind considerată ca indispensabilă pentru spălarea necurățiilor (Numeri 19, 20). Prin potop, Dumnezeu a curățat pământul de fărâdelegile de care era spurcat (Facere 7). Prin trecerea Mării Roșii s-a pus capăt robiei egiptene și astfel apa devine un simbol al izbăvirii (Ieșire 14).

Din rânduiala slujbelor divine în *Vechiul Testament*, se vede că toți care serveau lui Dumnezeu trebuia să împlinească mai întâi *ritualul spălării cu apă*. La porunca lui Dumnezeu, Moise a pus între

2. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. de pr. Ene Braniște, București, 1946, p. 32 [1]; vezi și Gherman al Constantinopolului, *Explicarea Liturghiei*, Migne P.G., t. XC, VIII, col. 3976: „Pâinea și potirul (ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον) sunt întocmai și cu adevărat după chipul celor de la Cina cea de Taină, când Hristos a luat pâine și vin și a zis: „Luați, mâncați și beți dintru acesta toți; acesta este Trupul și Sângele Meu“ (Matei 26, 26), arătând că ne-a făcut părtași morții și învierii mării Sale“.

3. Vezi pe larg, pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, cap. „Simbolismul Proscomidiei“, București, 1980, p. 305 ș.u.; vezi și Gherman, „*Prescura*“ (ἡ προσφορά) din care se tăia Trupul Domnului și care se numește pâine (ἄρτος), binecuvântare (εὐλογία) și ofrandă (ἀπαρχή) e tâlcuită ca simbol al Născătoarei de Dumnezeu, din care Unul din Treime, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, S-a născut ca Dumnezeu desăvârșit și ca om desăvârșit“, Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 3971.

4. Sf. Ciprian, *Epist. LXIII (Ad. Caecilium)*, 13 (P.L., t. IV, col. 395-396) și Isidor de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, 1, 18, 4 (P.L., t. LXXVIII, col. 755). După alți scriitori bisericești, amestecul vinului cu apa la Sfânta Euharistie înseamnă unirea Duhului cu omul, împărtășirea credincioșilor din nestrăciunea Stăpânului (Clement Alexandrinul - *Pedagogul* - II, 2, trad. rom. de dr. N. Ștefănescu, București, 1939, p. 150) [2]. Apa simplă reprezintă apa care a curs din coasta lui Hristos; prin căldura ei (διὰ τὴν θερμότητα), ea arată căldura Duhului Sfânt, iar prin limpezimea ei semnifică credința cea adevărată“ (Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, ed. cit., col. 397 B).

- Încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi, apa apare - rând pe rând - ca simbol al vieții și al morții. Ca simbol al vieții: la creație, apa care fermentează pământul după secetă; Botezul lui Iisus în Iordan (Ps. 78, 16; I Cor. 10, 1-6); al morții și distrugerii: Potopul, Marea Roșie pentru egiptenii care s-au înecat în apele ei urmărind pe evrei, inundații, revărsări etc. (Facere 6 și 7; I Petru 3, 18-22). Apa e și simbol al curățirii (Zaharia 13, 1; 14, 8 - 9).

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheza a III-a baptismală*, 16-18 (ed. asist. Wanger, *Huit Cateheses baptismales*, p. 160-162); Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 8, trad. rom. cit., p. 97; cp. și Gherman al Constantinopolului care zice: „Vinul amestecat cu apa reprezintă sângele și apa care au curs din coasta Mântuitorului; precum spune proorocul: „Pâinea i s-a dat să mănânce și apa ca băutură credincioasă“ (Isaia 33, 16).

cortul adunării și jertfelnic „o baie de aramă... pentru spălat“, în care slujitorii lui Dumnezeu își spălau „măinile și picioarele lor în apă înainte de aducerea jertfelor“ (Ieșire 30, 18-21).

- În cultul creștin din primele veacuri, se practica spălarea mâinilor într-un bazin din fața bisericii (*atrium*), înainte de intrarea credincioșilor în sfântul locaș. Obiceiul s-a păstrat până azi în bisericile catolice, unde se mai află un mic bazin cu apă sfințită, suspendat pe peretele de la intrare (în stânga), în care credincioșii își moaie degetele (simbol de purificare) pentru a-și face semnul crucii înainte de intrarea lor în biserică. Spălarea semnifică curăția spirituală. Până prin sec. VI, exista practica spălării mâinilor și înainte de primirea Sf. Împărtășanii, practică rămasă apoi în vigoare numai pentru preoții care slujesc Sf. Liturghie și se împărtășesc. În toate Bisericile creștine, clericii practică, de asemenea, din cele mai vechi timpuri și în forme diverse, spălarea mâinilor atât la începutul Sfintei Liturghii, cât și în diverse momente din cursul acestei slujbe. În Bisericile Ortodoxe, preoții și diaconii slujitori își spală mâinile la începutul Sf. Liturghii, înainte de a începe Proscomidia, rostind: „Spăla-voi între cei nevinovați mâinile mele...“ (Ps. 25, 6-12), precum și înainte de împărtășire (de obicei, în timpul cântării Axionului) și după împărtășire (ori la sfârșitul Liturghiei după „potrivirea sfintelor“), fără să spună nimic⁶. Arhiereul slujitor își spală mâinile înainte de Vohodul cel mare, adică în momentul când avea loc aducerea Darurilor și binecuvântarea lor (Proscomidia) în vechea Liturghie creștină (până prin sec. VI și VII).

Spălarea-mâinilor clericilor slujitori, în diferitele momente ale Sf. Liturghii, simbolizează atât curăția trupească, cât mai ales curăția sufletească pe care trebuie să o aibă preotul în slujirea celor sfinte, așa cum arată și psalmul care se rosteste în timpul ritualului spălării mâinilor de la începutul Liturghiei⁷.

În Noul Testament, Mântuitorul a dat sfințenie apei prin Botezul Său în râul Iordan, prin mersul pe apă (pe lacul Tiberiadei) și transformarea apei în vin la Nunta din Cana. Simbolismul Botezului, ca o naștere din apă și din Duh, arată rolul apei în cultul Noului Testament. „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea intra în împărăția lui Dumnezeu“ (Ioan 3, 5). La săvârșirea Tainei Botezului se face afundarea în apă pentru spălarea în întregime a trupului (la ortodocși), ca semn al curățirii spirituale prin spălarea păcatelor în apa sfințită din cristelniță.

În ritul ortodox al Botezului, și preotul slujitor își spală mâinile după afundarea pruncului, pentru săvârșirea în deplină curăție a Tainei Ungerii cu Sf. Mir, pe care o va administra îndată neofitului⁸.

Apa sfințită se întrebuintează amestecată cu apă de trandafiri la spălarea Sfintei Mese, în cadrul ritualului sfințirii bisericii. Ritualul spălării Sf. Mese simbolizează curățirea și sfințirea prin Duhul Sfânt a altarului creștin de jertfă.

Apa se mai întrebuintează la ierurgiile numite Agheasma mică și Agheasma mare (de la Bobotează), când se sfințește apa cu care se stropesc casele credincioșilor, membrii familiilor și boimavii, precum și apa pe care credincioșii o iau acasă și o beau în ziua de Bobotează sau la alte date și prilejuri⁹. Se sfințește și se întrebuintează, de asemenea, apa sfințită în multe din ierurgiile pentru binecuvântarea și sfințirea caselor și a fântânilor noi, la sfințirea veșmintelor liturgice, a vaselor de slujbă, a clopotelor și a steagurilor bisericesti, la binecuvântarea turmelor și a grădinilor, la sfeștania care se face în vreme de secetă, la Te-Deum etc.

c. Untdelemnul (ἔλαιον, lat. - *oleum*, slav - *miaslo*), îndeosebi cel din măslină, a fost totdeauna prețuit nu numai ca un aliment indispensabil pentru hrana omului, ci și ca un balsam sau medicament pentru vindecarea rănilor și pentru îngrijirea sănătății corpului.

6. Vezi *Liturghier*, București, 1967.

7. Vezi pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, cap. *Explicarea Proscomidiei*.

8. I Petru 3, 20: „Iar această mântuire prin apă închipuie Botezul“. Comp. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, cap. *Despre slujba Botezului și Mirungerii*, p. 370-375.

9. *Ibidem*, cap. *Agheasma sau sfințirea apei*, p. 452 și urm.

În *cultul Vechiului Testament*, untdelemnul era folosit ca materie de jertfă și era adus la altar (Levitic 2, 15-16), fiind socotit ca unul din darurile de preț ale pământului și ale muncii omului. El simboliza pacea, voia lui Dumnezeu și binecuvântarea Lui asupra celor aleși¹⁰.

În *cultul creștin*, untdelemnul este folosit la *diferite ungeri rituale*: la Botez se unge corpul candidatului în mod simbolic cu untdelemn sfințit, înainte de a-l afunda în apă¹¹; la *slujba Tainei Sf. Maslu*, se face de către preot ungerea de șapte ori a bolnavului cu untdelemn sfințit, pentru tămăduirea și curățirea lui de păcate; la *sfârșitul unor slujbe* (Sf. Liturghie, priveghi), se ung frunțile credincioșilor cu untdelemnul folosit la Maslu ori sfințit la Litie. În toate împrejurările acestea când este folosit, untdelemnul sfințit și ungerea cu el *simbolizează harul lui Dumnezeu* asupra omului care crede în El. Untdelemnul ajută pe om, îl curățește și îl tămăduiește de răul trupesc și sufletesc. Ungerea cu untdelemnul sfințit a energumenilor și catehumenilor în Biserica primară avea aceeași simbolică și același scop.

La slujba Litiei, se aduce la biserică și se binecuvântează (alături de pâine și vin) și untdelemn, ca ofrandă adusă de credincioși din darurile pământului și ca un element de bază al hranei omului, daruri pentru înmulțirea cărora preoții se roagă la Litie¹².

În *biserică*, untdelemnul este folosit în *candele* pentru a lumina, simbolizând atât lumina divină, cât și înțelepciunea și virtuțile cu care se câștigă împărăția cerurilor (precum vedem și în *Pilda celor zece fecioare*) (Matei 25, 1; Apoc. 11, 4).

Untdelemnul este însă și principalul element în compoziția *Sfântului Mir*, care are o mare importanță în cultul ortodox. Despre componența și prepararea mirului se vorbește și în Vechiul Testament (Ieșire 30, 23-33). La *prepararea Sf. Mir* se folosește untdelemn curat de măsline (untdelemnul produs azi pe scară industrială, din alte plante - floarea-soarelui, porumb ș.a. - și folosit în părțile noastre și în cult, pe scară din ce în ce mai largă, are aceleași proprietăți și aceleași semnificații simbolice ca și untdelemnul de măsline). Untdelemnul se amestecă - în proporții stabilite - cu vin curat cu balsam, cu anumite plante aromate și rășini, în total, treizeci și șase la număr¹³.

Toate componentele se pisează și se fierb în vase speciale așezate în mijlocul bisericii, după ce ierarhul a făcut sfințirea apei și a binecuvântat materiile pe care le-a stropit cu agheasmă. Focul la care se fierb se stinge tot cu agheasmă. Pregătirile de preparare a Sf. Mir încep de joi, înainte de Florii și se încheie joi, din Săptămâna Patimilor, când se face sfințirea de către soborul ierarhilor în frunte cu patriarhul țării¹⁴.

După sfințire, Sf. Mir se împarte tuturor bisericilor din țară, pentru a fi folosit la Taina Mirungerii.

Prin sfințire, el devine nu un simplu simbol sau o imagine, ci un vehicul purtător al energiilor Sfântului Duh pe care le conține în chip real. Prin mulțimea mirodeniilor din care e făcut, Sfântul și Marele Mir arată tocmai mulțimea și felurimea darurilor și a puterilor Sfântului Duh, care pun în lucrare diferitele virtuți creștine. Balsamul, ca materie folosită la îmbălsămare, prin proprietățile sale împiedică putrezirea corpurilor. Simbolic, Sf. Mir împiedică sufletele să intre în descompunerea păcatului.

10. Facere 8, 11; III Regi 19, 16; Psalm 127, 1-5. Ritul ungerii aparține tradiției Vechiului Testament, unde găsim descrisă ungerea, ca rege, a lui Saul de către profetul Samuel (I Regi 10, 1-2), a lui Aaron, ca mare preot, de către Moise (Ieșire 29, 7; Lev. 8, 12), a pietrei de la Betel de către Iacob (Facere 28, 18).

11. Vezi pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, cap. *Explicarea Botezului și ungerea prebaptismală*, p. 371. În întreaga tradiție iudeo-creștină există o afinitate între ritualul ungerii și ideea de conservare care se realizează prin Duhul Sfânt: o ungeră spirituală. Renașterea se face prin apă (Botez) și Duhul Sfânt (B. Botte, *Peuple chrétien et hiérarchie dans la „Trad. Apost.“ de Saint Hippolyte*, în vol. *L'assemblée liturgique*, Roma, 1977, p. 86).

12. Pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, cap. *Litia*, p. 68.

13. Ele sunt esențe ale unor arbuști din Orient și sunt enumerate în cartea „*Rânduiala la prepararea, fierberea și sfințirea Mirului*“, București, 1882 [3].

14. *Ibidem* - vezi toată rânduiala pentru pregătire și sfințire [4].

El închipuie și pe Hristos despre Care Solomon a zis: „Mir vărsat este numele Tău”¹⁵. Sf. Mir este folosit și la sfințirea bisericilor și antimiselor, ca izvor de sfințire¹⁶.

d. Tămâia (Θυμίαμα, *thus, libanum*) este o rășină a arborelui numit *Boswellia serrata* sau *Florbunda papyrifera*, care crește în Africa și în India. Rășina provine din sucii ce curg din copac. Sucul se întărește la soare. Se strânge de pe scoarța copacului, se pisează și pentru a avea un miros și mai plăcut, această rășină se amestecă și cu alte arome¹⁷. Procedul de preparare este expus și în Vechiul Testament (Ieșire 30, 34-38).

În *cultul Vechiului Testament*, tămâia era nelipsită alături de toate jertfele care se aduceau la altar lui Dumnezeu, atât cele nesângeroase, cât și cele sângeroase: „Preotul să ardă (pe jertfelnic)... o parte din grăunțe și din untdelemn cu toată tămâia; aceasta este jertfa Domnului” (Levitic 2, 10) și... „Să aducă Aaron vițelul de jertfă..., să ia cărbuni aprinși de pe jertfelnicul cel dinaintea Domnului, o cădelniță plină cu arome pisate pentru tămâiere...” (Levitic 16, 11-12).

Tămâia se folosește în creștinism pe măsură ce se dezvoltă cultul creștin. Pentru primele secole creștine avem mărturii de folosirea tămâiei¹⁸ și în vechile liturghii ale Bisericii Orientale¹⁹. Încă din secolul IV, *Liturghia Sf. Iacob* se oficia în limbile greacă (la orașe) și siriană (la sate) și din care s-au păstrat câteva texte grecești (manuscrite datând din sec. X-XI). Preotul rostește o formulă doxologică și pentru cădere. Apoi cădește (tămâiază) Sfânta Masă. În timpul citirii *Apostolului*, diaconul cădește, iar preotul zice în taină o rugăciune pentru cădere ș.a.²⁰.

La Sfânta Liturghie se folosește tămâia, mai ales în acele momente din cursul sfintelor slujbe în care se face simțită prezența simbolică a Mântuitorului și care trebuie subliniat și prin înmiresmarea bisericii. Astfel, după pregătirea Darurilor la Proscomidie, preotul tămâiază Sf. Masă. Fumul tămâiei este ca o îmbălsămare a locului unde ele urmează a fi depuse. În timpul citirii *Apostolului*, se cădește interiorul bisericii începând de la altar până la ușa bisericii. Fumul și mireasma tămâiei creează o atmosferă specifică prielnică pentru rugăciune și meditație religioasă. Credincioșii se pregătesc astfel să întâmpine cinstitele Daruri care se scot la Vohodul mic spre a fi așezate pe Sfânta Masă²¹.

Tămâia, prin fumul și mireasma ei, subliniază frumusețea actelor de cult, creează atmosfera de sfințenie și astfel, ea se integrează în acul de slujire a lui Dumnezeu ca un dar, ca o prețioasă ofrandă și simbol al rugăciunii și faptei bune. „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta.” zice Psalmul 140, din slujba Vecermei - „jertfă de seară”. Tămâia e simbol al rugăciunii de cinstire a lui Dumnezeu, dar și de implorare a harului sfințitor al Sf. Duh: „... Tămâie îți aducem Ție, Hristoase

15. *Cântarea Cântărilor* 1, 2; Mesia e „unsul Domnului” care a primit ungere prin Duhul Sfânt; „*Duhul Domnului peste Mine...*” (Is. 61, 1; Luca 4, 18).

16. Vezi amănunțit la pr. prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 376 și urm.

17. Vezi Mitrofanovici, *Liturgica*, 1929, p. 241; vezi E. Fehrenbach, *Encens*, în D.A.L., V (1922), col. 2 - 21.

18. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericăască*, Migne, P.G., t. III, col. 428, c. 3, paragraf 3 [5]; Justin (P.G., VI, 345); Atenagora (*ibidem*, col. 452). În sec. IV, pelerina Eutheria (*Aethera - Peregrinatio ad loca sancta*), cap. XXIV, 10 (éd. Ethérie, *Journal de voyage*, par Hélène Pétré, p. 196), vorbind despre cădelnițe, menționează mireasma tămâierii care umple Biserica Învierii de la Ierusalim: „... iați se aduc și cădelnițe (*thymiataria*) înăuntrul grotei Învierii, încât întreaga biserică a Învierii se umple de miresme”.

19. Versiunea aceasta a *Constit. Apost.* (G. Horner, *The Statutes of the apostoles*, Londra, 1904, p. 113, 274) prescrie întrebuintarea tămâiei la hirotonia episcopului. Se tămâie mâna celui hirotonit. Sf. Ambrozie, *Tălcuirea la Ev. Luca 1, 28*, P.L., t. XV, col. 1625, face prima mențiune în literatura apuseană. Printre darurile făcute de Constantin cel Mare diverselor biserici se află și cădelnița. Tămâierea (altarului, a darului sau a persoanei) nu e în uz roman, căci în *Ordo romanus I* nu e menționată. E venită mai târziu prin contactul cu ritul galican. În ritul roman de azi se întrebuintează la intrarea și ieșirea episcopului, la procesiunea cu Sf. Evanghelie [6].

20. Hrisostom Popadopoulos, *Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Iacob*, fratele Domnului, ed. VII-a, Atena, 1959, ed. a X-a, 1976 și *La Liturgie de Saint Jacques*. Edition critique du texte grec, trad. latine, par. Ch. Mercier, Paris, 1946 (col. Patrologia Orientalis, trad. rom. pr. Alex. Ionescu, în G.B., 1963, nr. 7 - 8, p. 663 - 682).

21. Evagriu (*Istoria Bisericii*, cart. IV, cap. 7, P. G., t. 86, col. 2731) povestește că Zosima, un călugăr tânăr (ajuns episcop de Antiohia), după un cutremur tămâia locul pe care se găsea ca să îmblânzească pe Dumnezeu.

Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească pe care primind-o întru jertfelnicului Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preastantului Tău Duh...", așa cum se formulează în Liturghierul ortodox.

Nu numai la Sfânta Liturghie, dar aproape la nici o slujbă religioasă, tămâia nu lipsește. Mireasma ei alungă duhul răului. Astfel, tămâierea de la începutul slujbei Botezului simbolizează buna mireasmă și sfințenia Duhului Sfânt, care topește și alungă tot mirosul cel urât al păcatului. *În slujbele din biserică și în slujbele religioase din afara bisericii, în casele credincioșilor și la cimitire în preajma mormintelor, slujirea, rugăciunea și cântarea nu sunt creștine dacă nu le-nmiresmează fumul de tămâie.* Tămâia este în cultul ortodox strâns legată de credința în viața viitoare. Este o expresie a acestei credințe. Acest lucru îl demonstrează cultul morților. La slujbele de înmormântare, la pomeniri, parastase, la toate pomenirile celor morți, tămâia este un element esențial. Tămâierea mormintelor și a ofrandelor pentru cei morți este un ritual străvechi, pe care credincioșii români ortodocși îl practică cu adâncă pioșenie și participare sufletească.

e) Lumânarea și lumina, în general. Lumina adusă ca prinos lui Dumnezeu este arderea lumânării și untdelemnului din candelă, aprinse de credincioși și preot, ca parte constitutivă a cultului și ca expresie a unei necesități religioase subiective. Aprinzând o lumânare în biserică, credinciosul se roagă lui Dumnezeu, *fi mulțumește pentru marea Lui bunătate și ocrotire și dă expresie credinței lui în Dumnezeu.* Ea devine un mijloc de legătură între om și Dumnezeu, legătură stabilită și determinată de libera voință a credinciosului. Lumina este rezultatul arderii unor materii concrete: ceara, tămâia, untdelemnul. Lumina aceasta produsă prin ardere este și expresia rugăciunii materiei amorfe care este astfel integrată în cultul de adorare a lui Dumnezeu. În cultul Vechiului Testament, lumina este un prinos adus Domnului Dumnezeu. Preotul Aaron arde tămâie și aprinde în fiecare seară candelile în fața chivotului Legii Sfinte: „*Când va aprinde Aaron seara candelilele, iar vor arde miresme. Această tămâiere neîntreruptă se va face pururea înaintea Domnului, din neam în neam*“ (Ieșire 30, 8). Însuși Dumnezeu poruncește să ardă lumina pe altarul Său: „*Să aducă untdelemn de măslină, curat și limpede pentru candelile, ca să ardă sfeșnicul neconținut*“... „(Sfeșnicul) îl vor aprinde Aaron și fiii lui, înaintea Domnului, ca să ardă totdeauna, de seara până dimineața“ (Levitic 24, 2-3).

La iudei, candela avea forma unui sfeșnic cu șapte brațe așezate pe o țevă, pentru untdelemn, cu orificii pentru fiecare braț. Creștinii proveniți dintre iudei au adus cu ei deprinderea de a folosi lumânări și candelile și în cultul creștin.

În vremea persecuțiilor, spre a fi apărați, creștinii se strângeau la rugăciuni și slujbe în catacombe, pe care le luminau cu lumânări. După ce s-a dat libertate Bisericii, începând din sec. IV, lumânările au continuat a fi folosite, dar, de la rolul lor anterior de strictă necesitate, ele încep să aibă acum și un caracter simbolic²², fiind folosite atât la Sfânta Euharistie, cât și la slujbele funebre, la sărbătorile sfinților, la cinstirea relicvelor sfinte ș.a.m.d.

Lumina este socotită acum ca simbol al bucuriei împărtășirii din lumina divină: „*Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină*“ (Psalm 35, 2). Lumina este un atribut al divinității și totodată o condiție a vieții. Mântuitorul este vestit de proroci ca o lumină ce va risipi întunericul răului și necredinței: „*Întunericul acoperă pământul și bezna, popoarele, iar peste tine răsare Domnul*“, ... „*Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit!*“ (Isaia 60, 1-2). Mântuitorul Însuși Se numește pe Sine „Lumină“: „*Eu Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric*“²³.

Lumânările sunt așezate în sfeșnice. Acestea au unul sau mai multe brațe, fiecare cu simbolismul lui. Sfeșnicul cu un braț purtând o lumânare (*primikirion* - πριμμικήριον) simbolizează unitatea Sfintei Treimi; sfeșnicul cu două brațe (*dikirion* - δικήριον) semnifică, prin cele două lumânări, cele două

22. Vezi Ieronim, *Adversus Vigilantium*, 7, P.L., t. XXVIII, col. 361.

23. Ioan 12, 46; Ioan 8, 12: „*Eu sunt Lumina lumii...*“.

naturi ale lui Hristos, iar sfeșnicul cu trei lumânări (*trikirion* - τρικηριον) e simbolul Sfintei Treimi. Cele cu șapte lumini închipuie cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, iar sfeșnicul cu douăsprezece lumânări închipuie ceata celor doisprezece Sfinți Apostoli. Acest sfeșnic are în mijloc „o lumină mai înaltă“ care închipuie lumina lui Iisus Hristos²⁴. Piciorul sfeșnicului este și el un simbol. Unele au forma unei coloane simbolizând stâlpul de foc ce a condus pe evrei la fuga din Egipt, altele au forma rugului celui ners în foc, în care Dumnezeu s-a arătat lui Moise ș.a. Sfântul Simeon al Tesalonicului, arătând semnificația luminilor din biserică, le compară cu stelele, iar despre *policandru* *cel mare din mijlocul bisericii*, în formă de cerc cu lumini (χόρος, cer, cerc), spune că închipuie „tăria cerului și planetele“²⁵. Sfeșnicile cu o lumânare se aprind la proscomidiar. Pe Sfânta Masă se așază două sau trei sfeșnice cu una sau mai multe lumânări care se aprind în timpul sfintelor slujbe și la Liturghie. În dreptul icoanelor împărătești, pe soleie, stau de obicei sfeșnicile mari sau „împărătești“, în care ard una sau mai multe lumânări în timpul Liturghiei. Atât în naos, cât și în pronaos sunt puse la îndemâna credincioșilor sfeșnice, mai mari sau mai mici, în care aceștia aprind lumânări. Făclii (lumânări mari) ori lumânări aprinse în sfeșnice mai mici, portative, sunt purtate la vohode înaintea slujitorilor. *Lumânările se aprind* la toate sfintele slujbe: la slujba Botezului²⁶, a Cununii²⁷, la Agheasmă, la slujbele funebre ș.a. În Săptămâna Luminată, sfinții slujitori poartă în mâini făclii aprinse în timpul sfintelor slujbe, ca simbol al bucuriei Învierii.

În afară de lumânări, în biserici ard și *luminile* discrete ale *candelelor*, în care se pune și se aprinde untdelemn. Candela are aceeași însemnătate ca și aceea a lumânărilor. Sunt aprinse candelile atât în altar, cât și în interiorul bisericii. Deasupra chivotului de pe Sf. Masă, în care se păstrează Sf. Împărtășanie pentru cei bolnavi, arde neconținut în cinstea ei o lumină din candela ce e suspendată, de obicei, de Crucea care străjuiește în spatele dinspre răsărit al Sf. Mese. Candelile mari, suspendate, ard deasupra ușilor împărătești ale altarului, precum și la icoanele împărătești de pe catapeteasmă. Candelile și lumini ard, de asemenea, deasupra mai tuturor icoanelor importante din biserici și din casele credincioșilor. Lumina candelilei e nelipsită în cimitire, la căpătâiul morților. Lumina aceasta mai ales, ca și mireasma tămâiei și lumina lumânărilor, sunt expresia credinței în viața viitoare și a legăturii cu cei morți. Această credință o ilustrează poetul nostru George Coșbuc în poemul folcloric „Moartea lui Fulger“. Eroul mort i se pune în mâinile strânse pe piept o lumânare aprinsă, fiindcă, după datină, lumina ei îi va fi călăuză în întunericul din împărăția lumii de dincolo:

„Cu făclioara pe-unde treci
Dai zare negrelor poteci
În noaptea negrului pustiu
Pe-un drum de veci...“

„Credința-n zilele de-apoi
E singura tărie-n noi...“²⁸.

24. Simeon al Tesalonicului, *Tâlcuire despre sfânta biserică*, P.G., t. CLV, col. 697-750, trad. rom. în vol. cu *Opera Omnia* ale lui Simeon. *Tractat asupra tuturor dogmelor...*, Tip. T. Teodorescu, București, 1865/66, p. 345.

25. *Ibidem*.

26. Lumânarea purtată de naș la Botez simbolizează lumina interioară a harului împărtășit prin Botez și preînchipuie candela faptelor bune cu care noul botezat va preîntâmpina pe Mirele ceresc, ca și fecioarele cele înțelepte din pilda evanghelică (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. 40 la Sfântul Botez*, 24, P.G., t. XXXVI, col. 392).

27. Făcliile aprinse pe care le țin nașii la Cununie sunt simbol al curăției mirilor, al luminii harului de sus și al bucuriei nuntașilor (Simeon al Tesalonicului, *Despre cinstita nuntă*, cap. 279, trad. rom. cit.).

28. G. Coșbuc, *Poezii*, vol. I, 1982, p. 95.

NOTELE EDITURII

1. Reeditare, București, 1997.
2. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, în colecția P.S.B., vol. 4, București, 1982, p. 241.
3. O listă a materiilor și cantităților necesare preparării Sfântului și Marelui Mir vezi în *Arhieraticon*, București, 1993, p. 192-193 (două lichide, 28 de plante și 6 rășini).
4. *Ibidem*, p. 191-240.
5. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească, ierarhia bisericască*, Ed. Institutul European, Iași, 1994, p. 93. Vezi și Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete* (trad., introd. și note de pr. Dumitru Stăniloae), Ed. Paideia, București, 1996, p. 79 (III, 3).
6. După *Liturghierul roman*, ed. de Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993, p. 68-69, la orice formă de Liturghie se fac cinci tămâieri: a) în timpul procesiunii de intrare; b) la începutul Liturghiei pentru a tămâia altarul; c) la procesiunea și proclamarea Evangheliei; d) la ofertoriu, pentru a tămâia darurile, altarul, pe preot și poporul; e) la ridicarea ostiei și a potirului după consacrare.

CAPITOLUL IV

CĂRȚILE LITURGICE, ÎMPĂRȚIREA ȘI CONȚINUTUL LOR

În săvârșirea sfintelor slujbe, Biserica Ortodoxă urmează o anumită rânduială, un tipic, care s-a fixat în scris în cărți speciale numite *cărți liturgice*. Sistematizarea și fixarea în scris a rânduielilor de cult și textul sacru al rugăciunilor fac să apară, încă din secolul IV, cele mai vechi cărți de slujbă, începând cu *Tipicul* (ale cărui origini se atribuie încă Sfântului Hariton Mărturisitorul din secolul III, continuat, în secolul V, de Sfântul Sava Sfințitul) și cu *Liturghierul-Molitfelnic* de felul *Evhologhiului* lui Serapion din secolul IV, deși rădăcinile lui sunt și mai vechi, luându-se în considerație diversele „Rânduieli bisericești“, ca, de exemplu, *Constituțiile Apostolice* care și ele încearcă o reglementare a vieții creștine și în domeniul cultului.

Cărțile liturgice se vor înmulți treptat cu colecțiile de noi imne intrate în serviciul cultului (*Tropologhion*) sau de texte ale rugăciunilor fixate pentru slujbele serviciului zilnic (*Ceaslovul*), apoi cu *Octoihul*, *Triodul* și *Penticostarul*, a căror alcătuire se datorează în bună parte Sfinților Ioan Damaschinul, Teodor și Iosif Studitul (sec. VIII și IX), iar în cele din urmă cu *Antologhionul* și *Mineiele* codificate în forma actuală, aproximativ între secolele X și XII¹.

Un rol hotărâtor în fixarea tipicului cărților de slujbă bisericească l-au avut mănăstirile și în primul rând mănăstirile de la Athos. Aici s-au găsit cele mai multe manuscrise liturgice ale cărților de slujbă ortodoxă: *Mineie*, *Triode*, *Penticostare*, *Liturghiere* și *Molitfelnice*, cărți de *Psaltichie* ș.a., scrise de copiii care au trăit în mănăstirile respective sau aduse din alte părți și păstrate aici.

Învățăutul grec Spiros Lambros a întocmit un catalog al manuscriselor athonite (s-au găsit aproximativ 300 de *Liturghiere grecești*), dintre care cele mai multe aparțin mănăstirilor *Sf. Pantelimon*, *Dionisiu* și *Iviron* (unde s-a descoperit un manuscris din secolul XI pe pergament și considerat a fi cel mai vechi²).

Multe din aceste manuscrise liturgice vor fi stat la baza primelor ediții tipărite ale cărților de slujbă ortodoxă. Savantul rus Alexei Dimitrievski a tipărit doar câteva dintre cele mai importante manuscrise de *Tipice* și *Evhologhii*³, iar profesorul de liturgică Pan Trembela, de la Facultatea de Teologie din Atena, a colajonat într-o valoroasă lucrare cele mai deosebite manuscrise athonite cu textul *Liturghiei*⁴.

Aceste manuscrise, precum și altele, de *Mineie*, *Triode* și *Penticostare* sunt de o importanță considerabilă atât pentru istoria cultului, cât și a cărților de slujbă ortodoxe, ele constituind cele dintâi

1. Pr. prof. Ene Braniște, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în S.T., 1963, nr. 3-4, p. 132-140. În lucrarea „*Les grandes étapes de la Liturgie byzantine*“ din vol. *Liturgie de l'Eglise particulière et Liturgie de l'Eglise universelle*, p. 43-75, M. Arranz consideră trei perioade ale formării Tipicului bizantin și ale cărților liturgice ortodoxe:

- Prima etapă în care se formează ciclul zilnic (cele 7 Laude) se fixează cărțile de bază ale slujbei zilnice: *Evhologhiul* (în care se cuprind și *Liturghiile*) și *Orologiul* (*Ceaslovul*).

- A doua etapă în care se formează ciclul pascal și duminical (al sărbătorilor mobile, dependente de data Paștilor) ne dă *Octoihul*, *Triodul* și *Penticostarul*.

- A treia etapă, finală, este cea a formării ciclului mineal (al sărbătorilor cu date fixe) sau sanctoral. Apar *Mineiele* cu bogata lor innografie și abia acum apare *Tipicul*-carte, în forma în care îl avem azi.

2. Pr. prof. Ene Braniște, *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în *Ortodoxia*, 1953, nr. 2, p. 220-227.

3. *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în bibliotecile Răsăritului ortodox* (în limba rusă), t. I (τυπικα), Kiev, 1895, t. II (εὐκολόγια), Kiev, 1901, t. III (τυπικα), Petrograd, 1917.

4. Pan Trembela, *Cele trei Liturghii după codicii din Atena* (grec.), Atena, 1935.

și cele mai importante izvoare și documente, indispensabile pentru opera de revizuire și reeditare critică a cărților ortodoxe de ritual⁵.

După unificarea bisericească a celor două Principate Române, prin înființarea Sfântului Sinod în 1872, iar mai târziu, prin unificarea Bisericii Ortodoxe Române după Primul Război Mondial, când s-a înființat Patriarhia, în 1925, a început și tipărirea cărților de cult într-un centru unitar în București, la Tipografia Cărților Bisericești⁶. Treptat, tipărirea lor a ajuns la o adevărată înflorire începând din deceniile cinci-șase până azi, răspunzând cerințelor Bisericii în desfășurarea săvârșirii slujbelor religioase atât în cadrul cultului, în biserică, cât și în afara ei. Avându-se în vedere preocuparea de uniformizare a rânduielii slujbelor bisericești și a limbii liturgice a Bisericii noastre, din inițiativa Sf Sinod s-a început după 1948 o intensă activitate de diortosire a cărților noastre de slujbă și de retipărare a lor în ediții noi, revizuite și îmbunătățite, activitate la care au contribuit buni cunoscători de tipic și ai limbii originale grecești a cărților ortodoxe de slujbă⁷.

Cărțile necesare săvârșirii serviciului divin se numesc cărți liturgice sau de ritual.

Pentru săvârșirea slujbei Sfintei Liturghii și a slujbei celor 7 Laude, preotul are în sf. altar *Evangelhia* (care stă numai pe Sfânta Masă) și *Liturghierul*.

Pentru săvârșirea Sf. Taine și ierurgii, preotul folosește *Molitfelnicul* sau *Evhologhionul* și *Agheasmatarul*. Pentru ierurgii și diferite rugăciuni ocazionale, folosește *cartea numită *Ie Deum* și *Ceaslovul* (Orologiul).*

Cărțile care nu pot lipsi de la strană sunt: *Octoiul mic* sau *Catavasierul*, *Octoiul mare* (care cuprinde toată slujba celor opt glasuri și un tipic la sfârșit), *Mineiele*, *Apostolul*, *Psaltirea*, *Triodul*, *Penticostarul*, *Ceaslovul mare (sau bogat)* și *Tipicul bisericesc*.

După conținutul lor, cărțile liturgice folosite în serviciul divin al Bisericii Ortodoxe se împart în:

- a) Cărți compuse din *texte* luate din *Sf. Scriptură* (*Evangelhia*, *Apostolul*, *Psaltirea*).
- b) Cărți compuse de *Sfinții Părinți ai Bisericii* sau membri ai ei, credincioși și talentați, cărți cuprinzând rugăciuni, cântări și imne liturgice (*Tipicul*, *Liturghierul*, *Molitfelnicul*, *Triodul*, *Penticostarul*, *Octoiul* și celelalte despre care vom vorbi: *Mineie*, *Ceaslov*, *Octoiul mic*, *Agheasmatar*, *Arhieraticon*).

Evangelhia sau *Evangelhiarul* (εὐαγγελίξω = binevestesc, lat. *Evangelistarium*) este cartea de slujbă care cuprinde pericopele (bucăți de lectură) din cele patru Evanghelii, așa cum se citesc la Sf. Liturghie, în toate duminicile și sărbătorile de peste an, precum și la diferite slujbe bisericești.

În primele secole ale Bisericii nu erau încă fixate pericopele evanghelice, iar citirea unor texte din Sf. Scriptură rămânea la alegerea conducătorilor fiecărei biserici. Abia în secolul al IV-lea se face împărțirea Evangheliilor în capitole și versete și se precizează pericopele (περικοπή - tăietură, despărțitură, de la περικοπῶ = a tăia, a despărți; lat. lectiones = citiri, lectii) ce urmau a fi citite în biserică. Această împărțire se atribuie lui Evagrie Ponticul (secolul IV) și lui Eutalie, diacon din Alexandria, care au avut ca model o împărțire asemănătoare a Vechiului Testament. Stabilirea definitivă a pericopelor evanghelice s-a făcut abia prin secolul IX când și sărbătorile sunt aproape fixate, datorită dezvoltării cultului sfinților începând din secolul V, mai ales după ce sinoadele ecumenice (cel din Efes 431 și Calcedon 451) pun bazele dogmei mariologice (stabilind atributele de „Pururea Fecioară“ și „Născătoare de Dumnezeu“, ale Maicii Domnului, căreia i se închină acatiste și paraclise).

Îmbogățirea cultului cu imne, cântări și rugăciuni închinare sfinților impunea preșcurtarea pericopelor prea dezvoltate (așa cum fuseseră stabilite de Eutalie și Evagrie), spre a face loc noilor elemente. Se

5. Χρήστου Π., Το Ἅγιον ὄρος ἐν τῷ παρελθόντι καὶ τῷ παρόντι ἐν „Αθωνικῆ πολιτείᾳ“ εἰκὼ Ἀριστοτελείου κωνεπεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1963, p. 13-97 și Avel arhim. (proegumen în Mănăstirea Pântelimon din Athos), *Certain features of Divine worship on Holy Mount Athos*, în JMP, 3 (1975), p. 37 - 41.

6. Înainte de unificare, aceste cărți se tipăreau în diferite centre eparhiale sau mitropolitane (București, Iași, Mănăstirea Neamț, Buzău, Râmnic, Sibiu, Brașov etc.).

7. S-au numărat printre aceștia înalți ierarhi și profesori de teologie (pr. prof. Nic. M. Popescu, prof. T. M. Popescu, pr. prof. P. Vintilescu, pr. prof. D. Fecioru, pr. prof. Ene Branște) și clerici cărturari (pr. O. Căciulă, pr. I. Gagiu ș.a.).

impun deci prescurtarea acestora și adaptarea la noile condiții ale cultului Bisericii creștine, lucru pe care marii creatori de cântări - Ioan Damaschin, Cosma de Maiuma, Iosif și Teodor Studitul - îl vor face.

Pericopelor li s-au adăugat anumite formule de introducere, pentru ca Evangheliile să se poată încadra mai firesc în cult: „Zis-a Domnul“, „În vremea aceea...“, „Și Iisus a zis...“, „Și le-a zis lor...“.

Pericopele sunt grupate în Evangheliar după Evangheliile din care s-au luat și la începutul fiecărei grupe de pericope este trecută și viața evangelistului care le-a scris. Ordinea lor în Evangheliar nu respectă aceeași ordine ca în Sfânta Scriptură (spre exemplu, în Noul Testament se începe cu Matei, iar în Evangheliar se începe cu Ioan). Pericopele sunt grupate în Evangheliar potrivit celor trei perioade ale anului bisericesc: Penticostarul, Octoihul și Triodul.

Evanghelia de la Ioan se citește din Duminica Învierii până la Rusalii, adică timpul Penticostarului (șapte săptămâni cu Duminica Pogorării Sf. Duh).

Citirea Evangheliilor lui Ioan se intercalează în acest răstimp cu trei pericope care se citesc: o pericopă din Evanghelia lui Luca, în ziua a treia de la Înviere (marți); o pericopă din Evanghelia lui Marcu, în a treia duminică de la Înviere, a Mironosițelor, și o pericopă din Evanghelia lui Luca, în ziua de Înălțarea Domnului. În perioada Octoihului care începe luni, după Pogorârea Sf. Duh și ține până la Duminica Vameșului și a Fariseului (Începutul Triodului), nu se mai citește din Evanghelia lui Ioan decât în ciclul Evangheliilor Învierii, în rest, se alternează lectura pericopelor de la Matei, Marcu și Luca. Citirea urmează astfel: 11 duminici și săptămâni, de la Rusalii până în duminica a unsprezecea după Rusalii (inclusiv), se citește din Evanghelia lui Matei. Începând de luni, în săptămâna a douăsprezecea după Pogorârea Sf. Duh, se citește alternativ din Evangheliile după Marcu și Matei, până luni, în săptămâna a optsprezecea după Pogorârea Sf. Duh când încep citirile din Evanghelia după Luca, citiri care se întind până în duminica a 29-a după Pogorârea Sf. Duh; după această dată se alternează lectura pericopelor evanghelice din Marcu și Luca până la începutul Triodului (Duminica Vameșului și-a Fariseului), când primele două duminici se citește din Evanghelia lui Luca, după care urmează Duminica lăsatului sec de carne și Duminica lăsatului sec de brânză, două duminici în care se citește Evanghelia de la Matei. În prima duminică a Postului Mare și în Duminica Floriilor se citește Evanghelia de la Ioan, iar în celelalte duminici (a 2-a, a 3-a, a 4-a și a 5-a) se citește din Evanghelia lui Marcu. Urmează Săptămâna Patimilor când se citește din toți evangheliștii până sâmbătă, la Vecernie.

În afară de Evangheliile acestea rânduite pentru cele trei perioade, mai sunt 11 Evangheliile (ale Învierii) care se citesc duminică dimineața la Utrenie. Ele sunt selectate de la toți evangheliștii și au ca temă numai Învierea și vorbesc numai despre arătările Domnului după Înviere. Citirea lor începe în Duminica tuturor sfinților (începutul Octoihului) și se continuă în 11 duminici consecutive, după care începe alt ciclu și așa se repetă tot anul după fiecare perioadă de 11 săptămâni.

În perioada Octoihului mai sunt cinci duminici în care rânduiala slujbei Învierii se combină cu cântări speciale, închinare unor Sfinți Părinți ai Bisericii și Sfinților Strămoși și Părinți după trup ai Domnului nostru Iisus Hristos. Acestea sunt următoarele:

1) *Duminica Sfinților Părinți* (ierarhi de la Sinodul al IV-lea Ecumenic - Calcedon, 451) (duminică dintre 13 și 19 iulie) care se pomenesc pe 16 iulie dacă va cădea duminică, iar de nu, se pomenesc în duminica anterioară sau în următoarea.

2) *Duminica Sfinților Părinți de la Sinodul al VII-lea Ecumenic* (Niceea, 787) (duminică între 11 și 17 octombrie) care se pomenesc la 11 octombrie sau în duminica următoare (coincide totdeauna cu duminica a XXI-a după Rusalii).

3) *Duminica Sfinților Strămoși* (dreptii, patriarhii și proorocii Legii vechi), care poate cădea între 11 și 17 decembrie (penultima duminică înainte de Nașterea Domnului).

4) *Duminica Sfinților Părinți după trup ai Domnului*, care poate să cadă între 12 și 24 decembrie, fiind ultima duminică dinaintea Nașterii Domnului.

5) *Duminica de după Nașterea Domnului*, care poate să cadă între 26 și 30 decembrie; atunci se pomenesc Sf. Fecioară, Iosif logodnicul, împăratul David și Sf. Iacob, fratele Domnului.

În sâmbăta și duminica dinainte de Botezul Domnului, ca și în sâmbăta și duminica de după Botez, se vor citi, pe lângă *Apostolul și Evanghelia zilei*, și *Apostolul și Evanghelia* legate de *praznicul Botezului*, după cum e prevăzut în cărțile de slujbă specială (*Apostolul, Evanghelia, Calendarul de perete* din fiecare an).

1. *Evanghelia*. Spre deosebire de vechile ediții ale Evangheliei, care cuprind textul pericopelor evanghelice, în edițiile tipărite începând cu cea din 1964⁸, pe lângă pericopele existente în edițiile anterioare, s-au adăugat *Evangheliile care se citesc în zilele de pomenire a Sfinților români canonizați în 1955 și 1956* (Sf. Ierarh Iosif cel Nou de la Partoș, Sf. Mărturisitori Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara și Sf. Mucenic Oprea, Sfinții Ierarhi Iorest și Sava, Sf. Ierarh Calinic Cernicanul și Sf. Mucenic Ioan Valahul). La sfârșitul cărții s-a adăugat *Evanghelistarul, adică cele 35 de tabele calendaristice arătând șirul Evangheliilor din fiecare an, după data schimbătoare a Sfințelor Paști*.

Cele 35 de tabele calendaristice pascale ale acestui Evanghelistar sunt puse de acord cu situația calendaristică actuală a Bisericii noastre, în care Sfințele Paști se serbează conform Pascaliei pe stil vechi, dar în rama Calendarului îndreptat sau a stilului nou, adică între 4 aprilie și 8 mai (stil nou), corespunzând datelor 22 martie - 25 aprilie din Calendarul pe stil vechi, folosit încă în Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei și cea a Belgradului.

Evanghelistarul cuprinde și lista datelor Sfințelor Paști din anii 1961-2118⁹.

2. *Apostolul* (ὁ ἀπόστολος, πρᾶξαπόστολος - Praxapostol - trimis, lat. Epistolarium) este cartea de cult care, ca și *Evangheliarul*, cuprinde texte scripturistice care se citesc la slujbele bisericești. Este, de asemenea, împărțit în pericope care cuprind: Faptele Apostolilor, Epistolele pauline (14 la număr: către Romani, I, II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I și II Tesaloniceni, I și II Timotei, Tit, Filimon și Evrei) și șapte epistole sobornicești (sau generale, căci se adresează întregii creștinătăți, nu unei persoane sau biserici anume: Epistola Sf. Iacob, fratele Domnului, I și II Petru; I, II și III ale Sf. Ioan și una a Sf. Apostol Iuda Tadeul).

Repartiția, în desfășurarea slujbei liturgice a pericopelor apostolice urmează, ca și *Evanghelia*, perioadele anului bisericesc. În timpul Penticostarului se citește din *Faptele Apostolilor*; celelalte pericope din epistole se citesc de la Rusalii până la Paști, repartizate pe restul întregului an bisericesc. *Apostolul* a urmat drumul istoric al *Evangheliarului*. Împărțirea în pericope s-a făcut de aceiași Eutalie și Evagrie, dar introducerea în cult s-a făcut din vremea *Apostolilor*, amplificând cu lectura lor nucleul euharistic al slujbelor primilor creștini, alături de cântări și rugăciuni. *Apostolii* înșiși trimițând epistolele o făceau în scopul precis de a fi citite spre a sluji creștinilor de călăuze ale dreptei învățături.

La început, citirea *Apostolului* se încadra de texte din *Psalmi*, dar, cu timpul, psalmii s-au redus și n-au rămas decât *Prochimenul* și „*Aleluia*“ rostit la sfârșitul citirii.

Apostolul este printre primele cărți care pătrund în cult în limba română alături de *Psaltire*, *Evanghelia* și *Liturghier*, datorită traducerii lui Coresi (*Apostolul* 1563, Brașov). El continuă să fie tipărit și după Coresi, la răstimpuri rare la început (1680, 1704, limba slavă), dar în sec. XVIII cunoaște ediții numeroase: 1747, 1756, 1764, 1784, 1791, 1794, 1802 și în secolul XIX. În epoca noastră a fost tipărit după înființarea Patriarhiei - 1926 - și apoi abia după 1940.

Sub patriarhul Justinian a mai apărut în câteva ediții: 1950, 1960, 1974¹⁰. La sfârșitul ediției din 1974 se adaugă, față de celelalte ediții, la *Sinaxarul lunilor*, pericopele de citit în zilele pomenirii Sfinților români canonizați în 1955-1956 (15 septembrie, 21 octombrie, 11 și 24 aprilie și 12 mai).

8. Reprezintă a VIII-a ediție a Sf. Sinod și s-a făcut pe baza textului Noului Testament, tradus de pr. Gr. Pișculescu (Gala Galaction) din ediția 1951, revăzută de mitropolitul Tit Simezea și pr. prof. Nic. M. Popescu.

9. Atât adaptarea tabelor și lămuririlor tipiconale din fruntea lor, cât și lista datelor Sfințelor Paști din anii 1961-2118 adăugată aici au fost făcute de pr. prof. Ene Braniște.

10. De asemenea, sub patriarhul Iustin, ca și acum sub P.F. Patriarh Teoctist au apărut și continuă să apară, la intervale destul de mici (3-5 ani), *Evanghelia* și *Apostolul*.

3. *Psaltirea* (ψάλμος - cântare, odă - ψαλτήριον, lat. psalterium = instrument muzical de acompaniament). *Psaltirea* este una din Cărțile Vechiului Testament care a intrat în cultul creștin pentru frumusețea conținutului ei alcătuit din 150 de psalmi, atribuiți lui David și altor autori. Psalmii au constituit prima formă de cântare religioasă în cultul creștin. Lecturile biblice erau alternate cu cântarea psalmilor, considerent care explică și gruparea lor în cult pe capitole numite catisme (καθίσματα, καθίξο - stau, șed, pentru că în timpul cât se cântau psalmii era îngăduit a sta, a se așeza, după citirea textului biblic). Catismele, în număr de 20, conțin o grupă mai mare sau mai mică de psalmi, în funcție de lungimea acestora. Exemplu: catisma a XIII-a conține 10 psalmi (Ps. 91-100), pe când catisma a paisprezecea cuprinde doar patru (Ps. 101-104). Canonul XVII al Sinodului din Laodiceea explică necesitatea acestei împărțiri arătând că psalmii nu trebuie citați sau cântați fără întreruperi, că după fiecare psalm să se citească, pentru a nu se obosi credincioșii cu cântarea neîntreruptă.

Psalmii se cântă cu precădere la slujbele Vecerniei și Utreniei. Rânduiala cuprinde cântarea textelor psalmilor în slujba unei săptămâni, iar în Postul Mare, cântarea lor se repetă de două ori.

Psaltirea este una din cărțile de cult în care sunt cuprinse cele mai frumoase imne de slăvire a lui Dumnezeu, ceea ce explică și cea mai frecventă folosire a ei în cadrul cultului divin public. Traducerea și tipărirea *Psaltirii* în limba română, împreună cu *Liturghierul*, în 1570 arată locul și importanța ei în cult și pentru satisfacerea pietății creștine. Frumusețea ei a inspirat prima realizare de poezie cultă în literatura română prin *Psaltirea în versuri* de la 1673, pe care Dosoftei o face „dar limbii românești“.

În cadrul tipăriturilor bisericești în etapa actuală a Bisericii noastre, *Psaltirea* s-a bucurat de o editare și reeditare multiplă având cele mai numeroase ediții liturgice, tocmai din cauza circulației sale în rândurile credincioșilor laici. Începând din 1936 și până în 1948, a cunoscut 6 ediții apărute la care se adaugă alte patru ediții între 1957-1975.

Începând cu ediția din 1957, s-a făcut o nouă revizuire a textului și o reactualizare a limbii. La baza ei a stat traducerea Bibliei din 1914 a Sf. Sinod, făcută după Septuaginta care era folosită și în cărțile de slujbă, în a căror rânduială intră psalmii biblici. În afară de textul psalmilor cu indicațiile tipiconale, actualele ediții ale *Psaltirii* cuprind la sfârșit Paraclisul (al doilea) Maicii Domnului (facerea lui Teodor Lascariss, deosebită de al doilea Paraclis din Ceaslov și Acatistier). La capitolul Pripelelor sau Mărimurilor (care se află la sfârșitul *Psaltirii*) din slujba sfinților și a praznicelor cu polieleu au fost adăugate Pripele sau Mărimuri noi, cu stihurile respective, pentru sărbătorile Sfinților români canonizați în 1955 - 1956; cele ale Sfântului Mucenic Ioan Valahul (12 mai) au fost adăugate numai în ultima ediție, ca și cele ale Sfântului Mucenic Haralambie (10 februarie), care lipseau din edițiile anterioare. S-au făcut adaosuri și la învățătura despre rânduiala citirii *Psaltirii*¹¹.

4. *Liturghierul* este cartea de slujbă cea mai importantă în cult (*Liturghierum Liber*, λειτουργίαριον, missale - la catolici). *Liturghierul* nu poate lipsi din cărțile de cult, căci aici sunt cuprinse slujbele de bază ale celei mai sfinte dintre slujbele Bisericii: Sfânta Liturghie, în centrul căreia stă slujba Sfintei Euharistii.

Liturghierul cuprinde în prima parte rânduiala slujbelor premergătoare Sf. Liturghii: rânduiala Vecerniei a Miezonopticii (după tipicul ce se urmează în mănăstiri, cuprinzând Ceasul al IX-lea, Vecernia mică, Vecernia mare și rânduiala Utreniei; rânduiala Vecerniei cu litie de sâmbăta seara; rânduiala slujbei de dimineată (Miezonoptica și Utrenia din zilele de duminică și de sărbători) și rânduiala Utreniei din zilele de rând.

Slujba Sfintei Liturghii este redată cu rânduiala părților componente:

- Rânduiala Proscomidiei precedată de rânduiala pregătirii sfinților slujitori pentru începerea Proscomidiei;
- Rânduiala pregătirii lor pentru săvârșirea dumnezeieștii Liturghii.

11. La revizuirea *Psaltirii* (edițiile 1971-1975) și completarea ei cu slujbele menționate, a colaborat pr. prof. Ene Braniște.

Sunt redate rânduielile celor trei Sfinte Liturghii care se săvârșesc în Biserică, în etapele rânduite ale anului bisericesc: Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, cu cea mai deasă întrebuințare; Liturghia Sfântului Vasile și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. La începutul ultimelor două Sfinte Liturghii se dau îndrumări despre timpul și modul săvârșirii lor. Astfel, se arată că *Liturghia Sf. Vasile* se săvârșește numai *de zece ori* pe an și anume: în primele cinci duminici din Sfântul și Marele Post, în Sfânta și Marea Joi, în Sâmbăta Mare, în ziua pomenirii Sf. Vasile cel Mare (1 ianuarie), în Ajunul Nașterii Domnului și în ajunul Botezului Domnului (dacă ajunul e sâmbăta, atunci această Liturghie se săvârșește duminică, iar sâmbăta se săvârșește Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur). *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, după cum este hotărât prin canonul 52 al Sinodului Trulan, se slujește în toate zilele *Postului Mare* al Sf. Paști, afară de sâmbătă, duminică și ziua Bunevestiri. Se arată situațiile când nu poate fi săvârșită în Joia Mare, iar vinerea fiind zi aliturgică nu se săvârșește nici o Liturghie.

Se dau îndrumări asupra rânduielii deosebite a acestei Sfinte Liturghii și a pregătirilor pentru săvârșirea ei, precum și textul cu rânduiala săvârșirii Liturghiei, așa cum s-a dat și la Liturghia Sf. Vasile.

Urmează rânduiala împărțirii. Sunt redate otpusturile la praznicele împărătești și ale sfinților zilelor de peste săptămână, ecfonise, stihuri, tropare și condace care se cântă la diferite sărbători.

Vine apoi un capitol special cu felurite rânduieli și rugăciuni privitoare la: binecuvântarea colivei, a cinstitei Cruci, a slujbei la Duminica Floriilor, a pâinii pentru Sf. Paști, a diferitelor prinoase (ouă, poame, gustarea strugurilor la 6 august etc.), învățătura pentru scoaterea sfântului aer.

Sunt cuprinse în Liturghier și rugăciuni pentru diferite cereri de trebuință din viața omului: pentru cei bolnavi, cei ce călătoresc, cei din închisori, pentru vrăjmașii asupritori, pentru diferite calamități naturale (foamete, secetă, epidemii etc.), pentru orice primejdie, rugăciuni de mulțumire.

Un capitol prevede „povățuiri” pentru sfinții slujitori în legătură cu pregătirea pentru slujbă atât privitor la persoana preotului, cât și pregătirea celor necesare săvârșirii Sfintei Euharistii; referiri la diferite situații ce pot surveni fie în legătură cu sf. slujbă, fie cu Sf. Taine; rugăciuni pentru pregătirea celor ce urmează a primi Sfânta Împărtașanie ș.a.

La sfârșitul Liturghierului se includ „*Tipicul slujbei Sfintei Liturghii cu arhieru*” și „*Sinaxarul*” (pentru tot anul).

Importanța pe care această carte de slujbă a prezentat-o pentru desfășurarea cultului Bisericii creștine se vede și din faptul că ea a apărut de la originile cultului creștin ca o necesitate impusă chiar de grija dezvoltării și răspândirii corecte a cultului creștin, atât în mijlocul nucleelor dens constituite de creștini, cât mai ales al neofitilor care trebuia să fie călăuziți corect și mai ales pe baze bine limpezite și sigure. Dovada acestei necesități o sprijină acele „rudimente” de Liturghier, ce se desprind din „capitolele liturgice” ale diverselor rânduieli bisericești, ca, de exemplu, Constituțiile Apostolice care și ele încearcă reglementarea vieții creștine în diverse domenii, deci și al cultului¹². O lucrare conturat liturgică, în care se continuă preocupările „Constituțiilor”, poate fi considerată *Evhologhiul lui Serapion*, un fel de *Liturghier - Molitfelnic* din secolul IV. Preocuparea scriitorilor creștini și părinților Bisericii pentru alcătuirea unor asemenea cărți de slujbă a fost continuă și constantă, dovadă, după cum am văzut, fiind numeroasele manuscrise descoperite în secolul trecut la Muntele Athos, între care cele mai multe fiind Liturghiere. Interesul Bisericii Române de a putea pune la îndemâna preoților o asemenea carte se poate argumenta și cu faptul că prima tipăritură, deci o carte ce se putea răspândi mai ușor în cadrul Bisericii, fiindcă nu mai necesita încetineala scrisului de mână, a fost *Liturghierul* lui Macarie, din 1508. Deși în limba slavonă, el e important și semnificativ nu numai ca primă tipăritură la noi, dar mai ales ca primă carte de cult tipărită pentru cerințele cultului. Și tot așa putem vorbi și de *Liturghierul lui Coresi de la 1570, primul Liturghier în limba română*, prima carte de strictă necesitate pentru slujbă, care se tipărește în limba românească.

12. Pr. prof. E. Braniște, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului*, loc. cit., p. 137.

Desigur, Liturghierul lui Coresi de la 1570 împlinea și o altă necesitate pur națională, aceea de a da poporului român slujba religioasă pe limba lui, ca toți s-o înțeleagă, să se pătrundă astfel conștient de frumusețea și înțelepciunea învățaturii lui Hristos și înțelegând, să-nvețe și să se îndrepteze. Liturghierul lui Coresi de la 1570 venea și să încununeze, într-un fel, lucrarea acestui pionier pe drumul introducerii limbii române în cult a altor cărți de slujbă - dar nu de complexitatea Liturghierului - pe care Coresi le tipărise în limba română (Tetraevanghelul de la 1561, Apostolul de la 1563, Cazania 1564 și 1581, Molitvelnic 1564 și Psaltirea de la 1570 ș.a., pe lângă cele slavo-române).

De-a lungul secolelor care au reflectat istoria tiparului românesc, se poate deduce adevărul importanței Liturghierului, ca fiind cea mai solicitată carte de cult, pentru că el a cunoscut cel mai mare număr de ediții fie slavone, fie românești (începând din secolul XVIII mai ales, când limba română și-a făcut definitiv loc în cult).

Același lucru poate fi afirmat pentru Biserica Ortodoxă Română și azi. După ridicarea ei la rang de Patriarhat, Biserica noastră a intensificat acțiunea de tipărire (iar după 1950 și de diortosire) a cărților de slujbă bisericească. Se remarcă Liturghierul, ca fiind cartea de slujbă în cele mai multe ediții. Astfel se poate vedea că la cele două ediții - 1927, 1937 - s-au succedat de la 1950 alte cinci ediții: 1950, 1956, 1967, 1974, 1980, la care se adaugă mereu alte ediții, până în zilele noastre [1].

Fiecare ediție a fost îmbunătățită, mai ales ca limbă¹³. Textele au fost confruntate cu originalele grecești, spre a se înlătura mai ales greșelile de traducere existente în vechile ediții și s-au limpezit astfel frazele, adaptându-se o nouă formulare a învățăturilor de tipic și s-au adăugat toate îndrumările necesare, mai ales pentru slujitorii începători, îndrumări privitoare la rânduiala corectă, la ritualul sfintelor slujbe, care lipseau în edițiile anterioare.

Față de edițiile anterioare (din 1950, 1956), în următoarele ediții s-au mai adăugat unele completări și lămuriri, iar începând cu ediția din 1980, s-a adăugat în plus un capitol din *Arhieratikon* intitulat „*Tipicul Sfintei Liturghii cu arhieru*”.

5. Molitfelnicul, cartea de slujbă numită și **Evhologhiul** (ευχολόγιον, εὐχή-λογος = rugăciune + cuvânt), cuprinde toate slujbele cerute de nevoile vieții spirituale a creștinului, începând de la nașterea lui până la moarte. În Molitfelnic sunt slujbele *Sfintelor Taine* (Botezul, Ungerea cu Sf. Mir, Mărturisirea, Împărtășania, Maslul, Nunta), *ale ierurgiilor* (sfeștania, slujba înmormântării, a parastaselor, a sfințirii crucii ce se așază pe mormânt etc.), precum și *rugăciuni* multiple legate de tot felul de necesități sufletești cerute imperios de credincioși când se află mai ales în suferințe și boli: dezlegări de păcate, de blesteme, de învrăjbi; molitfele: *Molitfele Sfântului Vasile cel Mare* „care se citesc în ziua Sf. Vasile, pentru cei care pătimesc de la diavol și pentru toată neputința”; Molitfele Sf. Ioan Hrisostom; „*rugăciuni la felurite neputințe*”, rugăciuni pentru chemarea milei lui Dumnezeu la toată litia și neputința, „*rânduile și rugăciuni la felurite trebuințe*” (la începerea temeliei casei, rugăciuni pentru casă nouă, pentru sfințirea fântânii, binecuvântare la începerea semănatului, la arie, la sădirea și culesul viei, la aducerea darurilor de pârgă, la vreme de secetă, pentru ploaie, rugăciuni la țarini, la vii, grădini, când se-ntâmplă să fie stricate de sălbăticiuni, lăcuste, insecte etc., pentru izbăvire de cutremur, de tunete, fulgere și diverse calamități ale naturii, epidemii, *rugăciuni pentru cei ce călătoresc*, pentru corăbieri și pescari; pentru copii; pentru cei încercați de felurite boli etc.); *rugăciuni la sfințirea obiectelor de cult* (vase sfinte, veșminte, icoane, chivot), punerea temeliei bisericii (când s-a făcut vreo reparație înăuntrul bisericii etc.); *rânduile și rugăciuni la posturi și praznice împărătești* (rugăciune la Nașterea Domnului înainte de împărtășirea credincioșilor, slujba Aghesmei celei mari la Botezul Domnului, la începutul Păresimilor, la binecuvântarea salciei în Duminica Floriilor, în Marea Joi etc.).

Molitfelnicul este o carte întocmită ca și Tipicul în timp, începând din secolul IV (exemplu, rugăciunile, molitfele Sf. Vasile și Ioan Hrisostom) până prin secolul IX. La baza lui stau textele

13. Îngrijirea edițiilor și îmbunătățirea lor prin diortosire aparțin mai întâi mitrop. Efrem Enăcescu, apoi pr. prof. P. Vintilescu (ed. 1967 și 1974) și pr. prof. Ene Braniște (ed. 1980).

manuscrite de la Sf. Iacov, Sf. Marcu, Liturghia (sumară) din Constituțiile Apostolice și Liturghiile celor trei mari Sfinți Părinți ai Bisericii: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Grigorie cel Mare (Dialogul).

Acatiste și paraclise (al Domnului Iisus Hristos, al Maicii Domnului, de mulțumire către Dumnezeu), sinaxare peste tot anul.

Aceste două *acatiste* n-au figurat în ediția din 1950. Ele au fost adăugate în ediția din 1965 - 1966, împreună cu cele două *paraclise de rugăciune* ale Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu. Toate au fost reproduse în Molitfelnic din Ceașlov (ediția 1945). De asemenea, apar acum în Molitfelnic (la sfârșitul cărții) două rânduieli de slujbă: „*Rânduiala binecuvântării și sfințirea Crucii*” ce se așază la mormânt¹⁴ și *Rânduiala la înfierea unui copil*¹⁵.

Rugăciuni și rânduieli de acest fel, care să corespundă nevoilor și condițiilor noi ivite în viața religioasă a credincioșilor și pe care preoții nu le găseau în cărțile de slujbă anterioare, au fost adesea cerute și se cer și altele care vor trebui introduse în edițiile viitoare ale Molitfelnicului (ca, de exemplu, „slujbă la nunta de argint”, la „nunta de aur”, a „sfințirii cimitirului nou” ș.a., care există în Molitfelnicul slave).

În ediția din 1971 a Molitfelnicului s-au mai adăugat, la capitolul cu slujbele înmormântării, două rânduri de Evanghelii ce se citesc la stâlpi, luate din ediția anterioară a Panihidei.

Pe lângă slujbele aflate azi în ultimele ediții ale *Molitfelnicului*, erau cuprinse în edițiile mai vechi (1937, 1950) și alte slujbe care, considerându-se că nu sunt neapărat necesare preoților de enorie, *s-au scos din Molitfelnic* și au fost publicate în *extrase*, pentru a fi folosite numai în situațiile date. Aceste extrase care au apărut după 1950 sunt:

6. *Agheasmatarul*¹⁶ este o carte de slujbă care cuprinde o parte dintre cele mai importante slujbe bisericesti. *Rânduiala primirii la Ortodoxie a celor de alte credințe*¹⁷, care cuprinde: rânduiala primirii la Ortodoxie a celor de credință mozaică, luterană, calvină, a bapțiștilor și a altor neoprotetanți, rânduiala ungerii cu Sfântul Mir a ereticilor care se întorc la dreapta credință, rânduiala primirii catolicilor și Mărturisirea de credință dată în scris în biserică de către cei întorși de la schismă sau diferite eresuri. Tot din Molitfelnic¹⁸ s-au extras și „*Rânduielele călugăriei și slujba înmormântării călugărilor*”. Cartea cuprinde rânduiala la facerea rasoforului, rânduiala pentru cel ce vrea să primească schima, adică starea monahală, rânduiala schimei celei mari, slujba înmormântării călugărilor și o scurtă învățătură cum să se înmormanteze arhieriei. Toate acestea nefiind necesare preoților de enorii, ci numai viețuitorilor din mănăstiri au fost scoase din Molitfelnic și tipărite separat.

Tot din edițiile anterioare ale Molitfelnicului s-a extras și

7. *Panihida*, care s-a tipărit separat de Molitfelnic în 1967 (cu titlul *Panihidă cuprinzând slujbele înmormântării, precum și alte slujbe ce se săvârșesc de către preot pentru cei răposați...*). *Panihida* apărută în 1948 se îmbogățește în ediția din 1967, prin adăugarea rânduielei înmormântării preoților și diaconilor de mir (luată din Molitfelnicul 1965 - 1966) și a rânduielei înmormântării călugărilor (luată din „*Rânduielele călugăriei*”, tipărită în 1951), prin *rânduiala binecuvântării și sfințirii crucii ce se așază la mormânt* (luată din Molitfelnicul 1965-1966), *rânduială ce se săvârșește pentru pomenirea morților la 3 zile, la 9 zile și trei săptămâni de la ziua morții, ridicarea Panaghiei pentru cei răposați*¹⁹

14. Tradusă după Molitfelnicul sârbesc „Trebnic”, Belgrad, 1956, p. 408-412. Ea se află în Parohielnicul de Belgrad, 1890. Cp. recenzia pr. prof. Ene Braniște, „*Ediții noi ale unor cărți de slujbă în Bisericile Ortodoxe vecine*”, în *Ortodoxia*, 1959, nr. 4, p. 628.

15. Luată după o ediție mult mai veche a Molitfelnicului tipărit la Chișinău, 1908.

16. S-a tipărit concomitent cu edițiile noi ale Molitfelnicului (1950, 1966, 1971 ș.a.).

17. Apărută în 1966 (retipărită după edițiile Molitfelnicului din 1937, 1950).

18. Ediția 1937. Extrasul e tipărit în 1951 sub forma unei cărți independente de Molitfelnic (cu 96 de pagini). Prima ediție a acestei cărți fusese tipărită în 1842, la București, de egumenul Calinic Cernăianu (viitor episcop al Râmnicului).

19. Amândouă (Pomenirea morților... și Ridicarea Panaghiei) au fost luate din cârticica publicată de Iacov Antonovici (episcop al Hușilor), „*Rânduiala ridicării Panaghiei*”, care apăruse mai de mult în numeroase ediții.

și 15 pericope evanghelice, adăugate sub titlul general „Alte Evanghelii care se pot citi ca adaos și podoabă la stâlpi, precum și în drum spre locul de veci“. Textele slujbelor din Panihidă sunt diortosite (sunt îndreptate ca limbă și stil), deoarece sunt luate din ediții ale unor cărți de slujbă diortosite recent (Molitifelnicul din 1965-1966 și Evanghelia apărută în 1964, din care s-au trecut în Panihidă cele 15 pericope evanghelice de care am vorbit).

8. O altă carte cu rădăcini în Molitifelnic este și *Te-Deum* cu titlul: *Carte de Te-Deum (Doxologii)* la diferite prilejuri obștești, apărută în 1950. Ea cuprinde slujbele numite cu termenul general de origine latină, *Te-Deum*, care reprezintă o creație proprie a Bisericii noastre, din a 2-a jumătate a secolului XIX²⁰. Molitifelnicul din 1937 a inclus în cuprinsul lui unele slujbe de genul *Te-Deum*-ului (ca, de exemplu, *Rânduiala la începerea anului școlar*).

Înrudită cu cartea *Te-Deum*, având slujbe asemănătoare, este și *Rânduiala Doxologiei de așezare în scaunul patriarhal și de instalare canonică a celui de al treilea patriarh al B.O.R.*, tipărită ca filadă aparte în 1948.

9. În 1967 mai apare o filadă cu titlul *Doxologie - slujba la deschiderea lucrărilor conferințelor internaționale creștine*. Este prima carte de slujbă de acest fel tipărită la noi, ca una dintre manifestările cultice ale activității ecumeniste a Bisericii noastre²¹.

10. *Acatistierul* este una din cărțile de mare utilitate atât pentru preoți, cât și pentru credincioși. Prima ediție sinodală a unei astfel de cărți, tipărită ca o carte de slujbă a Bisericii, a apărut în 1971 și cuprinde 29 de acatiste, dintre care unele se găseau în edițiile mai vechi ale *Ceaslovului mare* (ca aceea de la București din 1895 și aceea din 1970). În *Acatistierul* din 1971 se află Acatiste care n-au mai fost tipărite: *Acatistul Sf. Ierarh Iosif cel Nou de la Partoș* și cel al *Sfântului Calinic de la Cernica*.

La sfârșit sunt adăugate cele două paraclise ale Maicii Domnului, cele trei canoane de rugăciune (unul către îngerul păzitor, altul către Domnul nostru Iisus Hristos și altul către sfinții îngeri și către toți sfinții) și *Rânduiala Sfintei Împărtășanii* luată din *Ceaslovul* tipărit în 1970²².

11. *Ceaslovul* (Orologiul - ὀρολόγιον - orariul) cuprinde rugăciuni și cântări pentru ore (ceasuri) fixe: ale serii (Vecernie, Pavecerniță), ale Miezonoapții, ale dimineții (Ceasul întâi, al doilea, al treilea, al șaselea, al nouălea). *Psalmii ocupă cel mai mult loc* în aceste rugăciuni, printre care unele sunt ale Sf. Vasile cel Mare; condacele de peste săptămână (Obednița), prochimenele săptămânii, troparele și condacele Triodului, ale Învierii (pe cele opt glasuri) și rânduiala Panaghiei. Urmează un număr de paraclise și acatiste ale Domnului nostru Iisus Hristos ori ale Maicii Domnului, *Acatistul Sfintei Cruci* și acatistele sfinților următori: Sf. Nicolae, Sf. Dimitrie Izvorătorul de Mir și Dimitrie Basarabov, Sf. Arhangheli, Sf. Mucenic Mina, Cuvioasa Parascheva, Sf. Filoftea, Sf. Spiridon, Sf. Ioan Botezătorul, Sf. Antonie cel Mare, Sf. Gheorghe, Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, Sf. Ap. Petru și Pavel, Sf. Prooroc Ilie și Sf. Mucenic Pantelimon²³. (Acatistele acestor sfinți au fost adăugate din *Ceaslovul cel mare* din 1895 - 1896, în noua redactare a *Ceaslovului* din 1970, reprodușă exact în 1973. În ediția din 1945, care a fost luată ca bază, nu erau trecute acatistele acestor sfinți, decât al Sf. Nicolae și al Sf. Arhangheli).

Se arată rânduiala Împărtășaniei pentru cei ce se pregătesc să primească Sf. Împărtășanie și apoi rugăciunea de mulțumire; pravila celor ce se pregătesc pentru slujirea Sfintei Liturghii; canon de pocăință către Domnul Iisus Hristos.

În ultima parte se află sinaxarul pe cele 12 luni. *Ceaslovul mic* este un rezumat al *Ceaslovului mare*.

20. Vezi arhim. Ghenadie Enăceanu, în *Sbornic, Istoria Te-Deumurilor în Biserica creștină și specialmente în cea română*, în B.O.R., 1884, nr. 11, p. 830-850; nr. 12, p. 942-960. Apărută de la început ca o carte separată, în diferite ediții (Neamț, 1862, Buzău, 1869, București, 1879 ș.a.), *Te-Deumul* fusese tipărit pentru ultima dată în 1940 [2].

21. Alegerea și orânduirea textelor în limbile română, engleză, germană, franceză s-au făcut de pr. prof. Ene Braniște și pr. D. Fecioru.

22. Adunarea, revizuirea și îndreptarea textelor acatistelor a fost făcută de pr. I. Gagiș [3].

23. Paraclisul Maicii Domnului se cântă alternativ (o zi unul, o zi altul), în tot Postul Sfintei Mării (Adormirea Maicii Domnului). Vezi 'Ἡμερολόγιον, Atena, 1960, p. 149.

Ceaslovul este cartea care se folosește cel mai mult la strană, dar el este și cartea cea mai căutată de mulți credincioși. Pentru cei dinaintea era o carte de căpătâi. În literatura noastră, poetul Octavian Goga consemnează aceasta, versurile lui rămânând ca un document al unor vechi și frumoase tradiții²⁴.

12. Penticostarul este cartea de slujbă care cuprinde perioada de la Înviere până la Cincizecime. Slujba din perioada Penticostarului se deosebește de a Triodului și a Octoihului printr-o serie de caracteristici. Imnele și cântările din Penticostar sunt (spre deosebire de ale Triodului) imne pline de bucuria Învierii. Compunerea lor se atribuie Sfinților melozi Iosif Studitul, Cosma de Maiuma și Ioan Damaschin.

În săptămâna întâi a Penticostarului, Săptămâna luminată, preotul își îmbracă de la început toate veșmintele. Penticostarul cuprinde rânduiala slujbelor din Săptămâna Luminată: a cântărilor, a glasurilor, a binecuvântărilor, a Vohodului (cu Sf. Evanghelie, cu cădelnița), cum și când se citește Psaltirea, Sf. Evanghelie, despre rânduiala ceasurilor Sfintei Liturghii de la Duminica Învierii până la Înălțare. Cuprinde rânduiala pregătirii Sf. Agneț pentru împărțirea bolnavilor, sfințirea apei în vinerea Izvorului Tămăduirii, otpustul slujbelor din Săptămâna Luminată, răspunsuri și cântări în acest timp la Sf. Liturghie, slujba sfinților de rând, în această săptămână, stihuri și stihiri care se cântă în duminicile Penticostarului, axionul Paștilor, antifoanele, troparul „Hristos a înviat“.

Ultimele ediții ale Penticostarului²⁵ prezintă multe îmbunătățiri față de vechile ediții, deoarece au fost revizuite, după originalele grecești, textele cântărilor și ale sinaxarelor. La rânduiala slujbelor s-au dat îndrumările de tipic necesare și cartea s-a pus de acord cu practica actuală din Biserica românească. Îndrumările tipiconale privesc rânduiala slujbei din noaptea Învierii și din toată Săptămâna Luminată²⁶. E vorba de unele amănunte de ritual care nu sunt cuprinse în vechile cărți ale Penticostarului și care s-au prevăzut acum, în ediția din 1973, ca, de exemplu, ridicarea sf. epitaf de pe Sfânta Masă în ajunul Înălțării Domnului.

S-a adăugat aici și textul Evangheliei după Ev. Ioan 20, 19-15, tradus în 12 limbi conform obiceiului din Biserica noastră și din Biserica Greacă. Textul e în limbile română, greacă, ebraică (aramaică), latină, paleoslavă, rusă, bulgară, arabă, franceză, germană, ungară și albaneză. Evanghelia aceasta se citește la Vecernia din Duminica Paștilor²⁷ („A doua Înviere“), care se face la ora 12⁰⁰, când se citește și pastorala chiriarhală [6].

13. Triodul este cartea care cuprinde rânduiala serviciului divin din perioada anului bisericesc numită a Triodului.

Perioada Triodului începe cu Duminica vameșului și a fariseului și se termină cu Sâmbăta Mare. Cuprinde în total zece săptămâni, dintre care primele trei sunt pregătitoare pentru Postul Sfințelor Paști sau Postul Mare, iar restul de șapte săptămâni sunt ale Postului. Se arată datele când poate începe această perioadă care e în funcție de data Paștilor. Slujbele liturgice ale duminicilor Triodului, ale praznicelor împărătești și ale sfinților se găsesc în cartea de slujbă a Triodului, combinate cu slujbele din Minei. La sărbătorile care coincid, se dau îndrumări tipiconale în capitolul de la sfârșitul cărții Triodului intitulat „Învățătura de tipic a lui Marco“²⁸.

24. Octavian Goga, *Poezii*, ed. 1963, p. 22, cit. din poezia *Bătrâni*:

„Așa vă treceți bieți bătrâni
Cu rugi la Preacurata
Și plânge mama pe Ceaslov,
Și-n barbă plânge tata“.

25. Ed. 1953 și 1973 (ultima ediție în 1988) [4].

26. Revizuirea imnelor „cântărilor“, îndrumări tipiconale și de ritual la ediția din 1973 le-a făcut pr. prof. Ene Braniște; ed. din 1953 a apărut sub îngrijirea mitropolitului Tit Simedrea și prof. T. M. Popescu.

27. Această Evanghelie fusese scoasă din ultima ediție a Penticostarului și publicată în filadă separată. În 1973 a fost reintrodusă în Penticostar [5].

28. Ediția Triodului, București, 1970, p. 747 - 796. Revizuirea textelor și confruntarea cu cele grecești s-au făcut de prof. T. M. Popescu, iar revizuirea și adaptarea vechilor „Capete“ (capitole) ale lui Marco la situația calendaristică actuală a Bisericii Ortodoxe Române și redactarea lor din acea ediție a Triodului au fost făcute de pr. prof. E. Braniște. În 1987 a apărut o nouă ediție, fidelă celei din 1970.

În duminicile din perioada Triodului se cântă slujba din Octoih cu slujba din Triod, iar pentru sfinții din Minei care cad duminica se cântă această slujbă, numai dacă sfântul respectiv este și hramul bisericii sau când este sfânt cu polieleu.

Deosebirea între Triod, Octoih și Minei rezultă din numărul de cântări al canonului. În Octoih și Minei, canoanele sunt de 9 cântări, dar în Triod, canoanele sunt de trei cântări (ode). De aici, cartea își ia și numele de *Triod* (τριώδιον, τρεῖς ᾠδῆ = trei cântări, trei ode).

Se dau indicații asupra slujbelor sfinților care cad în zilele de peste săptămână, asupra felului cum se cântă irmosul canonului sfântului din Minei când Triodul are canon alcătuit numai din trei cântări (tricanon), cum sunt rânduite tricântările și patruicântările, când și cum se citesc Cântările lui Moise, din Psaltire, rânduiala cântărilor a 8-a și a 9-a (în toate zilele), slujbele pentru morți, slujba Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite (care se săvârșește în fiecare săptămână a Postului Mare, de luni până vineri, inclusiv, afară de joi, în Săptămâna Mare, când se săvârșește Liturghia Sf. Vasile cel Mare și vineri, care este zi aliturgică), cum pregătește preotul Sfintele Agnețe; se arată care sunt zilele când nu se săvârșește Sfânta Liturghie, cum se săvârșesc utreniile în săptămâna a cincea din Postul Mare, despre slujba deniilor, când se scoate sfântul epitaf, despre Liturghia Sf. Vasile și pregătirea Împărtașaniei pentru cei bolnavi, despre citirea Canonului Sf. Andrei Criteanul și despre citirea învățăturilor Sf. Teodor Studitul (principalii autori cărora li se atribuie compunerea Triodului).

Se dau îndrumări de tipic asupra veșmintelor pe care trebuie să le îmbrace preoții în perioada Triodului (culoare neagră, mohorâtă pentru zilele de rând sau culoare purpurie). Sâmbăta și duminica se recomandă veșminte luminoase. Duminică seara a lăsatului sec de brânză se schimbă dvera, acoperămintele Sf. Mese, ale proscomidiarului, tetrapodului, analogului și se înlocuiesc cu altele de culoare închisă.

La sfârșitul cărții de slujbă a Triodului este redată viața Sfintei Maria Egipteanca, scrisă de Sofronie, patriarhul Constantinopolului. Slujba în cinstea acestei sfinte este cuprinsă în Triod la duminica a cincea din Post.

Ultimul capitol din Triod este tipicul lui Marco.

Slujba Triodului se sfârșește cu Vecernia din Sâmbăta Mare și se caracterizează prin temă, ca o slujbă plină de dramatism, realizată de melodia tânguioasă, ca o plângere de pocăință, care contrastează cu slujba Penticostarului, slujbă a bucuriei, a biruinței vieții asupra păcatului și a morții.

În edițiile mai noi ale Triodului (o ediție apărută în 1953, reprodusă după ediția din 1946 și alta din 1970) [7] s-au făcut, de asemenea, revizuirii după originalele grecești și edițiile vechi românești, păstrându-se frumusețea limbii vechilor ediții, fără să se pună însă de acord cu practica actuală a slujbelor Postului Mare din bisericile românești, pentru unele amănunte care nu sunt prevăzute în rânduielele de tipic din edițiile de până acum ale Triodului (ca, de exemplu, scoaterea Sf. Cruci a Răstignirii din altar în naos, după Evanghelia a cincea, la Denia celor 12 Evanghelii din Săptămâna Patimilor). S-a reformulat însă învățătura de tipic a lui Marco, episcopul Idruntului, cunoscută sub denumirea „Capetele lui Marco”, privitoare la rânduiala sfinților și praznicelor care cad în perioada Postului Mare. Tipicul lui Marco a fost pus de acord cu situația calendaristică actuală din Biserica noastră.

14. Octoihul cuprinde rânduiala slujbelor bisericesti de seara și dimineața, pe cele opt glasuri, pentru toate duminicile și zilele săptămânii din perioada anului bisericesc numită a Octoihului. Spre deosebire de perioada Triodului și a Penticostarului, aceasta ocupă cea mai mare parte a slujbelor din timpul anului bisericesc. Ea începe de la duminica întâi după Rusalii și ține până la Duminica vameșului și a fariseului, când începe Triodul.

Octoihul (ὀκτώηχος, ὀκτὼ καὶ ἑξῆς = opt și glasuri) (Optglăsarul) se numește astfel, deoarece imnele din slujbele sale se cântă pe opt glasuri care se succedă săptămânal. Fiecare glas are cântările pentru slujbele dintr-o săptămână (o săptămână glas I, a doua săptămână glas II și așa până la a opta săptămână, cu al optulea glas, după care succesiunea se repetă). Cântările Octoihului se axează în fiecare zi pe o rugăciune de invocare și pomenire: luni pentru sfinții îngeri, marți pentru sfinții prooroci,

miercuri și vineri pentru Crucea Răstignirii lui Hristos, joi e ziua Sfinților Apostoli, sâmbăta se pomenesc toți sfinții și cei adormiți din neamul nostru (părinți și frați), iar duminica e ziua de bunavestire a Învierii Domnului și de mântuire a omenirii de păcatul strămoșesc. Slujba Octoihului, ca și a celorlalte cărți bisericești, s-a format în timp și se datorează mai multor autori. Lui Efrem Sirul (sec. IV) i se atribuie imnurile închinare Sf. Fecioare; stihirile și troparele Învierii din Octoih de sâmbătă seara se atribuie lui Anatolie, patriarh al Constantinopolului (secolul V), dar cântările și imnurile esențiale, cântările Învierii care se cântă în fiecare duminică - zi a Învierii Domnului - și muzica pe cele opt glasuri sunt compuse de Ioan Damaschin (secolul VIII) și alți cântăreți printre care Mitrofan, episcopul Smirnei (secolul IX), care a compus imnurile triadice sau canoane troicnice.

Octoihul cuprinde rânduiala celor șapte Laude sau slujbe ale serviciului divin zilnic: Vecernia, Pavecerma, Miezonoptica (Polunoșnița), Utrenia, Ceasul al treilea, Ceasul al șaselea, Ceasul al nouălea. Cuprinde și rânduiala Liturghiei.

Pentru frumusețea și varietatea cântărilor și rugăciunilor din Octoih care corespund tuturor nevoilor sufletești și slujbelor pentru care au fost rânduite, Octoihul este considerat ca una din cărțile cele mai importante ale slujbelor noastre bisericești.

Octoihul este mare și mic.

15. *Octoihul mic* sau *Catavasierul* este un extras din *Octoihul mare* din Minei și Triod. Cuprinde numai imnurile din rânduiala slujbelor de duminică: rânduiala Vecerniei, a Utreniei și a Sfintei Liturghii cu cântările Învierii din duminici, pe cele opt glasuri, podobiile celor opt glasuri, polieleul și mărimurile (pripelele), catavasiile praznicelor împărătești, svetilnele și stihirile evanghelice (voscesnele) din slujba Utreniei de duminică. Este o carte pentru uzul cântăreților.

Prima ediție a Octoihului în limba română a tipărit-o Antim Ivireanul (1712). Fiindcă în mai toate edițiile tipărite de atunci s-au perpetuat o serie de lipsuri și greșeli de traducere a textelor grecești, precum și o limbă învechită, s-au făcut, în cadrul acțiunii de diortosire a cărților de cult începute după 1950 în Biserica Ortodoxă Română, și revizuirea, și diortosirea Octoihului și a Catavasierului (*Octoihul mic*). În prima ediție din 1952, Octoihul apare ca o simplă reproducere a unei ediții anterioare (adică cu aceleași lipsuri menționate mai sus). Abia ediția din 1975 care a urmat a fost revizuită și diortosită după originalele grecești, făcându-se toate îndreptările necesare prin înlăturarea greșelilor de traducere și de limbă și a greșelilor în formularea îndrumărilor de tipic, care se perpetuau de la o ediție la alta. *Au fost completate rânduielele unor slujbe și au fost puse în rânduială unele cântări.*

Astfel, *Octoihul mare* a fost completat cu o *Învățătură de tipic despre rânduiala slujbei duminicilor*, reformulată după unele ediții mai vechi ale Octoihului (cum e cea de la Râmnic, din 1811 și cea din București, din 1859). De asemenea, *Octoihul mic* (Catavasierul) a fost revizuit ca text și îmbunătățit ca limbă și completat cu rânduielele unor slujbe care lipseau (de exemplu, *Rânduiala Miezonopticii de duminică*, *Rânduiala Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*) sau au fost adăugate stihuri și stihiri pentru sărbătorile Sfinților români canonizați în 1955-1956. S-a dat o formulare mai clară titlurilor diferitelor slujbe sau ale grupelor de cântări, s-au îmbogățit și clarificat îndrumările de tipic (exemplu, ordinea cântării catavasiilor pe tot anul bisericesc). La ediția diortosită din 1959 s-au mai adăugat mici îmbunătățiri în ediția care apare în 1970. De exemplu, la capitolul „Mărimurile polieleului” s-au adăugat noi stihuri și stihiri la Sfinții Mucenici Serghie, Vach, Haralambie și Ioan Valahul, care lipseau în edițiile anterioare²⁹.

16. *Mineiele* (μηνιαία). Începând din a doua jumătate a secolului IV, începe să se dezvolte cultul sfinților prin cultul sfințelor moaște. Acest cult se manifestă prin ridicarea de biserici și paraclise pe mormintele lor. Pelerinajele la Locurile Sfinte din Palestina se înmulțesc și se fac slujbe la mormintele sfinților martiri cunoscuți ca făcători de minuni sau cinstiți cu un cult deosebit (de exemplu: Sf. Simion Stâlpnicul, Sf. Apostol Ioan din Efes, Sf. Dumitru din Tesalonic, Sf. Mina din Egipt ș.a.). La

29. Diortosirea Octoihului și Catavasierului a fost făcută de pr. prof. E. Braniște.

șirul sfinților martiri din epoca prigoanelor se adaugă, treptat, alte categorii de sfinți (mărturisitori, pustnici și cuvioși ierarhi ș.a.) ale căror nume se înscriu în Calendarul (Sinaxarul) creștin și în cinstea cărora se înalță biserici cu hramul lor, se alcătuiesc rânduieli de slujbă și se compun imne. După ce Sinodul I Ecumenic fixează și uniformizează data serbării Paștilor, se înmulțesc sărbătorile fixate în cinstea sfinților și se instituie noi sărbători ale Mântuitorului și Sfintei Fecioare (Crăciunul și Boboteaza, Bunavestire, Adormirea Maicii Domnului, Înălțarea Sfintei Cruci ș.a.)³⁰.

Cântările bisericești rânduite la praznice împărătești, la sărbătorile sfinților celor mari și sfinților de fiecare zi sunt adunate în douăsprezece cărți intitulată *Mineie*, după numărul celor douăsprezece luni ale anului, fiecare volum purtând numele lunii pentru care a fost scris. Astfel, avem Mineiul pe septembrie, Mineiul pe august ș.a.m.d. Aceste cărți au luat ființă prin secolul al VIII-lea și se datorează mai multor autori de cântări, ca: Efreim Sirul, Sofronie al Ierusalimului, Teodor și Iosif Studitul, Sfântul Ioan Damaschin și Cosma (fratele său), autorii celor mai multe imne și cântări bisericești pentru sărbătorile de peste an, mai ales ai celor din Mineie ș.a.

Mineiul (Minologhiul - μῆνος = lună) cuprinde slujba de la Vecernie și Utrenie pentru fiecare zi a anului bisericesc, începând cu 1 septembrie, până la 31 august, precum și rânduiala sărbătorilor de peste an și a celor 7 Laude din Ajunul Nașterii Domnului. În minei se află, pe lângă tipicul slujbei, și viața sfântului ori istoricul sărbătorii sub denumirea de *sinaxar* (συναξαριον = adun).

Mineiul se folosește tot anul, împreună cu Octoihul, Triodul și Penticostarul.

Mineiele au apărut în prima lor ediție în limba română, în 1846, prin grija egumenului Neoni, starețul Mănăstirii Neamț.

S-au mai tipărit la începutul secolului XX, în ediția a II-a, la București, în 1908-1910. A treia ediție apare în 1926-1929, la Mănăstirea Cernica.

Ediția a patra se va reedita în întregime pentru toate cele 12 luni abia în 1976 (după ce fragmentar începuseră să apară din 1954, cu Mineiul pe ianuarie diortosit de mitropolitul Tit Simedrea și D. Olimp Căciulă, (restul apar în 1967, 1970, 1973, 1974). La cele mai multe din mineiele ediției din 1976 a lucrat pr. prof. Ene Braniște care a dat îndrumările tipiconale și a introdus slujba Sfântului Calinic pe care a făcut-o împreună cu mitropolitul Efreim Enăescu; de asemenea, slujbele Sfinților Sava și Ilie Iorest s-au introdus în Minei³¹.

S-a modificat data din calendar a Sf. Ecaterina care în vechile Mineie era la 24 noiembrie și s-a trecut acum pe 25 noiembrie, cum e în Mineiul grecesc.

17. *Arhieraticonul* sau Liturghierul arhieresc cuprinde rânduiala sfințirii tuturor slujitorilor Bisericii: *hirotesia* citețului (cântărețului) ipodiaton, hirotonia diaconului, a preotului și a arhierelui, precum și slujba hirotesiei diferitelor grade preoțești (arhidiaton, sachelar, econom, protoiereu etc.) și monahale (arhimandrit, egumen, ecleziarh). În unele Liturghiere arhieresti se află și rânduiala sfințirii antimiselor.

Primul *Arhieraticon* tipărit în limba română a apărut la Blaj, în 1777, tradus din limba greacă, dar abia în secolul XIX, Sf. Sinod a încredințat unei comisii traducerea, tot din limba greacă, a unui nou *Arhieraticon*.

În 1926 a apărut o ediție (a III-a) a *Arhieraticonului* cuprinzând rânduiala tuturor hirotesiilor și hirotoniilor. Următoarea ediție apare târziu, în 1976, și cuprinde într-o redactare nouă, într-o singură carte, diferite slujbe arhieresti ca: rânduiala Liturghiei arhieresti, hirotoniile, hirotesiile, sfințirea bisericii și a obiectelor de cult, rânduiala sfințirii Marelui Mir³².

18. *Tipicul*. Necesitatea uniformizării cultului prin păstrarea *uniformității în tipic* și în modul de slujire, respectarea rânduielilor tradiționale ale serviciului divin din cărțile ortodoxe de slujbă, combaterea greșelilor, a inovațiilor și abuzurilor în săvârșirea serviciilor divine, au intensificat preocuparea Bisericii

30. Pr. prof. E. Braniște, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului* - loc. cit., p. 137.

31. Din anul 1984, s-a început tipărirea ediției a V-a a Mineiilor, care s-a terminat în anul 1990 [8].

32. În anul 1993 s-a tipărit ediția a V-a a *Arhieraticonului*, într-o formă complet revizuită de o comisie sinodală, *Carte de slujbă*, care cuprinde și rânduiala sfințirii Sfântului și Marelui Mir.

Ortodoxe Române pentru diortosirea noilor ediții uniforme ale cărților de cult care să fie puse la îndemâna slujitorilor bisericești.

Tipicul (τυπικόν) este cartea care cuprinde rânduiala îndrumărilor după care se desfășoară sfintele slujbe în cele trei perioade ale anului bisericesc: perioada Octoiului, a Triodului și a Penticostarului.

Compunerea Tipicului se atribuie Sfântului Sava (se și numește Tipicul Sf. Sava), în secolul al V-lea. Acesta a preluat învățăturile de la Cuviosii Eftimie și Teoctist, pe cale orală, așa cum le primiseră și ei din tradiția Bisericii prin alt învățător al lor, Hariton Mărturisitorul († 270). După Sf. Sava, Tipicul a mai fost adăugit cu slujbe și îmbunătățit. Cei care au contribuit la aceasta au fost: Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, iar în veacul al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschin și Theodor Studitul, Cosma și alții. În secolul al IX-lea, ieromonahul Marco, egumenul Mănăstirii Sf. Sava (Ierusalim) și viitor episcop de Idrunt, a adăugat câteva capitole cu lămuriri și rânduiele privitoare la zilele când se întâmplă să fie pomeniți mai mulți sfinți în aceeași zi, rânduiele cunoscute sub denumirea de „Capetele lui Marco“.

În postfață la Tipicul din 1976, se arată că el s-a tipărit ca primă ediție la împlinirea a 50 de ani de la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie și scopul cărții este de a fi „*un îndreptar pentru săvârșirea acțiunii de uniformizare a săvârșirii sfintelor slujbe în toate ținuturile locuite de dreptcredincioșii ortodocși români...*“.

Ultima ediție a Tipicului românesc apăruse în 1925 (la tipografia Mănăstirii Cernica) și era o reeditare a Tipicului din 1851 (care fusese tradus după un rezumat făcut la Constantinopol după Tipicul cel mare al Sf. Sava, ce se tipărise în Moldova, în 1816). Fiind făcut pentru uzul în mănăstiri, Tipicul din 1851, după care se tipăriseră succesiv mai multe ediții până în 1925 la noi, nu mai putea corespunde necesităților noilor condiții, mai ales a enoriilor de oraș, având în vedere că nici vechiul Tipic al Sf. Sava nu s-a ocupat de rânduielele de slujbă ale Sfintelor Taine și ierurgii atât de necesare pentru slujitorii bisericești din parohii.

Aceste lipsuri căutaseră să le suplinească la noi, la sfârșitul secolului XIX și în primele decenii ale secolului XX, manualele neoficiale (particulare) de Tipic, făcute de diferiți clerici, buni slujitori și cunoscători ai problemelor de tipic, cum ar fi: episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului, Gherasim-Safirin al Romanului și alții, precum și clericii D. Lungulescu (Craiova), I. Procopovici (Oradea) etc., dar acestea erau incomplete și pe deasupra mai cuprindeau practici și obiceiuri locale regionale și care dăunau uniformității modului săvârșirii serviciilor divine, ceea ce cu timpul au dat naștere la multe nedumeriri și discuții. Pentru a se curma toate acestea și a se da Bisericii Ortodoxe Române un tipic uniform, Sf. Sinod al B.O.R. a întocmit o comisie care a lucrat între 1973-1974, redactând ediția care s-a tipărit în 1976.

Tipicul cuprinde două părți. Partea întâi prezintă rânduiala serviciului divin al celor șapte Laude și al Sfintei Liturghii în cele trei perioade ale anului bisericesc, adică: perioada Octoiului, a Triodului și a Penticostarului.

Se arată care sunt cărțile de slujbă care au prioritate în săvârșirea serviciului divin în cele trei perioade: a Octoiului, a Triodului și a Penticostarului, cum se desfășoară aceste slujbe, care este rânduiala Liturghiei săvârșite de un singur preot sau de doi preoți și diacon sau de mai mulți preoți, care este ordinea slujbei când cade duminica sârbătoarea unui sfânt cu polieleu, cum se face slujba când în perioada Triodului se întâmplă să coincidă unele sărbători ale sfinților cu date fixe, cu sărbători (zile) liturgice cu date variabile, cum se combină slujba din Minei cu a zilei Triodului când sărbătorile coincid; slujba din sâmbăta morților, slujbele de miercuri și vineri din Postul Mare, când se săvârșește Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cum se desfășoară slujbele din Săptămâna Sf. Patimi, deniile ș.a. Se arată care este rânduiala slujbelor din perioada Penticostarului din ziua Învierii și până la Duminica tuturor sfinților.

În partea a doua sunt redate rânduielele de slujbă ale Sfintelor Taine și ale ierurgiilor principale și mai frecvente în activitatea sacramentală a slujitorilor bisericești din enorii, rânduiele care nu se găseau în Tipicurile bisericești mai vechi. Tot aici sunt redate și câteva indicații sumare asupra unor practici

mai mărunte din domeniul cultului, ca: aprinderea luminilor în biserici, tragerea clopotelor și toaca, închiderea și deschiderea ușilor împărătești și a dverei, rânduiala cădirilor (tămâierilor) ș.a., precum și practici rituale, generalizate, dar despre care nu se dau indicații în cărțile de cult respective (ca, de exemplu: scoaterea Sfintei Cruci din altar în mijlocul bisericii la Denia celor 12 Evanghelii din Săptămâna Sf. Patimi; ridicarea sfântului epitaf de pe Sfânta Masă, în miercură din ajunul Înălțării Domnului - de care se ocupă Penticostarul; citirea stâlpilor la morți etc.).

Noua ediție a Tipicului românesc al B.O.R. (1976) introduce unele îndrumări care nu sunt cuprinse în cărțile de slujbă respective, îndrumări privitoare la practici mai de curând intrate în cult ori adaptări la situația și condițiile actuale de viață ale enoriașilor și recomandate de autoritatea bisericească superioară (de exemplu: citirea pastoraletor chiriarhale la diferite sărbători, datoria preotului de a predica sau de a catehiza cu prilejul oricărei sfinte slujbe și mai ales la Taine și ierurgii, citirea rugăciunilor din rânduiala Împărtășirii la împărtășirea credincioșilor, indicații privitoare la cântarea în comun a credincioșilor în biserici ș.a.).

BIBLIOGRAFIE

- Bălașa, pr. D., *Contribuția cronicarului Dionisie Ecleziarhul la îmbogățirea Molitfelnicului românesc. Un manuscris ecleziastic necunoscut*, în B.O.R., 1968, nr. 1-2, p. 209-221.
- Dinu, N(atalia), *Învățămintele Triodului*, în G. B., 1961, nr. 11-12, p. 1067-1072.
- Munteanu, Zeno, *Citirea Sfintei Scripturi la cultul divin - în Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române din Caransebeș, 1939-1940*.
- Neaga, prof. N., *Citirile din Vechiul Testament în cultul Bisericii*, în M.B., 1971, nr. 4-6, p. 225-231.
- Negoită, Ath., *L'Ancien Testament dans le culte de l'Église Orthodoxe*, Paris, 1967 (Bibl. Cab. Patr., 465).
- Idem, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940.
- Todor, prot. Nichifor, *Despre geneza și prezența Triodului în Biserica noastră*, în M.A., 1970, nr. 2-3, p. 280-294.
- Zotu, dr. Gheorghe, *Despre citirea Sfințelor Scripturi*, în B.O.R., 1874, nr. 3, p. 196-207.
- *
- Amsler, S., *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel, 1960.
- Brațiotis (Μπρατσιωτου), P. M., *L'Apocalypse de Saint Jean dans le culte de l'Église Grecque Orthodoxe*, în „Revue d'hist. et de philos. relig.“, 42 (1962), p. 116-121.
- Burgard, Charles, *La Bible dans la Liturgie*, Paris (Casterman), 1958.
- Cappuyns, N., *L'histoire des livres liturgiques grecs*, în rev. Stud. byzantinie neoellenica (Roma), 6 (1940), p. 470-473.
- Evdokimov, Paul, *La Bible dans la piété orthodoxe*, „Irenikon“, 1950, nr. 4.
- Idem, *La lecture de la Bible dans l'Église Orthodoxe*, „Foi et Vie“, mai 1971, p. 40-47 (rec. în S.T., 1972, nr. 3-4, p. 275-276).
- Funtuli, I., *Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ θεῖα λατρείᾳ*, Tesalonic, 1965.
- Gregoire, R., *Les homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, Melto 4 (1968), p. 37-53.
- Grün, S., *Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments*, Regensburg, 1958.
- Guy, P. M., *La question du système de lectures de la liturgie byzantine*, în „Miscellanea liturgica in honorem G. Lercaro“, II, Roma, 1967, p. 251 - 261.
- Hannick, C., *Le texte de l'Oktoechos*, în vol. *Dimanche*, Chevetogne, 1972, p. 37-60.
- Harnack, Q., *Bible Reading in the Early Church*, 1912.
- Korolevskij, C., *La codification de l'office byzantin*, O.C.P., 19 (1953), p. 25-58.
- Kunze, G., *Die Lesungen*, în „Liturgica“, II, Kasel, 1955, p. 87-180.
- Kniazeff, A., *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin*, în Cassien-Botte, *La prière des heures*, Paris, 1963 (Lexorandi 35), p. 201-252.
- Orlov, M., *Triodul Postului*, în „Rev. Patr. Moscova“, 1971, nr. 3, p. 73 - 77, nr. 4, p. 70 - 75.
- Raes, A., *Livres liturgiques des Églises Orientales*, în „Dict. de Droit can.“, t. VI (1957), col. 606-610.
- Idem, *Livres liturgiques grecs édités à Venise* (Studi e Testi, Città del Vaticano), 233 (1964), p. 209-222.
- Rahifs, A., *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, în: „Mitteilungen der Septuaginta-Unternehmens“, Heft 5, Berlin, 1915.
- Rosea, A., *La Parole vivante de Dieu dans la Bible et dans la Liturgie*, în „La Maison-Dieu“, 82 (1965).

Tarchnoschvili, M., *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (V-VIII s.), I-II, 1959-1960, în „Corpus Script. Christ. Orientalium“ (Louvain) 188, 189, 204, 205.

NOTELE EDITURII

1. Ultima ediție a Liturghierului a apărut în anul 2000, sub îngrijirea pr. prof. dr. Nicolae D. Necula.
2. O ediție recentă a apărut în 1998, colegată cu slujba Învierii.
3. După 1989 s-au tipărit nenumărate acatiste, fie separat, fie în antologii. Cităm câteva din acatistierele care promovează noi texte de acatiste ori înglobează mai multe acatiste pentru uzul anual: *Acatistier*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1994; *Acatistier* (alcătuit de arhim. Cleopa Ilie și ieroschim. Paisie Olaru), Editura „Pelerinul“, Iași, 1996; *Acatiste*, Editura Christiana și Sfânta Mănăstire Nera, București, 1999; *Acatistier*, Editura Institutului Biblic, București, 2000; *Adunare de acatiste*, Editura Episcopiei Romanului, Roman, 2002 etc.
4. Cea mai recentă ediție a Penticostarului a apărut în 1999, reproducând ediția din 1988.
5. Penticostarul editat în 1999 nu cuprinde și Evanghelia de la Vecernia specială (în ziua întâi de Paști) în mai multe limbi.
6. De regulă, la bisericile și mănăstirile din Patriarhia Română, pastorală chiriarhului se citește în noaptea de Paști, fie după Utrenie, fie la sfârșitul Sfintei Liturghii.
7. O ultimă ediție a Triodului s-a tipărit în anul 2000.
8. În 1991 a început, la Editura Institutului Biblic - București, tipărirea ediției a IV-a a mineielor, care nu s-a încheiat până în prezent. Din anul 2001, în Editura „Reîntregirea“ a Arhiepiscopiei Alba-Iulia a început tipărirea unei ediții eparhiale a mineielor, până în anul 2002 apărând mineiele pe lunile: februarie, martie, aprilie, mai și iunie.

CAPITOLUL V

PRIMELE TRADUCERI ROMÂNEȘTI ALE CĂRȚILOR DE SLUJBĂ ȘI ROLUL LOR ÎN FORMAREA LIMBII ROMÂNE LITERARE

1. Textele manuscrise religioase, rotacizante

Primele traduceri cunoscute ale cărților de slujbă în limba română sunt socotite *textele maramureșene*, manuscrise transmise în copii, datând din secolul XVI. E posibil ca originalele lor să fi existat chiar din secolul al XV-lea¹. Aceste texte, intitulate după locul în care au fost descoperite sau după numele donatorilor, sunt: *Codicele voronețean*, *Psaltirea scheiană*, *Psaltirea voronețeană* și *Psaltirea Hurmuzachi*.

a) *Codicele voronețean*, descoperit de prof. Gr. Crețu în 1871, la Mănăstirea Voroneț, a fost publicat întâi în 1885, de G. Sbiera². Manuscrisul cuprindea partea de la sfârșitul Noului Testament și anume: Faptele Apostolilor de la capitolul XVIII până la sfârșit; 3 epistole: Epistola Sf. Iacob și cele două Epistole ale Sf. Apostol Petru. Manuscrisul este incomplet.

b) *Psaltirea scheiană* își are numele de la cărturarul Sturdza Scheianu care îl avea în biblioteca sa din Schei, unde trecuse de la G. Asachi căruia îi aparținuse. Sturdza Scheianu a donat manuscrisul Academiei Române³.

Cuprinsul e format din Psalmii lui David și câteva cântări puse în Psaltire după textul psalmilor: 8 cântări ale lui Moise în care se cuprind: Rugăciunea Anei, mama proorocului Samuel, Cântarea lui Isaia proorocul, Rugăciunea lui Iona Proorocul, Cântarea Prea Sfintei de Dumnezeu Născătoare, după care urmează Rugăciunea proorocului Zaharia.

c) *Psaltirea voronețeană*, descoperită de pr. Simion Florea Marian, în 1882, la Mănăstirea Voroneț, a fost dăruită Academiei Române de Dimitrie Sturdza, în a cărei bibliotecă intrase; manuscrisul e incomplet, dar cuprinde și textul slavon al Scripturii⁴.

d) *Psaltirea Hurmuzachi* e numită astfel după numele donatorului, istoricul Eudoxiu Hurmuzachi. Ea are o deosebită importanță față de celelalte două deoarece: a) e considerată nu o copie, ci însuși manuscrisul original al traducerii din slavonește și b) reprezintă un alt text, diferit de cele după care s-a făcut traducerea din *Psaltirea scheiană* și cea voronețeană, deși e tradusă în aceeași regiune maramureșeană și în aceeași epocă⁵.

1. Ștefan Ciobanu, *Începuturile scrisului în limba românească*, Analele Academiei Române, Memoriile secțiunii literare, seria a III-a, tom. X, mem. 3, București 1941, p. 57.

2. Textul descoperit de prof. Gr. Crețu a fost studiat și publicat de prof. I. G. Sbiera, împreună cu versiunea din *Noul Testament* a lui Simion Ștefan și textul din *Biblia lui Șerban Cantacuzino* (din 1688); *Codicele voronețean*, Cernăuți, 1885. Manuscrisul a fost donat Academiei Române, unde se păstrează și azi. Vezi: N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1980, p. 86.

3. I. Bianu, *Psaltirea scheiană*, tom. 1, București, 1881 (a numit-o scheiană, după numele lui Sturdza Scheianu, care a donat Academiei colecția de documente împreună cu toată biblioteca sa, în 1884). Manuscrisul Psaltirii se află la Academie sub cota nr. 449, cf. N. Cartoian, *op. cit.*, p. 86.

4. Înregistrat la nr. 693 în Biblioteca Academiei Române, textul a fost studiat întâi de Ovid Densusianu care l-a descris și l-a coloționat cu *Psaltirea scheiană* (în „Anuarul seminarului de Istoria limbii și literaturii române pe anul 1898“). În 1911, G. Giuglea publică textul românesc cu literă chirilică în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie“, XI, 1910, p. 444-467 și XII (1911) p. 194 - 209 și 475 - 487. Textul bilingv a fost republicat de G. Gălușcă în *Slavischrumanisches Psalterbruchstück*, Halle, 1913. Vezi și N. Cartoian, *op. cit.*, p. 87, 91.

5. I. A. Candrea, *Psaltirea scheiană, comparată cu celelalte psaltiri din sec. al XVI-lea și al XVII-lea*, traduse din slavonește..., București. Comisia istorică a României, 1916, dà informații despre *Psaltirea Hurmuzachi* (în vol. I, p. I-LVII). Cp. și Al. Rosetti, *Limba română în secolul al XVI-lea*, București, 1932, p. 4.

Despre *influențele* care au determinat traducerea în limba română a primelor texte bisericești, unii cercetători⁶ susțin că ele au apărut datorită influenței husite (curent religios, sec. XV, din Boemia, care a propagat întâi ideea traducerii Sf. Scripturi în limba națională); alții le atribuie influenței luterane, secolul XVI, care susținea, ca și husitismul, necesitatea traducerii Bibliei în limba poporului⁷, iar alții susțin că traducerea s-a făcut în scopul de a da instrucția religioasă necesară călugărilor români, spre a contracara influența catolică atât în Moldova, cât și în Transilvania⁸.

Cât privește *timpul* când s-au scris aceste texte, un indiciu l-au dat cercetătorilor hârtia și filigranele, adică mărcile de fabrică imprimate pe hârtie. După acest criteriu s-a conchis că ele au fost copiate în secolul al XVI-lea. Codicele voronețean arată filigranul cu ancoră, specific fabricilor venețiene de la începutul sec. al XVI-lea; Psaltirea scheiană are imprimată în hârtie „vulpea” caracteristică hârtiei fabricate la Brașov, începând de la jumătatea secolului al XVI-lea. Considerând aceste filigrane, se arată că hârtia pe care s-au scris aceste manuscrise s-a fabricat în secolul al XVI-lea în orașele Veneția, Schweidnitz (Silezia) și Brașov.

Alt indiciu pentru același secol este „scriptio continua” (scrierea cuvintelor unul după altul fără spațiu între ele), aspect arhaic al scrisului românesc.

Studiul limbii a stabilit graiul vorbit în secolul al XVI-lea în sud-estul Ardealului, de unde era copistul, ceea ce arată circulația manuscriselor originale, deoarece primul strat de limbă, adică al originalelor, prezintă particularități fonetice specifice graiului din nord-estul Transilvaniei din sec. XV-XVI, așa cum s-a dedus și din unele scrisori maramureșene din sec. XVI - XVIII, păstrate în arhivele cetății Bistrița prezentând aceleași particularități fonetice ca și textele religioase - manuscrise: *foneismul rotacizant* (*r* intervocalic în loc de *n*: bire - bine, tire - tine, rugăciure - rugăciune ș.a.).

Alături de rotacism apar și alte *particularități dialectale* specifice Maramureșului, care se extindeau însă și în ținuturile învecinate: Bucovina și Moldova (gioc - joc, giude - jude ș.a. *j* ca *gi* - sau *dz* ca *z*: dziuă - ziuă, Dumnedzeu - Dumnezeu etc.), folosirea în locul diftongului *oa* a vocalei *o* - nopte, în loc de noapte, totă, în loc de toată ș.a.

Pe lângă aceste particularități dialectale care se mai păstrează și azi în Maramureș, exceptând rotacismul, se mai găsesc în textele rotacizante și unele *particularități fonetice morfologice și lexicale* care arată un stadiu al limbii mai *apropiat de prototipul latin* decât cele evolute de azi. De exemplu, substantivele latine terminate în *us*, *um* (care azi se termină în consoană), în Maramureș mai păstrează *u* final: domnu, împăratu; sau verbele care mai păstrează forme vechi de perfect simplu: fecui, de la lat. *feci* - făcui, venremu de la lat. *venimus* - venii și alte forme vechi pentru alte moduri și timpuri (ca forma de imperfect fără *m* - auzia - auziam). *Lexicul* păstrează un număr foarte mare de cuvinte moștenite din patrimoniul latin (*agru* - *agrum* - ogor, *desidera* - *desiderare* - a dori etc.). Alte cuvinte privind evoluția sensului păstrează înțelesul mai apropiat de cuvântul latin decât de cel obișnuit: codru cu înțeles de munte, săruta de la salutare - saluta, strat - așternut etc.

Din limba slavă au rămas în textul român cuvinte netraduse, cuvinte care atunci se foloseau în vorbire, dar care cu timpul au dispărut din limba română sau traducătorii nu le-au înțeles. De asemenea, sunt *cuvinte maghiare*, neînțelese pentru românii de peste munți: *adamă* - camătă, *bântătui* - a pedepsi, *cadilă* - tămâie etc. Se adaugă la acestea forme de compunere a cuvintelor neobișnuite în limba română, precum și forme ale genitivului construit cu prepoziția *de* (Casa de Domnul - Casa Domnului) și altele⁹.

6. N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, ed. II, vol. I, București, 1925, p. 103-110; I. A. Candrea, *op. cit.*; Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române*, vol. I, *Epoca veche*, Sibiu, 1930, p. 64 ș.a.

7. Ov. Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, tom. II, fasc. I, Paris, 1914, p. 6-7; Al. Rosetti, *Limba română în secolul al XVI-lea*, București, 1932.

8. I. Bianu, *Introducerea limbii românești în Biserică. Discurs de recepție la Academia Română*, publicat în „Analele Academiei Române”, XXIV, București, 1904; Milan Șesan, *Introducerea limbii române în Biserică*, în M.A., 1956, nr. 11-12, p. 117-133.

9. Vezi N. Cartoian, *op. cit.*, p. 87-90.

Aceste cercetări și caracteristici duc la concluzia „că prima fază a limbii noastre literare a fost astfel o fază maramureșeană”¹⁰.

Deși aceste texte rotacizante folosesc o limbă greoaie, cu particularități arhaice și dialectale, ele prezintă o deosebită importanță pentru istoria literaturii, deoarece constituie punctul de plecare al limbii literare românești.

Ele sunt pentru cercetătorii filologi izvoare prețioase de studiu asupra formelor de limbă care dezvăluie tranziția de la limba latină vulgară (vorbită) la limba de azi, precum și cunoașterea existenței în limba română a unor cuvinte latine ieșite din circulație, iar altele care încă mai persistă în vreun colț de ținut românesc. Aspectul cel mai important pentru Biserică este însă dovada de curaj pe care traducătorii acestor prime texte religioase au dat-o înfruntând tradiții și prejudecăți care nu admiteau în Biserica Răsăritului ortodox altă limbă decât cele consacrate: greaca și slavona. Textele rotacizante au circulat în toate ținuturile transilvane, din nord până în sud, unde Coresi le-a cunoscut și a pomit altă acțiune de curaj împotriva prejudecăților religioase, aceea de tipărire a acestor texte.

2. Primele tipărituri religioase în limba română

Primele texte tipărite în limba română au ieșit din tipografia lui Filip Moldoveanu, la Sibiu. Aici s-a tipărit (după *Catehismul luteran* din 1544) *Tetraevanghelul slavo-român* (1551 - 1553)¹¹.

Coresi. Textele cărților de slujbă în limba română, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, au fost făcute în tipografia judeului Brașovului, Hans Benkner (Johannes Benknerus). În intenția de a propaga luteranismul, acesta tipărește în 1559 un *Catehism* în limba română (amestec din învățăturile lui Luther și Melancton), tradus, se crede, după un original unguresc, deși în prefață afirmă că s-a făcut după un original sârbesc¹².

Cu cheltuiala și stăruința lui H. Benkner, începe la Brașov șirul tipăriturilor românești, pe care Coresi se străduiește să le pună în slujba Bisericii Ortodoxe.

În 1561, el tipărește în limba română textul celor patru Evanghelii, cu titlul *Tetraevanghelul românesc*. Textul s-a tipărit de „diaconul Coresi ot Târgoviște și Tudor diacul”, așa cum se menționează la sfârșitul cărții, subliniindu-se și scopul tipăririi ei: de a fi de folos preoților și credincioșilor creștini ortodocși români, ca „să-nțeleagă, să învețe rumânii cine-s creștinii”. La traducerea *Tetraevanghelului* și-au adus contribuția și preoții români din Scheii Brașovului¹³.

În 1563, Coresi, ajutat de diacul Tudor, tipărește *Apostolul* sau *Praxiul*, care, după cum se arată în Predoslavie, este „întorsura de demult” a manuscrisului voronețean (Codicele voronețean), cu îndreptările de limbă făcute de Coresi.

În 1570 urmează tipărirea în limba română a două cărți: *Psaltirea și Liturghierul*.

La baza *Psaltirii* stau traduceri maramureșene pe care Coresi le-a avut la îndemână în copii manuscrise. Limba *Psaltirii* lui Coresi este evident superioară față de formele greoaie și termenii vechi regionali ai textului rotacizant din Maramureș.

Liturghierul lui Coresi din 1570 nu cuprinde toate textele *Liturghiilor* ortodoxe, ci numai textul *Liturghiei* Sf. Ioan Gură de Aur. Se crede că traducerea *Liturghierului* s-a făcut de preoții din Scheii Brașovului (de la biserica Sf. Nicolae din Schei), care l-au ajutat pe Coresi și la traducerea altor cărți în limba română. *Liturghierul* s-a tradus după alt manuscris slavon, diferit de cel tipărit de Macarie în 1508¹⁴.

10. *Ibidem*, p. 90. Vezi și Ion Gheție, *Textele rotacizante și originile scrisului literar*, în S.L.L.F., I, 1969.

11. Vezi L. Demeny, *O tipăritură slavo-română precoresiană*, în „Studii”, revistă de istorie, an. XVIII, nr. 5, 1965 (p. 1001-1038). Cp. Eva Mârza, *Un fragment din Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, Studiu introductiv, București, 1969.

12. I. Bianu, *Cărțile românești tipărite de diaconul Coresi la Brașov*, în „Almanahul Graficii Române”, 1930 (Craiova), p. 31-42.

13. Al. Mareș, *Precizări privind traducerea Tetraevanghelului lui Coresi*, în S.C.L., an. XVII, nr. 5, 1967, p. 651-667.

14. Idem, *Liturghierul lui Coresi* (text stabilit, studiu introductiv), București, 1969.

Liturghierul lui Coresi (format mic, 42 de file; un exemplar în biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului) s-a tipărit pentru nevoile bisericilor românești ortodoxe din Transilvania. *Este prima traducere a Liturghierului în limba română.*

Cărțile în limba română sunt primite cu rezervă atât de credincioși, cât și de preoți, temători ca ele să nu cuprindă erezii, știut fiind că numai cărțile eretice luterane și calvine se tipăreau românește, pentru propagandă¹⁵ și -conform tradiției - cărțile drepte credințe ortodoxe nu puteau fi tipărite decât în limba slavonă. Pentru a risipi neîncrederea, Coresi traduce și tipărește, în 1577, *Psaltirea slavo-română*, dându-le o dovadă că nu numai cărți eretice, dar și cărțile drepte credințe ortodoxe pot fi tipărite în limba română și dovada putea fi dată de textul slavon tipărit în paralel. Atât textul românesc din *Psaltirea* aceasta, cât și al *Psaltirii* din 1570 sunt reproduse după textele traduse în Maramureș, cunoscute sub numele de *Psaltirea scheiană* și *Psaltirea voronețeană*. Dificultățile de limbă și efortul lui Coresi de a le îndrepta confirmă aceasta¹⁶.

În 1580 tipărește și un *Tetraevanghel* bilingv, *slavo-român*, care are pe frontispiciu stema Țării Românești, cartea fiind tipărită pentru Țara Românească la cererea domnilor Țării Românești, Alexandru și Mihnea, și a mitropoliților Eftimie și Serafim, cărora Coresi le mai tipărise câteva cărți de slujbă în limba slavonă.

Încununarea activității lui Coresi o constituie *Cazania* sau *Evanghelia cu învățătură* în limba română, tipărită în 1581. Este o tâlcuire, o explicare a Evangheliilor din duminicile și sărbătorile de peste tot anul, începând cu Duminica vameșului și a fariseului până la duminica a 32-a după Rusalii. Lipsesc *Cazaniile* la Duminica Ortodoxiei și încă cinci duminici. Textele Evangheliilor sunt cele tipărite în *Tetraevanghelul din 1561*. Tâlcuirea textelor evanghelice s-a făcut de doi preoți ortodocși de la biserica Sf. Nicolae Schei din Brașov, *Iane* și *Mihai*, buni cărturari și cunoscători ai limbii române. Dovadă o constituie claritatea, corectitudinea și frumusețea limbii române în care au redat textele Omiliilor lui Ioan Caleca¹⁷, traduse după textul slavon în care fuseseră traduse din limba greacă¹⁸.

Activitatea de cărturar și tipograf a lui Coresi este mult mai largă, dar în cadrul temei noastre nu ne-am oprit decât la acele cărți în limba română, necesare slujbelor divine.

Textele tipărite de Coresi s-au răspândit printre credincioșii ortodocși de pe tot teritoriul Țărilor Române, dovadă fiind exemplarele aflate în diferite colțuri ale țării, din Oltenia (Mănăstirea Bistrița) până în Bucovina, la Ieud - în Maramureș, Buzău - Mănăstirea Ciolanu (*Evangheliarul* din 1561) și Vălenii din Prahova, unde s-a găsit un exemplar, bine păstrat, al *Tetraevanghelului* din 1561.

15. O asemenea încercare se și făcuse prin tipărirea în limba română, în 1564, a cărții *Tâlcul Evangheliilor* care avea la sfârșit și un *Molitfelnic*, dar din care se înlătură cultul sfinților, *Liturghia* ortodoxă, slujbele pentru morți și *Sfintele Taine* din care se păstrează numai trei (Botezul, Nunta și Împărtașania). De altfel, era o traducere făcută tot de pe un text unguresc. Comp. Vladimir Drâmba, *O copie din secolul al XVII-lea a Tâlcului Evangheliilor și Molitfelnicului diaconului Coresi*, în S.C.I.L.F., an. IV, 1955, p. 559-571.

16. În Postfața (Epilogul) cărții, Coresi afirmă că a făcut traducerea după un original slavon, mânat de dorința de a da românilor cuvântul lui Dumnezeu în limba lor: „Eu, diacon Coresi, deacă văzui că mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi românii n-avăm... Derept aceea, frații mei, preoților, scrisu-v-am aceste *Psaltiri* cu otveat, de-am scos den *Psaltirea* sârbească, pre limba rumânească să fie înțelegătură“. Cei care au comparat această *Psaltire* cu *Psaltirea* scheiană conclud că Coresi nu este traducător, dar s-a străduit să redea într-o limbă românească mai clară și mai curată textele maramureșene. El a înlocuit cuvinte de origine străină sau vechi, cu altele de o mai largă circulație: *feleleat* - răspuns, *fugeu* cu legătură, *golovi* cu a găti, ș.a.m.d.; vezi N. Cartoian, *op. cit.*, p. 105.

17. Patriarh al Constantinopolului la jumătatea secolului al XIV-lea (1334 - 1347). Cercetători mai noi afirmă că e o traducere după un text rus, *Cazania* lui Zableedov (1569). Cf. Maria Rădulescu, *Originalul slav al Evangheliei cu învățătură al diaconului Coresi*, București, 1959. Cp. și A. Hauttman și P. Binder, *Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov* (S.L.I.E.T.), București, 1969.

18. Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, *Diaconul Coresi, Carte cu învățătură (1581), vol. I (textul)*, București, 1914. Cp. Vasile Grecu, *Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învățătură a diaconului Coresi, din 1581, Omiliile Patriarhului Ioan al XIV-lea Caleca, 1334 - 1347*. Cercetări XXXV, București, 1939.

Venind din Târgoviște unde lucrase ca tipograf și stabilindu-se la Brașov, chemat de Hans Benkner, Coresi a cunoscut bine graiul românesc vorbit în regiunea Târgoviște-Brașov, care era considerat cel mai evoluat în ansamblul limbii române și pe care Coresi l-a folosit în traduceri și tipăriturile sale. Coresi n-a fost un simplu tipograf, ci și un traducător conștiincios, dovadă efortul său de a reda limbii țărilor maramureșene o formă literară clară și înțeleasă de toți românii, scuturându-le de regionalismele și neologismele cu care erau încărcate și mai ales de fonetismul lor greoi, rotacizant.

Coresi este considerat pionier al limbii literare românești căreia, prin limba cărților sale, i-a pus primele temelii.

Coresi contribuie și la îndreptarea ortografiei limbii române, prin faptul că stabilește și introduce reguli de despărțire a cuvintelor, făcând scrisul mai înțeles și mai ușor de răspândit nu numai prin cărți, dar și prin acte și documente atât de necesare, mai ales în cancelariile domnești. Limba română va deveni, după Coresi și tocmai datorită tipăriturilor lui, cunoscută și citită de cât mai mulți cetățeni, viitori preoți și dieci de cancelarie, care vor începe treptat să înlocuiască limba slavonă și să redacteze în limba națională scrisorile și actele oficiale.

În afară de Psaltire, cărțile lui Coresi cuprind traduceri numai din Noul Testament. Liturghierul tradus de Coresi cuprinde numai rânduiala Proscomidiei și Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur.

Un alt text din Vechiul Testament este *Palia de la Orăștie*, din 1582. *Palia* (παλαιά - veche) cuprinde primele două cărți din Vechiul Testament: Facerea și Ieșirea (Geneza și Exodul). Inițiatorul acestei traduceri este episcopul calvin Mihail Tordaș care urmărește intensificarea propagandei calvine printre români. Tipărirea *Paliei* începută încă din 1581 și terminată în 1582 s-a făcut de Șerban, fiul lui Coresi, ajutat de diaconul Marian. În *Predoslovia* cărții, episcopul Mihail Tordaș afirmă că traducerea (propusă pentru cele cinci cărți ale lui Moise, din care nu s-au tipărit decât două) s-a făcut după textul ebraic, grec și sârbesc, de un grup de patru preoți români calvini¹⁹, din dorința de a se tipări cărți și în limba română. Cercetările au arătat însă că traducerea s-a făcut după un text unguresc al Vechiului Testament, de pastorul protestant Gașpar Heltai din Cluj²⁰.

3. Secolele XVII - XVIII

Tipăriturile românești ale cărților bisericești se ridică pe un plan superior atât ca număr, cât mai ales ca limbă, în secolele ce urmează, după drumul deschis de Coresi în secolul al XVI-lea. Această activitate se desfășoară concămitent și evolutiv în toate cele trei provincii românești, remarcându-se ca intensitate începând de la jumătatea veacului, epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu, și evoluând la apogeu spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, în vremea lui Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu.

În 1637 vine pe scaunul Mitropoliei Țării Românești fostul episcop de Râmnic, *Teofil*, căruia i-a revenit și meritul de a fi considerat ctitor al culturii românești, datorită intensei activități pe care o desfășoară în domeniul tipării cărților bisericești.

În tipografia de la Govora el tipărește *Pravila de la 1640*²¹, iar după ce aduce aici ca egumen pe călugărul cărturar și bun tipograf, Silvestru, scoate, tot în 1640, un *Ceaslov românesc*²² căruia îi urmează

19. Eftim Zakan „dascăl de dascălie”, Ștefan Herceș, „propovăduitorul Evangheliei lui Hristos” și Moisi Peștișel, „propovăduitorul Evangheliei în orașul Lugojului”, și Achirie, protopopul Hunedoarei.

20. Iosif Popovici, *Palia de la Orăștie*, în *Analele Academiei Române*, an. XXXIII, 1911 F, Memoriile secției literare, t. XXXIII, s. II, L. 33, 1910 - 1911.

21. *Pravila de la Govora* sau *Pravila mică*. S-a tipărit în două ediții, una pentru Muntenia și una pentru Transilvania, menționându-se pentru fiecare numele mitropolitului: Teofil, pentru Țara Românească și Ghenadie, pentru Ardeal. *Pravila* era o compilație de legi civile și bisericești, făcută după izvoare slave și bizantine. Ea împlinea și în Biserică unele lipsuri, căci cuprindea și îndrumări privitoare la preoții duhovnici, în legătură cu epitimia (canonul de pocăință) la Spovedanie.

22. Ștefan Pașca, *O tipăritură necunoscută din secolul al XVII-lea. Cel mai vechi ceaslov românesc*, București, 1939, Academia Română. Studii XXXVI. *Ceaslovul* aflat în Muzeul de Literatură din Cluj, azi la Sibiu, în biblioteca Arhiepiscopiei, este o tipăritură munteană necunoscută în secolul XVII.

În 1642 *Cazania în limba română*, tălmăcită după *Cazania* care apăruse cu un an înainte la Kiev. O *predoslovie* făcută *Cazaniei* de cărturarul Udriște Năsturel arată că, alături de ieromonahul Silvestru, lucrase și el la traducerea „izvodită de eromonahul Silvestru” și „premenită de pe limba rusească pe limba românească” de Udriște Năsturel care, după cum spune, a venit și el „la al unsprezecelea ceas la lucrul Domnului”²³. *Cazania* cuprinde tălmăcirea Evangheliilor la duminicile de peste an, la sărbătorile împărătești și ale sfinților.

Tipografia de la Govora se mută la Dealu unde, în 1644, s-a tipărit *Evanghelia învățătoare*, care adaugă și din *Cazania* lui Varlaam (care apăruse la Iași în 1643), partea finală, cuprinzând omiliile pentru sărbătorile împărătești și ale sfinților mari.

În vremea mitropolitului Teofil se mai tipăresc câteva cărți în limba slavonă: *Liturghier slav* (1646) și cartea teologului Thomas de Kempis (Köln, 1380 - 1470), *Urmărea lui Hristos*, tradusă din limba italiană în limba slavonă de Udriște Năsturel; și în limba română: *Carte de învățături duhovnicești*, tradusă de egumenul Melchisedec, de la mănăstirea din Câmpulung (1642).

Sub urmașul lui Teofil, în vremea mitropolitului Ștefan, tipografia de la Dealu s-a mutat la Târgoviște, unde se continuă tipărirea cărților de slujbă, mai puțin în limba română, cât și în limba slavonă și bilingve. Tipărirea cărților slavo-române împacă tradiția, dar și necesitatea continuării activității de naționalizare a slujbelor bisericești și de împotrivire la propaganda calvină (tipărirea cărților de cult în limba română, potrivit curentului calvin, care făcea propagandă printre români, fiind socotită o erezie, fapt care menține cartea de slujbă încă în limba slavonă la noi). Totuși, pentru a veni în ajutorul preoților, dintre care mulți nu mai cunoșteau limba slavonă, s-au tipărit în limba română toate îndrumările tipiconale, chiar dacă rugăciunile mai erau în limba slavonă. Așa s-au tipărit, printre altele, în 1650, „*Cartea ce se cheamă pogribania preoților mireni și a diaconilor*”, precum și lucrarea „*Mistirio sau Sacrament*” (cuprinde primele două Taine: Botezul și Mirungerea).

Tipicul și învățătura erau în limba română, iar rugăciunile în limba slavonă, traduse de pe un Molitfelnic grecesc și slavonesc, cum arată în prefață el însuși. În 1652 se tipărește, tot cu tipicul în limba română, *Târnosania*, având rugăciunile și slujba în limba slavonă (carte de mare folos pentru sfințirea bisericilor). Un *cod bisericesc* și civil se tipărește în 1652: *Pravila de la Târgoviște (Îndreptarea legii sau Pravila cea mare)*, având și o prefață scrisă de mitropolit (cuprindea în mare parte *Pravila* lui Vasile Lupu, tipărită la Iași, cu titlul *Carte românească de învățatură de la pravilele împărătești*, 1646).

Lupta curentului slavon, care caută să se mențină, a determinat încă pentru un timp tipărirea cărților de slujbă în limba slavonă sau slavo-română (Tipicul).

În *Moldova*, în aceeași epocă, mitropolitul Varlaam tipărește la Iași, în tipografia de la Trei Ierarhi (dăruită de Petru Movilă, mitropolit la Kiev): *Cazania, Cele șapte Taine ale Bisericii, Paraclisul Născătoarei de Dumnezeu* și două cărți, în afara cărților de slujbă: *Carte românească de învățatură la pravile împărătești și la alte giudețe* (Iași, 1646).

Cazania, cu titlul integral: *Carte românească de învățatură la Dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svânți mari*, s-a tipărit în 1643, la Iași.

La început este un „Cuvânt către cetitoriu”, în care argumentează necesitatea tipării acestei cărți, „că limba românească n-ar e carte pre limba sa” și că era de datoria sa ca ierarh să-și împlinească în acest fel față de Dumnezeu sarcina dată lui „că un datornic ce sunt lui Dumnezeu cu talantul ce mi-au dat, să-mi poci plăti datoriile, măcat de cât...”.

Împărțită în două, *Cazania* cuprinde, în partea I, 54 de predici la duminici și 21 la sărbătorile împărătești și ale sfinților. *Cazaniile* la duminici au toate un plan de desfășurare: textul pericopei, un cuvânt de început și unul de încheiere, cuprinzând una sau două învățături extrase din conținutul Evangheliei respective.

23. N. Cartoian, *op. cit.*, p. 173.

Cazania lui Varlaam nu este o operă originală, ci o sinteză, o culegere de predici din diferite izvoare, „din multe scripturi (scrieri), tălmăcită din limba slavonească“, spune el în predoslovie. Izvoarele folosite au fost, probabil, comune și pentru Cazania lui Coresi (1581), și pentru cea de la Govora (1642)²⁴.

Unul dintre izvoarele mai importante e considerat de cercetătorii mai noi²⁵ a fi cartea intitulată *Comoara* (βιβλίον ὀνομαζόμενον δυσσαuros), aparținând lui Damaschin Studitul²⁶ și cuprinzând 36 de cuvântări la duminici și sărbători. Varlaam a inclus în Cazania sa cam 20 din ele, pe care fie le-a prelucrat, fie le-a tradus doar și le-a tipărit în forma lor originală.

Desigur, Varlaam a folosit și alte izvoare, după cum afirmă el: „din multe scripturi tălmăcită“ și cum, de altfel, se confirmă de cercetători.

În Transilvania circulau numeroase texte ale Cazaniilor în limba română, dintre care unele identice cu ale lui, dar anterioare lor, de unde s-a dedus că, înaintea Cazaniei lui Varlaam, a existat o altă Cazanie românească, probabil, din secolul al XVI-lea²⁷.

Chiar dacă nu este o operă originală, *Cazania lui Varlaam* constituie un moment important în acțiunea de îmbogățire a literaturii noastre bisericești în limba română și de dezvoltare a limbii literare românești. Varlaam a sintetizat și a valorificat un material dispersat, care, încheșat prin străduința sa, a îmbogățit și literatura, și limba română. Valorificând vorbirea populară, Varlaam a dat operei sale o limbă mai bogată și mai expresivă, înlocuind multe din slavonismele textelor bisericești.

Prețuirea de care s-a bucurat această carte se vede și din retipărirea ei succesivă și în Ardeal (Alba-Iulia, 1699), în *Țara Românească* (tipărită în secolul al XVIII-lea în trei ediții succesive la București, tot în trei ediții la Râmnic și una la Buzău), continuând în secolul al XIX-lea, de asemenea, în mai multe ediții.

Prin largă răspândire pe întreg teritoriul românesc, *Cazania lui Varlaam* a contribuit la formarea unei conștiințe a unității naționale și a limbii românești.

Graiul vorbit în regiunea Târgoviște-Brașov, cel mai curat și cel mai îngrijit al limbii române, este fundamentat în scrierile lui Coresi; crescut și amplificat, căpătând o nouă strălucire prin limba Cazaniei lui Varlaam, acest grai s-a impus și a devenit normativ pentru tânăra literatură română care se dezvoltă acum pe temelii sănătoase de limbă românească.

În Transilvania, sec. XVII se va remarca în cultura românească prin traducerea integrală a *Noului Testament* tipărit la *Bălgrad* (Alba-Iulia), în 1648. Operă realizată din dragostea și grija de cartea bisericească în limba română a vrednicului mitropolit *Simion Ștefan*, *Noul Testament de la 1648* este o ilustrare a biruinței limbii române aduse la lumina tiparului de cărturarii înaintași, care au trudit la deștelenirea ogorului limbii române.

În prima predoslovie a cărții se face pomenirea numelui traducătorului. Este vorba de același Silvestru care, împreună cu Udriște Năsturel, se ostenise la traducerea și tipărirea Cazaniei de la Govora și Dealu (1642, 1644). Silvestru, „ieromonah“, fost stareț la Govora, cărturar cunoscut, folosește pentru traducerea *Noului Testament* un text slavon tipărit în Rusia, precum și textul grec al Septuagintei. Notațiile marginale trimit la textul grec: „grecește așa-i cel vers“... ș.a. Au folosit și textul latin: *Biblia ad vetustissima*

²⁴ G. Școrpan, *Locul Cazaniei lui Varlaam în vechea noastră literatură omiletică*, în „Cercetări istorice“, XIII-XVI, Iași, 1940, p. 545 - 596 și an. XVII, 1943, p. 89-120.

²⁵ Pandele Olteanu, *Unul din izvoarele neogrecești ale „Cazaniei“ mitropolitului Varlaam (1643): „Comoara lui Damaschin Studitul“*, în „Romanoslavița“, XVIII, 1972, p. 163-185; Idem, *Damaschin Studitul și mitropolitul Varlaam al Moldovei*, în M.M.S., 1976, nr. 3-4, p. 217-244.

²⁶ Mare teolog grec din secolul al XVI-lea și cărturar, călugăr provenit de la Mănăstirea Studion, de unde-i vine și numele, fost exarh la Patriarhia din Constantinopol și apoi episcop și mitropolit în Epir († 1577). Lucrarea sa *Comoara* (tipărită la Veneția - 1558) cuprinde 36 de cuvântări la duminici și sărbători. Tipărită în zeci de ediții și transcrisă în sute de manuscrise, cartea s-a bucurat de o largă circulație și popularitate și a ajuns și la noi în țară.

²⁷ Atanasie Popa, *Cazania lui Varlaam. Prezentare grafică*, Timișoara, 1944. Idem, *Texte vechi în Cazania lui Varlaam*, în M.A., 1965, nr. 1-2, p. 73-99.

exemplaria (Venetiis, 1587). Trimiterile din Noul Testament corespund acestei versiuni latine traduse de Fericitul Ieronim. Privitor la fondul de cuvinte, traducătorii folosesc multe neologisme latine. Fericitul Ieronim e citat în predoslovii. Prezența unor neologisme de origine maghiară, ebraică, slavonă arată că traducătorii au folosit și versiuni în aceste limbi. Problema îmbogățirii limbii cu neologisme a făcut ca unele cuvinte să fie trecute în text așa cum erau în limba respectivă, fiind intraductibile și negăsindu-se pentru ele corespondent în limba română (cuvinte ca *synagoga*, *cangrena*, nume de pietre prețioase, lucruri etc.). Așa au intrat în limbă, în mod direct, multe neologisme²⁸. Se pune accent pe sinonime. „Românii nu grăiesc în toate țările într-un chip, încă nice într-o țară toți într-un chip“, se spune în predoslovie. Traducătorii, continuatorii lui Silvestru care murise înainte de terminarea traducerii, sunt preoți ardeleni (dovadă frecvența vocabularului cu specific regional: *lămpaș*, *beutură*, *coșareă* etc.), dar și cărturari din Țara Românească (Meletie Macedoneanul și Daniil Andreian care au tipărit la Govora cu Silvestru). Ei se străduiesc „așa ca să-nțeleagă toți“. Ei explică marginal expresii ca: „stăpânilor lor“ = „domnilor lor“, „besearicii“ prin „săboriului“, „un cerdac“ = „un loc de cină“ ș.a. Aceste note marginale apar pentru lingviști ca un început de „dicționar de sinonime“. Cercetătorii mai vechi nu considerau sigură consultarea de către traducători a izvoarelor grecești, slavone și latine²⁹. Neologismele de proveniență greacă demonstrează că la traducere s-a folosit textul grec al Septuagintei. În strădania traducătorilor se vede grija pentru crearea unei limbi literare unitare, care să fie înțeleasă de toți românii, prin înlăturarea regionalismelor, arhaismelor, problemă care l-a preocupat și pe Coresi în tipăriturile sale în limba română. Se poate că traducătorii au folosit și primele traduceri (manuscrite și tipărite) din Noul Testament (Tetraevanghelul, Apostolul), precum și textele Evangheliilor care stau la baza predicilor lui Varlaam din Cazania sa.

Predoslovja atribuită lui Simion Ștefan subliniază datoria ce revine traducătorilor de a crea o limbă unitară și care să fie înțeleasă de toți: „Aceasta încă vă rugăm să luați aminte, scrie el, că românii nu grăiesc în toate părțile într-un chip... pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înțeleagă toți... Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni care împlă în toate țările, așa și cuvintele acelea sunt bune care le înțeleg toți“. Conștient de existența diferențelor de limbă generate de provincialisme și graiuri, autorul subliniază datoria ce revine cărturarilor să se străduiască a crea o limbă literară unitară, care să fie înțeleasă de toți românii.

Simion Ștefan se călăuzește în formularea ideilor sale de aceeași concepție care a stat și la baza strădaniei lui Varlaam, care a tradus și a tipărit Cazania într-o limbă pe care s-o înțeleagă toți cititorii ei, „dar limbii românești“ și „dar pentru toată seminția românească pretutindenea ce se află pravoslavnici întru această limbă“. Ca și Varlaam, traducătorii Noului Testament au luat ca temei limba vorbită a poporului, ceea ce i-a ajutat la făurirea unei limbi unitare, înțelese de popor, pentru care se scriau aceste cărți. Pe lângă grija de făurirea limbii literare, traducătorii au căutat să facă mai ușor accesibil și mai pe înțeles textul Noului Testament și prin metoda de lucru pe care au folosit-o. Ei explică marginal sau în introduceri speciale la capitole, cuvinte, nume, locuri și ideile din capitolele respective, ceea ce i-a făcut pe cercetători să afirme că „Noul Testament de la Bălgrad“ poate fi socotit primul manual românesc de introducere în exegeza biblică³⁰.

Psaltirea de la Alba-Iulia din 1651 e tradusă, după cum se afirmă în predoslovie, din limbile greacă și ebraică. Traducătorii au folosit și textul manuscris din *Psaltirea* scheiană și pe cel tipărit de Coresi, *Psaltirea* din 1570, ceea ce s-a dedus din comparația textelor.

28. Gabriel Tepelea, *Câteva precizări în legătură cu izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad* (1648), în revista „Limba română“, București, 1963, nr. 3, p. 274-282. Autorul consideră că unele neologisme, precum cele din limba greacă, au intrat în limbă direct, nu prin intermediul limbii franceze, cum susțineau autorii unor dicționare.

29. N. Cartoian, *op. cit.*, p. 184 (nota 1, jos).

30. Ioan Iliescu, *Considerații asupra gloselor din „Noul Testament“ de la Bălgrad*, în *Analele Universității din Timișoara, seria științe filologice*, II, 1964, p. 21-31; cp. Gabriel Tepelea, *Date noi despre izvoarele și glosele Noului Testament de la Bălgrad*, în G.B., 1967, nr. 9-10, p. 924-933; cp. Gr. Marcu, *Considerații asupra Noului Testament din 1648*, în S.T., 1973, nr. 9-10, p. 605-618.

Lucrările tipărite în limba română de Simion Ștefan constituie încă un pas pe care limba română îl face pe scara înălțării ei și la deschiderea tot mai largă a ușilor Bisericii.

În *Țara Românească, a doua jumătate a secolului al XVII-lea* se arată, ca și în Moldova, mai activă în tipărirea cărților de slujbă în limba română, înlesnindu-se astfel pătrunderea ei în Biserica.

După un *Liturghier* slavon cu tipic în limba română, tipărit în 1680 de mitropolitul Teodosie, apar, prin grija aceluiași mitropolit, două cărți de slujbă românești: *Evanghelia*, în 1682 și *Apostolul*, în 1683.

Evanghelia tipărită de Teodosie prezintă o deosebire față de vechile Tetraevanghele, deoarece aduce o înlesnire pentru preoți prin așezarea pericopelor evanghelice în ordinea citirii lor în biserică, nu în ordinea aflată în Noul Testament, cum se tipăreau până acum doar cu indicații marginale, arătând zilele în care să se citească. Se remarcă în aceste traduceri atribuite unor cărturari, printre care stolnicul Iordache, fratele domnului Șerban Cantacuzino, un *stadiu superior de evoluție a limbii române*.

Dar cel mai înalt nivel de dezvoltare a limbii, de bogăție și de limpezime a vocabularului se va afirma în epoca respectivă în *prima traducere integrală a Bibliei*, tipărită la București la 1688, prin grija și cu cheltuiala domnitorului Șerban Cantacuzino [1].

Pentru traducerea Noului Testament, traducătorii au folosit și tipăriturile existente în limba română, începând cu Tetraevanghelul și Apostolul lui Coresi, Evangheliarul și Apostolul (1682-1683) tipărite de mitropolitul Teodosie, precum și Noul Testament de la *Bălgrad* (1648).

Traducătorii Bibliei de la București (1688) au fost frații Radu și Șerban Greceanu, ajutați de cărturarul istoric, stolnicul Constantin Cantacuzino³¹, așa cum se menționează în epilog: „Tipăritu-s-a această sfântă carte în oraș în București, însă cu cheltuiala Prea luminatului, Prea creștinului și Prea Cuviosului Domnului și Stăpânului nostru Ioan Șerban C. Basarab Voevoda, biruitorului și oblăduitorului a toată Ungrovlahia. Iară în nevoința și îndreptarea celor ce s-au întâmplat dascăli și mai mult deslușindu-se pre limba rumânească de cei mici și plecați den slugile Mării Sale Șarban biv. 2 Logofăt i brat ego (și fratele lui) Radul Logofăt“.

Așa cum se arată în predoslovie, traducerea Bibliei s-a făcut după textul grec al Septuagintei, folosindu-se și textele românești tipărite din Biblie până la acea epocă „luând lumină și dintr-alte izvoade și alăturându-le cu cel elinesc al celor 70 de dascăli, cu vrerea lui Dumnezeu o au săvârșit“. Textele folosite din traduceri Vechiului Testament erau puține. Palia de la Orăștie (1582) s-a folosit, după cum se vede, din identitatea textelor comparate. Psaltirea tradusă începând cu textele manuscrise și textele tipărite: Psaltirea lui Coresi; Psaltirea tipărită la Govora (1652) și Psaltirea lui Dosoftei (în versuri, 1673 și în proză, 1680) a fost folosită, de asemenea.

În afară de aceste texte, la baza traducerii Bibliei lui Șerban a stat și Biblia (Vechiului Testament) tradusă de spătarul Nicolae Milescu, prin anii 1661-1664³².

31. N. Iorga, *Biblia lui Șerban Vodă*, în *Revista istorică*, XXIV (1938), p. 193-196; cp. G. Pascu, *Note despre Milescu*, în *Revista critică*, IV, 1930, p. 90-97.

32. De fapt, e vorba numai de traducerea Vechiului Testament atribuită lui N. Milescu, așa cum se arată într-un manuscris păstrat la Academia Română (nr. 4389), căci originalul traducerii lui Milescu s-a pierdut. Manuscrisul menționează numele spătarului Milescu arătându-se că el n-a tradus din Vechiul Testament „Cartea a treia Ezdra“, „cartea a treia Ezdra nu se află scrisă, ci numai ce sunt 2 cărți. Pentru aceea nici în izvodul cel rumânesc care a fost prepus mai denainte de Nicolae Spătar nu e scris...“. Manuscrisul are un *Cuvânt înainte* către cititori, în care se precizează: „Am nevoie a prepune această sfântă carte a Legii Vechi care se cheamă *Biblia*, toată cu toți proorocii, că Legea Nouă, adecă *Evanghelia* și celelalte cărți ale Apostolilor, toate se află multe pren bogate locuri cu mâna scrise și în tipariu date pre limba noastră rumânească, iar de această cartia a Legii vechi noi româanii suntem foarte lipsiți“... Arătând lipsa unor traduceri a cărților Vechiului Testament, autorii manuscrisului menționează că ei au urmat de pe textul tradus de spătarul Milescu și arată că textul e plin de lipsuri și făcut cam în grabă, fapt pentru care ei își propun să-l completeze: „Iară numai un izvod, scris cu mâna, care l-au fost prepus Nicolae Spătariul Moldovan, dascăl și învățat în limba elenească, care l-au izvodit de pre izvodul elinesc, ce s-au fost tipărit la Frangafort (Frankfurt); ci însă și izvodul acesta pentru multă pripă a acelu prepuitoriu care se-au grăbit curünd a-și tălmăci și a-și scrie aflatu-s-au... și prea mare învăliuală care era lucru foarte cu greu...“. Acest manuscris nu reproduce, după cum arată, textul lui Milescu, ci folosește acel text și îl completează, după cum am văzut (exemplu, *Cartea a treia din Ezdra*) și în același timp îl îndreptează, considerând că Spătarul „pentru

Biblia de la 1688 reprezintă o biruință a scrisului în limba românească. Ea încurajează efortul de veacuri al acelor patrioți cărturari care, fiecare după puterile lui, au contribuit la creșterea culturii și limbii noastre literare. Studiul comparativ al textelor Sfintei Scripturi, pornind de la primele manuscrise și primele tipăriri, a reflectat evoluția lentă, dar sigură și temeinică a limbii cărților bisericești.

Frumusețea limbii acestor cărți primește o nouă strălucire în Biblia lui Șerban, dovadă că precizia, claritatea și expresivitatea ei au rămas și în traduceri ulterioare ale Bibliei.

Biblia lui Șerban, care a circulat în toată țara, a împlinit și ea, ca și cărțile anterioare, unitatea limbii noastre, constituind în același timp un model de limbă românească rămas, până azi aproape neschimbat, în unele texte atât de expresiv și corect exprimate.

Iată, spre exemplu, câteva rânduri de la începutul Evangheliei Sfântului Ioan: „*De-nceput era Cuvântul și Cuvântul era către Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era de-nceput către Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără de El s-au făcut niceuna carea s-au făcut...*”

În Moldova, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mitropolitul Dosoftei a tradus atât din limba slavonă, cât și din limba greacă și a tipărit în tipografia înființată de el la Iași, deschizând drum limbii române în slujbele Bisericii, prin traducerea Sfintei Liturghii: *Dumnezeiasca Liturghie* (1679), în a cărei prefață menționează, ca și Varlaam în Cazania sa, că o face „dar limbii românești”. La sfârșitul cărții sunt adăugate câteva rugăciuni, niște molitve de binecuvântarea prinoaselor (a primelor fructe și produse; treieratul grâului, binecuvântarea vinului ș.a.) cuprinse sub titlul *Molitvelnicul mic. Dumnezeiasca Liturghie* cuprinde textul celor trei Liturghii (a Sf. Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Grigorie cel Mare) [2]. Dosoftei va retipări „Liturghia” în 1683, adăugându-i și câteva rugăciuni în plus.

El tipărește în 1680 „*Psaltirea de-nțeleș*”, cu text paralel slavo-român. După tipărirea „*Psaltirii în versuri*” din 1673, Dosoftei tipărește această Psaltire în proză, spre a fi preoților de folos în slujbele bisericești.

În 1681 va retipări *Molitvelnicul de-nțeleș* în limba română. La începutul cărții, el adaugă un poem cronologic despre domnii Moldovei. *Molitvelnicul* cuprinde rugăciunile și slujbele la: Botez, logodnă, Maslu, înmormântare ș.a.

În 1683, Dosoftei tipărește *Octoihul* în limba română (cuprinde slujbele de duminică pe opt glasuri).

În prefețele cărților de slujbă tipărite de el, Dosoftei arată necesitatea *introducerii limbii române în cult*, fapt ce obligă la tipărirea acestor cărți. Ca și Simion Ștefan, în prefața la Noul Testament (1648), Dosoftei exprimă aceeași convingere a necesității înțelegerii sfintelor slujbe de către credincioși:

„Că în biserică mai voia mi-i cinci cuvinte cu mintea mea să grăiescu ca și pe alții să învăț, decât ziace mii de cuvinte într-altă limbă”.

Psaltirea în versuri tradusă, versificată și tipărită de Dosoftei în 1673 prezintă interes în primul rând pentru istoria literaturii. Este o lucrare unică în literatura ortodoxă, căci o astfel de lucrare nu se cunoaște decât în literatura polonă: Psaltirea versificată de poetul polon Kochanovski, inspirată după modelul unei Psaltiri versificate în limba franceză (cuprinzând numai cincizeci de psalmi versificați de poetul francez renaștant Clément Marot).

„*Psaltirea în versuri*” a lui Dosoftei aduce o contribuție importantă la dezvoltarea literaturii române, căci pune bazele poeziei noastre culte și este o primă demonstrație a posibilității limbii noastre literare de a se „înmlădia” în vers. Îmbogățește limba literară prin valorificarea lexicului popular, care intră în limba literară cu toată încărcătura lui strălucită de expresii, comparații și figuri de stil [3].

multă pripă... prepuitoriu... s-au grăbit a-și tâlmăci și a-și scrie aflatu-s-au...”, Acest manuscris cuprinzând textul Vechiului Testament, care s-a tradus urmând traducerea făcută de Milescu, se crede că aparține fraților Greceanu, care au folosit-o la traducerea Bibliei de la 1688 (vezi N. Cartoian, *op. cit.*, p. 233-234; comp. și St. Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1947, Academia Română, în „Studii și cercetări”, LXXV). Prof. M. Păcurariu, în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, București, 1981, p. 137, vorbește despre o copie revizuită a traducerii Bibliei lui N. Milescu, păstrată în manuscrisul cu nr. 45, la Filiala din Cluj a Academiei R.S.R., copie provenită din fosta Bibliotecă Centrală din Blaj.

„Lucrarea *Viețile sfinților* este ca și *Psaltirea în versuri* reprezentativă pentru contribuția sa la îmbogățirea literaturii noastre bisericești. Este o lucrare cu scop religios-moralizator, în care se subliniază atât frumusețea sfințeniei vieții, cât și rolul sfântului pe pământ. În expunerea vieții sfinților este mereu prezent elementul supranatural. În traducerea și prelucrarea vieții sfinților, Dosoftei, după cum mărturisește în prefața lucrării, a folosit *izvoare grecești și sârbești*, după care a tradus „pre limba românească”. El a folosit *mineiele* bizantine întocmite și tipărite de Maximos Margumos, episcopul Citerei (1549-1602), precum și originalele bizantine tipărite de Clykys în tipografia greacă de la Veneția, cronografele bizantine ale lui Dorotei de Monembasia și ale lui Matei Cigala, precum și textele medio-bulgare care se foloseau în epocă în Biserica românească³³.

Contribuția lui Dosoftei la dezvoltarea limbii și literaturii române este neegalată de înaintașii săi, deoarece prin Dosoftei se deschide drum limbii române literare nu numai în proză (prin „Viața și petrecerea sfinților”), dar și în poezie. Prin versificarea Psaltirii din 1673, Dosoftei se înscrie ca primul nostru versificator cult, demonstrând mai ales capacitatea limbii române de a se înmlădia în vers într-o epocă de început, când abia își făcuse loc și începuse să se limpezească și să se fundamenteze în proza religioasă.

Procesul de românizare a slujbelor bisericești se va desăvârși (dar nu se va încheia) prin activitatea lui Antim Ivireanul și a episcopului Damaschin Dascălul.

Antim Ivireanul, mitropolit al Țării Românești (1708-1716), desfășoară o activitate prodigioasă în domeniul tipăririi cărților de slujbă bisericească nu numai în limba română, dar și în limba greacă, slavonă, arabă, pentru necesitățile cultice ale bisericilor respective. El a contribuit prin tipăriturile sale la desăvârșirea procesului de introducere a limbii naționale în cult și la realizarea limbii noastre liturgice.

Și-a început activitatea de tipograf la București, unde se crede că a învățat meșteșugul, după venirea sa în țară, de la Mitrofan, fostul episcop de Huși (refugiat în Țara Românească, în 1696, când Dosoftei, al cărui discipol fusese, luase drumul pribegiei în Polonia).

După alegerea lui Mitrofan ca episcop al Buzăului, Antim preia conducerea tipografiei și începe bogata sa activitate de tipărire a cărților bisericești, continuând munca lui Mitrofan³⁴. Tipărește în 1692 *Slujba Sfintei Parascheva și a Sfântului Grigorie Decapolitul*.

În 1693 scoate un *Evangeliiar* bilingv, greco-român, în 1694, o *Psaltire românească* dedicată lui Constantin Brâncoveanu, protectorul său și cel care-l adusese în țară.

După 1694, Tipografia din București se mută la Snagov unde Antim va fi și stareț (între 1696-1704). Activitatea tipografică aici este foarte susținută, tipărindu-se *numeroase cărți de slujbă* în limba greacă (7), română (5), slavonă (1), slavo-română (1) și greco-română (1). În 1701 tipărește și un Liturghier greco-arab, cu alfabet arab, la cererea patriarhului Antiohiei, Atanasie III Dabbas.

La Snagov se tipăresc în limba română *Evangelia* (1691) și *Acatistul Născătoarei de Dumnezeu*.

În 1700-1701 se tipăresc cărți cu caracter moralizator: *Învățăture creștinești* și *Floarea darurilor* (traducere a cărții călugărului italian Tommaso Gozzadini).

Antim formează la Snagov o adevărată școală de tipografi, ucenici care-l vor ajuta în anii următori la împlinirea bogatei sale activități pe planul tipăriturilor.

În 1701, activitatea tipografică se mută de la Snagov la București. Dintre cărțile tipărite acum (între 1701-1705), numai două sunt în limba română: *Noul Testament* (prima dată tipărit în Țara

33. Iulian Ștefănescu, *Legende despre Sf. Cantacuzin în literatura română*, în „Revista istorică română”, I, 1931, p. 251-297 (extras). Cp. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatură românească*, II, București, 1938, p. 138-178 (despre Sfântul Gheorghe, Sf. Vasile cel Nou, Avgar și Mântuitorul ș.a.) [4], *Studii despre legendele sfinților populari la Dosoftei*, în vol. I, p. 136-171.

34. I. Bîanu și D. Simionescu, *Bibliografia românească veche*, vol. IV, București (1944) (adăugiri și îndreptări), p. 29-30: „Drept aceea m-am îndemnat de-am tipărit cu toate învățăturile românești pentru înțelegerea tuturor”.

Românească) după ediția de la 1648 a lui Simion Ștefan; în 1703 se tipărește *Acatistul Maicii Domnului* și un *Ceaslov bilingv*, slavo-român. Se tipăresc multe cărți în limba greacă.

La Râmnic, activitatea de tipărire a cărților de slujbă în limba română se intensifică după 1705, când Antim este ales episcop al Râmnicului. Paralel cu un șir de tipărituri bilingve (*Antologhiomul* = 1705, *Octoiul mic* = 1705 și *Slujba Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu Paraclisul* = 1706), se tipăresc și cărți liturgice în limba română: în 1706, un *Evhologhion* cuprinzând și Liturghier (vol. I) și *Molitvelnic* (vol. II). Este prima ediție în limba română a Liturghierului și a Molitvelnicului în Țara Românească.

Traducerea și revizuirea lor s-au făcut de Antim însuși. Tot la Tipografia de la Râmnic, Antim și-a tipărit lucrarea originală: *Învățătură pe scurt pentru Taina Pocăinței* (1705).

Ales mitropolit al țării, Antim continuă și intensifică activitatea de tipărire înființând noi tipografii; mută Tipografia de la Râmnic la Târgoviște. Aici se vor tipări, pe lângă câteva cărți slavone și grecești, un mare număr de cărți în limba română (11 cărți: *Învățătură bisericească la cele mai trebuincioase și mai de folos pentru învățătura preoților*, 1710, și o carte originală: „*Capete de poruncă la toată ceata bisericească pentru ca să păzească fieștecarele din preoți și din diaconi, deplin și cu cinste datorita hotarului său* (1714), cuprinzând îndatoririle preoților formulate în 12 reguli pastorale.

Cărțile de slujbă în limba română tipărite la Târgoviște: *Psaltirea* (1710), *Octoiul* (1712), *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii* (1713), reeditare a ediției de la Râmnic din 1706; *Evhologion* adică *Molitvelnic* (1713), *Catavasierul* (1714 și 1715), *Ceaslovul* (1714) etc.

În 1715 se mută tipografia de la Târgoviște la București, în incinta Mănăstirii Antim, ctitoria sa. Aici se vor tipări (în scurtul răstimp care i-a mai rămas) doar vreo două cărți în limba greacă.

Cărțile tipărite de Antim sunt de o mare diversitate: cărți de slujbă, cărți ale Sfintei Scripturi (*Psaltirea* și *Noul Testament*), cărți de doctrină ortodoxă, cuvântări (predici), cărți de învățătură și îndrumare a preoților, cărți populare și filozofice. Cea mai importantă parte a activității lui rămâne cea de tipograf, care-l situează alături de Coresi în cultura noastră.

Marele merit al lui Antim rămâne efortul său de introducere definitivă a limbii române în slujbele Bisericii Ortodoxe Române. El încheie de fapt un proces care începuse cu veacuri înainte, în primele traduceri manuscrise din sec. XV - XVI și se continuă cu Filip Moldoveanul și Coresi, Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, cu introducerea lecturilor biblice în limba română (*Apostol*, *Evangelia*). Rolul lui Antim a fost deosebit de important la traducerea și tipărirea slujbelor propriu-zise, atât în cele câteva cărți bilingve, cât mai ales în șirul cărților de slujbă românești de bază: *Liturghierul*, *Molitvelnicul* (*Evhologhiomul*), *Octoiul*, *Catavasierul* și *Ceaslovul*. N-a apucat să mai tipărească și celelalte cărți de slujbă: *Triodul*, *Penticostarul* și *Mineiele* (din cauza exilării sale și a morții neașteptate).

El a reușit să dea limbii liturgice o frumusețe și expresivitate atât de desăvârșite, încât multe din cântările și rugăciunile traduse de el s-au menținut aproape la fel până azi în cărțile de slujbă ale Bisericii noastre (de exemplu, rugăciunea de la parastas: „*Dumnezeul duhurilor și a tot trupul, Carele ai călcat moartea și pe diavolul ai surpat...*“ (*Liturghierul*, 1713 și cel de azi). Troparul *Invierii* din *Catavasierul* tipărit la 1715 a rămas la fel cum l-a formulat el: „*Hristos a înviat din morți cu moartea pre moarte călcând...*“.

La începutul secolului al XVIII-lea, episcopul *Damaschin* al Buzăului traduce *Antologhiomul* și (ca episcop la Râmnicu-Vâlcea) termină de tradus *Triodul*, pe care-l tipărește la Râmnic; traduce *Penticostarul* care se va tipări în 1743 de episcopul *Clemente*. *Damaschin* traduce în parte și slujba *Octoiului*, lucrare pe care o va termina episcopul *Grigorie* al Râmnicului (1748-1764). La sfârșitul secolului al XVIII-lea, episcopii de Râmnic, *Chesarie* și *Filaret*, termină de tradus și tipărit *Mineiele* și adaugă la *Antologhiom sârbătorile mari*.

Meritul lui Antim și al episcopilor care au continuat tipărirea cărților pe care Antim n-a mai apucat să le poată tipări a fost introducerea în cult nu numai a tuturor cărților bisericești recitative, ci și a cărților de cântări bisericești. Munca deloc ușoară a lui Antim și a celor care i-au dus până la capăt

planul a fost traducerea și adaptarea textelor românești la modulația cântărilor bisericești bizantine, al căror text în limba greacă fiind în versuri nu era ușor de adaptat la limba românească.

Acest lucru însă, Antim I-a înfăptuit cu atâta vrednicie, adaptând cuvintele la cântare într-un mod așa de corect și melodos, încât cărțile traduse de el au înfruntat, neschimbate, timpul. Abia azi, începând de pe la jumătatea secolului XX, au început a se relua și readapta la lexicul contemporan unele din cuvintele cântărilor statornicite de el la începutul veacului al XVIII-lea.

Introducerea completă a limbii române în Biserică poate fi considerată abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea când mitropolitul Grigorie transpune în românește și *cântările bisericii* în *Mineiele* tipărite de Ghenadie și Filaret, episcopii Râmnicului. Această întârziere a introducerii textelor muzicale, după cum am arătat, se datorează și faptului că textele destinate cântării (imnuri, condace, icoase ș.a.) nu puteau fi redată în românește așa de ușor, din cauza ritmului versificației (în cărțile grecești, aceste imnuri sunt în versuri) și din cauza necesităților cerute de glasurile melodiei bisericești³⁵.

Traducerile în limba română sunt greoaie la începuturile lor, dar treptat, limba acestor traduceri marchează o evoluție a clarității formei de expresie și a exactității fondului.

Tipărirea cărților bisericești traduse în limba română nu era o problemă ușoară, din cauza condițiilor politice și materiale, cauză pentru care speranțele de ajutor în împlinirea acestui deziderat se îndreaptă adesea spre marea Biserică Ortodoxă Rusă. Efortul tipăririi unor asemenea cărți izvorăște totdeauna din dorința ierarhilor noștri de a da în mâna preoților și poporului român cărți pe înțeles spre zidirea lor sufletească. Varlaam se adresează țarului Teodorovici al Rusiei, pentru a cere ajutorul necesar să-și poată tipări Cazania, „Cuvântările lui Calist la Sf. Evanghelie“, zice el, „care este gata și scrisă numai să se dea la tipar“. Această necesitate e motivată de „dorința de a traduce pe limba românească cartea Sf. Calist, cuvântările la Sf. Evanghelie, care s-o cetească preoții în biserică spre învățătura românilor credincioși“.

Din această dorință crește și efortul traducătorilor de a da preoților și „poporului român“ cărți scrise într-o limbă cât mai pe înțeles și cât mai atrăgătoare prin frumusețea, cizelarea și șlefuirea vocabularului. Lucrul este evident în analiza limbii traducerilor, ce apar treptat în număr tot mai mare și care se impun atât prin importanța locului lor în cultul ortodox, cât mai ales prin limba evident evoluată. Începând cu Cazania lui Varlaam, care nu este o operă originală, așa cum nu sunt nici Noul Testament al lui Simion Ștefan, nici Psaltirea lui Dosoftei, nici Biblia de la București și nici traducerea lui Antim Ivireanul, fiecare din aceste cărți, la timpul când a văzut lumina tiparului, a marcat un pas mai departe pe drumul formării și afirmării unității limbii literare românești. Această evidență l-a îndreptățit pe Nicolae Iorga să afirme că Biblia de la 1688 a putut fi numită cu dreptate „un monument literar fără pereche“³⁶.

Biblia de la București din 1688, acest monument de limbă literară, este stadiul cel mai înalt la care se ridicase limba română literară la etapa respectivă, stadiu de la care, până la limba literară cizelată și desăvârșită de Eminescu, mai rămăsese puțin drum de parcurs. Acest lung drum străbătut din sec. XV până la sfârșitul sec. al XVII-lea, în „creșterea limbii românești“, a fost cel mai meritos și, fără efortul cărturarilor noștri bisericești de a-l străbate, s-ar fi ajuns mai greu și poate într-un timp mai îndelung la asemenea rezultat. Limba literară românească s-a plămădit și a crescut din acest efort, ca să se poată impune ca o limbă literară unitară și cu forțe proprii de expresie de o mare frumusețe și armonie, cu rădăcinile tot mai adâncite în seva hrănitoare a limbii vorbite a poporului. Limba cărților bisericești a pregătit și a netezit drumul limbii literare, care la sfârșitul secolului al XIX-lea atingea culmea ei de claritate, bogăție și expresivitate. Desigur, nu se poate afirma că e un proces încheiat, deoarece limba e vie și, ca orice organism viu, ea se poate modifica și poate crește continuu, căpătând și alte dimensiuni.

35. *Idem*, p. XI.

36. N. Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. II. De la 1688 - la 1780, ed. a II-a revăzută și larg întregită, București, 1926, p. 461.

NOTELE EDITURII

1. În anul 1988 s-a retipărit, într-o ediție jubiliară, Biblia de la 1688, în Editura Institutului Biblic - București. Ediția jubiliară reproduce prin fotocopiere textul original, dublat de transcrierea cu caractere latine a acestuia.
2. A se vedea Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie* (ediție critică de N. A. Ursu), Iași, 1980.
3. N. A. Ursu, *Dosoftei: Opera I. Versuri*, București, 1978.
4. Republicată în Editura Enciclopedică Română, București, 1974. Textele menționate la p. 167-219.

PARTEA A ȘASEA

**CUVÂNTUL ȘI ACTUL
CA MIJLOACE DE EXPRESIE ALE CULTULUI**

1930 10 11/12/30

1930 10 11/12/30

CUVÂNTUL ȘI ACTUL CA MIJLOACE DE EXPRESIE ALE CULTULUI

INTRODUCERE

A. *Mijloacele* prin care se exprimă fondul intern (lăuntric) al cultului sau prin care *cultul intern* devine *cult extern* sunt aceleași elemente care au servit totdeauna și pretutindeni ca mijloace de înțelegere și de comunicare între oameni, adică cuvântul, actul (gestul) și lucrul (obiectul).

1. *Cuvântul* (graiul) - prerogativă a ființei umane - este mijlocul cel mai expresiv și totodată cel mai mult întrebuințat pentru exprimarea ideilor și a simțirilor religioase, care alcătuiesc temelia și izvorul cultului. În cult, el se întrebuințează fie sub forma comună sau obișnuită a vorbirii curente - ca în predică, în lecturi și în mărturisirea credinței etc. - , fie însoțit de avântul inspirației poetice și transpus în formule superioare ale artei - ca în poezie, adică în imnul sau cântarea religioasă - , fie sub forma patetică a invocației însuflețite de sentiment, ca în rugăciune. (Despre formele cuvântului în cult, a se vedea la capitolul *Formele de exprimare ale cultului*: rugăciunea, cântarea, predica, mărturisirea credinței, lecturile).

2. *Actul, gestul sau mișcarea* este în general orice fel de manifestare pusă în serviciul cultului printr-o lucrare sau cheltuire de energie fizică, de pildă, facerea semnelor Crucii (închinarea), plecarea genunchilor, semnul binecuvântării, cădirile ș.a.m.d. În înțeles strict liturgic, numim act de cult o unitate mai complexă sau o parte componentă din rânduiala unei slujbe alcătuită dintr-o serie de mișcări ca, de exemplu: afundarea de trei ori în apă a pruncului, în rânduiala Botezului; sfințirea apei în serviciul Sfeștaniei (agheasma), ieșirea cu Evanghelia sau cădirea din rânduiala Liturghiei ș.a.m.d.

3. *Cuvântul* reprezintă în primul rând expresia părții raționale a sufletului omenesc (de aceea, în greaca clasică, noțiunea de *rațiune* sau spirit gânditor și cea de *cuvânt* erau redată prin același termen: λόγος), iar *actul este efectul energiei fizice* a omului, a părții lui corporale puse în mișcare de sentiment și de voință; amândouă la un loc reprezintă deci în cult omagiul sau contribuția ființei omenești în întregimea ei de dublă esență psihofizică (suflet și trup). Caracterul lor material se datorește mai mult organului fizic cu care sunt executate, decât esenței lor înseși. Ele aparțin domeniului fenomenalității, fiind perceptibile cel dintâi prin sonoritatea lui, cel de-al doilea prin vizibilitatea lui. Și unul, și altul sunt deci de o esență quasispirituală. Dar omul, care este legat de materie atât prin corporalitatea ființei sale, cât și prin lumea văzută în mijlocul căreia trăiește, simte nevoia de mijloace mai concrete, de-a dreptul materiale, pentru a-și exterioriza simțirea religioasă. De aceea, Biserica pune în serviciul cultului și *materia propriu-zisă*, sub formă de lucruri sau obiecte de care ne servim în cult, ca: apa, untdelemnul, lumânarea, pâinea, vinul, tămâia, obiectele și veșmintele liturgice ș.a.m.d. În felul acesta, materia anorganică, inertă și nerațională în sine, dar însuflețită sau prelucrată de spiritul sau geniul omului este asociată și ea la cultul divin, luând astfel parte la prinosul de preamărire care se aduce Ziditorului din partea întregului cosmos sau a întregii firi create¹. (Despre materiile întrebuințate în cult a se vedea capitolul „*Obiectele și lucrurile liturgice*”).

4. Atât cuvântul, cât și actul și obiectul material - ca mijloace primordiale și elementare de expresie ale cultului - sunt folosite rar izolat, pe rând sau independent unul de altul. Ele se întâlnesc mai des asociate fie câte două, fie toate trei laolaltă și concomitent, în unități și forme mai mari și mai complexe ale cultului, care se numesc de obicei *rituri* sau *ceremonii*. Mai totdeauna adică, cuvântul folosit în cult fie sub formă de rugăciune, fie sub cea de cântare sau imn religios este de obicei însoțit și subliniat de un act, o mișcare sau un gest liturgic, care, la rândul lui, se servește de un obiect material oarecum. De

1. Comp. pr. P. Vintilescu, *Curs (litografiat) de Liturgică generală*, p. 149.

exemplu, ritul principal al Agheasmei (sfințirii apei) constă atât din cuvintele sacramentale ale rugăciunii pentru sfințirea apei („Și acum trimite harul Preasfântului și de-viață-Făcătorului Tău Duh...“), cât și din gesturile sfințirii (semnul crucii, afundarea mâinii și a Crucii etc.) pe care le face preotul asupra apei de sfințit. De asemenea, ritul sau ceremonia de căpetenie a Botezului este compus din actul afundării întregii a pruncului în apa sfințită, însoțit de formula respectivă roșită de preotul oficiant („Botează-se robul lui Dumnezeu...” etc.).

5. Trebuie să precizăm însă că nici *cuvântul*, nici *actul* și nici *obiectul material* nu sunt folosite în cult sub forma lor naturală sau în sensul lor obișnuit, adică așa cum sunt folosite în viața zilnică sau în uzul profan, ci sunt folosite cu un scop religios și într-un sens superior, figurat, alegoric sau *symbolic*. Este adevărat că unele din actele și din obiectele materiale au fost introduse în cult la început pentru a satisface anumite trebuințe practice², de exemplu: apa ca mijloc de curățire, tămâia pentru alungarea miasmelor și pentru îmbălsămarea aerului din catacombe și biserică, lumina pentru alungarea întunericului nopții și al catacombelor subpământene în care se săvârșea cultul în primele trei secole ale Bisericii creștine, formula „Ușile, ușile!...” din rânduiala Liturghiei pentru a feri misterul creștin de privirile profanatoare ale necredincioșilor și ale celor neinițiați ș.a.m.d. Ulterior însă, toate acestea au primit treptat semnificații sau înțelesuri derivate, superioare și strict religioase sau spirituale. Cu timpul, ele au fost puse în legătură cu fapte din istoria sfântă a mântuirii noastre, cu anumite dogme sau adevăruri de credință ori cu idei și concepte din domeniul transcendentului ș.a.m.d. Pe lângă înțelesul natural, direct, care rezultă din însuși scopul cu care au fost introduse la început în cult, formulele liturgice, gesturile sau mișcările rituale și obiectele materiale au primit și sensuri istorico-simbolice, dogmatice (doctrinale), mistice-eschatologice, cu a căror expunere se ocupă explicarea sau tâlcuirea cultului. Ele au devenit adică *simboluri*.

În limbajul liturgic numim deci *simbol* orice formă de cult prin care, în virtutea unor raporturi de înrudire, de analogie sau de asemănare, se ridică, se închipuiește sau se sugerează o idee sau o simțire religioasă, un fapt din istoria mântuirii, un dar dumnezeiesc sau ceva din cele spirituale. Simbolurile liturgice reprezintă în cult ceea ce sunt *tropii* sau *figurile de stil* în vorbirea literară (poezia) și în predică, având scopul și darul de a plasticiza sau a concretiza, sau a face mai lămurită, mai evidentă, mai ușor de înțeles o idee religioasă abstractă, o învățătură de credință, un moment sau un fapt din istoria sfântă a mântuirii sau ceva din cele neperceptibile prin simțuri³. Astfel, cuvintele de invocare: „Doamne, Doamne...” sunt simbolul sau expresia prin excelență a sufletului omeneșc în atitudine de implorare, de rugăciune; *închinăciunea* și *îngenuncherea* sau *prosternarea* la pământ sunt semnul văzut sau simbolul cel mai expresiv al umilinței omenești și al respectului celui mai adânc datorat lui Dumnezeu și sfinților; *apa* este nu numai elementul curățitor prin excelență al trupului, ci și simbolul religios al curăției sufletești și trupești cu care omul e dator să se apropie de Dumnezeu în rugăciune; *lumina* este nu numai izgonitoarea întunericului material, ci și simbol al cunoașterii și al înțelepciunii spirituale și totodată al strălucirii divine ș.a.m.d. (cu arătarea acestor simboluri se ocupă explicarea cultului; vezi în urmă la capitolul *Despre obiectele întrebuițate în cult*).

Formele cultului ortodox - care reprezintă în marea lor majoritate o creație a spiritului elenist și oriental, iubitor de metaforă și alegorie - sunt cu deosebire bogate în simboluri și în sensuri derivate, alegorice, simbolice și mistice (mai ales în comparație cu formele cultului catolic și protestant). Ele sunt înlesnite mai ales prin mijlocirea *artei*, pe care omenirea de totdeauna a pus-o într-o largă măsură în serviciul cultului, sub diferitele ei forme: arhitectură, pictură, sculptură, poezie, muzică etc. Toate elementele materiale întrebuițate în cult nu sunt folosite în forma lor naturală, rudimentară, ca în uzul profan, ci sunt sublimizate și spiritualizate, adică ridicate la un scop și sens superior prin formele

2. Aceasta era, de exemplu, părerea liturgistului francez P. Lebrun, care însă o aplica cu exclusivitate tuturor formelor și obiectelor întrebuițate în cult.

3. Comp. V. Mitrofanovici și colaboratorii, *Liturghica*, ed. 1929, p. 22, 24.

estetice, pe care creatorii de frumos le dau materiei brute și inerte. *Arta religioasă* face astfel legătura între sfera sensibilă sau lumea creaturală de o parte și cea spirituală, necorporală, pe de altă parte. Pe de o parte, ea transfigurează și spiritualizează materia folosită în cult împrumutând formelor ei estetice sensuri înalte și semnificații superioare, supramateriale și făcând din ele uși sau ferestre spre eternitate; iar pe alta, ea caută să sensibilizeze, să concretizeze în forme văzute sau măcar să sugereze și să simbolizeze lumea abstractă a ideilor și a sentimentelor sufletului omenesc și ne ajută să înțelegem realitățile de dincolo de materie, neperceptibile pe căile naturale ale simțurilor omenesti.

Rolul acesta îl îndeplinește în cultul și în viața religioasă ortodoxă mai ales pictura (iconografia) bisericească. Așa, de exemplu, chipurile ascetice și spiritualizate ale sfinților zugrăviți pe icoane sau pe pereții bisericilor (în stilul bizantin) au, de regulă, privirile ațintite spre lumea cerească spre care a năzuit toată strădania lor ascetică și care constituie și țelul din urmă al vieții noastre pământene; ei reprezintă astfel imaginea vie a umanității în efortul ei de înălțare spirituală și de apropiere de Dumnezeu. Dimpotrivă, tabloul înfricoșător al Judecării din urmă, al raiului și al iadului, zugrăvit pe peretele exterior al intrării vechilor noastre biserici, ne sugerează în chip antropomorfic, materializat sau adaptat putinței noastre de înțelegere, imaginea celor ce se vor întâmpla la sfârșitul lumii, având deci un sens eshatologic (a se vedea mai multe exemple în acest sens în volumul al doilea, la capitolul *Pictura bisericească*).

CAPITOLUL I

CUVÂNTUL ȘI FORMELE LUI ÎN CULT

RUGĂCIUNEA

1. Rugăciunea în cult

Rugăciunea, cântarea religioasă (imnografică), lecturile religioase, predică și Mărturisirea credinței (Crezul) constituie *formularul verbal* sau *textul sfintelor slujbe*, iar *actele* (mișcările liturgice) sunt *partea ceremonială* (externă), adică ritualul liturgic. Fiecare dintre aceste elemente a intrat într-o proporție oărecare în componența (alcătuirea) sau țesătura sfintelor slujbe, ocupând în cuprinsul acestora un loc mai mare sau mai mic. Ele sunt semnele văzute ale cultului care nu numai că exprimă credința noastră în Dumnezeu, dar adesea o și inspiră, o întăresc și o cultivă, așa precum exercițiul fizic întărește mușchii trupului și mărește forța noastră fizică. Textul în cult are o bogată și înaltă semnificație spirituală.

Cultul divin public se săvârșește după un anumit tipic, adică după rânduieli, forme și *formule verbale fixe* și stabile, consfințite de Biserică și *inscrise în cărțile ei de cult* (de slujbă) și care sunt respectate de toți slujitorii bisericești și de toți credincioșii. Aceste formule ne arată cum să ne rugăm lui Dumnezeu (să-I mulțumim, să-L laudăm, să-L implorăm). Aceste normative se referă însă numai la cultul divin public (rugăciunea și lauda obștească a Bisericii) care se exercită prin mijlocirea clerului, nu însă și la cultul particular, în ale cărui forme de exprimare predomină spontaneitatea, improvizația, nota personală a fiecărui credincios care se roagă cu propriile cuvinte, așa cum simte și gândește. Rugăciunea particulară, personală sau individuală se poate face oricum și oricând, fără a se încadra într-un tipic: „*Binecuvânta-voi pe Domnul în toată vremea, pururea laudă Lui în gura mea*” (Psalmul 33, 1).

Rugăciunea particulară și rugăciunea liturgică (cultul divin public) nu se exclud, ci se completează.

În creștinismul ortodox, accentul se pune însă pe cultul divin public, pe *rugăciunea liturgică* sau *colectivă*, care cultivă în membrii comunității rugătoare sentimentul universalității (al sobornicității) Bisericii. Rugăciunea liturgică învață pe credincioși să se roage dincolo de interesele proprii și de cei prezenți, să se roage pentru cei absenți, pentru cei de departe, pentru toată lumea și pentru „unirea tuturor”. Rugăciunea liturgică dă conștiința că mântuirea nu e posibilă în singurătate, doar de unul singur, ci numai în comuniune.

Rugăciunea liturgică este specific creștină. Ea se deosebește de rugăciunea Vechiului Testament prin fondul său doctrinar. Ea se adresează deopotrivă lui Dumnezeu-Tatăl ca și lui Dumnezeu-Fiul și Sfintei Treimi. Aceasta e dogma creștină care sugerează o rugăciune specifică cultului creștin. Și chiar în sânul Bisericii creștine, ea se deosebește de la o confesiune la alta. Fiecare confesiune are un „modus orandi” (fel de a se ruga) specific, prin care se deosebește de celelalte, datorită dogmei și spiritului respectiv care inspiră rugăciunea.

Învățătura sau dogma ortodoxă și-a găsit formele de exprimare în cadrul cultului său atât în imnografia bizantină (canoane, condace, tropare etc.), cât mai ales prin textele liturgice răsăritene, mărturii vechi ale doctrinei creștine adevărate, ortodoxe.

Rugăciunea în cultul ortodox se adresează lui Dumnezeu, în general, ca principiu al dumnezeirii, ca Născător al Fiului și Cel care porcede pe Sfântul Duh.

Dumnezeu este invocată ca Ziditor (Creator) și Proniator al lumii, Stăpân și Împărat al Universului, Părinte al tuturor și izvorul, generatorul a tot ce este bun sau de folos omului, așa cum se vede în

rugăciunea amvonului (de la sfârșitul Sf. Liturghii: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor...“¹).

Rugăciunea ortodoxă se adresează lui Iisus ca Răscumpărător și Mântuitor al lumii, ca Fiu al lui Dumnezeu, Unul din Treime „împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt“, ca Dumnezeu întrupat de la Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioară Maria; El este mijlocitor al rugăciunilor noastre, prin care acestea se înalță la Dumnezeu și sunt auzite: „*Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu El vă va da*“ (Ioan 16, 23; 14, 13; I Tes. 3, 11 ș.a.).

Adresând rugăciuni Mântuitorului, noi Îl privim și-L adorăm ca și pe Dumnezeu-Tatăl². Lui Iisus Hristos I se adresează în cultul ortodox cele mai multe rugăciuni și imnuri, ceea ce a dat cultului ortodox denumirea de cult hristocentric. Hristos e o prezență vie, care se descoperă în chip viu prin Sfântul Duh, prin Care continuă lucrarea Sa în lume³. Rugăciunile Bisericii se îndreaptă spre Sfântul Duh, ca a treia persoană a Sfintei Treimi, puterea sfințitoare prin care, în iconomia mântuirii, S-a întrupat Iisus Hristos Mântuitorul, „Care... S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria“.

Rugăciunile din Molitfelnic și din Liturghier se adresează Sfântului Duh în lucrările cele mai importante: sfințirea Darurilor la Sfânta Liturghie, sfințirea apei la Botez și sfânta agheasmă ș.a.

Rugăciunea „Împărate ceresc“ se adresează Sfântului Duh. Dar aproape toate rugăciunile Bisericii se adresează celor trei persoane ale Sfintei Treimi, în numele Căreia ne închinăm cu semnul Sfintei Cruci: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh“. Formulele finale ale ecfoniselor (vosglasurilor) au caracter trinitar: „Că Ție se cuvin toată slava, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh“, ca și formula de binecuvântare la Liturghie, luată din textul biblic: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sf. Duh să fie cu voi cu toți...*“ (II Corinteni 13, 13.), sau ca formula liturgică: „Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimii Celei de-o ființă și nedespărțite“. Chiar din epoca primară a Bisericii se arată unitatea Sfintei Treimi în formulele doxologiei mici: „Slavă Tatălui și Fiului, în Sfântul Duh“, ceea ce se subliniază la Sfânta Liturghie în rugăciunea centrală a Sfintei Jertfe, când are loc sfințirea Darurilor (rugăciunea complexă numită anafora): „Stăpâne Preasfinte... punând înainte cele ce închipuie Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău... de la Tine cerem să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și să le sfințească“⁴ și formula de încheiere din rugăciunea amvonului: „Ție slavă și mulțumită și închinăciune înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...“.

Rugăciunile liturgice se îndreaptă nu numai către persoanele Sfintei Treimi, ci și către Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, către toți Sfinții Bisericii și către Sfinții Îngeri, ca mijlocitori ai rugăciunilor credincioșilor către Dumnezeu, căci s-au învrednicit în fața Lui de haruri deosebite, de trecere și cinste.

Multe din textele rugăciunii liturgice sunt luate din Sfânta Scriptură, uneori identic, alteori numai ca idei sau referi la textele biblice.

Pregătind Darurile la Proscomidie, preotul evocă patimile, moartea și îngroparea Domnului, rostind întocmai textul din profeția lui Isaia sau din Evanghelia lui Ioan: „*Ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără glas împotriva celui ce o tunde, așa nu și-a deschis gura Sa*“... „*Iar neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui!*“ (Isaia 53, 7, 8); „*Junghie-se Mielul lui Dumnezeu Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viață și pentru mântuirea lumii*“... „*Și unul din ostași, cu sulifa coasta Lui a împuns. Și îndată a ieșit sânge și apă; și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturisirea lui*“ (Ioan 1, 29, 19, 34, 35). Sunt reproduse în Sfânta Liturghie întocmai cuvintele Mântuitorului, în

1. Liturghier, 1967, p. 167.

2. „*Orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu-Tatăl*“ (Coloseni 3, 17).

3. Pr. prof. D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în Ortodoxia, 1974, nr. 2, p. 236.

4. *Vezi Liturghier*, 1967, p. 212.

textele Fericirilor din ultimul antifon din Liturghia catehumenilor sau rugăciunea „Tatăl nostru“ din Liturghia credincioșilor, cu care se încheie marea rugăciune a Anaforalei după sfințirea Darurilor.

Cuvintele slujbei euharistice au fost roștite de Mântuitorul la Cina cea de Taină, când a întemeiat Taina Sfintei Euharistii: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu care pentru voi se frânge...*“ și „*Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...*“, cuvinte pe care le tălmăcise Apostolilor în alte împrejurări: „*Eu sunt pâinea vieții, Cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată...*“ „*Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el...*“ (Ioan 6, 27, 35, 56).

Idei și referiri din cuvintele Lui: „*Mângâietorul va veni la voi... Când va veni Acela - Duhul Adevărului vă va călăuzi la tot adevărul*“ (Ioan 16, 12), găsim în rugăciunea „*Împărate ceresc*“ de la începutul Utreniei catehumenilor: „*Mângâietorul, Duhul Adevărului*“ sau promisiunea lui Iisus: „*Unde vor fi doi sau trei în numele Meu, acolo voi fi și Eu în mijlocul lor*“, la care se referă textul rugăciunii antifonului al treilea din Liturghia catehumenilor: „*Cel ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obștești și împreună glăsuite, Cel ce și la doi și la trei care se unesc întru numele Tău ai făgăduit să le împlinești cererile...*“⁵.

Sfinții Apostoli, ascultători ai poruncii Mântuitorului: „*Aceasta să faceți spre pomenirea Mea*“ (Luca 22, 19), și ucenicii lor înnoiau în fiecare duminică Jertfa Mântuitorului spre aducerea-aminte de El, imitând gesturile și rostind cuvintele Lui. El a *binecuvântat* pâinea înainte de-a o frânge și a le-o împărți și când le-a întins paharul, a *mulțumit* (Matei 26, 26-27; Marcu. 14, 22-23). Adunându-se pentru rugăciune, Sfinții Apostoli mulțumeau și apoi se rugau îndelung pentru prefacerea pâinii și vinului de pe masa lor în Trupul și Sângele Domnului, cu care apoi se împărțeau.

Ritualul acesta, după modelul Cinei, constituie nucleul al *Sfintei Liturghii*, din care a crescut și s-a dezvoltat rânduiala de azi a Liturghiei, care ni s-a păstrat în redactarea celor trei mari ierarhi al căror nume îl poartă: Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare (sec. IV) și Sf. Grigorie cel Mare-Dialogul (sec. VI)⁶.

Rugăciunile care se rostesc după citirea Evangheliei și formează ultima parte a Liturghiei catehumenilor au o origine foarte veche. În vechea Liturghie creștină⁷, după *predică* urma o *serie de ectenii și rugăciuni* speciale pentru fiecare din cele patru categorii de credincioși care luau parte la Liturghia catehumenilor, după care trebuia să plece din biserică: *catehumenii*, candidații la Botez (cei mai avansați în învățatură creștină dintre catehumeni) (φωτισόμενοι, iluminandi sau competentes). Aceste rugăciuni și ectenii erau patru la număr, dar *treptat cele pentru energumeni au încetat a mai fi cântate* (prin sec. VII) și cu ele au dispărut și ectenia și *rugăciunea* pentru candidații la Botez. Acestea nu mai sunt în Liturghiile Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Vasile, dar au rămas în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cu titlul „*Rugăciuni pentru cei ce se găsesc spre luminare*“ și se rostesc numai în a doua jumătate a Postului Mare (din miercuria săptămânii a patra până la Săptămâna Mare), adică etapa din Triod când catehumenii se pregăteau să primească „*lumânarea*“ (Taina Botezului). Din aceste patru ectenii dispărute, a rămas doar rugăciunea rostită de preot în taină. *Ectenia și rugăciunea corespunzătoare pentru catehumeni* și care e înscrisă în Liturghier, deși catehumenatul nu mai există, așa cum tot de atunci a rămas formula de concediere a lor din biserică („*cei chemați ieșiți, câți sunteți chemați ieșiți*“).

O rugăciune mai nouă pare a fi ectenia întreită (îndoită), numită și *ectenii cererii stăruitoare* (ἡ ἐκτένῃς ἰκεσίᾳ)⁸, care urmează îndată după citirea Evangheliei (după predică), precum și *rugăciunea*

5. *Liturghier*, ed. cit., p. 115.

6. Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, vezi amănunte pentru capitolul Istoria Liturghiei, p. 163 - 202.

7. Cum arată *Constituțiile Apostolice* (cart. VIII, cap. 6 - 9).

8. „Doamne, Dumnezeuul nostru, primește această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi și ne miluiește pe noi după mulțimea milei Tale și trimite îndurările Tale peste noi și peste tot poporul Tău, care așteaptă de la Tine multă milă“ (*Liturghier*, 1967, p. 123).

corespunzătoare a cererii stăruitoare sau a cererii cu osârdie (εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦ ἰκεσίας), pe care preotul o citește în taină⁹.

În partea introductivă a Liturghiei credincioșilor (până la ieșirea cu Sfintele Daruri) sunt cele două rugăciuni pentru credincioși, pe care preotul le citește în taină (și eu care începe Liturghia credincioșilor)¹⁰. Aceste rugăciuni corespund rugăciunii similare din Liturghia clementină. Informații pentru rânduiala Liturghiei în primele trei secole se găsesc într-o grupă de scrieri pseudoepigrafice numite *Rânduielei bisericești* și din care face parte și rânduiala cu titlul *Constituțiile Apostolice*¹¹.

Constituțiile Apostolice datează din sec. IV-V, dar conțin material mai vechi datând chiar dinainte de secolul III. Din *Constituțiile Apostolice*, cea mai importantă este cartea a VIII-a (cap. 5-15) care cuprinde primul formular de *Liturghie* care poartă numele de Liturghia clementină, care în cartea a VI-a, cap. 18, afirmă că *Constituțiile Apostolice* sunt date chiar de Sfinții Apostoli, prin Clement, episcopul Romei.

Vechimea lor e confirmată și de *canonul 19 al Sinodului din Laodiceea* (343), iar textul lor de azi (deosebit pentru fiecare din cele trei Liturghii ortodoxe) se află în *Codicele Barberini*¹².

Acest manuscris, ca toate manuscrisele vechi ale *Liturghierului*, nu cuprinde din Liturghie decât textul rugăciunilor citite în taină de preot; lipsesc și instrucțiunile de tipic, și ecteniile care se scriu în manuscrise aparte și, deoarece la slujbă ele sunt rostite de diacon, în lipsa lui, de preot, se numesc și diaconicale - διακονικά¹³. De asemenea, rugăciunea¹⁴ citită de preot în taină în timpul cântării *Heruvicului*¹⁵ se găsește cu textul ei de azi în *Codicele Barberini*, la *Liturghia Sfântului Vasile*.

Rugăciunea Sfintei Jertfe (Anafora)

Anafora este rugăciunea în timpul căreia se săvârșește Jertfa liturgică (sfințirea și prefacerea Darurilor). Este centrul Liturghiei creștine (ἀναφορά de la ἀναφέρω = a înălța, a ridica). *Anafora* a însemnat inițial înălțare, ridicare, ca apoi să ia înțelesul de jertfă, ofrandă (oblatio sau illatio), pentru că oferirea jertfei se face prin ridicarea, înălțarea și legănarea darului de jertfă¹⁶.

Anafora se numește, în rânduiala Liturghiei ortodoxe, *tot șirul de rituri și rugăciuni citite de preot* (cele mai multe în taină) cuprinse în Liturghia Sf. Ioan, de la: „Cu vrednicie și cu dreptate...” până la „Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a cânta”, deci după rostirea Crezului, până la rugăciunea Tatăl nostru¹⁷.

Rugăciunea cuprinsă în *Anafora* formează patru grupe:

a) *Rugăciunea de laudă și de mulțumire de la început sau marea rugăciune euharistică*, în care se exprimă mulțumire și recunoștință față de Dumnezeu pentru binefacerile Lui către noi. În această

9. Al cărei text se află în *Codicele Barberini* (sec. VIII), deci această rugăciune intrase în cult înainte de această dată.

10. *Liturghier*, ed. cit., p. 128, 130.

11. Textul lor se află în Migne P.G. - t. I, col. 555 ș.a. și la P. A. Legarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca-Londra, 1862; textul grecesc al capitolelor de interes liturgic în M.E.L.V., p. 179-233; trad. rom. în S.P.A., vol. II.

12. Cel mai vechi manuscris în care se află textul grecesc al Liturghiilor ortodoxe, adică cel mai vechi *Liturghier* care ni se păstrează, este *Codicele grecesc Barberini*, nr. 336, din Biblioteca Vaticanului (Roma), provenit din Biblioteca Barberina unde avea nr. II, 55 sau LXXVII. E un *Evhologhiu* scris pe la sfârșitul sec. VIII, în Răsărit, care conține și rugăciuni din rânduiala Sfințelor Taine și ierurgii. Deși cuprinde cele trei Liturghii, numai una poartă nume de autor, cea a Sfântului Vasile, celelalte două (a Sf. Ioan și a Sf. Grigorie) sunt fără autor (anonime).

13. Textul grecesc al *Liturghiilor* din acest manuscris a fost tipărit în mai multe ediții, dintre care cea mai bună este în E. L. (*Eastern Liturgies*, edit by F. E. Breghtman, Oxford, 1896). Despre manuscris, vezi la A. Strittmatter, *The Barberinum*, S. Marci of Jackues Goar, în „*Ephemerides Liturgikae*”, Roma, 1933, p. 320-327.

14. „Nimenei din cei legați cu poște și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei” (*Liturghier*, ed. cit., p. 131).

15. *Ibidem*, p. 132. (Preotul rostește și textul imnului heruvimic după ce termină rugăciunea).

16. Ieșire 29, 23-24 („Să mai iei o pâine, din cele cu untdelemn, o turtă cu untdelemn și o azimă din panerul ce este pus înaintea Domnului; să le pui toate pe brațele lui Aaron și pe brațele fiilor lui, ca să le aducă, legănându-le, înaintea Domnului” (cp. și Levitic 7, 30 ș.a.). (Legănarea ofrandei s-a păstrat în ritualul ridicării și legănării colivei în timpul parastaselor).

17. *Liturghier*, ed. cit., p. 143-156.

rugăciune se rememorează istoria mântuirii omului de la creație: „Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi...“, căderea în păcat „... și căzând noi“, „... îndurarea lui Dumnezeu care ridică pe om și-l mântuiește“: „Și nu Te-ai depărtat... și ne-ai dăruit împărăția Ta...“. Rugăciunea exprimă recunoștința și mulțumirea față de Dumnezeu, mărturisind dogma Sfintei Treimi: „Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt“. Mântuirea omului s-a făcut din dragoste și prin jertfa: „Că 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“. *Se consemnează momentele jertfei și întemeierea Sfintei Euharistii*: „Și toată rânduiala cea pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut și mai vârtos pe Sine Însuși S-a dat 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» și «Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, care pentru voi se varsă, spre iertarea păcatelor»“. Se enumeră astfel momentele drumului jertfei și mântuirii: „Aducându-ne aminte... de toate cele ce s-au făcut pentru noi...“ „de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de suirea la ceruri... și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire“.

b) *A doua parte a Anaforalei este Anamneza, rugăciunea aducerii-aminte, a împlinirii poruncii Mântuitorului*: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea“ și *a rememorării momentelor principale din istoria Răscumpărării*, care sunt, de altfel, și temeiul aducerii Darurilor, pâinea și vinul din jertfa liturgică¹⁸.

c) *Epicleza* (ἐπίκλησις= invocare, chemare), a treia parte a Anaforalei, este și *rugăciunea cea mai importantă*, pentru că în timpul ei se săvârșesc sfințirea și prefacerea Darurilor. Preotul se roagă în taină: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească (cuvântătoare) și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm... trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri...“ și rugăciunea se încheie cu cuvintele: „Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt“. Epicleza are forma unei rugăciuni adresate lui Dumnezeu-Tatăl, ca El să trimită pe Sfântul Duh, prin puterea căruia Darurile noastre să se prefacă în Sfântul Trup și Sânge al Domnului.

d) *Anaforaua* se încheie, conform ritului bizantin, cu *rugăciunile de mijlocire generală* pentru întreaga Biserică *numite și diptice*. „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru cei adormiți întru credință... Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă...“. Este o rugăciune fierbinte de mijlocire pentru toată Biserica, pentru toate categoriile de credincioși vii și morți, pentru îndeplinirea tuturor cerințelor și trebuințelor. La început, până în sec. V - VI, anaforaua era o singură rugăciune de mare întindere, care se rostea în întregime, de preot sau episcop, astfel ca să fie auzită de toți credincioșii, care încheiau cu răspunsul „Amin“. *Din secolele V - VI, anaforaua a început a fi citită în taină* de către liturghisitor, cu excepția unor mici fragmente numite ecfonise care continuă a fi rostite cu glas tare: formula de introducere a imnului trisaghion: „Cântare de biruință cântând, strigând, glas înălțând...“ și apoi cuvintele rostite de Mântuitorul la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați“ și „Beți dintru acesta toți...“. Ecfonisul pentru ultima oferire (aducere) a Darurilor înainte de sfințire: „Ale Tale, dintru ale Tale...“; formula de pomenire a Sfintei Fecioare în cursul dipticelor: „Mai ales pentru Preasfânta...“; formula de pomenire a episcopului locului: „Întâi pomeneste, Doamne...“.

Astfel, în timp, rugăciunile din această parte a Liturghiei au căpătat un caracter mistic, rostindu-se în taină, înăuntrul altarului, reprezentând substratul vechi al formularului liturgic și lăsând o parte a fi rostite cu voce tare, reprezentând contribuția pietății credincioșilor în momentul central al slujbei: „Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina...“, „Sfânt, sfânt, sfânt“ (Trisaghionul biblic) - Cei doi „Amin“ după cuvintele Mântuitorului la Cină, „Pe Tine Te laudăm“ - axionul, și „Pe toți și pe toate“.

Acestea sunt adaosuri la textul anaforalei intrate în uzul liturgic de prin secolele V - VI.

18. „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 suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire...“ (*Liturghier*, ed. cit., p. 144 - 145).

De origine mai târzie sunt: *axionul și adaosurile la anafora*; troparul Ceasului al III-lea și stihurile respective din Psalmul 50 („Doamne, Ceta ce pe Preasfântul Tău Duh...” și „Inimă curată zidește în mine...” și „Nu mă lepăda de la fața Ta...”), pe care preotul le rostește în taină, înainte de epicleză¹⁹.

Rugăciunile și riturile în legătură cu împărtășirea intră în partea a treia a Liturghiei credincioșilor care și-a păstrat aici vechea ei structură. Rostirea (cântarea) Rugăciunii domnești („Tatăl nostru”) cu puțin înainte de împărtășire înseamnă că credincioșii se simt acum destul de pregătiți și de vrednici să se socotească fii ai lui Dumnezeu, să-L cheme ca pe Tatăl nostru, al tuturor, și să-L roage să ne dea nu numai „pâinea cea de toate zilele”, ci și pâinea cea cerească, adică Trupul lui Hristos, prin care cel ce va gusta va fi viu în veci²⁰.

2. Formele rugăciunii liturgice.

Caracterul biblic al textelor rugăciunilor ortodoxe

Rugăciunea a fost definită de Sfinții Părinți ai Bisericii ca: „Vorbire adresată lui Dumnezeu” (Hrisostom, *Omilia 5 la Geneză*), „Convorbire cu Dumnezeu” (Sf. Grigore de Nyssa, *Cuvânt. 1, Despre rugăciune*), „Înălțarea minții către Dumnezeu sau cererea celor ce se cuvin de la Dumnezeu” (Damaschin, *Dogmatica*, III, 24), „*Ridicarea minții voiei noastre către Dumnezeu*” (*Cartea de învățătură*). Oricum ar fi definită, rugăciunea este actul esențial, fundamental, al vieții noastre religioase, este mijlocul de a ne pune în legătură directă cu Dumnezeu prin înălțarea gândului, a inimii, a voinței noastre spre El, indiferent dacă această înălțare se exprimă sau nu prin oficierea în Biserică, încadrată în cult. Rugăciunea este după cuvântul Sf. Scripturi o formă de înțelepciune care ne ajută să înțelegem voia lui Dumnezeu.

Felurile rugăciunii. Rugăciunea poate fi împărțită după *subiectul* ei sau după *conținut*.

1. *După subiectul* ei, rugăciunea este:

a) *particulară* (personală sau individuală), recomandată de Mântuitorul, „*Tu când te rogi...*” (Matei 6, 6);

b) *publică* (obștească), *bisericească* sau *liturgică*: rugăciunea *colectivă* („*Unde vor fi doi sau trei în numele Meu...*”), a comunității sau a obștii religioase săvârșită prin intermediul sfinților slujitori, în forme, locuri și la timpuri determinate, consfințite. Aici este vorba de *rugăciunea liturgică* oficială a Bisericii, încadrată în cultul Bisericii și consemnată în cărțile de cult.

2. *După conținutul* ei (privind ideile și sentimentele exprimate) care formează obiectul rugăciunii avem:

a) *Rugăciunea de laudă și slăvire (doxologie)* care exprimă admirația (iubirea), elogiul și lauda atributelor lui Dumnezeu (atotputernicia, măreția Lui), a virtuților, meritelor sfinților, a luptei și biruinței lor, a puterii lor mijlocitoare pentru noi pe lângă Dumnezeu și făcătoare de minuni etc. Doxologia, prima parte a Anaforei liturgice, avea din vechime caracterul unui imn închinat Sf. Treimi, deoarece laudă mărirea Tatălui, a Fiului și a Sf. Duh.

b) *Rugăciunea de mulțumire (euharistică)* exprimă recunoștința pentru bunătatea și binefacerea lui Dumnezeu. Rugăciunea de mulțumire ocupă cea mai mare parte din obiectul rugăciunilor sinagogice, din care derivă multe dintre rugăciunile euharistice și doxologice creștine, ca, de exemplu, formulele

19. Aceste adaosuri nu mai figurează în Liturghierul grecesc (Ieraticonul din 1895, de la Constantinopol, și nici în Liturghierul bulgar, începând cu edițiile din 1924). Au rămas în Liturghierul rusesc și cel românesc. Vezi lucrarea pr. prof. Ene Braniște, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc*, București, 1945-1946, p. 18-23 (Epicleza din Liturghia Sf. Vasile).

20. Nicolae Cabasila, *Tălcuirea Liturghiei*, cap. 35, traducere Ene Braniște, București, 1946, p. 86 [1]; după Simeon al Tesalonicalui, rostirea rugăciunii „Tatăl nostru” simbolizează unirea noastră cu Dumnezeu prin Fiul Său, în Duhul Sfânt, în veacul viitor (*Tălcuirea despre dumnezeiescul lăcaș*, trad. rom. cit., p. 266). Rugăciunea „Tatăl nostru” se numește „Rugăciune domnească”, pentru că a fost formulată de Însuși Domnul Iisus Hristos și rostirea ei înseamnă rostirea cuvintelor Lui. Vechimea ei e sinonimă cu începuturile Creștinismului.

de binecuvântare de la începutul slujbelor, formulele de ecfonis de la sfârșitul rugăciunilor etc.

c) *Rugăciunea de mărturisire (pocăință)*, de umilință și credință în bunătatea și iertarea divină: omul vorbește despre sine, își recunoaște păcatele, insuficiențele, greșelile, neputința și slăbiciunea, mai ales în comparație (în contrast) cu atotputernicia lui Dumnezeu. Credinciosul face apel la bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu, cerând îndurare pentru iertarea păcatelor.

d) *Rugăciunea de cerere (δεήσις)* este rugăciunea prin excelență.

În cult, *rugăciunea* de orice fel ar fi ea ocupă locul principal (*este elementul constitutiv fundamental* al sfintelor slujbe, atât cantitativ, cât și calitativ). Rugăciunea e sâmburele originar al cultului (mai ales la primii creștini). Sub diversele ei forme, nu lipsește din nici o slujbă, străbate și cântarea și predica, stă și la baza formelor (actelor) ceremoniale.

Rugăciunile liturgice se împart în:

- *comune tuturor rânduielilor* (se repetă în mai multe slujbe cum sunt: formulele începătoare, încheietoare);

- *proprii anumitor slujbe* (ecteniile, anumite tropare sau rugăciuni).

Formele principale ale rugăciunii liturgice:

1. *Rugăciunile propriu-zise*, rostite cu voce sau în taină de preot sau arhieru (εὐχολί, molitve: evhologhiu, molitfelnic). Poporul le zice *molitve*, oratis (cuvântare), și sunt precedate în mod obișnuit de „Domnului să ne rugăm...” și alcătuiesc partea principală din rânduiala Sfintelor slujbe. Ele sunt adresate îndeobște lui Dumnezeu-Tatăl sau Dumnezeu, în general, mai rar Sfintei Treimi, în general, sau unei singure persoane a Sfintei Treimi (mai ales Mântuitorului), rugăciuni adresate Sf. Fecioare (la sfârșitul Pavecerniței) și sfinților îngeri.

Obiectul sau scopul rugăciunii depinde de natura (scopul) slujirii respective.

Ca structură (formă), ele încep cu o formulă de adresare, invocare („Doamne Dumnezeule, Stăpâne Dumnezeul nostru” etc.) și au cuprins foarte variat (cerere, slăvire, mărturisire, binecuvântare etc.), exprimat prin intermediul și darul preotului, în numele credincioșilor. Aceste rugăciuni se încheie întotdeauna cu un ecfonis (vosglas), formulă doxologică trinitară, motivul sau justificarea cererii conformează cuprinsul rugăciunii („Că Ție se cuvine...” „Că a Ta este împărăția...” „Că bun și iubitor de oameni ești” „Că Tu ești învierea”).

2. *Ectenia (ἐκτενής, εὐχή)* întins, prelungit, stăruitor (se întâlnește chiar în *Epistola lui Clement Romanul către corinteni*), εὐνοπτή (legătură, unire, sinteză a cererilor Bisericii), collecta εἰρη νικῶν (irinicale, miroane, διακονικῶν), rugăciuni rostite de diacon în naos, în numele poporului, rugăciune colectivă, socială, formulând dorințele, nevoile și cererile spirituale și materiale ale sentimentelor întregii adunări în zeci de formule stereotipe, stabilite de Biserică, responsorice între preot (diacon) și popor (cor).

Temeiuri scripturistice aflăm la I Timotei 2, 1: „Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii”. Mântuitorul dă pilde asupra modului cum să se facă rugăciunea: „Și le spune o pildă cum trebuie să se roage totdeauna și să nu-și piardă nădejdea” (Luca 18, 1), „... la rugăciune stăruieți” „...”, zice Sf. Apostol Pavel (Romani 12, 12).

La Sfinții Părinți: Iustin, Tertulian, Chiril, Hrisostom găsim cele mai vechi și mai familiare sau frecvente forme ale rugăciunii Bisericii (originare): formule de rugăciune avem și în *Constituțiile Apostolice*, cartea a VIII-a, în *Liturghia Sf. Iacov* etc.

Felurile ecteniei:

a) *Ectenia mare* se rostește la începutul Laudelor mari, la Sf. Liturghie, Sf. Taine, ierurgii principale, ca Agheasma mare; are și formulări comune prin cereri speciale, adaptate.

b) *Ectenia mică* (prescurtare a Ecteniei mari): „Iară și iară cu pace...”.

c) *Ectenia întreită* (îndoită, stăruitoare), de obicei, după citirile biblice. Ca extensiune sunt două variante (una lungă și una scurtă).

d) *Ectenia cererilor* („... la Domnul să cerem, Dă Doamne!”).

e) *Ectenii speciale* (formule scurte - la sfârșitul Miezonopticii pentru morți).

3. *Formule variate, de salutare, binecuvântare și îndemn* în textele (formulările liturgice) adresate

a) *salutare și binecuvântare* (de origine scripturistică): „Pace tuturor (ție)” formulă de salutare la orientali: „Darul Domnului nostru...” (I Corint. 1, 3), „Binecuvântarea Domnului...” (Romani 1, 7 ș.a.) (Efes. 1, 3, II Corint. 1, 3);

b) *îndemn* „Să luăm aminte...”, „Ușile, ușile...”. Formule introductive pentru citirea pericopelor biblice: „Cu pace să ieșim”.

Formule de îndemn la rugăciune:

„Domnului să ne rugăm!” (înainte de molitfe).

Formule de răspuns:

Doamne miluiește (Ps. 50, 1: „Miluiește-mă, Dumnezeu...” și Femeia canaaneancă, la Matei 15, 22: „Miluiește-mă, Doamne”). Vezi și Matei 9, 27: „Miluiește-ne pe noi, Fiul lui David...” (cum Îi rugau cei doi orbi cărora Iisus le-a redat vederea).

Formule de rugăciuni bisericești încheietoare, finale, comune:

- *Doxologia mică* - Mărire Tatălui...” (trinitară, contra lui Arie, Sabelie etc.). Se folosește la sfârșitul psalmilor, la începutul antifoanelor de la Liturghie etc.

Fundamentul biblic al doxologiei la: Rom. 11, 36 „Aceluia slavă în veci...”; Evrei 13, 20: „prin Iisus Hristos, Căruia este slavă în vecii vecilor, Amin”; I Petru 4, 11: „... prin Iisus Hristos, Căruia îi este slava și stăpânirea (mărirea) în vecii vecilor. Amin”; (Apocalipsa 5, 13): „... fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea în vecii vecilor!”.

Fundamentul patristic îl aflăm în actele martirice și la Sfinții Părinți: Atanasie, Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom, care-și încheiau predicile cu formule doxologice trinitare.

În cult, rostirea ecfonisului e însoțită de semnul închinării:

Amin: așa să fie! (ἁμήν), *formulă din cultul iudaic* Neemia 8, 6: „... Amin, Amin!” (Ezdra binecuvântează pe Domnul și poporul, ridicând mâinile, a răspuns: Amin, Amin!), *Mântuitorul:* Amin, Amin! zic vouă! (Ioan 6, 26, 32 ș.a.), Sf. Apostol Pavel I Corint. 14, 16 „... Amin” și la *Sfinții Părinți* (Iustin Martirul, Apologia I, 65), Constituțiile Apostolice 8, 13.

Alleluia (abr.) „Lăudați pe Domnul”, mai ales în psalmii *Hallel* sau ai Treptelor la Pesach. În Biserica Romano-Catolică, întrebuințarea lui Alleluia a fost restrânsă la timpurile de bucurie (pascale) și la sărbători mari. În cultul ortodox se întrebuințează în tot anul.

c) *Formule de salutare și de îndemn la rugăciune* menite să asigure rânduiala și liniștea în cursul sfintelor slujbe, ca, de exemplu: „Pace tuturor...” (formulă iudaică de salutare, întrebuințată și de Mântuitorul și Sfinții Apostoli) începeau odinioară serviciile divine. Răspuns: „Și Duhului Tău...” (comp. Galateni 6, 8; II Tim. 4, 22) sau avertismente menite să atragă atenția credincioșilor asupra importanței sau gravității actelor sfinte la care participă, ca, de exemplu: „Iată, fiule, Hristos stă nevăzut...”, din cuvântul Spovedaniei, sau „Ține odorul acesta...” din rânduiala Hirotoniei în preoție.

Rugăciuni bisericești introductive (începătoare), comune sfintelor slujbe, alcătuite de Sfinții Părinți pe baza textelor din Sfânta Scriptură:

Formulele de binecuvântare de la începutul slujbelor:

- *formulă mică:* „Binecuvântată este împărăția lui Dumnezeu...” (la Laudele mici și Vecernie, ierurgii);

- *formulă mare:* „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului” (la Liturghie și Sf. Taine);

- *formulă mijlocie:* „Slavă Sfintei...” (la Utrenie și Priveghere, Te-Deum);

- *formulă începătoare pentru laici:* „Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...”.

Rugăciuni începătoare (introductive) comune mai multor slujbe.

Un grup de rugăciuni asemănătoare încep toate Laudele mici, ierurgiile (în Ceaslov, Catavasier).

a) „*Slavă Ție, Dumnezeul nostru, slavă Ție!*” (formulă de salutare, ideea de slăvire).

b) „*Împărate ceresc...*” (Rom. 8, 26: „Noi nu știm să ne rugăm cum se cuvine, ci Însuși Duhul...”). Sfântul Duh e cel ce ne deșteaptă la rugăciune, ne curățește și ne sfințește. Rugăciunea e în noi un dar al Sfântului Duh.

În rugăciunea „*Împărate ceresc*” *cerem: lumina minții, curăția inimii, ajutorul harului divin*, care sunt condiții prelabile necesare pentru orice rugăciune. Împărtășirea harului divin e atributul Sf. Duh (I Corint. 12, 3 - 13; Efes. 5, 17).

Îl invocăm cu atributele pe care le-a dat Mântuitorul Însuși (Ioan 16, 7): „Mângâietor, Duhul Adevărului“.

Deși de origine și vechime necunoscută, această rugăciune constituie o capodoperă spirituală umplând de duh ortodox sufletul celui ce se roagă, dispunându-l la smerenie și la slujire inspirată. (Un echivalent al acestei rugăciuni este în cultul catolic rugăciunea: „Veni, Sancte Spiritus...“).

c) „*Sfinte Dumnezeule...*“ (trisaghion, trisviatar, imnul îngeresc), conținut trinitar (Treimea persoanelor și Unitatea esenței). E „începutul, mijlocul și sfârșitul rugăciunilor“²¹. Conținutul e compus din trei sfinți (Is. 6, 3) și cuvintele Ps. 41, 2 („Însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel tare, viu“), plus rugăciunea de invocare „Miluiește-ne pe noi“ (adăugate de Biserică).

De origine legendară (patr. Proclu, sec. V, cutremurul din Constantinopol), imnul e introdus sau generalizat, probabil, de Proclu împotriva monofizitismului și aprobat de Sinodul IV Ecumenic. Patriarhul monofizit Petru Gnafevs († 486) a adăugat „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi“ (erezia teopashită) păstrat și azi la armeni și iacobiți. A fost condamnat de canonul 81 al Sinodului Trulan²². La catolici se cânta în Vinerea Patimilor, în grecește.

d) „*Prea Sfântă Treime, miluiește-ne pre noi...*“, imn trinitar atribuit de Simeon al Tesalonicului lui Meletie al Antiohiei († 381) și Flavian († 404).

e) „*Tatăl nostru*“ (Rugăciunea domnească): originea în Sfânta Scriptură (Matei 6, 9-13; Luca 11, 2 - 4) este rugăciunea-model și izvor al tuturor rugăciunilor întrebuițate din adâncă vechime (Constituțiile Apostolice, Didahia, Tertulian, Ciprian, Origen, Ciril al Ierusalimului, Hrisostom).

Catehumenii o învățau câteva zile înainte de Botez. Se rostește în timpul Liturghiei credincioșilor. Ecfonisul ei se află în Evanghelia lui Matei.

f) „*Doamne miluiește*“, de 12 ori (pentru cele 12 ore ale zilei).

g) „*Veniți să ne închinăm...*“ marchează gradația în rezolvarea din ce în ce mai insistentă a persoanei a doua a Sfintei Treimi, Căreia această rugăciune îi este adresată în chip special (originea biblică, în Ps. 95, 6).

Simbolul credinței

La început existau reguli ale credinței (regula veritatis, regula fidei, μάρτυρα, simbol). Fiecare biserică își avea formulele ei, deosebite între ele numai ca formă. De exemplu: *Simbolul apostolic* (formula o găsim la Irineu, Origen, Tertulian, Ciprian, Grigorie Taumaturgul); *Simbolul atanasian* (formula în Constituțiile Apostolice); *Simbolul Bisericii din Cezareea Palestinei, Alexandriei, Aquileii* etc.

Simbolul ortodox - niceo-constantinopolitan (alcătuit la primele două sinoade ecumenice contra arianismului și macedonianismului) cuprinde toată învățătura pe scurt. Era baza învățământului catehetic. Catehumenii îl învățau pe de rost și îl rosteau în Vinerea Mare. Azi se întrebuițează în rânduiala catehumenilor, care precedă Botezul, în rânduiala Miezonopticii, a Obedniței etc. În Liturghie a fost introdus întâi la Antiohia, în sec. V, iar la Constantinopol, către începutul secolului al VI-lea de patriarhul Timotei (511-518).

Rugăciuni încheietoare comune:

Apolisul (grec), *otпустul* (slav) înseamnă concediere, slobozire, sfârșit, concediu. În vechime, avea forme scurte (invitații la ieșire, Const. Apostolice VIII, 15); astăzi (conținutul general), ea sfârșit al tuturor slujbelor.

Rânduiala Liturghiei se încheie cu *rugăciunea amvonului*. Rugăciunea amvonului („Cel ce binecuvântezi pe cei ce Te binecuvântează, Doamne, și sfințești pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mântuiește poporul Tău... Pace lumii Tale dăruiește... Ție slavă și mulțumită și închinăciune înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh și acum și pururea și în vecii vecilor“. Strana: „... Amin“.

21. Simeon al Tesalonicului, *Despre Sf. rugăciuni*, cap. 343, trad. cit., p. 223.

22. N. Milaș, *Canoanele...*, vol Ic, 2, p. 458 ș.u.

Este o rugăciune care *cuprinde toate caracteristicile rugăciunii de cerere, de laudă, de mulțumire și de mărturisire* a credinței în Sfânta Treime. Este ca o *sinteză a rugăciunii liturgice* și e rostită în întregime de preot, cu glas tare. De origine foarte veche, această rugăciune corespunde ca funcție și cuprins vechii rugăciuni pentru plecarea capetelor, cu care se încheia odinioară Liturghia creștină și prin care credincioșii erau binecuvântați de arhieru (preot proistos) și își plecau capetele²³ trecând pe sub mâna lui, apoi ieșeau din biserică la invitația diaconului: „Ieșiți în pace“.

Rugăciunile scurte care mai urmează după rugăciunea amvonului sunt adaosuri târzii intrate în uzul liturgic, din secolele VII-VIII înainte.

3. Valoarea expresivă a rugăciunii liturgice în spiritualitatea ortodoxă

Rugăciunea liturgică este deopotrivă un mijloc de expresie a cultului de adorație a lui Dumnezeu și de venerare a persoanelor și lucrurilor sfinte, dar și expresia funcției harismatice, sfințitoare, a cultului, prin jertfa liturgică.

Rugăciunea liturgică este cel mai sublim imn de slavă și de laudă adus lui Dumnezeu pentru desăvârșirea puterii și măreția Sa. Prin această rugăciune exprimăm nu numai cultul de adorație către Dumnezeu, dar și pe acela de venerație, de cinstire a sfinților îngeri și a tuturor sfinților care și ei se bucură de slava ce se aduce lui Dumnezeu prin rugăciunea sfintei jertfe.

Rugăciunea liturgică exprimă totodată prinosul de mulțumire și de recunoștință față de Dumnezeu pentru binefacerile primite de la El. De aceea se și numește euharistică, adică de mulțumire.

Sfânta Liturghie este jertfa de împăcare cu Dumnezeu pentru iertarea păcatelor noastre. Formula de împărtășire întărește, amintește acest efect al jertfei euharistice: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N)..... spre iertarea păcatelor și viața de veci“.

Rugăciunea liturgică este cea mai înaltă expresie a rugăciunii de cerere sau mijlocire, este mijlocul de a implora pe Dumnezeu, a-L îndupleca în favoarea noastră sau a morților noștri pentru care se aduc daruri la Liturghie. Rugăciunile și cererile noastre unite cu ale preotului liturghisitor capătă în Liturghie o putere deosebită pe care altfel n-ar putea-o avea, pentru că în Sfânta Liturghie rugăciunile noastre ne unesc cu ale lui Iisus, Care mijlocește pentru noi pe lângă Dumnezeu-Tatăl pentru împlinirea cererilor noastre. De aceea, Sf. Apostol Pavel ne îndeamnă să-L implorăm pe Mântuitorul: „Având Arhieru mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, ... să ne apropiem cu încredere de tronul harului, ca să luăm milă și să aflăm har, spre ajutor, la timp potrivit“ (Evrei 4, 14,16).

Rugăciunea sfintei jertfe numită *Diptice*, pe care preotul o citește în taină în partea finală de la *Anafora*, arată că Iisus e prezent în fața noastră după ce sfânta jertfă s-a săvârșit și El primește această rugăciune de mijlocire generală pentru întreaga Biserică și, alături de El, toți sfinții devin mijlocitori ai noștri prin rugăciunile preotului.

BIBLIOGRAFIE

Vintilescu, pr. P., *Liturghierul explicat*, București, 1972 [2].

*

Borgia, N., *Origine della Liturgia bizantina*, Grottaferrata, 1933.

Carré, A. M., O. P., *Le notre Père, prière du Christ et des chrétiens*, Paris (Ed. du Cerf), 1971, 256 p.

Christon, P., 'H γένεσις τοῦ Κοινακίου ἐν Κληρονομίᾳ, 6 (1974), p. 273-350.

23. O reminiscență avem în gestul diaconului care, după ce a zis ectenia „Drepti primind...“, rămâne în dreptul icoanei Mântuitorului cu capul plecat, până ce preotul rostește rugăciunea amvonului (vezi P. Lebedev, *Liturghia sau explicarea serviciului divin*, trad. de ic. N. Filip, București, 1899, p. 276 și V. Mitrofanovici și ceilalți, *Liturgica*, ed. 1929, p. 600. Cp. vezi și *Rânduiala Liturghiei clementine* din Constituțiile Apostolice, cart. VIII, cap. 15, textul grecesc în M.E.L.V., p. 232-233.

- Dimitrievsky, Al., *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în Răsăritul ortodox* (l. rusă), t. II (Ευχολόγια), Kiev, 1901.
- Evdokimov, P., *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris, 1969 [3].
- Idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965 [4].
- Korakidis, A. S., 'Η περί τοῦ Λόγου Θεολογία τῶν κονδακίων Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ (Diss) Athènes (Ekd. Ionia), 1973, în - 8, 189 p.
- La Parole dans la Liturgie*, Paris (Cerf), 1970.
- Leontopolis, Sofroni, 'Ο ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δεμασκηνός καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, „Nea Sion“, 1933 (28), p. 11-25.
- Lescrauwaet, J., *Aspects confessionnels dans la théologie d'aujourd'hui. La confession de foi, élément de la Liturgie*, în „Concilium“, f. 54, 1970, p. 119-125.
- Ligier, L., *De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise*, în rev. M. D., 87 (1966), p. 7-51.
- Malevez, L., S. J., *Liturgie et prière privée*, în „Nouvelle revue théologique“, an. XCIII, t. XXXIII, nr. 9 (noiembrie 1961), p. 914-942.
- Marcel, W., Abba Père, *La Prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963.
- Mateos, J., *Prières initiales fixes des offices syrien, maronite, byzantin*, în „L'Orient Syrien“ (Paris) II (1966), p. 489-498.
- Idem, S. J., *Évolution historique de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, în R.O.C., 15 (1965) 333-357, 16 (1966), 3-18, 133-142.
- Meester, Pl. de, *Génèse, sources et développements du texte grec de la Liturgie byzantine. Étude historique*, Roma, 1908 (extr. din vol.) χρυσοστομικά (Roma, 1908).
- Idem, *The byzantine Liturgy*, în „The Eastern Churches Quaterly“ (Romsgate) 3 (1938, 19-25, 63-71, 131-137, 189-192).
- Mercenier, P. F., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge: le „Sub tuum praesidium“* Q.L.P., 25 (1940), p. 33-36.
- Idem, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne*, Muséon, 52 (1939), p. 229-233.
- Moraitu, Dim., *Istoria cultului creștin. Timpurile vechi, sec. I-IV* (în grec.), în „Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena“, t. XV (1960-1964), Atenă, 1965, p. 967-1022.
- Papageorgakopoulos, Andreas, *Rugăciunea. Teoria și practica ei în creștinism* (grec.), Tesalonic, 1973, 84 p.
- Solavy, M. M., *Divina Liturgia. Historia. Evolutio, Comentarium*, Roma, 1964.
- Srittmatter, A., *Notes on the Byzantine Synapte*, „Traditio“, 10 (1954), 51 - 108.
- Taft, R., *The bizantine Divine Liturgy. Hystory and Commentary*, în rev. „Diakonia“ 2 (1973), p. 164-178.
- The Great Canon of St. Andrew of Crete and the Life of St. Mary of Egypt*, Edited and translated by Sister Katherine and Sister Thekla Filgrave, Newport, Pagnell (Bucks, Angleterre), Greek Orthodox Monastery of the Assumption, 1974, 128 p.
- Tomadakis, I. E., Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος, Βίος καὶ ἔργον (diss.), Atena, 1971, în 8, 306 p.
- Uspenski, prof. dr. N. D., *Rugăciunile euharistice ale Sfântului Vasile cel Mare și ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *rânduiala Liturghiei ortodoxe* (lb. rusă), în „Bogoslovskie Trudi“, caiet 2, Edit. Patr. de Moscova, 1961, p. 63 - 76.
- Wegmann, Herman, A. J., *Geschichte der Liturgie im Western und Osten*, Regensburg (Pustet), 1979.

NOTELE EDITURII

1. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 84.
2. Reeditare, București, 1998.
3. Versiunea în lb. română, Ed. Anastasia, București, 1995.
4. Versiunea în lb. română, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996.

CAPITOLUL II

POEZIA IMNOGRAFICĂ CREȘTINĂ ȘI FORMELE EI DE CULT

În cult, cântarea - după textul ei - este tot o rugăciune, mai ales o rugăciune de laudă și de slăvire, dar exprimată în forma avântată a inspirației poetice, având de cele mai multe ori formă de poezie sau imn religios.

După originea sau proveniența lor, cântările bisericești întrebuințate în cultul ortodox se împart în două mari categorii:

1. cântări de origine biblică, al căror text îl găsim în cărțile Sfintei Scripturi, ale Vechiului și ale Noului Testament;

2. cântări de origine nescripturistică sau imnuri liturgice, care reprezintă forme ale poeziei imnografice scrise de diferiți poeți bisericești (imnografi și melozi).

A. CÂNTĂRILE DE ORIGINE BIBLICĂ

Acestea se împart și ele în două subdiviziuni:

1. psalmii biblici cuprinși în cartea de cult numită *Psaltire*;
2. alte cântări biblice, în afară de psalmi.

1. Psalmii și întrebuințarea lor în cult

Cele mai vechi cântări religioase întrebuințate în cultul creștin sunt psalmii biblici, al căror uz liturgic e moștenit din cultul iudaic. În cultul ortodox, ei formează o parte integrantă a serviciului divin, fiind prezenți aproape în toate slujbele sfinte. Cei dintâi și cei mai importanți psalmi folosiți în cultul Bisericii primare trebuie să fi fost, fără îndoială, psalmii mesianici, adică aceia în care împăratul și proorocul David a întrezărit și a profețit, mai mult sau mai puțin clar, venirea, viața, activitatea, patimile și moartea Mântuitorului, ca, de exemplu: ps. 2, 16, 45, 72 (73), 110 (111) ș.a.¹. Primii creștini îi întrebuințau atât în cultul public, cât și în cel particular². Se cântau la serviciul euharistic (Sf. Liturghie), la serviciul divin zilnic, de seara și de dimineața și la toate celelalte slujbe³. La serviciul divin din biserică, cântarea lor are alternanță cu lecturi biblice sau cu ectenii și diverse rugăciuni⁴. Existau psalmi determinați sau specifici anumitor slujbe, ca de exemplu, Ps. 62 pentru rugăciunea de dimineață („*Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine Te caut dis-de-diminează...*”), Ps. 140 („*Doamne, strigat-am către Tine...*”) pentru rugăciunea de seară, Ps. 90 („*Cel ce locuiești sub acoperământul Celui Înalt...*”) pentru rugăciunea de la începutul nopții (Pavecernița) ș.a.m.d.⁵. Dar, în general, numărul psalmilor citați ori cântați la diferitele servicii divine era variabil; episcopul sau proistosul adunărilor de cult era

1. Despre psalmii mesianici, vezi mai pe larg *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru uzul studenților institutelor Teologice, București, 1955, p. 208.

2. Vezi Tertulian, *Ad uxorem*, II, 9; Fericitul Ieronim, *Epist. ad Marcelline*, 11 ș.a.

3. Cp. *Constituțiile Apostolice* VIII, 13.

4. Vezi canonul 17 al Sinodului local din Laodicea care zice că nu trebuie să se cânte în adunări psalmi fără întrerupere, ci după fiecare psalm „să se facă cetire din alte lecturi biblice, pentru ca poporul să urmărească slujba cu mai multă atenție” [1].

5. Vezi explicarea Vecerniei, a Pavecerniței și a Utreniei, la pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980.

acela care îl fixa de fiecare dată. Cu timpul, s-a introdus o rânduială reglementându-se câți sau care anume psalmi trebuie să se cânte sau să se citească la fiecare slujbă, cum arată până azi regulile din Tipic sau din Psaltire.

Felul de cântare a psalmilor în vechime. La început, mai toți psalmii folosiți în cult erau cântați. Existau două moduri de cântare a psalmilor în Biserica veche și anume: *cântarea responsorică* (responsorială) și *cântarea antifonică*.

a) *Cântarea responsorică* (responsorială) a fost obișnuită aproape exclusiv în Biserica veche, prin secolul IV, ea fiind moștenită din tradiția iudaică; cântărețul principal (solistul) dădea tonul, începea și conducea efectiv cântarea, executând el însuși versetele din textul psalmilor, iar credincioșii din biserică se uneau cu el, acompaniindu-l prin anumite *refrene* sau *răspunsuri scurte*, numite *ipacoi* (ἵπασκοή), ca de exemplu: *Aliluia* (Lăudați pe Domnul), *Auzi-mă Doamne!* (la Ps. 140) ș.a. Așa se cântau, de exemplu, psalmii 134 și 135 („Lăudați numele Domnului...” și „Lăudați pe Domnul că este bun...”) întrebunțați până azi în cultul ortodox ca *polieleu* la Utrenia sărbătorilor importante; după fiecare verset al primului dintre acești doi psalmi se repeta refrenul „*Aliluia!*”, iar la al doilea, „*Că în veac este mila Lui*”.

b) *Psalmodierea sau cântarea antifonică* (ὀψίφωνος sau alternativă) consta în executarea întregului psalm de către toți credincioșii din biserică, împărțiți în două cete, grupe sau coruri, care cântau alternativ versetele sau stihurile psalmilor: de o parte cântau vocile groase (bărbătești), de alta cele subțiri (ale femeilor și ale copiilor). La sfârșitul psalmului, ambele coruri se uneau și cântau în comun un final sau un refren, care putea să fie ori un verset din psalm (cum se repetă astăzi, de exemplu, versetele 23 și 25 la sfârșitul Ps. 103 din rânduiala Vecerniei), ori o formulă doxologică (de exemplu, *Aliluia*), ori o formulă imnologică de compoziție nouă, în felul Doxologiei mari de azi („*Slavă Tatălui și Fiului...*”).

Acest mod de cântare a psalmilor, în care rolul activ al credincioșilor sporește, a fost utilizat de Biserica încă din sec. II și III, în lupta ei cu ereziile, dar generalizarea lui în cult se realizează în cursul sec. al IV-lea, când se intensifică activitatea Bisericii (Ortodoxiei) pentru combaterea ereziilor⁶. L-au întrebunțat, de exemplu, Sf. Efrem Sirul la Edessa, împotriva ereticilor antitrinitarieni (Bardesane și Armoniu), preoții Flavian și Diodor la Antiohia⁷ (împotriva arienilor), Sf. Ioan Gură de Aur la Constantinopol, Sf. Ambrozie la Milano etc.

Cântarea antifonică s-a păstrat până astăzi în cultul ortodox, în modul cum se cântă, la bisericile mănăstirești sau la cele de enorie unde sunt doi cântăreți sau două strane, stihurile psalmilor din serviciul Privegherii (Ps. 103, Ps. 1, Ps. 140, 141 și 126 din rânduiala Vecerniei), antifoanele de la începutul Liturghiei, stihurile și stihurile Fericităților, articolele Simbolului credinței (în Biserica Rusă) ș.a.⁸.

Denumirea de *antifoane* se dă azi și cântărilor intercalate printre ecteniile din prima parte a Liturghiei catehumenilor; ele reprezintă resturi ale psalmilor cântați odinioară în întregime în această parte a Liturghiei, în mod antifonic (alternativ) de către cele două coruri din strană și numiți pentru aceasta *psalmi antifonici* și anume: Ps. 91 („*Bine este a ne mărturisi Domnului...*”), Ps. 82 („*Domnul a împărășit...*”) și Ps. 94 („*Veniți să ne bucurăm Domnului*”). Cu timpul, la sfârșitul fiecăruia din acești psalmi a început să se cânte, ca un final, câte un imn nou, de inspirație creștină și anume: „*Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, mântuiește-ne pe noi*”, după primul psalm antifonic „*Pentru rugăciunile Sfinților Tăi, mântuiește-ne pe noi, Doamne*”, după al doilea (plus imnul „*Unule*

6. În Capadocia, în sec. IV, se întrebunțau în serviciul Utreniei ambele moduri de cântare a psalmilor: antifonică și responsorică. Vezi Sf. Vasile cel Mare, Epist. 207 către clerul din Biserica Neocezareii; P. G., t. XXXII, col. 760-765 și trad. pr. T. Bodogae, în M. B., 1979, nr. 4-6, p. 318.

7. Despre activitatea muzicală a lui Flavian și Diodor la Antiohia (cântarea antifonică și responsorială a psalmilor), vezi: Sozomen, *Istoria bisericească*, c. IV., 19, P.G., t. 67, col. 1276, C; c. VII, 23, P. G., t. 67, col. 1489 AB; vezi și Teodoret, *Istoria bisericească*, c. II, 19, P.G., t. 82, col. 1060, C și c. III, 6, P.G. t. 82, col. 1481, AB, c. III, 14, P.G., t. 82, col. 1110-1112 AB, IV, 22, P.G., t. 82, col. 1184-1185 [2].

8. Cp. prof. I. Pariischi, *Despre cântarea bisericească*, în J.M.P., 1949, nr. 11, p. 62-64, trad. rom. de pr. Paul Mihail, în M.M.S., 1959, nr. 3-4, p. 220.

Născut“ și „Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ești minunat între sfinți, pe noi care-Ți cântăm Aliluia“). Mai târziu, aceste imnuri noi au început să se cânte ca niște refrene, după fiecare verset al celor trei psalmi, ceea ce a atras după sine împuținarea versetelor cântate, până când s-a ajuns la situația de astăzi când au mai rămas în uz numai câte trei versete din fiecare psalm (și anume: vers. 1, 2 și 15 din Ps. 91; vers. 1, 2 și 6, 7 din Ps. 92; vers. 1, 2 și 3, din Ps. 94). Până prin sec. XV, psalmii antifonici împreună cu refrenele imnurilor celor noi se cântau la toate sărbătorile (la orice Liturghie); de atunci încoace, ei au rămas în uz numai la Liturghia din zilele de rând (în mănăstiri). La Liturghia din duminici și sărbătorile sfinților, ei au fost înlocuiți cu *psalmii numiți tipici*, adică psalmi luați din serviciul numit *Tipica* (Obedniță): Ps. 101, 145 și Fericirile. *Acestea se cântau la început în întregime* (așa cum se citesc azi la Obedniță), dar cu vremea, numărul versurilor cântate s-a redus treptat; azi se întrebuintează din Ps. 102 numai versetul 1 („Bindecuvântează, suflete al meu, pe Domnul...“) precedat de „Slavă... Și acum...“ și urmat de refrenul „Bine ești cuvântat, Doamne!“ (antif. 1), iar din Ps. 145 numai versetul ultim („Împărăți-va Domnul în veac...“) încadrat de „Mărire... Și acum...“, ca introducere la imnul „Unule-Născut“ (antif. II), dar pe alocuri a dispărut și cântarea acestui verset. Și aceste resturi ale psalmilor tipici împreună cu cântările noi din această parte a Liturghiei poartă, deși în chip impropriu, denumirea de *antifoane* (*antifoanele Liturghiei*), prin analogie cu *antifoanele propriu-zise*, mai vechi, pe care le-au înlocuit. De aceea, rugăciunile care sunt citite în taină de către preot în timpul cântării acestor antifoane poartă în Liturghie denumirea de *rugăciuni ale antifoanelor*. Sărbătorile împărătești ale Mântuitorului și ale Sfintei Fecioare au antifoane speciale alcătuite dintr-un număr variabil de psalmi⁹.

Astăzi, psalmii întrebuițați la serviciile divine mai mult se citesc. Îi găsim în rânduiala slujbelor ori izolați (cum este, de exemplu, ps. 103 la începutul Vecerniei, Ps. 142 la începutul Te-Deum-ului ș.a.), ori înșiruiți unul după altul în grupe mai mici (cum sunt, de exemplu, cei șase psalmi de la începutul Utreniei), ori grupați în cele 20 de secțiuni (părți mari) ale Psaltirii, numite catisme, care se citesc la serviciul Ceasurilor, al Miezonocticii, al Vecerniei și al Utreniei, după anumite reguli formulate în Tipic și la începutul Psaltirii. Denumirea de *catismă* (grec. κόθισμα) înseamnă *ședere* (de la κόθίζω, a sta jos), pentru că în timpul citirii catismelor se poate șede jos, în strane. Mai găsim în cărțile de cult (Octoih) și denumirea de *stihologie*, de la stihurile sau versetele din care sunt alcătuiți psalmii. Citirea catismelor se suprimă în Săptămâna Luminaată.

Psalmii cântați astăzi în întregime la serviciul divin sunt puțini; amintim, de exemplu, Ps. 1 („*Fericit bărbatul...*“) și psalmii 140 și 141 („*Doamne, strigat-am către Tine...*“) din rânduiala Vecerniei, ori Ps. 136 („*La râul Vavilonului...*“), cântat ca polieleu la Utrenie, în unele duminici din perioada Triodului ș.a. Din cei mai mulți psalmi care se cântau odinioară în întregime au rămas până azi numai resturi sau fragmente sub formă de versete izolate, care se cântă ca stihuri printre stihurile unor cântări mai noi, ca, de exemplu: „Bindecuvântat ești, Doamne, învață-mă îndreptările Tale...“ (vers. 12 al Ps. 118), care se cântă la Bindecuvântările Învierii din rânduiala Utreniei duminicilor, ori: „Bindecuvântează, sufletele al meu, pe Domnul“ (Ps. 102, vers. 1), care se cântă ca antifon la începutul Liturghiei ș.a.

Tot stihiri sau versete izolate din psalmii cântați odinioară în întregime sunt și acele cântări scurte, numite *prochimene* (de la προκείμενος = așezat înainte), care se cântă înainte de citirea paremiilor de la Vecernie, înainte de citirea Evangheliei din rânduiala Utreniei ori înainte de citirea Apostolului la Liturghie, ori la alte slujbe. Așa, de exemplu, prochimenul Vecerniei de sâmbătă seara („Domnul a împărățit“) este versetul 1 al Ps. 92; prochimenul Utreniei duminicilor de la glasul III („*Spuneți întru neamuri că Domnul a împărățit...*“) este versetul 10 al Ps. 95; prochimenul dinaintea de pericopa Apostolului din serviciul Cununiei („*Pus-ai pe capetele lor...*“) este din Ps. 20 (vers. 3 și 4) ș.a.m.d. (Odinioară, prochimenul era versetul psalmic cântat de un cântăreț solist în cântarea responsorică a psalmilor).

9. Vezi pentru acestea „*Orologhion*“, Atena, 1890, p. 90 și urm. (limba greacă).

Prochimenele de la Vecernie sunt orânduite pe zilele săptămânii (fiecare zi din săptămână cu prochimenu ei); cele de la Utrenia duminicilor sunt orânduite pe glasurile Octoihului, iar la Utrenia praznicelor împărătești și a sărbătorilor sfinților, ca și la pericopele Apostolului sunt prochimene speciale ale fiecărei sărbători. La vecerniile de duminică seara din Postul Mare se întrebuintează așa-numitele *prochimene mari* („*Să nu întorci fața Ta de la sluga Ta...*”, Ps. 68, vers. 20-21 și „*Dat-ai moștenire celor ee se tem de numele Tău, Doamne...*”, Ps. 60, vers. 5, 2, 4 și 8), care se cântă alternativ unul într-o duminică, celălalt într-alta, începând din seara Duminicii Lăsatului sec de brânză. Vecernia marilor praznice (Nașterea Domnului, Bobotează, Sf. Paști și Rusalii) are prochimenu ei special („*Cine este Dumnezeu...*”, Ps. 76, 13), iar la vecerniile din toate zilele Săptămânii Luminate, prochimenele obișnuite ale zilelor săptămânii sunt înlocuite cu prochimene speciale, din Penticostar. La Vecernia din Vinerea Mare, prochimenu nu se cântă, în semn de întristare pentru Patimile Domnului.

2. Cântările de origine biblică

În afară de psalmi, s-au întrebuintat atât în cultul iudaic, cât și în cel creștin unele cântări cu texte din Sf. Scriptură a Vechiului Testament, la care în cultul creștin s-au adăugat și altele luate din cărțile Noului Testament.

Astfel de cântări sau imnuri avem în *Vechiul Testament*:

a) *Cântarea de mulțumire a lui Moise și a sorei sale, Miriam*, după trecerea israeliților prin Marea Roșie și izbăvirea din robia Egiptului (Ieșire 15, 1-19): „*Să cântăm Domnului, că cu slavă S-a preaslăvit...*”.

b) *Cântarea lui Moise*, prin care el mustră pe poporul său deoarece căzuse în idolatrie, în pustia Sinai: „*Ia aminte, cerule, și voi grăi! Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele!*...” (Deuteronom 32).

c) *Cântarea de mulțumire a Sfintei Ana*, mama lui Samuil, când aceasta a născut pe fiul său, după rugăciune îndelungată (I Regi 2, 1-10): „*Bucuratu-Ș-a inima mea întru Domnul, înălțată a fost fruntea mea de Domnul Dumnezeul meu...*”.

d) *Cântarea proorocului Avacum*, cu conținut mesianic: „*Doamne, auzit-am de faima Ta...*” (Avacum 3, 2-13).

e) *Cântarea proorocului Isaia* (Isaia 26, 9-17): „*Sufletul meu Te-a dorit în vreme de noapte...*”.

f) *Rugăciunea proorocului Iona* când se afla în pântecul chitului din mare: „*Strigat-am către Domnul în strâmtoarea mea...*” (Iona 2, 3-10).

g) *Cântarea celor trei tineri evrei aruncați în cuptorul cu foc din Babilon*: „*Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul părinților noștri, și lăudat și preamărit este numele Tău în veci...*” (Daniil 3, 24-90, fragmentul necanonic).

În *Noul Testament* avem:

a) *Cântarea de mulțumire și proorocie a lui Zaharia*, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, când i s-a deschis limba și a pus numele fiului său: „*Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului său...*” (Luca 1, 67-79).

b) *Cântarea de slăvire a Sfintei Fecioare Maria*, după ce primise de la Înger vestea că dintr-însa Se va naște Mesia: „*Mărește, suflete al meu, pe Domnul...*” (Luca 1, 46-54)¹⁰.

c) *Rugăciunea dreptului Simeon*, când a primit la templu, în brațele salê, pe Pruncul dumnezeiesc: „*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...*” (Luca 2, 29-32).

Toate aceste cântări biblice (afară de rugăciunea dreptului Simeon) au fost întrebuintate în cult în forma în care le găsim în locurile respective, din cărțile Sfintei Scripturi; astfel, ele se citesc împreună cu canoanele de la Utrenie în zilele de rând din Postul Mare, precum se arată în învățătura din Psaltire

10. Vezi pr. dr. Alex. Moisiu, *Cuvintele Maicii Domnului și cuprinsul lor mariologic*, în M.A., 1958, nr. 5-6, p. 398-414.

și din Triod, luni în prima săptămână din post, iar cântarea Sfintei Fecioare se cântă totdeauna la cântarea a noua de la canoanele (Catavasiilor) din serviciul Utreniei de duminică și din sărbătorile sfinților. Totodată, *cântările biblice au servit și ca modele sau izvoare de inspirație pentru alcătuirea cântărilor din canoanele imnografice*, precum se va arăta ceva mai departe.

Tot innuri trebuie să fi fost și unele fragmente cu structură poetică (ritmică) din Epistolele Sf. Apostol Pavel, ca *imnul creștinătății*, din I Tim. 4, 16: „*Mare este taina creștinătății*” sau „*Deșteaptă-te, cel ce dormi/Și te scoală din morți/Și te va lumina Hristos...*” din Efeseni 5, 14; sau „*Și aceasta, fiindcă știți/În ce timp ne găsim/Că este chiar ceasul să vă treziți din somn;/Căci acum mântuirea este mai aproape de noi/Decât atunci când am crezut./Noaptea este pe sfârșite,/Ziua este aproape...*” din Romani 13, 11-12.

Caracter de innuri au și unele fragmente din Apocalipsa Sf. Ioan, ca de exemplu: *cântarea celor douăzeci și patru de bătrâni* înaintea tronului dumnezeiesc (Apoc. 4, 11) ori *cântarea de slăvire a Mielului*, din aceeași viziune (Apoc. 5, 12 și urm.) ș.a. Acestea trebuie să fie „*innurile duhovnicești*” (πνευματικὰ) de care vorbește Sf. Apostol Pavel, îndemnând pe creștinii din timpul său să le cânte alături de psalmi și de celelalte imne biblice (vezi Efes. 5, 19 și Col. 3, 16; „*Vorbiți între voi în psalmi și innuri [laude] și în cântări duhovnicești...*”)”; ele erau produse ale inspirației poetice a primilor creștini sub revărsarea harismelor duhovnicești, pe care autorii lor anonimi le vor fi cântat în adunările de cult din Biserica primară, unele din ele fiind înșirate chiar de către Sf. Apostoli în epistolele scrise de ei diferitelor comunități.

B. CÂNTĂRILE DE ORIGINE NESCRIPTURISTICĂ

1. Cele mai vechi innuri creștine

Primele innuri creștine deosebite de cele din Sf. Scriptură au fost cele alcătuite pe baza celor biblice și după modelul acestora, ca, de exemplu: *doxologia mică* („Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”) și *cea mare*, în forma ei mai dezvoltată („Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...”), care are la bază cântarea îngerilor din noaptea Nașterii Domnului (Lucă 2, 14).

Variante diferite ale acestor formule doxologice se găsesc la sfârșitul rugăciunilor din cele mai vechi documente ale literaturii creștine de după scrierile Noului Testament, ca, de exemplu: „Slavă Ție, prin Fiul Tău Iisus”¹¹, „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh...” ș.a. Chiar și unele innuri de mai târziu căutau să nu se depărteze prea mult de modelele lor biblice, ca de exemplu: „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te...” (cântat astăzi la litie), privit ca unul dintre cele mai vechi innuri mari, alcătuit din salutul Îngerului către Sf. Fecioară și salutul Elisabetei adresat Sfintei Fecioare, după Bunavestire (Luca 1, 28, 42); introducerea lui în serviciul bisericesc este atribuită de tradiție Sfântului Chiril al Alexandriei, imnul fiind însă mai vechi¹³. Circulau în vechea Biserică și diferite innuri de laudă adresate lui Hristos-Mântuitorul, de felul celui pe care ni l-a transmis Clement Alexandrinul în scrierea sa *Pedagogul*, ca imn al copiilor¹⁴.

Dar mai ales *apariția ereziilor* și nevoia combaterii acestora au grăbit alcătuirea innurilor bisericești de inspirație creștină, innuri deocamdată cu caracter dogmatic, în care se formula, pe scurt și în chip simplu, învățătura ortodoxă (corectă) de credință. Unul dintre cele mai vechi innuri de acest fel păstrate până azi în cultul creștin-ortodox este „*Lumină lină*” (Φῶς ἱλαρόν), din rânduiala Vecerniei,

11. Despre aceste innuri, a se vedea la pr. P. Vintilescu, *Istoria Liturghiei* (curs. dact.), București, 1940, p. 41-43.

12. *Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli*, cartea a VII-a, cap. 47-48, cartea VIII, cap. 13, cartea IX, 2, 3; cartea X, 2 și 5.

13. Cp. pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual...*, p. 58-59.

14. Migne, P.G., t. VIII, col. 681-684, trad. rom. de I. G. Coman, la pr. P. Vintilescu, *op. cit.* supra., p. 287-289 (Anexa A) [3]. Mai pe larg despre innurile liturgice din Biserica veche, vezi la H. Leclercq, *Hymnes*, în D.A.C.L., VI, 2, col. 2826-2928.

imn cu conținut trinitar și hristologic în același timp, pe care Sf. Vasile cel Mare¹⁵ îl atribuie Sfântului Antinogen, episcopul Sevastiei din Asia Mică, martirizat în persecuția lui Dioclețian, la începutul secolului IV¹⁶.

Imnul creștin a fost astfel utilizat la început ca o armă apologetică, de apărare și popularizare a învățaturii ortodoxe de credință, pentru combaterea învățăturilor greșite ale ereticilor. El a avut la început un caracter extraliturgic, fiind folosit în scopul de mai sus în adunările sau procesiunile publice din afara cultului oficial, dar, încetul cu încetul, a pătruns în uzul cultului luând loc în rânduiala diferitelor slujbe bisericești, ca imn cântat de credincioși în biserică în timpul serviciului divin, alături de cele mai vechi de origine biblică. Producția cea mai bogată de imnuri începe însă după libertatea Bisericii, o dată cu dezvoltarea artei și a poeziei imnografice creștine, mai ales din sec. V-VI înainte. Imnurile cele noi compuse de diferiți poeți (imnografi) și melozi (compozitori) creștini, sub diverse forme și denumiri, au pătruns de atunci încolo mai ales în rânduiala principalelor slujbe ale serviciului divin zilnic (Vecernia și Utrenia) și ele constituie astăzi conținutul prețios și sacru al celor mai mari cărți de slujbă ale cultului ortodox: Octoihul, Triodul, Penticostarul și Mineiele.

În cele ce urmează vom arăta, pe scurt, care sunt principalele forme și denumiri ale cântării bisericești din cultul ortodox, precum și cei mai de seamă poeți bisericești imnografi care le-au compus.

2. Formele și denumirile poeziei imnografice întrebuințate în cântările bisericești din cultul ortodox

Formele fundamentale ale poeziei imnografice liturgice sunt trei: *troparul* sau *stihira*, *condacul* și *canonul*.

1) Cea mai veche, mai mică și mai simplă formă (unitate) a poeziei imnografice întrebuințate în cultul ortodox este *troparul* (τὸ τροπῳριον), de la ὁ τρόπος = mod, fel, chip, pentru că proslăvește felul vieții sfinților, sau de la το τροπῳριον = trofeu, biruință, pentru că proslăvește biruința sfinților asupra diavolului sau a patimilor trupului. În limba originală (greacă), troparul avea forma (structura) de vers sau strofă poetică, respectând deci legile cunoscute ale compozițiilor poetice (ritm, rimă, număr de silabe etc.). Prin traducerea în românește a cărților de slujbă, această formă poetică nu s-a mai putut păstra, ci a trebuit să fie sacrificată în interesul cuprinsului (fondului) care a fost redat în proză.

Astăzi, denumirea de *tropar* prin excelență se dă numai acelor compoziții imnografice izolate, care înfățișează pe scurt și cântă chipul sau icoana vieții unui sfânt (unor sfinți) ori descriu sensul și importanța unui eveniment din viața Mântuitorului sau din istoria sfântă a mântuirii, comemorat în principalele sărbători din cursul anului bisericesc. Precum știm, aceste tropare se cântă la sfârșitul Vecerniei, la începutul și sfârșitul Utreniei, la Vohodul cel mic al Liturghiei, precum și la Ceasuri. În cărțile de azi, aceste tropare se numesc de obicei ὀπολυτικά, adică tropare finale (de încheiere), pentru că se cântă, de regulă, înainte de apolisul (ἀπόλυσις) sau sfârșitul Vecerniei și al Utreniei.

Tot tropare, în sens mai larg, sunt numite încă în cărțile de ritual acele compoziții scurte (în original cu formă de versuri sau strofe), fie izolate, fie (mai des) grupate în serie, care se cântă (sau se citesc) în rânduiala unor sfinte slujbe și dintre care unele, cum sunt cele de la începutul Aghesmei mari: „Glasul Domnului“ sau de la începutul Aghesmei mici: „Ceea ce ai primit bucurie prin inger...“, sunt precedate de un stih scurt de invocare, numit *pripeală* (de la cuvântul slav *pripela* - cântare grăbită), ca de exemplu: „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi“ (la troparele din rânduiala Aghesmei mici). Tot tropare sunt de fapt și acele compoziții imnografice în formă de versuri sau strofe, grupate în serie, care în cărțile noastre de ritual poartă

15. În opera sa *Despre Sf. Duh*, cap. XXIX, 73 (P.G., t. XXXII, col. 205) [4].

16. Vezi mai pe larg pr. prof. Ene Braniște, la cap. despre *Explicarea Vecerniei*, din *Liturgica specială*.

astăzi denumirea de *stihiri* (τὰ στιχηρὰ, de la ὁ στίχος = șir, rând, linie, stih sau vers) și care se cântă la Vecernie (la „Doamne, strigat-am“ și la stihovăni), la Utrenie (la „Toată suflarea“ și la stihovăni), la Liturghie (la fericiri) sau în rânduiala unora dintre Sfintele Taine și ierurgii. Ele se numesc așa atât pentru că la origine sunt de fapt (ca structură externă) versuri sau strofe, cât și pentru că *ele sunt precedate de câte un stih* sau verset din psalmi, care se cântă recitativ (irmologic, Allegretto) și care reprezintă de fapt resturi din psalmii ce se cântau odinioară în întregime și care au fost înlocuiți cu timpul sau dislocați de stihurile (treperele) mai noi ale poeziei imnografice intrate în cult.

După conținutul sau subiectul lor, aceste stihiri (trepere în serie) sunt de mai multe feluri:

- a) *stihiri ale Învierii* (ὄρθροστίμιον) care se cântă duminica (compuse de Sf. Ioan Damaschin);
- b) *stihiri ale Crucii și Învierii* (σταυροόρθροστίμιον) care se cântă miercuri și vineri (în Octoih);
- c) *stihiri ale Născătoarei de Dumnezeu* (Θεοτοκία sau Bogorodicine);
- d) *stihiri ale Crucii și Născătoarei* (σταυροθεοτοκία) pentru miercuri și vineri;
- e) *stihiri ale sfinților martiri sau martirice* (μαρτυρικά, mucenicine) (Minei, îndeosebi în Octoih, sâmbăta);

f) *stihiri dogmatice*, cum sunt ale Născătoarei de la cele opt glasuri care se cântă cu „Și acum“ la „Doamne, strigat-am“ (La Vecernia de sâmbăta seara) compuse de Sf. Ioan Damaschinul;

g) *stihiri (trepere) ale Sfintei Treimi* (τριάδικά triodiale sau Troicinice), precum cele care se cântă la Miezonoaptea duminicii („Cuvine-se cu adevărat să mărim pe Treimea cea mai presus de Dumnezeu“);

h) *stihiri de pocăință și umilință* (μετνοικία), care se cântă la diferite slujbe din Triod (dar și în Octoih, stihurile de luni, la cele 8 glasuri);

i) *stihurile morților* (νεκρικά), de pildă, din slujba înmormântării și parastasului („Bine ești cuvântat, Doamne...“, „Ceata sfinților“ și celelalte).

Cele mai vechi trepere (stihiri) intrate în uzul liturgic sunt din secolul V, și anume:

a) stihurile numite *anatolicești* (ale imnografului Anatolie, patriarh al Constantinopolului, din secolul V), care se cântă la Vecernie și Laudele dumnezeiești; ele preamăresc Patimile, pogorârea la iad și Învieria Mântuitorului și sunt îndreptate împotriva ereticilor nestorieni și eutihieni;

b) troparul „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te...“ (glas V) care se cântă, de exemplu, la Litie și care e atribuit Sfântului Chiril al Alexandriei;

c) treperile Născătoarei de Dumnezeu ale celor opt glasuri pentru toate zilele săptămânii, introduse în cult de episcopul Petru Gnafevs (Fullo) al Antiohiei din secolul V (partizan al monofizitismului).

Cei mai cunoscuți și productivi autori de trepere și stihiri sunt: Anatolie imnograf, din secolul V (probabil, patriarhul Constantinopolul 452, adversar al lui Eutihie), Roman Melodul (Dulce-cântărețul) din sec. VI, Vizantie (Bizanțios) Ciprian, Andrei Pyrrus (Persul), Ștefan, Mavroleon ș.a.

Tot trepere sau stihiri izolate (singuratice) sunt și acele scurte unități imnografice (mai ales din Minei) care se numesc *idiomele*, *automele* și *podobii*.

a) *Idiomele* (τὸ ἰδιόμελον = cântarea cu melodie proprie), samoglasnica sau însăși-glăsuitoarea, este o strofă poetică izolată și independentă, cu compoziție și melodie proprii (originale); o dată cu textul ei, autorul (imnograf) i-a compus și muzica sau melodia după care să se cânte (autorul a fost deci un melod, adică poet și compozitor totodată). Până în secolul IX, toți imnografii erau și melozi, dar de aici înainte ei rămân simpli imnografi, adică doar poeți, ei scriu doar textul operei lor, imitând metrul, ritmul și melodia unei compoziții anterioare.

Idiomelele nu servesc ca modele pentru alte strofe.

b) *Automela* (τὸ αὐτόμελον = cu aceeași melodie) este tot o strofă cu compoziție și melodie proprii, dar care servește ca model pentru alte strofe (trepere), mai ales în ceea ce privește melodia sau modul de cântare (așa cum servește irmosul ca model pentru stihurile pesnei respective, în canonul imnografic).

e) *Prosoomia* (προσόμια = asemenea cu...), *podobie* sau *asemănânda*, este numele care se dă troparelor imitate după automelă (automela care servește ca model este indicată în fruntea textului podobiei respective).

O grupă aparte de stihiri (tropare) sunt cele numite *sedelne*, *șezânde* sau *catismele* (cântări ale catismelor) (de la κόθισμα) care se cântă la Utrenie, după „Dumnezeu este Domnul“, printre catisme sau după peasna a treia a canoanelor din diferite slujbe. Ele se numesc așa, pentru că la Utrenie sunt intercalate printre catismele (grupele de psalmi) rânduite să se citească dimineața la Utrenie, în timpul cărora credincioșii pot sta jos în strane.

O stihiră izolată este și cea numită *ipacoi* (ὑπακοή) sau *subascultător*. Denumirea aceasta se dădea în vechime răspunsurilor (refrenelor) cântate de popor, în cântarea responsorială a psalmilor, constând fie din anumite versete de psalmi, fie din unele formule liturgice cunoscute și consacrate în uzul liturgic care se repetau, ca un refren, după fiecare verset al psalmului, așa cum au rămas până astăzi în melodia finalurilor din cântările Treimii, în cântarea cuvintelor finale din icoasele și condacele acatistelor. Vezi, de asemenea, și cele trei refrene din *cântările anixandarelor*, adică Ps. 103, din slujba Privegherii sau Vecerniei mari: „Bine ești cuvântat, Doamne“, „Minunate sunt lucrurile Tale, Doamne“ și „Slavă Ție, Doamne, Celui ce ai făcut toate“ sau „Aliluia“, de la cântarea psalmului 1: „Fericit bărbatul“, Vecernia sărbătorilor, sau refrenul „Că în veac este mila Lui“ din cântarea polieleului Utreniei la sărbătorile Mântuitorului și ale sfinților (psalmii 134 - 135). Astăzi, *ipacoi* se numesc numai acele tropare sau strofe izolate care se citesc înainte de antifoanele celor 8 glasuri de la Utrenia duminicilor și de la Utrenia praznicelor (după peasna a treia a Canonului). Ele vorbesc totdeauna despre Înviere sau despre marea praznicului respectiv și se numesc ὑπακοή de la ὑπακούω = a asculta cu atenție sau ascultare supusă, fiindcă citirea (rostirea) lor trebuie ascultată cu multă atenție, ca o veste sau proclamare solemnă¹⁷.

Niște tropare mai scurte, în serie, sunt și *antifoanele* (τὰ ἀντίφωνα) care se cântă la Utrenia sărbătorilor înainte de Evanghelie. Ele sunt alcătuite, de fapt, din versetele unor psalmi sau din alte cântări biblice vechitestamentare, destinate să fie cântate alternativ pe cele două coruri sau strane (așa cum se cântă până acum în bisericile unde sunt doi cântăreți). Ca text (cuprins), ele sunt niște cântări de tranzit (intermediare) între cântările de origine biblică și cele de origine nouă cu text. Antifoanele celor 8 glasuri care se cântă la Utrenia de duminică sunt compuse de Sf. Ioan Damaschinul, pe baza psalmilor 119 - 133 (120 - 134), care formează catisma a 18-a, numită și „*cântarea treptelor*“, pentru că se cânta pe treptele de la intrarea Templului din Ierusalim. De aceea, aceste antifoane din Octoih se mai numesc și *treptele* (ἀναβαθμοί) *antifoanelor*. Fiecare din ele cuprinde câte nouă tropare (stihiri) scurte, grupate trei câte trei, în trei antifoane pentru fiecare glas.

În sens simbolic și mistic, acestea s-au numit *trepte*, după dumnezeiescul David, care arată în psalmii săi suirea lui Israel din Vavilon către Ierusalim, iar a noului Israel, adică a noastră, din păcat către Ierusalimul cel de sus sau rajul¹⁸.

Tot alternativ se cântau și cele 15 antifoane din rânduiala Deniei din Joia Patimilor (Utrenia Vinerii Patimilor), pe care le aflăm în Triod. Ele sunt alcătuite mai toate din câte patru stihiri (tropare) mai lungi decât antifoanele de la Utrenia dumnezeiască și toate vorbesc despre Patimile și moartea pe cruce a Domnului. Prima stihiră a ultimului dintre aceste antifoane („Astăzi S-a spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape“) se cântă, stih cu stih, de către ambele strane (vezi Triodul).

17. „*Ipacoi*“ (subst.) se tâlmăcește ascultător, adică ascultare supusă, și se cântă în zilele duminicilor și în sărbătorile dumnezeiești și ale Crucii; care s-au așezat în locul neascultării lui Adam și a Evei. Arătând supusa ascultare a Mironosițelor care s-au dus la mormântul lui Hristos și, văzându-L, s-au supus ascultării la cuvintele Lui, și în locul întristării au primit bucuria și mai vărtos Născătoarea de Dumnezeu; de aceea, *ipacoi* sau subascultarea se citește în zilele Învișerii (Tâlmăcirile pe scurt despre numirile sau titlurile date deasupra cântărilor ce se cuprind în slujbele dumnezeiești..., în *Tipicul bisericesc*, ed. IV, Cernica, 1925, p. 293).

18. Vezi *Tâlmăcirile pe scurt despre numirile sau titlurile...*, în *Tipicul bisericesc*, ed. cit., p. 292.

O categorie aparte de stihiri sau tropare izolate, care și-au găsit consacarea în *rânduiala Utreniei*, sunt și *svetilnele* sau *luminânde* (τὸ φωταγωγικόν)¹⁹ care se cântă înainte de Laude. Ele se numesc așa fie pentru că odinioară se cântau în momentul când începea să se lumineze de ziuă, fie pentru că, în mai toate cântările care poartă această denumire, e vorba de lumină: lumina naturală a zilei adusă de Ioan sau - mai ales - lumina spirituală adevărată și veșnică, întruchipată și adusă în lume de Hristos-Mântuitorul²⁰.

Denumirea de *luminânde* se potrivește, după cuprins, mai ales svetilnelor celor opt glasuri pentru Postul Mare (din Triod și Ceaslov). Pentru svetilnele din restul anului și îndeosebi pentru cele 11 svetilne ale Învierii care se cântă la Utrenia de duminică (corespunzând celor 11 Evanghelii ale Învierii și celor 11 Voscesne), se întrebuintează și denumirea de *exapostilarii* (ἐξαποστιλλάρια, de la ἐξαποστέλλω = a trimite), pentru că în ele este vorba aproape totdeauna de trimiterea Sf. Apostoli la propovăduire, după Înviere, sau de făgăduința trimiterii Sf. Duh, făcută de Mântuitorul înainte de Înălțare²¹. Se mai numesc așa și pentru că odinioară, în Biserica cea mare din Constantinopol, se trimitea unul din cântăreți în mijlocul bisericii, spre a executa aceste cântări²².

Cele 11 svetilne duminicale sunt în legătură cu Evangheliile corespunzătoare ale Învierii, pe care le parafrazează (comentează). Ele sunt alcătuite de împăratul bizantin Constantin VII Porfirogenetul, în secolul al X-lea.

În strânsă legătură cu cele 11 Evanghelii ale Învierii și cu svetilnele corespunzătoare stau și cele 11 stihiri ale Evangheliei, care sunt parafrazări ale Evangheliilor corespunzătoare ale Învierii și se cântă la slava Laudelor, în rânduiala Utreniei duminicilor (le găsim în Octoihul cel mare și în Octoihul mic sau Catavasier). Ele se mai numesc și *Voscesne* (ὠναστᾶσιμα), adică *stihiri ale Învierii* sau duminicale, de la vechiul slav *vescrosnie* = *înviere*, duminică, *eotendale* (de la grec. ἑωθινὸς = *matinal*, de dimineață) sau *mânecânde*, adică cântări matinale, pentru că în toate este vorba de mânecare sau mergerea dis-de-dimineață a Femeilor Mironosițe la mormântul Domnului, în ziua Învierii. Ele sunt alcătuite de împăratul bizantin Leon Filozoful (Înțeleptul), din sec. IX - X.

Binecuvântările Învierii de duminică au fost înlocuite la praznicele și sărbătorile sfinților mai importanți cu o cântare numită *polieleu*.

Polieleul (de la πολυελεος = *mult milostiv*) este o cântare de laudă la sărbătorile Mântuitorului și ale sfinților, fiind alcătuit din versete alese din psalmii 134 („Robii Domnului, Aliluia...”) și 135 („Mărturisiți-vă Domnului, că este bun”), psalmi care preamăresc în chip deosebit și laudă milostivirea lui Dumnezeu. După fiecare verset al Psalmului 135, se repetă refrenul „Că în veac este mila Lui!”, ceea ce a făcut ca această cântare să fie numită *polieleu* („mult milostiv” sau „multă milă”).

La sărbătorile Sfintei Fecioare, *polieleul* este format din versete ale Psalmului 44: „Cuvânt bun, răspuns-a inima mea...”, după care se repetă un fel de refren (*pripeală*) (*pripeave* - *cântare cu refren doxologic*) care începe cu „Bucură-te” și reprezintă frânturi din diferite imnuri și rugăciuni pentru Maica Domnului. *Pripelele* sunt imnurile care se cântă după *polieleu*, în cinstea sărbătorii sau a sfinților. Aceste imne se formează din stihuri culese din diferiți psalmi (*psalmi aleși cum se mai și numesc aceste imnuri*) și prin care se preamărește, potrivit sărbătorii, numele lui Dumnezeu, al Sf. Fecioare ori al sfântului respectiv.

19. Mai găsim și denumirile de *fotagoga* (*Liturgier*, București, 1887, p. 50), *luminătoare* (*Tipic. bisericesc* de Bojor și Roșianu, p. 85, 86 ș.a.) sau *luminala* (Ghenadie, *Liturgica*, p. 73).

20. „Svetilnă” se cheamă, ca o cerere a trimiterii luminii celei de sus, ca ceea ce și numele este: „Trimite lumina Ta...” (*Sinopsis*, Iași, 1751, f. 53 v.).

21. Vezi Du Cange, *Glossarium...*, t. I, p. 392 (cit. la Mitrofanovici, *op.cit.*, p. 346). Simeon al Tesalonicului (*Despre sfințele rugăciuni*, cap. 313, trad. rom., p. 204) dă o dublă interpretare termenului de svetilnă, cuprinzând atât ideea de lumină, cât și pe cea de trimitere: „Svetalna se zice înaintea Laudelor, așa cum s-ar zice: trimite lumina Ta ca o luminătoare”.

22. Vezi îndeosebi Svetilna 3 („... Și Ucenicilor iarăși S-a arătat pe care trimițându-i să boteze...” etc.) și Svetilna 6: „... Și Ucenicilor le-ai făgăduit că vei trimite pe Mângâietorul...” etc. (*Catavasier*, București, 1959).

Pripeala se cântă odinioară, în mănăstiri, înaintea icoanei sărbătorii sfântului zilei (icoanei praznicale), spre a se sublinia că slujba respectivă e drept mulțumită pentru binefacerile aceluia sfânt.

Pripelele încep de obicei cu „Veniți toți (credincioșii)“ și ele se atribuie unui imnograf român din sec. XIV: Kyr Filotei Monahul, probabil, de la Cozia, fost logofăt al lui Miroea cel Bătrân.

Tot rugăciuni de preaslăvire sunt și mărimurile (τα Μεγαλωνόρρια, la ruși - Velicanie, în germ. - Verherrlichungalied) cu stihurile lor care urmează după polieleu. Mărimurile se află numai în ritul român și slavon (grecii nu le au). Se numesc mărimuri, pentru că preaslăvese măreția praznicului, a sărbătorii respective, începând totdeauna cu cuvintele „Mărimu-te pe tine“ (Μεγαλυνόμενε, Velicaem). Acestea sunt primul rând de mărimuri (cele propriu-zise), pentru că al doilea rând îl formează pripelele. Mărimurile sunt de origine rusească și se atribuie Fericitului Macarie, filozof și ritor (predicator).

Stihurile mărimurilor sunt diferite versete din psalmi, alese potrivit cu evenimentul sau sfântul sărbătorit în ziua respectivă. Odinioară, în timpul cântării mărimurilor, se scotea și icoana sfântului în mijlocul bisericii. Cântările numite astfel sunt atribuite lui Nichifor Vlemide (teolog bizantin, 1197-1272).

2. O strofă poetică izolată este astăzi *condacul*, care figurează în Mineie, Octoih și Triod, după cântarea a treia sau a șasea a canoanelor și care se cântă la Liturghie, după troparele de la Vohodul mic, precum și în rânduiala Laudelor mici (Ceasuri, Pavcerniță, Miezonoptică). Termenul condac (κοντάκιον) e derivat, probabil, de la substantivul κοντός-όν = băț, bastonaș, pe care se înfășurau vechile manuscrise (de pergament ori de hârtie) în formă de sul (rotulus); denumirea a trecut apoi la însuși manuscrisul pe care se scriau imnuri (condace); mai puțin probabilă e derivarea de la adjectivul κοντός-ή-όν = mic, deoarece condacul are forma unui vers în care se descrie pe scurt sărbătoarea respectivă²³. *Condacul* de astăzi din cărțile de ritual nu e însă decât un rest din condacele de odinioară, care erau niște compoziții poetice mai mari, un fel de *poeme imnografice*, compuse fiecare din câte 18-24 de strofe sau tropare (având fiecare între 20 - 30 de versuri scurte), legate între ele prin aceeași temă, și formând o unitate în care se celebrau episoade din atmosfera mântuirii, în legătură cu viața și activitatea Mântuitorului, cu Sf. Fecioară sau cu diferiți sfinți. Strofele erau legate între ele printr-un *acrostih*. În fruntea vechilor condace figura totdeauna o strofă poetică izolată, mai scurtă, numită κούκούλιον = o *proadă* sau *antestrofă*, care nu făcea parte nici din gama acrostihului și nici din strofele condacului propriu-zis, neavând nimic comun cu ele, decât glasul (melodia) și refrenul. Aceasta este strofa care se păstrează până astăzi sub denumirea de condac.

Tot un rest din vechile condace de odinioară este și strofa pe care o găsim azi imediat după condac, sub numele de *icos* (ἴκος = casă, locuință, vers sau strofă), deoarece strofele unui condac erau ca încăperi ale unei case²⁴. Ea e prima dintre strofele propriu-zise ale condacelor de odinioară (irmosul), servind ca model celorlalte strofe în numărul de silabe și accente. Astăzi, versul se citește.

Restul strofelor vechilor condace au ieșit, cu timpul, din întrebuințarea cultului și n-au mai fost transcrise în cărțile de ritual. Cel dintâi autor de condace dintre cei pe care îi cunoaștem și totodată cel mai vestit și mai productiv dintre ei este *Sf. Roman Melodul* (Dulce-Cântărețul) din sec. VI, iar cel mai cunoscut condac compus de el este *Condacul Crăciunului*: „Fecioara, astăzi, pe Cel mai presus de ființă naște...“. Acest condac, în afară de strofa „Fecioara, astăzi, ...“ (care era de fapt *proada*, *cuculion*), avea 24 de strofe de câte 21 de versuri scurte (prima dintre ele e icosul de astăzi al Crăciunului). Inițialele primelor cuvinte din fiecare strofă dădeau ca acrostih numele autorului (τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ ὕμνου). Epoca de înflorire a condacului în imnografia bisericească este cea a sec. VI și

23. Text grecesc complet la Giuseppe Cammelii, *Romana II Meloda*, Florența, 1930. Trad. rom. la pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, p. 290 - 306.

24. În *Tălmăcire pe scurt despre numirile sau titlurile date deasupra cântărilor...* (probabil, de A. Pann și pr. I. Călărășanu), din *Tipicul bisericesc* (ed. 1925, p. 293), se spune însă: „*Icos* se tălmăcește *casă* și se zice așa fiindcă precum casa cuprinde averea celui ce o are, așa și *icosul* cuprinde pe scurt toate ale sfântului și ale sărbătorii“. Cp. și pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 85.

VII. În această vreme au trăit și alți autori de condace, ca: Grigorie, Cosma, Chiriac, Demetrius, Anastasie, Helias ș.a. Cei mai mulți imită sau prelucrează condacele mai vechi ale lui Roman Melodul. *Singurul dintre poemele sau condacele mai vechi care s-au păstrat în întregime în cărțile de ritual (Ceaslov și Triod) și se întrebuințează încă în serviciul bisericii, în extensiunea lui de odinioară, este Acatistul Maicii Domnului sau al Bunevestiri*, care se citește, de obicei, în rânduiala Utreniei din sâmbăta a cincea a Postului Mare (Denia de vineri seara). Compoziția lui e atribuită patriarhului Serghie al Constantinopolului, din sec. VII († 638), dar probabil că aparține tot lui Roman Melodul²⁵, deși unii îi atribuie diaconului Grigorie (Gheorghe) din Pisidia²⁶. Este un splendid imn de laudă la adresa Sfintei Fecioare, alcătuit din 13 condace și 12 icoase, care descriu și preamăresc diferitele episoade ale vieții Maicii Domnului, începând cu Bunevestire. Se pare că e alcătuit pentru proslăvirea minunilor săvârșite de icoana Maicii Domnului în biserica Vlaherne, de la Constantinopol, numită Odigitria (conducătoarea, călăuzitoare), căreia i se atribuie salvarea minunată de mai multe ori a Constantinopolului de împrejurări dușmane. Icoana, după căderea Constantinopolului, a fost dusă la altar, iar de acolo în Rusia, în secolul XVII, sub patriarhul Nikon. Denumirea de acatist (ἀκάθιστος de la ἀτκαθίζω = a nu șede), cântare în timpul căreia nu se poate șede jos, i se dă arătând că ea se ascultă stând în picioare (ἀκάθιστος ὕμνος). Acest vechi condac a servit drept model numeroaselor imnuri liturgice alcătuite mai târziu după modelul lui, în cinstea diferiților sfinți sau a diverselor sărbători, dar care, deși au forma și extensiunea condacelor de odinioară, nu se mai numesc condace, ci acatiste. Textul lor se află în Ceaslovul mare, în cărți deosebite, numite *acatistiere* ori în *filade (cărțicele)* separate; nici unul dintre ele nu se ridică însă la înălțimea și valoarea literară și teologică a condacelor originale ale lui Roman Melodul.

3. *Canonul* (κωνών = regulă, normă) este o compunere de mai multe cântări care formează împreună un întreg. Numele de canon l-a luat de la regula după care părțile lui componente se adună într-un tot. Canonul complet e format din nouă ode; el poate fi însă și numai de trei ode sau două.

În formarea *canoanelor innografice* au intrat cele 9 imnuri (ode) biblice, care au fost reproduse textual sau în interpretare alegorică de către poeții innografi creștini. Astfel, oda întâi a canonului imită cântarea lui Moise după trecerea Mării Roșii, a doua odă imită cântarea lui Moise când a încredințat leviților Legea (și slujirea la templu) și așa, după modelul celor nouă cântări biblice, se alcătuesc și cele nouă ode ale canoanelor innografice. Cântările biblice s-au menținut numai în slujba Triodului, când se citesc combinate cu canoanele din Triod și Minei, după regula de la sfârșitul Psaltirii, unde găsim textele acestor cântări. *Canonul* este forma cea mai dezvoltată a poeziei religioase creștine, deoarece reunește, într-o unitate, nouă cântări (ode sau pesne) formate fiecare din câte trei sau mai multe strofe sau stihiri. Denumirea de canon arată că aceste părți componente (odele și strofele) se supun unor norme sau reguli determinate în ceea ce privește atât forma (structura), cât și legătura dintre ele. Ca fond sunt, de asemenea, legate printr-o temă unitară: preaslăvirea Învierii sau a oricărui alt eveniment din viața Mântuitorului ori a Sfintei Fecioare ori a diferiților sfinți. De aceea, ca și troparele, canoanele pot fi: ale Învierii, ale Crucii, ale Maicii Domnului etc.

Părțile componente ale canonului au o semnificație simbolică: *cele nouă ode (pesne)* simbolizează cele nouă cete îngerești care preaslăvesc pe Dumnezeu și sunt imitate de Biserica pământească și ea împărțită tot în atâtea categorii ierarhice (cete): arhieriei, preoți, diaconi, ipodiaconi, citeți, cântăreți, clerici inferiori, monahi și mireni (credincioși laici). Cele nouă ode sau cântări ale fiecărui canon se împart în trei grupe de câte trei cântări, spre lauda Sfintei Treimi. *Canonul „treimic”, „troicinic”* sau „*triadic*” vine din slujba Miezonopticii. După denumire este o cântare spre lauda Sf. Treimi, exprimând dogma Sf. Treimi (arată cele trei persoane și însușirile lor). Canonul treimic este format din nouă ode,

25. Vezi, de exemplu, argumentarea lui Krypiakievici și Mass, la Egon Wellesz, *The Akathistas Hymn*, Copenhaga, 1957, pgf. 2, p. XX - XXXIII. Vezi de același și *The Akatistos (A Study in Byzantine Hymnography)*, Dumbarton Oaks Papess un. IX - X, 1956, p. 141 - 174).

26. Vezi, de exemplu, Prot. Lencevski, artic. *Apărătoarea cea puternică*, în rev. *Ţerkovnai Vestnik* (org. Bis. Ort. din Polonia), 1958, nr. 3, și V. N. Iliin, *Denia...*, p. 207, nr. 102.

fiecare odă compusă din patru strofe, din care ultima strofă a fiecărei ode este compusă în cinstea Născătoarei de Dumnezeu. Canoanele treimice se deosebesc de troparele Treimii care se găsesc la sfârșitul Octoihului și se cântă în toate duminicile după canoanele treimice. Cea mai mare parte din imensul număr de canoane a fost încadrată în slujba Utreniei, în care canoanele (citite ori cântate) se intercalează după ecfonisul „Cu mila și îndurărilor...” (în zilele de rând, îndată după Ps. 50) și înainte de svetilnă. Găsim însă canoane în rânduiala Pavecerniței (în perioada Penticostarului), a Miezonoapții de duminică și a unora dintre Sf. Taine (Maslul) și ierurgii (ca înmormântarea); la Liturghie se întrebuintează numai cântarea a III-a și a VI-a din canoane, ca antifonul al treilea (fericiri) la duminica și sărbătorile sfinților. Canoanele alcătuiesc cea mai strălucită expresie poetică în cultul ortodox a legăturii dintre Vechiul și Noul Testament.

Prima strofă de la fiecare dintre cele nouă cântări se numește *irmos*. *Irmosul* servește ca *model pentru celelalte stihiri* sau strofe ale odei, cărora le dă atât melodia, cât și numărul de versuri și silabe din care se compun (în limba originală - greacă - *irmos* εἰρημος = legător); servește troparelor de legătură și mod de cântare.

Unele canoane sunt formate numai din două ode și se numesc *dioade* sau din trei (*triode*) sau patru (*tetraode*). Aceste canoane se află în cartea Triodului și se cântă la slujbele din Postul Mare. La canoanele de nouă cântări (complete), de obicei, cântarea (oda) a doua a fost înlăturată din cărțile de slujbă, deoarece avea un caracter sumbru (pesimist) fiind făcută după modelul blestemului lui Moise care a amenințat pe evrei în pustie, dacă vor călca Legea Domnului. Canonul complet s-a păstrat în Triod (la slujbele din Postul Mare).

Catavasiile sunt un fel de rezumat sau extras al canoanelor din care fac parte. Ele sunt *irmoase*, adică primele strofe sau stihiri ale fiecărei ode din anumite canoane. Fiecare praznic împărătesc își are catavasiile lui formate din irmoasele odelor din canonul sărbătorii respective; unele din duminicile Triodului, ca și zilele din Săptămâna Patimilor, au, de asemenea, catavasiile proprii.

Catavasia (καταβασία - catavasia - scoborâre) are înțeles de pogorâre, scoborâre, care vine de la faptul că în vechime sau în mănăstiri și azi, cântăreții celor două strane, după ce cântau troparele din odă, *coborau din strane* și veneau în mijlocul bisericii unde cântau împreună irmosul, adică troparul de la început.

La cele 9 cântări ale canoanelor se cântă catavasiile în toate duminicile de peste an, la sărbătorile împărătești, ale Maicii Domnului și ale sfinților cu polieleu și doxologie. Catavasiile acestor sărbători se cântă la răstimpurile prevăzute în cărțile de slujbă²⁷. De exemplu, de la 1 la 14 ianuarie se cântă *catavasiile Botezului*, iar de la Sf. Paști până în miercuri a patra se cântă *catavasiile Sf. Paști*. În zilele de rând nu se cântă catavasiile, ci se cântă sau se citesc irmoasele canonului din ziua respectivă (de la Minei). Irmoasele și catavasiile din Minei, Penticostar și Triod, cu privire la sărbătorile mari, sunt adunate în cartea de slujbă numită *Irmologhion*.

Din conținutul canoanelor unor sinoade ecumenice și din tâlcuirile la aceste canoane rezultă importante indicații asupra felului cum trebuie să se practice *cântarea bisericască*. În primul rând *să fie cuviincioasă*, fără răcnete, strigări sau tonuri înalte, nepotrivite cu sfântul lăcaș.

Să se facă „cu vrednicie” deoarece, ca orice act cultic, și cântarea contribuie la sfințirea credincioșilor, după cum zice și Sf. Apostol Pavel: „Când vă adunați împreună, fiecare din voi are psalm (cântare), are învățătură, ... toate spre zidire să se facă” (I Cor. 14, 26.). „De vreme ce cântând ne unim cu Dumnezeu, toți creștinii (sunt datori) a păzi lucrul acesta mântuitor. Iar mai ales cei îmbrăcați

27. Catavasiile fiecărui praznic se cântă nu numai în însăși ziua de serbare a praznicului respectiv, ci și în toate duminicile sau sărbătorile sfinților cuprinse în intervalul de timp de la începutul preserbării praznicului (sau chiar mai înainte) și până la sfârșitul după-serbării praznicului (odovania). Astfel, de la 21 noiembrie până la 31 decembrie, se cântă catavasiile Nașterii Domnului („Hristos Se naște, măriți-L...”), precum ne arată *Tipicul* (vezi *Tipicul cel mare*, cap. 21 și 22, p. 35-36), *Octoihul mic* sau *Catavasierul*, București, 1959, p. 44-45 (și edițiile următoare ale acestui *Catavasier*), precum și însemnările din cărțile de slujbă (Minceie, Triod și Penticostar).

în ieratică vrednicie²⁸. Și canonul 75 al Sinodului al VI-lea Ecumenic precizează: „*Cei ce vin în biserică spre a cânta, voim nici strigări necuviincioase a întrebuița și firea spre răcnire a o silii, nici a zice ceva din cele nepotrivite și neînsușite Bisericii. Ci cu multă luare-aminte și cu umilință a aduce lui Dumnezeu, Privitorul celor ascunse, acest fel de psalmodie: „Cântarea să fie naturală: nici guturală - din gât, nici nazală sau alene“. Tonurile înalte sunt potrivite, dar adaptate la posibilitățile vocale ale cântărețului.*

Să se țină seama de volumul locașului: „Nu se potrivește o voce prea puternică într-un spațiu strâmt²⁹“.

BIBLIOGRAFIE

- Braniște, pr. prof. Ene, *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în B.O.R., 1966, nr. 5-6, p. 513-532.
 Idem, *Slujba Utreniei. Istorie și explicare*, în S.T., 1972, nr. 1-2, p. 70-89.
 Idem, *Litia. Studiu comparativ al rânduiei în diferitele Liturghiere ortodoxe și manuale de tipic*, în S. T., 1956, nr. 5-6.
 Ciobașu, Gh., *Pripelele lui Filotei Monahul*, în volumul său *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, București, 1979, p. 269-292 [5].
 Vintilescu, pr. prof. P., *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, București, 1937.
- *
- Arranz, M., S.J., *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, în O.C.P., vol. XXXVII (1971), p. 85-124.
 Bobrinkoy, P., *Liturgica orientales*, în D.S.P., fasc. LXII - LXIII, Paris, 1976, col. 914-923.
 Braun, J., S. J., *Liturgisches Handlexicon*, Regensburg, 1924.
 Funtuli, I.M., *Slujba Utreniei* (lb. grec.), Tesalonic, 1966 (extr. din rev. „Grigorie Palama“).
 Idem, *Vecernia mănăstirească* (lb. grec.), Tesalonic, 1971.
 Godart, J., *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique. La tradition syrienne occidentale*, în rev. „Les Questions liturgiques et paroissiales“, an. 46 (1965), p. 248-278.
 King, Archdale, *Liturgie d'Antioche: Rite sirien et chaldeen*, Paris-Tours, 1967.
 Mateos, J., *De officio matutino et vesperino in ritibus orientalibus*, Roma, 1968/1969.
 Theodoru, Ev., *L'unité de la foi et le pluralisme liturgique*, în vol. *L'Église dans la Liturgie* (conf. S. Serge, 1979), Roma, 1980, p. 377 - 394.
 Trembela, P. N., *Riturile liturgice ale Egiptului și Orientului* (în grec.), Atena, 1961.
 Idem, *Rugăciunile Utreniei și ale Vecerniei* (în grec.), rev. „Θεολογία“, Atena, XXIV - XXV (1953-1954), retip. în „Μικρὸν Ευχολόγιον“, t. II, Atena, 1955, p. 188-274.
 V. (Vetelevski), P., *Înțelesul și structura celor șase psalmi* (în l. rusă), în J.M.P., 1968, nr. 10, p. 63-64.
 Wegman, S.J., *Geschichte der Liturgie im Westen und Osten*, Regensburg, 1979.

NOTELE EDITURII

1. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 220 („Nu se cuvine a se împreuna cântarea psalmilor în adunările slujbelor dumnezeiești, ci în intervalul de după fiecare psalm să se facă citire“).
2. Teodoret, episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, colecția P.S.B., vol. 44, București, 1995, p. 116-117, 190.
3. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, în colecția P.S.B., București, 1982, p. 361-362.
4. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în colecția P.S.B., vol. 12, București, 1988, p. 87.
5. Sebastian-Barbu Bucur, *Filotei Sin Agăi Jipei, Psaltichie rumânească*, I, Ed. Muzicală, București, 1981.

28. Cum se arată în canonul 2 al Sinodului al VII-lea Ecumenic.

29. Ioan D. Lungulescu, *Manual de practică liturgică (Tipic)*, București, 1926, p. 207.

CAPITOLUL III

IMNOGRAFI ȘI MELOZI (POEȚI BISERICEȘTI). VALOAREA DOCTRINARĂ (CATEHETICĂ) ȘI LITERARĂ (POETICĂ) A IMNURILOR BISERICEȘTI ORTODOXE

A. Imnografi și melozi (poeți bisericești)

1. Cântările religioase cuprinse în cărțile de cult ale Bisericii noastre Ortodoxe (Liturghier, Octoih, Triod, Penticostar, Mineie, Evhologhiu, Irmologhiu, Acatistier) sunt creații ale unor credincioși plini de talent și de zel - poeți și compozitori bisericești - începând din zorii vieții creștine. Procesul de creare a acestor compoziții a durat până prin secolul al XV-lea, deși nimic nu împiedică apariția lor și în secolele următoare, până azi, căci menirea lor este să dea expresie sentimentului religios și să-l înfrumusețeze, sentiment care permanent va simți nevoia de exteriorizare.

În cultul Bisericii Ortodoxe sunt cunoscute chiar din secolul al II-lea creațiile unor astfel de credincioși inspirați, care au căutat nu numai să adauge incipientului cult creștin, pe lângă psalmii și cântările scripturistice, compoziții noi, dar și să-și organizeze într-un fel viața noului cult.

Astfel putem vorbi, în secolul II, despre *Ignatie Teoforul*, episcopul Antiohiei († 107), care preamărește pe Hristos în „cântări” și „imnuri” și introduce *cântarea antifonică*, ceea ce presupune o formă de organizare a desfășurării cultului creștin¹.

Sfântul Iustin Filozoful și Martirul († 163) a fost autor al unor imnuri și, de asemenea, de reguli de cântare cuprinse în cartea „Psaltis”, din păcate, pierdută².

Secolele III și IV sunt mai bogate în creațiile imnografice, compoziții ale unor profunzi și talentați imnografi și scriitori, precum: *Clement Alexandrinul* († 215), *Sf. Antinoghen Martirul*, episcopul Sevastei (†311), *Athanasie*, episcopul Alexandriei († 373), *Sf. Efreim Sirul* († 373), *Sf. Grigorie de Nazianz* († 389) și *Sf. Ambrozie al Mediolanului* († 397) ș.a.

Clement Alexandrinul, autorul cunoscutei cărți *Pedagogul* (nume simbolic pentru Iisus Hristos), ne dă în ultimul capitol al cărții (cartea a III-a, cap. XII) un imn din șase strofe, pe care îl închină lui Iisus și în care vorbește de cele trei persoane ale Sfintei Treimi: „Pe pruncii Tăi, îndrumează-i, o, Tată!... Pe urmele lui Hristos/Aflăm calea cerească.../Cu-a Duhului rouă/De la Duhul rouați.../Să-nălțăm laolaltă/Glas de laudă înalță/Imn de slavă curată/Lui Hristos împărat...”³.

Sf. Antinoghen Martirul [4], episcopul din Sevasta († 303 sau 311), amintit în Sinaxarul ortodox la 16 iulie, ne-a lăsat vechiul și frumosul imn creștin „*Lumină lină*”, din slujba Vecerniei.

Părerile că acest imn ar aparține lui Sofronie, patriarhul Constantinopolului († 638), nu sunt întemeiate, deoarece scriitorii aproape contemporani vorbesc despre existența imnului, iar *Sf. Vasile cel Mare*, în secolul IV⁴, vorbește despre atribuirea acestui imn lui Antinoghen, pe când Sofronie trăiește cu trei secole mai târziu.

1. Ignatie, *Epist. ad. Efes.* 4, Migne P.G., t. V, col. 648 și 688 [1] și Nichifor Callist, *Ist. bis.*, XIII, 8; Socrat. *Hist. Eccl.*, VI, 8.

2. Eusebiu al Cezareii, *Istoria bisericească*, IV, 18, 5, vorbește de imnuri hristologice în sec. II [2].

3. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, Migne P.G., t. VIII, c. 247-684, trad. rom. D. Fecioru și Olimp Căciulă, 1939, p. 350-352 [3].

4. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*, c. XXIX, 73 c. 29, Migne P.G., XXXII, c. 205 A [5]. Vezi pr.prof. E. Braniște, *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în B.O.R., 1966, nr. 5-6, p. 515, nota 7.

Acesta va fi contribuit la introducerea și răspândirea imnului în Biserica Orientului⁵.

Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei († 373), a contribuit la înfrumusețarea și organizarea cântării bisericești, întărind autoritatea ei în Biserică⁶. Lui i se atribuie compunerea imnului „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară!”.

Un mare imnolog din sec. IV este *Sf. Efreim Sirul* († 373). El a compus un mare număr de imnuri, prin care caută să stăvilească propaganda ereziei gnostice, care folosea cântarea bisericească pentru a face prozeliți.

Efreim Sirul a scris peste 80 de imnuri în cinstea Sfintei Fecioare Maria, peste 27 de imnuri închinare Nașterii Domnului, peste 50 de imnuri despre Biserică, tot atâtea împotriva învățăturilor greșite și despre dreapta-credință, precum și numeroase rugăciuni de o mare frumusețe, intrate în cultul Bisericii Ortodoxe⁷. Imnurile sale despre Sfânta Fecioară au fost introduse în Octoih de Pavel de Amora, imnograf din secolul XI; aceste imnuri se cântă la Vecernia de marți, joi și vineri. Sinaxarul canonului din 28 februarie are cuvinte de mare laudă: „Căruia zice-se că i s-a vărsat «dar» de la Dumnezeu, prin care scriind multe scripturi pline de umilință și cu acelea a îndreptat pe mulți spre faptele cele bune”. Poezia imnurilor sale e străbătută de smerenie și evlavie. Efreim Sirul este unul dintre autorii Mineiului ortodox, împreună cu Sf. Grigorie de Nazianz.

5. Imnul „Lumină lină” (φῶς ἱλαρόν, lumen jucundum - lumină aducătoare de bucurie) care se cântă sau se citește la Vohod este unul din cele mai vechi imnuri de inspirație creștină intrate în uzul liturgic. După unii istorici, imnul provine chiar din veacul al II-lea sau al III-lea (M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, ed. X - XI, Freiburg im Breisgau, 1937, p. 39, sub titlul *Hymnus vespertinus Graecorum*). Întrebuințarea lui în cult, ca imn specific al rugăciunii de seară, prin care creștinii aduceau lui Dumnezeu „mulțumirea pentru sfeșnic”, este menționată în chip expres încă din veacul al IV-lea, de către Sf. Vasile cel Mare care citează din el un fragment numindu-l „cântare veche” (ἀρχαῖα φωνή), cunoscută de pe atunci ca fiind a Sf. Antinoghen Martirul (episcop din Sevasta Capadociei și martirizat în persecuția lui Dioclețian 303 - 311) și amintit în Sinaxarul ortodox, la 16 iulie. Pe baza tradiției asemuite de Sf. Vasile cel Mare, suprascrierile din ceasloavele grecești prezintă acest străvechi imn ca „facere” (ποίημα = opera), compoziția aceluiași sfânt episcop martir (vezi *Orologhion to mega*, Veneția, 1870, p. 142 și *Orologhion to mega*, Atena, 1890, p. 122). Numai ceasloavele românești îl pun greșit pe seama Sf. Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 638). (Vezi, de exemplu, *Ceaslov*, ed. rom. de Târgoviște, 1713, Brașov, 1835, Neamț, 1835, București, 1945, p. 134, *Orologiu* (Mare), ed. a II-a Sf. Sinod, București, 1896, p. 118, *Ceaslov* [sârbesc], Lubliana, 1929, p. 176). După cupriș, imnul „Lumină lină” are un caracter hristologic și totodată trinitar. El este adresat lui Hristos Care este „Lumina cea lină” (aducătoare de bucurie) a slavei Tatălui ceresc - dar, totodată, afirmă cu precizie atât distincția celor trei persoane ale Sfintei Treimi, cât și unitatea lor în dumnezeire („lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu...”). De aceea se crede că textul a fost alcătuit și introdus în serviciul liturgic pe vremea discuțiilor trinitare și hristologice, din veacurile al III-lea și al IV-lea. Textul acesta constituie, de altfel, un ecou fidel al celei mai vechi rugăciuni de mulțumire pentru lumina de seară, care ni s-a transmis în cadrul ritualului descris în Rânduiala bisericească egipteană (vezi pr. prof. Ene Braniște, „Istoria și explicarea slujbei Vecerniei”, în B.O.R., 1966, nr. 5-6, p. 526-528). În vechime, imnul se cânta în momentul când pe cer se iveau Luceafărul de seară, iar în biserici se aprindea (se aducea) sfeșnicul cu lumina menită să împrăștie întunericul serii. Textul imnului vorbește de această lumină, de lumina sau sfeșnicul purtat înaintea preotului la Vohodul Vecerniei sărbătorilor, dar mai ales ritul luminii (sfeșnicului) din rânduiala Vecerniei unite cu Liturgia Darurilor mai înainte sfințite, în Păresimi („Văzând lumina cea de seară”). Lumina care apărea în mijlocul credincioșilor adunați pentru rugăciunea de seară era ca o prezență simbolică a Mântuitorului (Ioan 8, 12), iar rostirea sau cântarea imnului în acest moment voia să spună că în haosul și întunericul în care se zbătea omenirea din perioada Legii vechi, așteptarea și venirea lui Mesia erau ca Luceafărul de seară, ca o stea călăuzitoare, dătătoare de nădejde (*Ibidem*, p. 528).

6. O împrejurare din viața Sf. Atanasie arată cât de organizată era cântarea în Biserică în vremea sa și ce influență putea să exercite asupra celor ce o ascultau. Arienii, dușmanii săi, intră în biserică să-l aresteze chiar în timpul Sf. Liturghii. Ascultând frumoasa cântare din biserică și văzând râvna credincioșilor care participau la ea, arienii sunt atât de impresionați, încât au plecat dând pace Sfântului Atanasie (cf. Socrat, *op.cit.*, ct. II, c. 12 și Sozomen, *Istoria bis.*, ct. VI, c. 5).

7. Eusebiu Popovici, *Istoria bis.*, trad. Atanasie Gherman al Argeșului, 1901, vol. I, p. 532. Lui Efreim Sirul i se atribuie aproximativ 100 de mii de versuri, după cum afirma Sozomen (în *op.cit.*, c. III, c. 16), pe care le-a tradus din limba siriană în limba greacă. Vezi și I. S. Assemani, arhiep. Tirului, *Biblioteca Orientalis Clementino-Vaticana* (1719-1728), p. 59.

Sfântul Grigorie este indirect autorul multor imnuri și cântări intrate în cult. Indirect, căci el n-a scris imnuri în mod special, dar a ținut cuvântări și predici cu texte poetice atât de frumoase, încât ele au fost extrase de imnologi care le-au compus muzica adecvată. Astfel de texte sunt din cuvântările sale la Ziua Învierii sau la Nașterea Domnului. *Ele au inspirat imnurile cu același titlu* pentru aceste sărbători, compuse de melozi ca: *Ioan Damaschin, Cosma de Maiuma* ș.a. Textele Sf. Grigorie de Nazianz le găsim în catavasiile Nașterii („Hristos Se naște, slăviți-L...“) și ale Învierii („Ziua Învierii, să ne luminăm, popoare...“) și cuvintele din Axionul Paștelui: „Luminează-Te, noule Ierusalime...“, inspirate din Isaia (60). Textele cântărilor luate din predicile lui au intrat în Mineiul ortodox.

Un rol important în dezvoltarea cultului ortodox îl are Sf. Vasile cel Mare († 379), atât prin compunerea Liturghiei (care-i poartă numele), cât și printr-un mare număr de rugăciuni și cântări intrate în Evhologhiu și Ceaslov sub titlul: „Facerile lui Vasile cel Mare“. Liturghia Sf. Vasile cel Mare se săvârșește de zece ori pe an: în Ajunul Crăciunului și Ajunul Bobotezei (dacă ajunul cade sâmbătă sau duminică, Liturghia aceasta se face în ziua sărbătorii, și nu în ajun), la 1 ianuarie, când este și ziua de pomenire a Sf. Vasile, în primele cinci duminici din Postul Mare, în joia și în sâmbăta din Săptămâna Mare. Și în cinstea Sf. Vasile cel Mare s-au compus imnuri, tropare, condace, stihiri și canoane imnografice, care au intrat în Mineiul pe ianuarie, imnuri compuse de imnografi ca: Anatolie al Constantinopolului, Sf. Gherman, patriarh al Constantinopolului, Vasile Monahul și Sf. Ioan Damaschin.

Un merit deosebit pentru dezvoltarea cultului Bisericii creștine îl are Sf. Ioan Gură de Aur († 407), prin compunerea Liturghiei care-i poartă numele și printr-un mare număr de tropare la slujbele de noapte. Liturghia sa e mai mult o prescurtare a Liturghiei Sf. Vasile; deși unii liturgiști au tăgăduit autenticitatea Liturghiei Sf. Ioan, alții au dovedit și au demonstrat paternitatea Sf. Ioan asupra Liturghiei cu numele său⁸, în care au mai pătruns unele rugăciuni ale Proscomidiei și cântările de la sfârșit (exemplu: cântările *Unule Născut, Trisaghionul, Heruvicul, Simbolul de credință*). El a sporit numărul antifoanelor din slujbele de noapte, spre a combate arianismul. În Evhologhiu sunt rugăciunile și cântările lui sub titlul „*Facerea lui Ioan Gură de Aur*“ și, de asemenea, în Ceaslov. Liturghia Sf. Ioan se săvârșește în tot timpul anului bisericesc, în afară de zilele când sunt rânduite Liturghia Sf. Vasile cel Mare și Liturghia Sf. Grigorie Dialogul.

Anatolie, patriarhul Constantinopolului († 458), este autorul unor stihiri numite „anatolica“ (ὀναθολικά) și al troparelor Învierii, ce se cântă sâmbăta la Vecernie, introduse în Octoih de Sf. Ioan Damaschin care a coordonat această carte. Conținutul doctrinar al imnurilor sale apără dreapta învățatură împotriva lui Nestorie și Eutihie; slăvesc coborârea la iad a Mântuitorului și urmările Jertfei lui Hristos privind mântuirea neamului omenesc.

Sfântului Chiril al Alexandriei († 444) i se atribuie introducerea în cult a imnului „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară“ care se cântă la slujbele cu rugăciuni din afara bisericii (la procesiuni, slujbe împotriva unor calamități etc.) și la slujba Vecerniei.

În secolul al VI-lea se remarcă, printre mulți compozitori, Sfântul Roman Melodul. „scriitorul de cântări“ sau „Dulce-Cântărețul“ episcop al Smirnei, în prima jumătate a secolului al VI-lea. A compus cam 1.000 de imnuri, dintre care multe au rămas până azi. A compus cântări la sărbătorile Mântuitorului, ale Sf. Fecioare și ale sfinților. El este considerat *creatorul condacelor și icoaselor* în cultul ortodox. Una dintre cântările cele mai frumoase este condacul de la Nașterea Domnului (Condacul Crăciunului): „Fecioara, astăzi, pre Cel mai presus de ființă naște“; a compus condace și la Întâmpinarea Domnului, la Bobotează, la ziua numelor Sfinților Petru și Pavel, la cele două duminici ale Lăsăturii sec de carne,

8. Prosper Guéranger (în tomul I al scrierii *Instituțiile liturgice*, p. 110) ale cărui păreri sunt negate de liturgiștii care apără autenticitatea Liturghiei, Sf. Ioan Hrisostom și a Sf. Vasile, ca: R.P. Mach, *Le trésor du prêtre* (tom. I, Paris, 1874, p. 232) și Tradiția orientală prin Proclu, patriarhul Constantinopolului († 1203) [6], Ieremia I, patr. Constantinopolului († 1594) ș.a., care afirmă în unanimitate autenticitatea Liturghiei Sf. Ioan Hristostom.

la Duminica Floriilor, la Vinerea Mare, la ziua Învierii, a Înălțării la cer și altele. În Mineiul pe luna octombrie, el este pomenit și laudat, fiind numit „sfeșnic luminos“, vioara cea de cântare⁹.

Epoca de înflorire a condacului în immografia bisericească

Această epocă este în sec. VI și VII, când au trăit mulți autori de condace: Grigore, Cosma, Chiriac, Dometius.

Împăratului Justinian I se atribuie compunerea și introducerea în cult a imnului „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu“ (ὁ Μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ Θεοῦ), în scopul de a combate erezia monofizită. Acest imn se cânta odinioară în rânduiala Vecerniei cu cântări, descrisă de Simeon al Tesalonicului¹⁰ care atribuie acest imn Sf. Chiril al Alexandriei. Imnul care s-a păstrat și în Liturgia sirienilor iacobiți este pomenit și în rânduiala Vecerniei descrisă de un *Tipicon*, manuscris de la Ierusalim, din sec. XV - XVI¹¹.

Iustin al II-lea († 578) hotărăște introducerea în cult a imnului heruvimic („Care pre heruvimi“) și a chinonicului „Cinei Tale celei de Taină“¹².

Unul dintre cei mai vechi scriitori de imnuri triodice din secolul VII este Sf. Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 638).

Triodicele lui Sofronie s-au tipărit abia în sec. XIX împreună cu cântările altor mari melozi, ca: Ioan Damaschin, Iosif și Teodor Studitul ș.a. Astăzi, triodicele lui nu mai sunt incluse în Triod, dar în secolul X erau încă în uz în cultul ortodox¹³. Sf. Sofronie a scris foarte multe triodice, dar și numeroase imnuri, dintre care *tropare și idiomele* la Nașterea Domnului și la Vinerea cea Mare, precum și stihira întâi la sfințirea apei din ziua Bobotezei.

Gheorghe, episcopul Siracuzei († 669), numit de Mineiul grecesc și „Sicheliotul“, este cel ce a scris numeroase tropare la Nașterea și Arătarea Domnului, la Sf. Dumitru ș.a.

În sec. VII se remarcă printre autorii de cântări bisericești și *Serghie*, patriarh al Constantinopolului (610-638). El a scris, printre altele, și Acatistul Maicii Domnului, o frumoasă cântare de mulțumire și de laudă către Fecioara care a apărat orașul, scăpându-l de năvălitorii barbari (626) [7].

Acest acatist a fost atribuit fără temei lui George Pisidis (Ὁ Γεωργίου), diacon la Patriarhia din Constantinopol, contemporanul lui Serghie. Lui i se atribuie imnul de la Liturgia Darurilor mai înainte sfințite: „Acum, puterile cerești“.

În secolele VIII și IX înfloresc poezia canoanelor immografice.

Unul dintre cei mai de seamă creatori de canoane și imnuri remarcabile prin frumusețea formei și profunzimea gândirii este, în secolul VIII, *Andrei Criteanul*, episcop al Cretei († 740). El a compus *Canonul cel mare* (de pocăință) din Triod. Acest canon format din 250 de tropare se citește în întregime în Postul cel Mare, după rânduiala Tipicului. Se cântă întreg la denia de miercuri seara, din săptămâna a cincea a Postului Mare, iar parțial, în primele zile ale primei săptămâni din Păresimi, la Pavecemiță (de luni până joi exclusiv, câte o parte din stihurile de la toate pesnele pe fiecare zi) [8]. Andrei Criteanul a mai scris stihuri și pentru unele sărbători din afara Postului: Nașterea Mântuitorului, Întâmpinarea Domnului, Înălțarea Sfintei Cruci, Nașterea Sfintei Fecioare ș.a. În Mineiul pe luna iulie se laudă meritele de slujitor al Evangheliei și prolific compozitor, ale Sfântului Andrei Criteanul.

9. *Mineiul lunii octombrie*, Neamț, 1845 (foaia 1 și 2). Despre Roman Melodul s-a scris mult atât în literatura teologică răsăriteană, cât și apuseană. Una dintre cele mai bune ediții critice asupra operei Cuviosului Roman Melodul este a francezului José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode, Hymnes*, Paris, 1965 (Col. Sources chrétiennes, nr. 110), 381 p. (vezi recenziile pr. prof. Ene Braniște, în *Ortodoxia*, 1965, nr. 4).

10. *Despre dumnezeiasca rugăciune*, cap. 348 (P.G., t. CLV, col. 635), trad. cit., p. 227.

11. V. Grumel, *L'auteur et la date de la composition du tropaire „O, Monogènes“*, în rev. E.O., t. XXII, 1923, p. 398-418.

12. Pr. P. Vintilescu, *Două imnuri îngerești în Liturgie...*, Pitești, 1927, p. 30-31.

13. A. Maii, *Spicilegium romanum*, t. IV, Romae, 1840, p. 126-222, cp. V. Mitrofanovici, *Liturgica*, p. 253.

Sfântul Ioan Damaschin († 749), marele apărător al cultului icoanelor, a compus canoanele Învierii celor opt glasuri din Octoih, care se cântă după doxologie la Utrenie (τροπέρια ὀνοασταστικά). Călugăr la Mănăstirea Sf. Sava, de lângă Ierusalim, Sf. Ioan Damaschin a fost un cărturar și mare cunoscător al cântării bisericești. El își suprascrisa stihirile cu numele *Ion Monahul*. A îmbunătățit mare parte din cântările și imnurile existente care se cântau în biserică și a compus altele noi, adunându-le în *Octoih* (sau cartea de cântări după cele opt glasuri (ὄκτώηχος). A scris stihiri care se cântă și la Vecernie, și la Utrenie, numite *apostihii*, care au ca temă tot Învierea. Ele se încheie cu câte o stihiră mai importantă înaintea căreia se cântă doxologia mică „Mărire Tatălui...” și care se numesc „dogmatice ale glasurilor”. Se numesc dogmatice fiindcă, în afară de laudele aduse Născătoarei de Dumnezeu, dezvoltă o dogmă, ca: Întruparea Domnului, cu cele două firi - dumnezeiască și omenească; despre Cruce, Înviere și se deosebesc de cele de la Vecernie.

În afară de *Canoanele Învierii*, a scris canoane la *Nașterea și Botezul Domnului*, la *Înălțare*, la *Cincizecime* și *Schimbarea la Față*, la *Adormirea Maicii Domnului* ș.a.

A compus *irmoase* și *tropare* ca: „Miluiește-ne pe noi, Doamne...”, „Ușa milostivirii...”, axionul „De Tine se bucură...” și a completat cântările de la slujba înmormântării, începută de Efrem Sirul. În Mineiul pe luna decembrie sunt laudate meritele lui de compozitor și melod fiind numit: *Ioan Cuvântătorul de Dumnezeu* sau David cel dulce cuvântător, alăută dulce, vioară dumnezeiască etc.

Sfântul Cosma de Maiuma († 781) (Cosma Melodul), contemporan și în aceeași mănăstire cu Sf. Ioan Damaschin, ajunge episcop de Maiuma, în Fenicia, la anul 743. A scris mai multe canoane, între care: *Canonul Crăciunului* („Hristos se naște, măriți-L!”), canoane la *Botezul Domnului*, la *Întâmpinarea Domnului*, la *Duminica Floriilor*, la *Joia Mare*, la *Înălțarea la cer* și *Schimbarea la Față a Domnului* ș.a. Lui i se atribuie compunerea axionului „*Cuvine-se cu adevărat*”, dar din datele legate de scrierile lui, el a compus numai partea a doua a acestui axion: „Ceea ce ești mai cinstită...”¹⁴. Partea de la început a axionului s-a scris mai târziu (prin sec. X) și se atribuie unui călugăr din Muntele Athos¹⁵.

Cele mai multe din Canoanele Triodului au fost scrise de Iosif († 830) și Teodor Studitul († 826), sec. VIII - IX, foști ieromonahi la Mănăstirea Studion din Constantinopol. Ei sunt socotiți autorii Triodului, în sensul că ei au adunat tot ce se cânta până în timpul lor în Sfântul și Marele Post, le-au pus în rânduială și au adăugat compozițiile lor proprii: canoane, stihiri, tropare și trei cântânde (tripesnițe). Alături de frații Iosif și Teodor Studitul, alți autori ai Triodului (cam 20 la număr) mai sunt dintre cei mai de seamă: *Ioan Damaschin* și *Andrei Criteanul* (compozitor al multor imnuri și al Canonului cel mare, din care se citesc fragmente luni, marți, miercuri și joi în săptămâna I a Postului Mare, apoi întreg se cântă în joia a V-a a Postului Mare, la Utrenie).

Teofan Mărturisitorul († 843), mitropolit al Niceii, este autorul a peste 130 de canoane mineale. Împreună cu *Iosif* scriitorul de cântări († 883), călugăr la Constantinopol, a completat *Octoihul lui Damaschin* de peste săptămână. Și *Iosif* a compus 48 de canoane mineale și cântările din toate zilele Penticostarului, canoane la Acatistul Sf. Fecioare și al Sfinților Îngeri, a scris pe cele opt glasuri canoanele de pocăință ale Sf. Ioan Botezătorul, ale Crucii, ale Sf. Nicolae și ale tuturor sfinților. I se atribuie peste 214 canoane¹⁶.

Tot în secolul IX se remarcă *Ștefan și Iosif Graptul*. *Ștefan Graptul*, mitropolit al Niceii († 843), este autor al canoanelor Sfinților Îngeri pentru cele 8 glasuri din Octoih, care se cântă luni, la Utrenie. *Iosif Graptul*, scriitorul de cântări sau *innograful*, a compus multe canoane în cinstea sfinților din Minee, precum și canoanele celor opt glasuri pentru zilele de rând ale săptămânii, din Octoih (se păstrează de la el 175 de canoane).

14. Textul apare în psalmodia de la Denja din Joia Mare, compusă de el.

15. Vezi *Rânduiala pomenirii Cuvioșilor Părinți care în Sf. Munte al Athosului au strălucit cu sihăstria*, București, 1900, p. 38.

16. Melchisedec, *Manual de tipic*, p. 13.

Canoanele din *Octoih* ale Sfintei Treimi, de la miezonopticele duminicilor, au fost compuse de *Mitrofan, mitropolitul Smirnei* (sec. IX).

La completarea cărților de cult au mai contribuit și împărații compozitori: *Leon Înțeleptul* (*Filozoful*, † 911) și fiul său, *Constantin al VIII-lea Porfirogenetul* († 959).

Împăratul *Leon* a compus stihirile numite ale *Evangheliei* și cele *11 svetilne* duminicale, care sunt în legătură cu cele 11 duminici ale *Învierii*, precum și stihiri la *Vecernia Duminicii Floriilor*. Multe stihiri compuse de el au intrat în *Triod* sub titlul *Facerea lui Leon Împăratul*, precum și în *Minei Facerea lui Vizantie*.

Fiul său, *Constantin al VIII-lea Porfirogenetul*, e autor al *Luminândelor* duminicale, cu care a contribuit la completarea *Octoihului*¹⁷.

În Biserica Ortodoxă Greacă, *Octoihul* cuprindea numai Imnurile lui *Ioan Damaschin*; edițiile mai noi ale *Octoihului* grec conțin numai ritualul din zilele de duminici. Tot restul formează la greci o carte numită *Paracletic* (Παρακλητικόν = mângâietor)¹⁸.

Ion Mavropol zis și *Ioan Monahul*, arhiepiscopul *Euhaidei* (sec. IX), a alcătuit 24 de canoane de umilință închinare lui *Iisus* și *Canonul Îngerului păzitor*. El a făcut și o codificare a mineiilor, sistematizând și reglementând întrebuintarea în slujbă a canoanelor compuse până în vremea lui.

Sf. Metodie, patriarhul Constantinopolului (846), a compus slujbele necesare pentru sfințirea celor ce vin din altă credință decât cea creștină, a scris „*Mărimuri*“ la *Laudele* din 21 mai. Unii cred că el a compus și rânduiala slujbei *Logodnei* și a *Cununiei*.

Începând cu secolul X, scade numărul compozitorilor și scriitorilor de cântări bisericești, în parte pentru că aproape se încheiaseră și cărțile de cult.

Lui Simeon Metafrastul († 970) i se atribuie *Canonul Cuvioasei Maria Egipteanca* (1 aprilie), revizuirea vieții sfinților și rugăciuni la *Sfânta Euharistie*.

Nichifor Vlemide (Vlemidis), teolog bizantin, sec. XIII, a alcătuit culegerea *Psalmii aleși* și e autorul cântărilor numite *Mărimuri*.

Împăratul *Niceii, Teodor Lascaris II* (sec. XIII), a compus un foarte frumos *Paracelis al Maicii Domnului*.

În sec. XIV, *Nichifor Callist* este autorul *Sinaxarelor Triodului și Penticostarului*.

Cu secolul XV se poate considera că se încheie numărul cântăreților, melozilor și imnologilor bisericești, deși mai sunt încă unele nume, după aceea, dar nereprezentative.

Pentru Biserica Apuseană sunt de reținut numele: *Sf. Ambrozie al Mediolanului* († 397), *Celestin* (432), *Leon cel Mare* († 461), episcopi ai Romei, autori de imnuri introduse în Liturgia romană.

Ambrozie introduce cântarea antifonică în biserica sa, cântare ce de la el s-a extins în tot Apusul, precum și imnuri proprii, printre care „*Pe Tine Te lăudăm*“ [9].

Grigorie cel Mare Dialogul, al Romei († 604), uniformizează cântarea bisericească apuseană. El este și autorul Liturghiei care îi poartă numele și care se săvârșește în zilele de peste săptămână din *Postul Mare*, afară de sâmbete, de luna și marța întâi din post, de *Joia* și *Vinerea Patimilor*. Liturgia aceasta se mai numește și Liturgia *Darurilor* mai înainte sfințite, pentru că pâinea și vinul pentru această slujbă se sfințesc în duminica anterioară.

Ioan, episcop de Saragoșă († 615), a compus imnuri care au intrat în Liturgia gotică.

Călugărul englez *Beda Venerabilul* († 735) este autorul multor imnuri liturgice.

B. Valoarea doctrinară și literară a imnurilor bisericești ortodoxe

Imnologia a avut de la început un caracter mai mult dogmatic, ea fiind stimulată în mare măsură de lupta cu ereticii. În aceste condiții, imnologia s-a transformat într-o adevărată replică dogmatică -

17. *Nichifor Callist, op. și trad. cit.*, f. 102 a; op. pr. P. Vințilescu, *Poezia imnografică*, p. 128.

18. N. Lebedew, *Liturgia*, trad. I. M. Filip, București, 1899, p. 217 și *Melchisedec, episcopul Romanului, op. cit.*, p. 11.

doctrinară, așa cum putem desprinde din textele multor cântări bisericești, ale căror titluri înseși sunt sugestive.

Dogma Sfintei Treimi și însușirile lui Dumnezeu le găsim într-una din cele patru *doxologii* mari de la sfârșitul Utrenierului, „Împărate cerească, Dumnezeule Părinte, Atotțiitorule, Fiule, Unule-Născut, Iisuse Hristoase, și Duhule Sfinte”. Dogma Sfintei Treimi e formulată simplu și fundamental în troparele Sfintei Treimi din Utrenier, în cântări la Miezonoptică: „Cuvine-se cu adevărat a lăuda pe Treimea cea mai presus de Dumnezeu, Pre Tatăl, Cel fără de început și a toate lucrător, pre Cuvântul cel împreună fără de început, Carele din Tatăl mai înainte de veci, fără stricăciune S-a născut, și pre Sfântul Duh, Cel din Tatăl fără de ani Se purcede; „Să lăudăm toți cum se cuvine pre Dumnezeu, cu cântări dumnezeiești: pre Tatăl și pre Fiul și pre Duhul cel dumnezeiesc, Stăpânirea cea în trei ipostasuri, o împărăție și o domnie. Pe care o laudă toți pământeni și o slăvesc puterile cerești care de toți cu credință este închinată. Unimea cea după ființă pre Cea în trei ipostasuri”.

Dogma Învierii, „și sfărâmarea porților iadului” tălmăcită în troparele Învierii, în primul rând pe sedelne (catisme), în binecuvântările Învierii din Utrenier: „Piatra fiind pecetluită și ostașii străjuind prea curat Trupul Tău, ai înviat a treia zi, Mântuitorule, dăruind lumii viață. Pentru aceasta, puterile cerului strigau Ție, Dătătorule de viață: Mărire Învierii Tale, Hristoase, Mărire împărăției Tale, mărire iconomiei Tale, Unule, iubitorule de oameni”.

Dreapta învățătură despre Iisus Hristos și Maica Domnului stabilită la Sinodul Ecumenic din Efes, din anul 431, este oglindită și în poezia imnurilor Sfântului Chiril al Alexandriei, autorul frumosului imn „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară”, care se cântă până azi la sfârșitul Vecerniei.

Replică la erezia nestoriană avem în *Troparul Născătoarei de Dumnezeu*: „Gavriil zicând Ție: Fecioară, bucură-te, împreună cu glasul S-a-ntrupat Stăpânul tuturor întru tine, sicriul cel sfânt, precum a zis dreptul David. Arătatu-te-ai mai desfătăată decât cerurile, ceea ce ai purtat pe Făcătorul tău. Mărire Celui ce S-a sălășluit întru tine; mărire Celui ce a ieșit din tine; Mărire Celui ce ne-a mântuit pre noi, prin nașterea ta!”, și sedelna a III-a: „Maică a lui Dumnezeu, pre tine te știm toți cei ce cu dragoste alergăm la a ta bunătate; că și după naștere te-ai arătat Fecioară cu adevărat; pre tine te avem păcătoșii, folositoare; pre tine mântuire întru ispite te-am câștigat, pre tine, una cea cu totul fără prihană”.

Ereziile gnostice au avut ca răspuns din partea creștinilor îmbogățirea cultului creștin cu o imnologie vastă, în conținutul căreia s-a afirmat învățătura de credință bazată pe Sf. Scriptură și Sfânta Tradiție. Sf. Ioan Gură de Aur stăvilește erezia ariană care-și făcea adepți prin cântări de imnuri, introducând și el cântarea antifonică în Sf. Liturghie¹⁹.

Disputelor antitrinitare ilustrate prin erezia lui Arie le pun capăt Sinoadele de la Niceea (325) și Constantinopol (381), dar și imnologia creștină care înflorește prin cântările de aleasă poezie a marilor teologi creștini, Sfinții Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nazianz.

Imnurile și cântările religioase se încarcă de conținut dogmatic, căpătând un caracter didactic și moralizator. Muzica a devenit pentru Biserica creștină o cale de propagare a învățăturii, a doctrinei creștine.

Imnurile și cântările duhovnicești s-au transformat în mijloace de luptă împotriva ereziilor. Acest adevăr îl demonstrează imnurile sau doxologiile cu caracter trinitar, rugăciuni și tropare, condace și canoane cu cuprins dogmatic și alte cântări liturgice. Cântarea „Unule-Născut” de la Liturghie a fost formulată și introdusă în cult pentru combaterea ereziei monofizite din timpul lui Justinian (527 - 565); „Sfinte Dumnezeule”, cântare cu caracter trinitar, a fost introdusă în cult în timpul patriarhului Proclu (prima jumătate a secolului al V-lea)²⁰.

19. Sozomen, *op. cit.*, VIII, 8; Tertulian, *De carne Christi VIII*, P. L., II, 781).

20. Cf. *Cronica lui Teofan*, P.G., CVIII, 244 B, 248 A, Anastasie Bibliotecarul, *Istoria Bis.*, P.G., CVIII 1226 A; Sf. Ioan Damaschin, *Epistola despre Imnul Trisaghion*, P.G., t. XCV, col. 307 B și *Dogmatica III* 10 (despre Trisaghion) P.G., t. XCIV, col. 1021 și trad. rom. D. Fecioru, p. 169-172. Imnul Trisaghion a fost introdus sau poate generalizat oficial

Spre deosebire de cântările cultului iudaic, cântările creștine se caracterizează în general prin expresia profundă de dragoste a omului față de Dumnezeu, dar și de dragoste a lui Dumnezeu față de oameni. Scopul imnurilor creștine, ca și al rugăciunii, este stabilirea unei legături, unei comuniuni între om și Dumnezeu. Din această dragoste au izvorât imnurile de slavă, doxologiile creștine și toate formele de cântare specifice imnologiei Bisericii creștine. Această imnologie s-a dezvoltat treptat începând de la psalmi și cântări din Vechiul Testament și unele texte din Noul Testament. Aceste cântări se vor îmbunătăți treptat cu creații originale, izvorâte din elanul și dorința credincioșilor de a da o expresie mai puternică și mai apropiată de sufletul lor, învățaturii creștine. Se adaugă la aceasta și necesitatea de a apăra dreapta-credință împotriva tendințelor eretice care, în acțiunea lor de afirmare și propagare a ereziilor, folosesc tot mai mult cântările religioase.

În lucrarea lor, melozii și imnografi creștini au fost călăuziți de zelul credinței și totodată de profunda cunoaștere a Sfințelor Scripturi. Aceasta transpare în creațiile lor, în care textele și expresiile scripturistice sunt frecvente. La început, aceste cântări și imnuri au fost scrise în versuri în limba greacă.

Redarea în versuri conferea textelor o mai mare frumusețe din punctul de vedere al formei. Traducerea lor în limba română s-a făcut în proză, dar traducătorii, dacă n-au mai respectat versificația, au căutat să folosească un vocabular cât mai adecvat, care să nu știrbească și mai ales să nu sărăcească bogăția ideilor și profunzimea lor.

Reeditarea cărților de cult în Biserica Ortodoxă Română arată, cu fiecare ediție, grija pentru îmbunătățirea limbii literare. Diortosirea lor din ultimele decenii este încă o expresie a interesului și grijii pe care Biserica noastră o acordă îmbunătățirii limbii acestor cărți, ale căror texte trebuie să fie înțelese, să se apropie de sufletul credincioșilor și să contribuie la întărirea și luminarea credinței.

BIBLIOGRAFIE

- Buzatu, pr. D., *Imnele Acatist întâlnite la români*, în M. O., 1967, nr. 11-12, p. 893-903.
- Endre von Ivánka, *Observații asupra poeziei liturgice bizantine*, în vol. „Literatura Bizanțului”, București, 1971 (col. „Studii”), p. 236-242.
- Impellizzeri, Salvatore, *Roman Melodul*, în vol. „Literatura Bizanțului” (col. „Studii”), București, 1971, p. 226-234, 235.
- Antoniadi, arhim. Evagh., *Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις προκειμένων καὶ ἀλληλουσιῶν*, Atena, 1934 (apărut întâi în Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας τοῦ ἔτους 1933 - Athènes).
- Arens, A., *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesangs* Frier, 1968 (Frier. Theol. Stud., 11).
- Connyrman, L. William, *A monothelite kontakion of the seventh Century I*, în „The Greek Orthodox Theological Review”, XIX (1974), nr. 1, p. 23-26.
- Dalmuis, I. H., *L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne*, în „L'Orient Syrien” (Paris), 3 (1957), p. 244-260.
- Detorakis, Th., *Cosma Melodul. Viața și opera*. Inst. Patr. de Studii Patristice (Analecta Vlatadon, 28), Salonic, 1979, 254 p (în grec.).
- Dostal, A., *Romanos le Mélode en traduction slavonne*, în rev. „Byzantina”, 5 (1973), p. 87-98.
- Fletcher, R., *Three Early-Byzantine Hymns and their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople*, „Byz. Zeits”, 51 (1958), p. 53-65.
- Gereand, E., *Acatistul*, în rev. „Byz. Zeitschrift”, 3 (1894).

în rânduiala Liturghiei între anii 440-453, pe vremea patriarhului Proclu (434-446) și a împăraților Teodosie II și Pulheria, în urma unui flagel (un cutremur) care a bătuit Constantinopolul și împrejurimile lui [10]. Imnul e menționat prima dată în actele Sinodului IV de la Calcedon. Se află și în Liturghierul de rit galican la monofiziți (armeni, sirieni, iacobiți, copti și etiopieni), cu adaosul „Cela ce Te-ai răstignit” introdus de patr. monofizit Petru Gnafevs (Fulle) al Antiohici.

- Gray, G.F.S., *Hymns and Worship*, 1961.
- Grosdidier de Mateos (José), *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Lille, 1974, XVIII + 761 p.
- Idem, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Eglise nouvelle - Eglise ancienne), Serie Patristique, 2 (Paris, Beauchesnes), 1976, 336 p.
- Hannic, Christian (editor), *Fundamental Problems of early slavie music and poetry*, Copenhaga, 1978, 258 p. (col. „Monum. Byzantinae“, subsidia VI).
- Lamb, C. A., *Psalms in Christian Worship*, 1962.
- Leeb, H., *Die Gesänge im Gemeinde-gottesdienst von Jerusalem vom 5 bis. 8 Jahrhundert*, Viena, 1970 (Wiener Beiträge zur Theologie, 28).
- Leitner, F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg, 1906.
- Mateos, J., *La psalmodie dans le rite byzantin*, în R.O.C., 15 (1965), 107 - 126.
- Idem, *Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin*, în rev. „L'Orient Syrien“, XI (1966), 489-498.
- Schneider, H., *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, în rev. „Biblica“ XXX (1949), p. 28-65, 239-272, 433-452, 472-500.
- Sigmund, Mowinckel, *The Psalms in Israel's worship*. (Psalmii în cultul iudaic), 2 vol., Oxford Blackwell, 1962 (scurtă recenzie în S.T., 1966, nr. 5-6, p. 375-376).
- Stapelmann, W., *Der Hymnes Angelicus. Geschichte und Erklärung des Gloria*, Hei, 1948.
- Stiernon, Daniel, *Viata și opera Sf. Iosif Imnograful*, în „Revue des Etudes byzantines“, 1973 (Paris), p. 243-266.
- Tomadakis, N. B., *La lingua di Giuseppe Imnografo* (poeta greco-palermitano), „Biz. Sic.“, II, p. 497-506.

NOTELE EDITURII

1. *Scrierile părinților apostolici*, colecția P.S.B., vol. 1, București, 1979, p. 158-159.
2. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, colecția P.S.B., vol. 13, București, 1987, p. 169.
3. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, colecția P.S.B., vol. 4, București, 1982, p. 361-362.
4. *Mineiele românești, Proloagele și Viețile sfinților înscru la 16 iulie pe Sf. Atinoghen*.
5. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în colecția P.S.B., vol. 12, București, 1988, p. 87 (numele sfântului apare aici Antinogen).
6. Singurul patriarh constantinopolitan cu acest nume (Proclu) a păstorit în secolul al V-lea (434-446).
7. Este vorba de eșecul expediției avaro-slavo-persane din vara anului 626. Cf. Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, București, 1981, p. 46.
8. Despre Canonul cel mare, vezi *Păresimile pe înțelesul și spre folosul tuturor*, Ed. Partener, Galați, 2002, p. 74 ș.u.
9. Teologii mai noi au demonstrat că paternitatea imnului „Pe Tine, Dumnezeule, Te laudăm“ a fost incorect atribuită Sf. Ambrozie al Mediolanului, cântarea fiind opera Sfântului Nițeta de Remesiana (secolele IV-V). Vezi: Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 157-164; † Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Sec. IV-XVI*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, p. 82-93; Mihail Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, Ed. Alcor Edimpex, București, 1999, p. 642-649.
10. Vezi *Viețile sfinților pe luna noiembrie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1993, p. 360-367.

CAPITOLUL IV

LECTURILE (CITIRILE) ÎN CULT. LECTURILE BIBLICE (ÎNTREBUINȚAREA SFINTEI SCRIPTURI ÎN CULT).

LECTURILE PATRISTICE ȘI AGHIOGRAFICE.

PREDICA ȘI MĂRTURISIREA CREDINȚEI (CREZUL) ÎN CULTUL ORTODOX

1. Lecturile (citirile) în cult. Lecturile biblice (întrebuințarea Sfintei Scripturi în cult)

Dacă scopul direct al Liturghiei este sfințirea Darurilor sau Jertfa euharistică, scopul ei indirect sau transcendent este sfințirea credincioșilor prin împărtășirea lor cu Sfintele Taine.

Această sfințire nu se poate realiza însă fără participarea și fără pregătirea lor. Pregătirea se face prin participarea activă la desfășurarea acțiunii liturgice. Această participare este subliniată de dialogul dintre liturghisitor și popor cu „Amin“, „Și cu duhul tău“ ș.a., precum și de forma la plural a mai tuturor rugăciunilor și mai ales a ecteniilor. Când rostește ecfonisele sau formulele doxologice finale ale rugăciunilor tainice din Liturghier, el îi ia pe credincioși părtași la slăvirea lui Dumnezeu¹.

Pregătirea credincioșilor necesită din partea lor și un efort purificator, la care Sfânta Liturghie ajută prin toate cele ce „cu sfințenie se săvârșesc și se rostesc înainte și după sfințirea Darurilor“ și care sunt „*rugăciunile, cântările și citirile din Sfânta Scriptură*“. Acestea ne sfințesc și ne dispun (ὀρθόξουσι γὰρ ἡμᾶς καὶ διατιθέασι), pe de o parte, ca să primim cu vrednicie, iar pe de alta, ca să păstrăm sfințenia și să rămânem într-însa.

„Ele sfințesc însă într-un îndoit chip. În primul rând, sfințesc prin aceea că *suntem ajutați de înseși rugăciunile, psalmodiile și citirile*. Căci rugăciunile ne îndreaptă spre Dumnezeu și mijlocesc iertarea păcatelor; cântările, de asemenea, Îl fac milostiv și atrag îndurarea Lui spre noi..., iar citirile din Sf. Scriptură, care propovăduiesc bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, dar și dreptatea și judecata Lui, sădesc în sufletele noastre teama de El și aprind iubirea pentru El, insuflându-ne astfel multă râvnă spre păzirea poruncilor Lui. Iar toate acestea făcând sufletul mai bun și mai îndumnezeit atât în preot, cât și în popor, fac și pe unul, și pe celălalt destoinici (apți) pentru primirea și păstrarea cinstitelor Daruri, ceea ce constituie scopul sfintei slujbe. Dar ele pregătesc mai ales pe preot să săvârșească cu vrednicie Jertfa care este obiectul (τὸ ἔργον) Sfintei Liturghii... Și astfel, suntem ajutați la sfânta slujbă de însași puterea cuvintelor rostite și cântate“².

Întreaga desfășurare a Sfintei Liturghii creează o atmosferă duhovnicească dătătoare de pace, de liniște, care predispune pe credincios la pietate, la o stare prielnică reculegerii sufletești și adorării lui Dumnezeu, la care contribuie atât „misterul liturgic“, cât și cuvintele rostite și cântate.

1. N. Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, P. G., col. 368-492, t. CL, trad. pr. prof. Ene Braniște, 1946, cap. I, p. 121. Cabasila nu este singurul care pune în evidență această *idee a puterii sfințitoare exercitate de cântările, rugăciunile și citirile din rânduiala Liturghiei*. O găsim, de exemplu, în *Ierarhia bisericească*, III, 3: „Prea sfintele cântări și citiri din Scriptură le dau credincioșilor învățătura unei vieți virtuoză și-i îndeamnă să se curețe complet de păcatul vătămător. *Ierarhia bisericească* e considerată drept cea mai veche Liturgică creștină... Face parte din grupul de scrieri „pseudoareopagite“ atribuite unui autor necunoscut, care se dă drept Sfântul Dionisie Areopagitul (sec. V-VI), episcop de Atena), P.G., t. III, col. 369 - 584, trad. rom. prof. Cicerone Teodorescu: Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, Chișinău, 1932 [1].

2. N. Cabasila, *op.cit.*, cap. I, p. 25-26 [2].

Sfinții Apostoli îndeamnă pe conducătorii comunităților creștine să citească Sf. Scriptură care „este de folos spre învățatură“, care înțelepțește „spre mântuire, prin credința cea întru Hristos“ (II Timotei 3, 15 - 16).

Lecturile biblice au intrat în cult de la primele forme de viață creștină, care se încheau având ca nucleu „frângerea pâinii“ și „împărțășirea“: „Cei ce au primit cuvântul Lui s-au botezat și stăruiau în învățatura apostolilor, în împărțășire, în frângerea pâinii și în rugăciune“ (Fapte 2, 42).

Cultul Bisericii creștine, încă din cele mai simple forme ale lui, avea ca elemente principale, după Sfânta Euharistie, lecturile biblice și predica bazată pe textele biblice. Mai întâi abordate ocazional și după importanță, textele scripturistice au început cu timpul să fie întrebuițate după oarecare reguli care s-au cristalizat în rânduiala cărților de slujbă și au devenit uniforme pentru toată creștinătatea ortodoxă.

Din omiliile Sfinților Părinți, care adesea aveau ca obiect chiar și câte o carte întreagă din Sfânta Scriptură, constatăm că, în secolele III - IV, se ajunsese să se practice în cult citirea continuă a Sfintei Scripturi. Șirul lecturilor continue era întrerupt numai de pericopele care se citeau în sărbători. Sfântul Ioan Gură de Aur informează că aproape în toate Bisericile se citea *Cartea Faptele Apostolilor* de la Paști până la Cincizecime³ și *Cartea Facerea* în Postul Mare⁴. Fericitul Augustin menționează că, în perioada Paști-Cincizecime, se citea și *Evanghelia după Ioan*⁵, iar din scrierile Sfântului Ambrozie, aflăm că în Săptămâna Patimilor se citeau *Cartea Iov* și *a profetului Iona*⁶. Mai mult încă, Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că adeseori obișnuia să anunțe pe credincioși cu câteva zile înainte textul scripturistic al omiliei din sărbătoarea care urma, pentru ca aceștia să-l poată citi mai înainte de ascultarea predicii⁷.

Această practică presupune încetarea citirii continue a Sfintei Scripturi în cult și utilizarea, în schimb, a unor pericope biblice dinainte stabilite.

Slăbirea și apoi dispariția catehumenatului (sec. VI) și apariția zilelor de sărbătoare, mai ales a celor închinare Domnului (Nașterea, Epifania, Învierea și Înălțarea)⁸, sunt concludente în acest sens. Acestor sărbători le-au fost consacrate textele din Noul Testament potrivite, prin conținut, evenimentelor comemorate.

În restul anului se urma la început, în general, principiul citirii continue, adică principalele cărți ale Bibliei erau citite în urmare progresivă, alternativă.

La rânduirea pericopelor biblice în cursul anului bisericesc și în rânduielile serviciilor divine, Biserica a avut în vedere mai întâi ciclul anual al sărbătorilor mari (Nașterea, Epifania, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea) cu perioadele de timp de dinainte și de după ele, apoi zilele de duminică și la urmă sărbătorile închinare sfinților⁹.

Primele pericope stabilite au fost cele pentru sărbătorile cu date fixe, neschimbătoare și pentru perioadele de timp care precedau și urmau acele sărbători. Ca și astăzi, conținutul lor era corespunzător

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cur în Pentecoste legantur Acta Apostolorum*, P.G., t. XI, col. 103 - 104; vezi și Fericitul Augustin - *Ioannis Evangelicum Tractatus*, VI, cap. 18, P.L., t. XXXV, col. 1433.

4. Idem, *Ad populum Antiochenum*, Homil. VII, P.G., t. XLIX, col. 93, 2.

5. *Ibidem*, *Tractatus I*, cap. 1, col. 1379 și *Tractatus VI*, cap. 1, col. 1425. A se vedea în același tom și *Admonitio de subsequentibus in Ioannem tractatibus* și *Præfatio incerti auctoris*.

6. Sf. Ambrozie, *Epistola XX, ad Marcell*, cap. 14 și 25, P.L., t. XVI, col. 1040 și 1044 [3].

7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Homil. III in Lazar*, P.G., t. XLVIII, col. 991 [4].

8. *Constituțiile Sfinților Apostoli*, cart. V, cap. 13, 19 și 20, trad. rom. din *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, de pr. Ioan Mihălcescu, ec. Matei Păslaru și ec. G. N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 129, 137-139 și 139-140; cf. H. Leclercq, art. *Épîtres*, în D.A.C.L., publié par Fernand Cabrol et Henry Leclercq, t. V, part. I, Paris, 1922, col. 247 și 251.

9. Punctele de vedere generale pentru alegerea pericopelor evanghelice la Liturghie, în „Candela“, XX (1901), nr. 3, martie, p. 232; Dr. Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare prelucrate de Tarnavski (dr. Teodor) și acum dr. Nectarie Nicolae Cotlarciuc, Cernăuți, 1929, p. 379.

evenimentului comemorat, prezentând istoria sărbătorii sau propovăduirea și accentuarea semnificației sărbătorii. Așa, de exemplu, pericopa evanghelică din ziua Nașterii Domnului istorisește cele petrecute la Nașterea Pruncului Iisus.

Aceeași concordanță a pericopelor o aflăm și în legătura pe care acestea o aveau cu semnificația simbolică a perioadelor anului bisericesc și a slujbelor la care pericopele respective se foloseau.

În Postul Mare, la Vecernie, paremiile sunt alese din *Cartea Facerea* care, istorisind facerea lumii și a omului, simbolizează crearea din nou a omului, pe plan spiritual, care se petrece în acest timp. În Săptămâna Patimilor, la Vecernie, paremiile sunt alese din *Cartea Iov* și din *Cartea profetului Iona*, deoarece aceste cărți preînchipuie simbolic suferințele Mântuitorului din timpul Sfințelor Sale Patimi.

Vecernia, prin ansamblul de psalmi, imnuri și rugăciuni din care este constituită, are aceeași semnificație simbolică ca și conținutul textelor biblice care se citesc în cadrul ei, adică facerea lumii și purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru făpturile Sale, căderea în păcat a omului, scoaterea lui din rai, venirea pe pământ a Mântuitorului și toată iconomia mântuirii¹⁰.

De la Paști până la Rusalii, la Liturghie se citesc *Cartea Faptele Apostolilor* și *Evanghelia de la Ioan*, pentru că expun minunile Apostolilor, care constituie dovada Învierii Mântuitorului. Iar Sfânta Liturghie care este, în primul rând, o reeditare a Patimilor și, în al doilea rând, o actualizare a vieții și activității Mântuitorului Hristos, o actualizare a planului iconomiei divine, mai ales în partea a doua, unde se săvârșește sfințirea cinstitelor Daruri, simbolizează aceleași momente legate de viața Mântuitorului Hristos, adică moartea, Învierea și Înălțarea, istorisite de aceste cărți¹¹.

După sărbătorile mari și duminici, în ordine, urmează sărbătorile sfinților de care Biserica a ținut seama la alegerea și distribuirea pericopelor biblice. În cuprinsul acestor pericope se istorisesc lucrurile pe care le-au săvârșit sfinții, patimile pe care le-au suferit, virtuțile câștigate și minunile făcute înainte și după moartea lor. Așa, de exemplu, pericopele ce se citesc la sărbătorile Maicii Domnului, Sfântului Arhidiacon și cel dintâi Mucenic Ștefan și Sfântului Ioan Botezătorul fac, de regulă, istorisirea acelor evenimente legate de acești sfinți; pericopele sărbătorilor apostolilor conțin sau chemarea apostolilor respectivi la apostolie, ca în ziua serbării Sfântului Andrei (Ioan 1, 35-51) și a lui Filip (Ioan 1, 35-51), sau înfrăurirea nemijlocită a lui Iisus asupra convingerii credincioase a Apostolului, ca în ziua serbării Sfântului Toma (Ioan 20, 19-30), sau mărturisirea credinței în Fiul lui Dumnezeu, ca în ziua serbării Sfinților Apostoli Petru și Pavel (Matei 16, 13-20).

Al doilea principiu după care Biserica a rânduit pericopele biblice în cult este citirea continuă a Sfintei Scripturi, practică înaintea de secolul V. Potrivit acestui principiu, Biserica Ortodoxă a rânduit în sărbătorile de duminici și Evanghelia duminicii de rând, iar celelalte pericope din duminici și restul zilelor din săptămână le-a rânduit astfel, încât ele formează o lectură mai mult sau mai puțin continuă a Evangheliilor citite anterior.

Textele pericopelor liturgice, în general, sunt extrase din traduceri Sfintei Scripturi, care au precedat apariția cărților de cult. Traducătorii Sfintei Scripturi în românește s-au străduit de fiecare dată să redea cuvântul lui Dumnezeu într-o formă cât mai bine înțeleasă de întregul popor credincios. În baza acestui fapt, Biserica Ortodoxă Română a utilizat la alegerea pericopelor liturgice mai întâi traducerea veche a Sfântului Sinod din 1911 și pe cele anterioare, care pentru cărțile Vechiului Testament s-au condus după traducerea greacă a Septuagintei¹². Abia în timpul din urmă au început să fie folosite traduceri cele mai recente ale Sfintei Scripturi: Biblia sau Sfânta Scriptură din 1936, tradusă de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, Biblia sau Sfânta Scriptură din 1944, tradusă de Nicodim, fost Patriarh

10. Pr. prof. Ene Branște, *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în B.O.R., 1965, nr. 5-6, p. 513-532.

11. Idem, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Teză de doctorat, București, 1943, p. 178-180 [5].

12. Athanase Negoitsa, *L'Ancien Testament dans le culte de l'Église Orthodoxe* (extras din „Revue d'histoire et de philosophie religieuses“), Paris, 1967, p. 350-351.

al Bisericii Ortodoxe Române și ediția Sfintei Scripturi apărută în 1968, care este o retipărire a ultimei traduceri din 1944 în limba română, cu mici îmbunătățiri de limbă.

În cele ce urmează, vom indica textele biblice utilizate în cultul divin ortodox, în ordinea cărților din Sfânta Scriptură, precum și serviciile divine la care acestea se folosesc.

În uzul liturgic ortodox, în afară de cărțile canonice, se folosesc și texte cu conținut instructiv din unele cărți necanonice ale Vechiului Testament, după cum urmează: *Baruh*, *Cântarea celor trei tineri*, *Înțelepciunea lui Solomon* și *Rugăciunea regelui Manase*.

Explicația folosirii acestor lecturi din cărțile necanonice se găsește în faptul că imnologii care au redactat rugăciunile și cântările ritualului ortodox n-au cunoscut, probabil, problema Canonului Sfintei Scripturi sau, dacă au cunoscut-o, au considerat că aceste lecturi sunt totuși ziditoare de suflet.

Din Noul Testament, numai *Apocalipsa Sfântului Ioan* nu se întrebuițează în cultul divin, deoarece având un conținut tainic și greu de înțeles, ea nu poate fi pătrunsă de oricine.

Grație șirului de sărbători din cursul anului bisericesc, credincioșilor li se împărtășesc anual prin pericopele biblice, mai ales prin cele din cadrul Sfintei Liturghii, întreaga viață și activitate ale Mântuitorului Hristos, istoria mântuirii, a revelației creștine, precum și a începuturilor Bisericii creștine. De altfel, importanța catehetică a pericopelor în viața credincioșilor reiese clar din însuși scopul didactic al cultului creștin, care este de instruire, de edificare, de învățare a credincioșilor și de promovare a vieții religios-morale și a virtuților creștine¹³.

Un singur cuvânt al Evangheliilor, zicea un mare predicator din trecut, are asupra sufletelor noastre mai multă putere decât orice vehemență și decât toate invențiile elocinței profane¹⁴. Alături de celelalte cântări de cult, pericopele biblice sunt, în general, scripturi dumnezeiești și cuvinte de Dumnezeu insufflate, iar cele din cadrul Sfintei Liturghii mai ales au menirea de a instrui pe credincioși în învățătura Mântuitorului Hristos și asupra datorii lor de creștini. „Citirile din Sfânta Scriptură, care ne învață atât bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cât și dreptatea și judecata Lui, sădesc și aprind în sufletele noastre nu numai iubirea, ci și teama de El, făcându-se astfel mai zeloși întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc (cu rugăciunile și cântările) îmbunătățesc sufletul și apropie de Dumnezeu atât pe preot, cât și pe credincioși făcându-i și pe unul, și pe ceilalți destoinici pentru primirea și păstrarea cinstitelor Daruri”¹⁵.

Ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte, pentru sfințirea cea mare a Sfințelor Taine¹⁶. Cu alte cuvinte, lecturile biblice reprezintă „principalul izvor al credinței și pietății noastre” și, în același timp, mijlocul prin care creștinul, mai ales în cadrul Sfintei Liturghii, este pregătit să se apropie și să primească cu vrednicie „sfințirea cu Sfintele Taine”, s-o păstreze și să rămână cu ea. Cuvântul Domnului predat la Sfânta Liturghie prin pericopele evanghelice este ca o lumină pentru mintea, sufletul și inima noastră, așa precum „Sfântul Său Trup ni se dă spre întărirea și tămăduirea sufletului și a trupului”¹⁷.

Învățătura Apostolilor era scrisă la început în epistolele care circulau de la o comunitate creștină la alta, unde se citeau contribuind la luminarea și întărirea credinței în Hristos¹⁸.

La citirea epistolelor se adaugă citiri din Vechiul Testament aduse de la sinagoga iudaică de evreiibotezați: „Citirea Legii” (parașa) [6] și „a profeților” (haftora) [7] întăreau temeiul credinței creștine prin textele cu referiri la Mântuitorul Care venise „ca să se plinească ceea ce s-a spus prin Isaia proorocul,

13. Pr. prof. Ene Braniște, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii, a bunei înțelegeri între oameni*, în S.T., 1953, nr. 9-10, p. 626.

14. Pr. prof. Petre Vintilescu, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în S.T., 1949, nr. 1-2, p. 26 și 29.

15. Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap. I, col. 369, apud pr. prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 183.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. „Și după ce scrisoarea aceasta se va citi către voi, faceți să se citească și în Biserica Laodicenilor, iar pe cea din Laodicea să o citiți și voi”, îndeamnă Sf. Apostol Pavel (Coloseni 4, 16).

care zice: „Iată Fiul Meu, pe care l-am ales... pune-voi Duhul Meu peste El și judecata neamurilor va vesti și în numele Lui vor nădăjdui neamurile“¹⁹.

Pe lângă cărțile profeților, se citeau și se cântau *Psalmi* lui David, carte socotită „*Evanghelia Vechiului Testament*“ [8] atât pentru caracterul ei mesianic, cât și pentru profunzimea credinței, frumusețea și lirismul ei. Treptat, numărul textelor din Vechiul Testament intrate în cultul Bisericii creștine a devenit mai mare, dar, după ce s-au încheiat scrierile Noului Testament (Evangheliile, Faptele Apostolilor și Epistolele apostolice), acestea au devenit textele de bază citite și explicate în adunările creștine²⁰ și au rămas până azi în cultul Bisericii noastre. Pentru folosirea lor în cult, ele au fost împărțite în unități de lectură, în fragmente numite *catisme*, *paremii*, *pericope*²¹.

*Catisme*le cuprind cei 150 de psalmi împărțiți în 20 de grupe. Aceste grupe numite *catisme* sunt formate din versete de psalmi legate tematic (de exemplu: Psalmii dimineții, ai nopții ș.a.m.d.). *Catisme*le sunt astfel rânduite, încât să poată fi cuprinse în slujbele săptămânii și să fie parcurse în întregime. În Postul Mare, ele se citesc de două ori. *Catisme*le se citesc în cadrul slujbelor celor șapte Laude, începând de la Vecernia de sâmbătă seara cu *catisma* întâi și se termină la Utrenia din sâmbăta următoare. Excepție se face începând din Vinerea Mare (când se citește la denie *catisma* a 17-a) și toată Săptămâna Luminată până la Duminica Tomii, timp când Psaltirea nu se citește.

Încă din secolul IV se folosesc la slujba Laudelor *Psalmi aleluici sau de laudă*, numiți așa după refrenul ebraic *Aleluia* (Ps. 148, 149, 150)²². Ei sunt o moștenire străveche din cultul sinagogii iudaice. Acești psalmi se mai citesc în întregime (ca odinioară) numai în zilele când nu au stihiri la Laude în Minei. La slujbele de duminică și sărbători au rămas din ei numai primele două versete ale psalmului 148 și câteva stihuri din ceilalți psalmi (149, 9; 150, 1-5; Ps. 9, 32; Ps. 137). Psalmii sunt rânduiți pe teme, astfel încât să marcheze caracterul momentului slujbei: *psalmii de dimineață* (Ps. 112, 1; 87, 4; 118 ș.a.); *psalmii de seară* (Ps. 6, 6), de la *Miezonoptică* (Ps. 118, 62).

La Utrenia de la Paști până la Înălțare se citește *grupul* de psalmi numit *exapsalmul*, adică cei șase psalmi ai Utreniei (3, 37, 62, 87, 102, 142) plini de expresivitate, redând stări sufletești foarte variate: tânguire, speranță, încredere, deznădejde. Psalmul 62 e psalmul dimineții („Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine te caut dis-de-dimineață“²³).

În Liturghia catehumenilor s-au păstrat din vechea rânduială a Liturghiei grupul de psalmi numiți *psalmii antifonici* (Ps. 91, 92, 94) împreună cu cele trei rugăciuni ale antifoanelor (care se citesc azi în taină la începutul Liturghiei). Psalmii antifonici erau, probabil, în uz încă înainte de secolul VII.

19. „Să citiți scrisoarea aceasta tuturor sfinților frați“ (creștinilor, I Tesal. 5, 27).

20. Mărturii despre citirea textelor biblice ne dau *Constituțiile Apostolice* (Cart. cap. 51) și Sfinții Părinți Iustin Martirul (*Apologia I*, c. 67, Migne P.G., t. VI, c. 430) [9], Eusebiu de Cezareea, *Istoria bis.* (cartea II, cap. 15) [10]; Sf. Ciprian, *Ep. 33, 34* (Migne P.Q., t. IV, c. 328 - 332); Tertulian, *Ad Uxorem*, t. IV, cp. 6 (Migne P.L., t. I, c. 1410) ș.a. *Constituțiile Apostolice* arată ce cărți se citesc și cum să se facă lectura: Pentateuhul, Iosua Navi, Judecători, Regi, Cartea lui Iov, Cărțile lui Solomon, Psalmii, Profeții. „Să se citească Legea, Profeții, Psalmii până la cântatul cocoșilor“ și „citiți Evanghelia cu frică și cutremur“.

Se menționează și toate cărțile Noului Testament (cele 4 Evangheliile, Faptele și Epistolele Sfinților Apostoli). Sinodul din Laodiceea, sec. VI (canonul 60) confirmă cărțile menționate de *Constituțiile Apostolice*, adăugând cărțile: Ruth, Esther, Ezdra, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia.

21. Împărțirea aceasta se atribuie lui Euthalie din Alexandria (sec. V) și organizarea sistemului de citire, Sfântului Sava și Sfântului Ioan Damaschin (sec. VI - VII).

22. Ioan Casian, *De institutis coenobiorum*, P.L., t. XLIX, col. 135-136. (Ed. mai nouă: Jean Cassian, *Institutions cenobitiques*, ed. par. J. C. Guy, S. J. Paris, 1965, col. S.C., 109) [11].

23. E un psalm moștenit împreună cu ps. 3 din serviciul sinagogii iudaice, trecut în întrebuintărea cultului creștin. E menționat de *Constituțiile Apostolice* (1159) și alte documente (*Despre Feciorie*, atrib. lui Atanasie cel Mare, cap. 12, 16, 20, P.G., t. XXVIII, c. 265, 272, 276. Fecioarele îl recitau ca rugăciune de dimineață). Sf. Vasile cel Mare, *Epist. CCVII* (către clericii din Neocezareea), nr. 3, P.G., t. XXXII, 764, Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Ps. CXL*, P.G., t. LV, col. 424 ș.a.

La început se cântau în întregime, dar treptat, între versetele lor s-au intercalat imnurile noi, de compoziție creștină și astfel versetele lor s-au împușinat, încât azi nu se mai citesc decât câte trei versete din fiecare (de altfel, așa cum s-a întâmplat și cu alți psalmi din rânduiala Vecerniei și Utreniei).

Până în secolul XIV, Psalmii antifonici (cu refrenele imnurilor noi) se întrebuințau la toate sărbătorile (la orice Liturghie); de atunci au rămas în uz numai la Liturghia din zilele de rând (în mănăstiri) și la sărbătorile Mântuitorului și Sfintei Fecioare. La Liturghia din celelalte duminici și sărbători au fost înlocuiți cu *psalmii tipici*, adică Ps. 102 și 145 din slujba Obedniței (Prânzânda); ca și psalmii antifonici, psalmii tipici se cântau odinioară (sec. XIV) în întregime. În prezent se mai cântă în întregime numai la Obedniță, în mănăstiri. Acum, din Ps. 102 a mai rămas primul verset („Binecuvântează, suflete al meu, pe Domnul“), iar din Ps. 145, numai ultimul verset.

Paremiile sunt lecturi (pericope biblice) alese din anumite cărți ale Vechiului Testament și ale Noului Testament. Cuvântul *παροιμία* (proverb, parabolă, pildă) se aplică în genere Proverbelor (Pildelor) lui Solomon (*Paremiile lui Solomon*). Cu timpul, denumirea de *paremie* s-a generalizat pentru toate lecturile biblice folosite la Vecernie, pentru că, de cele mai multe ori, aceste lecturi se iau din Proverbele lui Solomon.

Paremiile se citesc după prochimena, la Vecernia sărbătorilor din perioada Octoihului și a Pentecostarului și la Vecernia zilelor de rând din perioada Triodului, miercuri și vineri seara din „Săptămâna Brânzei“ și în toate zilele din Păsesimi (Postul Mare). Numărul paremiilor e variabil. La Vecernia sărbătorilor din perioada Octoihului și a Pentecostarului sunt, de obicei, trei paremii. La Vecernia de miercuri și vineri seara din „Săptămâna Brânzei“ se citește o singură *paremie*. La vecerniile zilelor de rând din Păsesimi sunt câte două.

Vecerniile din ajunul marilor praznice împărătești se disting și prin numărul mai mare de *paremii* care se citesc la Vecernia din Ajunul Crăciunului (8 *paremii*), în Ajunul Bobotezei (13 *paremii*), la Bunavestire se citesc 3 *paremii* ale Triodului și 3 ale Pentecostarului; în Sâmbăta Mare se citesc 15 *paremii* împărțite prin cântarea lui Moise (din Ieșire) și cântarea celor trei tineri (din Profeția lui Daniel).

La denia din Joia Mare se citește o *paremie* (se fac atunci trei lecturi biblice: o *paremie*, un Apostol și o Evanghelie).

Cele mai multe *paremii* fiind luate din cărțile lui Solomon sunt texte filozofice cu caracter didactic, de mare profunzime și înțelepciune.

Despre pericopele biblice din Vechiul Testament care se citeau în sec. IV - V la slujbele de seară din timpul Postului Paștelui, înainte de catehezele prebaptismale ținute catehumenilor, vorbește peregrina Egeria în *Însemnările ei de călătorie* la Ierusalim²⁴.

Pregătirea catehumenilor pentru Botezul pe care trebuia să-l primească în ziua de Paște, se făcea în Postul Paștilor, când se citeau asemenea texte din *Pentateuh* (numai din primele două cărți, Facerea și Ieșirea) și din cele două cărți sapiențiale (Proverbele lui Solomon și Cartea lui Iov), din care au rămas cele două *paremii* din rânduiala de azi a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite²⁵.

Pericopele (περικοπή- tăietură, lecție) sunt unități de lectură ale cărților din Noul Testament, care se citesc în cadrul serviciului divin și poartă denumirea de Apostol și Evanghelie. Pericopele sunt selectate din toate cele patru Evanghelii și încep citirea cu Evanghelia lui Ioan în ziua Învierii când începe și Apostolul, cu pericope din Faptele Apostolilor și Epistolele Sfinților Apostoli.

Pericopele Apostolului sunt împărțite pe grupe (Pericope ale Învierii, ale duminicilor de peste an, ale Minologhiului ș.a.). Apostolul nu are pericope la Utrenia duminicilor de peste an. La sfârșit, Apostolul cuprinde un tablou cu prochimenele, aliluia și chinonicele din timpul săptămânii.

24. Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta*, cap. IV, Ed. H. Pétr., p. 256.

25. Vezi Triodul, slujba de miercuri și vineri din Păsesimi, după cântarea „Lumină lină...“.

În cadrul Sf. Liturghii, Apostolul se citește la Liturghia catehumenilor. Împreună cu Evanghelia și paremii, se citește la Vecernia Sâmbetei celei Mari, care se oficiază în Vinerea Mare.

Sf. *Evanghelie* se citește în rânduiala slujbelor bisericești atât în cadrul Sfântei Liturghii (Liturghia catehumenilor), cât și în anumite zile, la Utrenie și la Ceasuri, precum și la Sf. Taine și ierurgii.

În unele părți se obișnuiește a se citi la Ceasuri în primele trei zile din Săptămâna Patimilor, așa-numiții „stâlpi ai Evangheliei“ (Tetraevanghelului), adică Evangheliile sinoptice în întregime (Matei, Marcu, Luca), iar *Evanghelia de la Ioan*, numai până la începutul Patimilor (până la „A venit ceasul să Se proslăvească Fiul Omului“, cap. 12, 23).

Se fac trei citiri de la Sf. Evangelist Luca, iar de la ceilalți evangheliști câte două (în total nouă citiri). Pentru aceasta, în fiecare din aceste zile, la Ceasul III, preotul scoate Sfânta Evanghelie prin ușile împărătești în mijlocul bisericii și o așază pe un analog între două sfeșnice, cădește toată biserica și Evanghelia și după troparele Născătoarei citește pericopele respective. Sf. *Evanghelie* rămâne pe analog. Și așa citește la Ceasul VI după paremie și la Ceasul IX, când cădește toată biserica și ia Sf. *Evanghelie* și o duce la altar.

Tot la slujba Ceasurilor, în trei zile liturgice din cursul anului bisericesc, și anume: în *Ajunul Nașterii Domnului* (24 decembrie), *Ajunul Bobotezei* (5 ianuarie) și *Vinerea Sfințelor Patimi*, în cadrul cărora slujba Ceasurilor are o rânduială mai dezvoltată (se numesc și „Ceasuri Mari“ sau „Împărătești“) se citesc Apostolul și Sfânta *Evanghelie*.

O rânduială mai nouă (în mănăstiri) este slujba numită *Obednița* sau *Prânzânda*, care se citește după Ceasul VI, înainte de prânz, în zilele când nu se face Liturghie. În cadrul slujbei se citesc *Apostolul și Evanghelia* și se rostește *Crezul*. În Joia Mare se citesc 12 *Evanghelii*.

În cadrul Sfintei Liturghii, aceste două lecturi biblice, Apostolul și *Evanghelia*, își au locul central și primordial în Liturghia catehumenilor. În primele timpuri ale Bisericii, lecturile biblice erau mult mai numeroase în Liturghia catehumenilor decât azi. În rânduiala Liturghiei descrisă de Constituțiile Apostolice (cartea VIII, cap. XI) sunt prevăzute patru până la șase pericope: două sau trei din Vechiul Testament și două sau trei din Noul Testament. Lecturile din Vechiul Testament au dispărut din rânduiala Liturghiei prin sec. VII - VIII²⁶. Lecturile din Cărțile Sfinte erau, odinioară, încadrate sau alternau cu lecturi din psalmi. Acești psalmi și-au împuținat treptat versetele (ca și psalmii antifonici) și n-au mai rămas din ei decât câte un verset (stih) sau două care mai precedă pericopa din Apostol, de aceea se numesc și *prochimen* (ὁ προκείμενος), adică așezat înainte, iar alte stihuri urmează după pericopă. Stihurile așezate după pericopă făceau parte din psalmii aleluiatici - adică cei ale căror versete erau însoțite de refrenul „Aleluia“ („Lăudați pe Domnul“) cântat de popor după fiecare stih sau verset. De aceea, stihurile rămase după pericopele din Apostol se mai numesc și *alleluiarion* (ἀλληλουιάριον). Aceste stihuri, deși sunt scrise în Apostol, au încetat a se mai cânta și, în locul lor, a rămas în uz numai vechiul refren „*Aleluia*“ (zis de trei ori) care se cântă azi după pericopa din Apostol.

Citirea Apostolului, adică citirea pericopei rânduite din *Faptele* sau *Epistolele Sfinților Apostoli*, închipuie trimiterea la propovăduire a Sfinților Apostoli, fie întâia trimitere, adică îndată după alegerea (chemarea) lor²⁷, după cum interpretează unii tâlcuitori ai Liturghiei²⁸, fie ultima trimitere, după Înviere, când Iisus Hristos le spune: „*Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura*“ (Marcu 16, 15; Matei 28, 19-20).

26. În Liturghiile răsăritenilor, ele s-au păstrat până azi.

27. Matei 10, Marcu 6, 7-13, Luca 9, 1-6; „Și chemând pe cei doisprezece ucenici ai Săi... i-a trimis să propovăduiască împărăția lui Dumnezeu...“.

28. Meletie Sirigul, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* cuprinsă în Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către patriarhul Nikon al Rusiei (1667), la Delikanis III, p. 41 și Nicolae Cabasila, *op.cit.*, cap. 22, p. 63 [12].

Citirea Sfintei Evanghelii închipuie arătarea deplină a lui Hristos în lume, adică Mântuitorul propovăduind mulțimilor²⁹. Cuvintele pe care atât înainte, cât și după citirea Evangheliei: „Slavă Ție Doamne, Slavă Ție!“ le rostesc cântăreții (credincioșii) sunt ca și cum ar saluta pe Domnul Însuși.

Citirile din Scriptură închipuiesc arătarea mai vădită a Mântuitorului când vorbea poporului și S-a făcut cunoscut nu numai prin cele ce a grăit El Însuși, ci și prin cele ce a învățat pe Apostoli să propovăduiască. De aceea se citește atât din scrierile Sfinților Apostoli, cât și din Sfânta Evanghelie.

Privitor la felul cum trebuie citite atât pericopele din Apostol, cât și Evanghelia, slujitorii Bisericii vor avea grijă ca lectura să se facă corect, cu claritate și solemnitate. Corect, în sensul de a se rosti fiecare cuvânt întreg, cu o voce adecvată locașului de cult, sonoră, dar nu stridentă și cât se poate de melodioasă³⁰. Credincioșii pot urmări și înțelege ce se citește și mai ales se pătrund de frumusețea și învățătura textului biblic.

Credincioșii vor fi instruiți să aibă la rândul lor o atitudine corespunzătoare. Ca semn al pioșeniei și respectului pentru Cuvântul care pornește de la Mântuitorul Însuși, reprezentat de Sf. Evanghelie prin care se rostește acest Cuvânt, credincioșii vor asculta stând în genunchi Sf. Evanghelie.

Simbolismul momentului trebuie explicat în predică uneori, pentru ca ei, credincioșii, să fie cât mai luminați. Lecturile biblice sunt, alături de tot ritualul cultului, mijloace care sfințesc, care pregătesc pentru sfințenia Tainei Euharistice în scopul mântuirii: „Mântuitorul Însuși este Acela care împlinește de fapt atât obiectul (τό ἔργον), cât și scopul (τό τέλος) Sfintei Liturghii, adică sfințirea Darurilor și sfințirea credincioșilor³¹.

2. Lecturile patristice și aghiografice

Pe lângă lecturile biblice ale căror texte sunt luate din Sfânta Scriptură, se mai folosesc în cult și lecturi ale câtorva texte aparținând unor autori de scrieri sfinte, care au trăit după epoca apostolică. Acestea sunt *lecturile patristice* (ale Sfinților Părinți ai Bisericii) și *lecturile hagiografice* (viețile de sfinți).

Textele acestor lecturi, incluse în cărțile de cult, se citesc în cursul diferitelor slujbe.

Ele sunt scrise sub formă de rugăciuni, sub formă de povățuiri și îndemnuri și sub forma unor istorisiri (cele hagiografice). Datorită prestigiului de mari ierarhi, teologi și neîntrecuți maestri ai rugăciunii, tradiția a atribuit Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, multe din rugăciunile întrebuițate în diferitele slujbe ale cultului ortodox. Astfel, unele *rugăciuni* care se citesc la *rânduiala Împărtășirii* sunt atribuite lor: rugăciunile I și VI ale Sfântului Vasile, rugăciunile II, VIII, IX, X și XII ale Sfântului Ioan, dinainte de împărtășire, precum și rugăciunile I și II după împărtășire, atribuite Sfântului Vasile³².

Pe lângă rugăciunile celor doi Sfinți Părinți, la Împărtășanie mai avem și *rugăciunea Sf. Ioan Damaschin*, *rugăciunea Sf. Simeon Noul Teolog* și o *rugăciune de mulțumire după împărtășire*, a Sf. Chiril al Alexandriei [13].

Sf. Vasile este considerat autorul cunoscutelor rugăciuni de exorcizare numite *Molitvele* sau *Blestemele Sfântului Vasile pentru cei ce pățimesc de la diavol și pentru toată neputința*, care se citesc în ziua Sf. Vasile (1 ianuarie), după Sf. Liturghie. Din aceste molitve, primele trei sunt atribuite Sfântului

29. Meletie Sirigul, *op. și ed. cit.*, p. 45 și Sf. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 412 D - 413 B.

30. „Citirea cu voce tare a Sfințelor și dumnezeieștilor Evanghelii înseamnă poruncile, legile înseși ale Domnului Hristos Însuși...“, *Comentariul liturgic* al lui Teodor de Andida, trad. rom. de pr. prof. Nicolae Petrescu, în B.O.R., 1971, nr. 3-4, p. 309-310.

31. N. Cabasila, *op. cit.*, trad. cit. și *Explicarea Sfintei Liturghii* după Nicolae Cabasila, pr. dr. prof. Ene Braniște, p. 63.

32. *Liturghier*, Ed. București, 1956, p. 302 și urm. și *Ceaslov*, București, 1945, p. 378.

Vasile, iar următoarele patru Sfântului Ioan Gură de Aur³³. În Molitfelnic, la Agheasmatar, avem rugăciunea „Facerea“ a Sf. Sofronie - patriarhul Ierusalimului.

Multe din rugăciunile care se citesc la slujbele cuprinse în *Ceaslovul ortodox* sunt atribuite tot Sfinților Vasile și Ioan și anume:

- Rugăciunea a opta, dintre rugăciunile dimineții, intitulată a Sfântului Ioan Gură de Aur³⁴ („Doamne, nu mă lipsi pe mine de binele Tău cel ceresc...“).

- Sfântului Vasile îi sunt atribuite două rugăciuni de la sfârșitul Mijloceasului I³⁵ („Dumnezeule cel veșnic“ și „Cela ce trimiți lumina“) rugăciunea de la sfârșitul Mijloceasului III („Doamne Dumnezeule, Cela ce dai pacea...“), rugăciunea de la sfârșitul Ceasului VI („Dumnezeule și Doamne al puterilor...“), rugăciunea de la sfârșitul Ceasului IX care se citește și la sfârșitul Mijloceasului IX („Stăpâne Doamne, Iisuse Hristoase“), rugăciunea care se citește benevol la sfârșitul Vecerniei, una dintre rugăciunile Pavecerniței celei mari („Doamne, Doamne, Cela ce ne-ai izbăvit...“).

La rânduiala Miezonopticii de sâmbătă, avem rugăciunile Sf. Eustație (la Ceasul al III-lea) și Sfântului Mardarie.

În afară de rugăciuni, cultul ortodox mai folosește și alte lecturi din scrierile celor doi Părinți, cum ar fi: *Cuvânt de povățuire către preot* atribuit Sf. Vasile, în care se dau îndrumări pentru pregătirea preotului să slujească Sf. Liturghie și atitudinea lui în timpul slujirii³⁶. Acest *Cuvânt* se tipărește și azi în *Liturghierul grecesc*³⁷.

Se crede că Sf. Vasile a scris acest *Cuvânt* în anul 375, ca o circulară care trebuia să se dea în copie fiecărui preot nou hirotonit³⁸.

Două dintre cuvintele de învățătură ale Sfântului Ioan Gură de Aur: „*Cuvânt pentru Sfânta și Marea Joi*“ și „*Cuvânt pentru Duminica Sfințelor Paști*“ au intrat în cultul ortodox, fiind citite în biserici în zilele respective înainte de împărtășirea credincioșilor cu Sfintele Taine, și sunt tipărite în *Molitfelnicul*³⁹ și în *Penticostarul*⁴⁰ ortodox pentru frumusețea și valoarea didactică și morală a conținutului lor.

În cultul romano-catolic au intrat în textele liturgice unele fragmente din scrierile Sfinților Părinți. În *Breviarul latin* există peste o sută de lecturi folosite din opera Sf. Ioan Hrisostom⁴¹ și altele din scrierile Sf. Ioan Damaschin, Sf. Vasile, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Atanasie și Sf. Epifanie. Asemenea lecturi sunt întrebuințate și în cultul ortodox în serviciul divin din mănăstiri și sunt menționate în unele cărți de ritual (mai ales în *Triod*)⁴², spre a fi citite fie în anumite momente din rânduiala slujbelor zilnice, fie în afară de biserică și de serviciul liturgic (în chilii sau la trapeză), pentru învățatura și înduhovnicirea viețuitorilor din mănăstiri. Menționăm din astfel de scrieri:

- *Cuvântul Sfântului Vasile despre post*, de citit la Utrenia de luni, miercuri și vineri din „Săptămâna brânzei“;

33. Vezi *Molitfelnic*, Ed. București, 1950.

34. *Ceaslov*, București, 1945, p. 7-8.

35. Ibidem, p. 81, 90, 96, 125 - 126 și 129, 141, 155.

36. Textul grec în Migne, P.G., t. XXXI, col. 1685-1688 (scriere de autenticitate îndoielnică a Sf. Vasile) și în *Sintagma dumnezeieștilor și sfințelor canoane*, ed. de G. A. Rallis și M. Potli, t. IV, Atena, 1853, p. 391-392. Trad. rom. la Ghenadie, episcop de Argeș, *Liturgica*, București, 1877, p. 194 și Nicolae Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de H. Kovincici și dr. Nicolae Popovici, vol. II, part. 2, 259-260,.

37. Vezi *Dumnezeiasca Liturghie* (grec.), Atena, 1924, p. 100.

38. Vezi N. Milaș, *op.cit.*, p. 260.

39. *Molitfelnicul românesc*, București, 1950, p. 457-463 [14].

40. *Penticostarul românesc*, ed. a V-a a Sf. Sinod, București, 1953, p. 14. Tipărit și în ed. *Liturghierului grecesc*, 1924, p. 62-83 [15].

41. H. Robotin, *Les textes liturgiques*, în *Liturgia* (Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques, ed. de R. Aigrain, Paris, 1930, p. 357, 420).

42. *Triodul românesc*, ed. a V-a a Sf. Sinod, București, 1946, p. 110, 332, 570, 609.

- *Omiliile la Geneză ale Sf. Ioan*, de citit la Utrenie începând din „Săptămâna lăsatului sec de brânză“.

- *Citire din Exaimeronul Sfântului Vasile* la Utrenia sâmbetei a treia din Postul Mare.

- *Omiliile 63 și 64 ale Sfântului Ioan Gură de Aur, la Evanghelia Sfântului Ioan*, de citit la Utrenia din sâmbăta Floriilor și tot de Sf. Ioan Gură de Aur: *Tâlcuire la Evanghelia de la Matei pentru smochinul uscat*, de citit la Utrenia din luna Săptămânii Patimilor.

Tot în rugăciunile Triodului din Săptămâna Mare, avem *Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul*: „Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânie și al grăirii în deșert, nu mi-l da mie, iar duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei, dăruiește-l mie, slugii Tale.

Așa, Doamne Împărate, dăruiește-mi ca să-mi văd greșelile mele și să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat ești în vecii vecilor. Amin“.

- *Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur la Faptele Apostolilor* de citit la Paști, până la Duminica tuturor sfinților⁴³.

În Mineiul pe martie, ziua 25, la slujba Ceasului al VI-lea, se citește Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur. „Iarăși bucuriile Vestirii...“ urmează *Cuvântul Sf. Ioan Gură de Aur „Cele cu Patriarhii de demult...“*.

La Sinaxarul zilei de 19 ianuarie, din *Mineiul ortodox*, se povestește o minune săvârșită de Sf. Vasile care, prin rugăciunea sa, a deschis ușile catedralei din Niceea și a dat-o ortodocșilor⁴⁴.

Lecturile destinate îmbunătățirii vieții duhovnicești, mai mult hagiografice (vieți de sfinți), au fost adunate și traduse în românește, împreună cu asemenea lecturi și din alți Sfinți Părinți, într-o colecție cu titlul *Proloage*⁴⁵ (vieți prescurtate ale sfinților care au jucat un rol de prim-rang în istoria spiritualității monahale românești).

O lectură ziditoare de suflet sunt *sinaxarele*. Ele își au originea în actele martirice. O parte din ele sunt alcătuite de Nichifor Callist după Simion Metafrastul (cele mai frumoase). Se citesc după cântarea a VI-a a catavasiilor, de către preot, diacon sau cântăreț.

3. Predica și Mărturisirea de credință (Crezul)

În scopul instruirii religioase a credincioșilor, un rol de seamă în cadrul cultului, pe lângă lecturile religioase (texte biblice, patristice, hagiografice), îl au *predica și Mărturisirea de credință*.

Predica face cunoscută învățătura Bisericii, o explică și o consolidează în sufletele credincioșilor. Ea pregătește pe credincios, îl învață cum să participe la cult, îi luminează conștiința prin explicarea adevărurilor de credință și îl apropie de Dumnezeu. La aceasta contribuie întreaga desfășurare a cultului din ale cărui elemente, predica poate folosi rugăciunea, la început sau la sfârșit, precum și facerea semnului crucii.

Vechimea predicii în cult se leagă de începuturile lui, de la întemeierea primelor comunități creștine, ca urmare a predicii Mântuitorului și a Sfinților Apostoli. Predica s-a împletit cu lectura biblică în vremea Apostolilor (Fapte 20, 7). *Constituțiile Apostolice* vorbesc de predica îmbinată cu lecturile biblice și serviciul divin⁴⁶.

Despre aceasta ne spune însăși Evanghelia: „Și a venit (Iisus) în Nazaret..., a intrat în ziua sâmbetei în sinagogă și S-a sculat să citească. Și I s-a dat cartea proorocului Isaia. Și, deschizând El cartea, a găsit locul unde era scris: «Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor... să vindec pe cei zdrobiți cu inima, să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea...

43. *Penticostarul românesc*, ed. a V-a a Sf. Sinod, 1953.

44. Arhim. Serghie, *Minologhiul complet al Răsăritului* (rus.), t. II (Moscova, 1876), p. 17 și *Mineiul românesc pe ianuarie*, București, 1893, p. 309.

45. „*Prolog*“, adecă adunare în scurt din Viețile Sfinților, Neamțu, 1854 (4 tomuri) [16].

46. *Constituțiile Apostolice*, cart. II, c. 51 și cart. VIII, c. 19.

să vestesc anul plăcut Domnului...». Și închizând cartea și dând-o slujitorilor..., a început a zice către ei: «Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre» (Luca 4, 16-21).

Textul din Luca ne arată că: a) *lecturile biblice* din Vechiul Testament sunt selectate și ele se concentrează în jurul ideii centrale a *profețiilor despre venirea lui Iisus Hristos Mântuitorul*; b) *predica își fixează locul în cult în legătură cu citirea din Sfânta Scriptură* și urmează citirea textului scripturistic; c) această rânduială se impune de la sine prin *practica* însăși a Mântuitorului care arată astfel cum trebuie urmat.

Predica este un element primordial al cultului creștin, fiind practică de Mântuitorul de-a lungul celor trei ani ai activității Sale și preluată de Apostoli ca mijloc de propovăduire a Evangheliei. Predica are în această epocă deopotrivă caracter catehetic și omiletic, de tâlmăcire a textelor profetice, în primul rând cele privitoare la Mesia când Se arată după Înviere lui Luca și Cleopa: „Și începând de la Moise și de la toți prorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El” (Luca 24, 27).

Adunările liturgice ale primilor creștini aveau loc după obiceiul iudaic către seară și anume sâmbătă seara, prelungindu-se cu învățătura Apostolilor sau predica (omilia) până noaptea târziu sau chiar către ziuă⁴⁷. Epistolele pe care Apostolii le trimiteau diferitelor comunități creștine spre a fi citite în adunările lor constituie textul primelor predici creștine, fiind și izvor de noi predici, căci, atunci când era cazul, ele mai trebuiau să fie și explicate, interpretate spre a fi mai bine înțelese. Acest caracter de exegeză l-a păstrat într-o măsură oarecare predica până azi în Biserica noastră (exemplu, Cazaniile).

După decretarea libertății creștinismului (secolul IV), predica va cunoaște o înflorire atât de mare, încât reprezentanții ei au rămas până azi neegalăți în istoria creștinismului. Șirul lor strălucit îl începe Sf. Ioan Hrisostom, alături de care stau Sfinții Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Chiril al Ierusalimului și Chiril al Alexandriei, Ambrozio al Mediolanului, Grigorie cel Mare, Fericitul Augustin și mulți alții.

Predica a fost integrată în cult de la început și, uneori, în cadrul aceluiași serviciu divin se țineau chiar mai multe predici⁴⁸. Omiliile Sf. Ioan Hrisostom sunt o mărturie a importanței pe care o avea predica în vremea sa în cadrul cultului divin. Locul ei era atunci la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, urmărind instruirea acestora și pregătirea lor pentru primirea botezului. Chiar de la început, predica a stat în legătură cu citirea Sf. Evanghelii. După ce ascultau Evanghelia și predica, toți catehumenii erau obligați a părăsi biserica (cuvintele rămase în textul Liturghiei catehumenilor rememorează acest fapt: „Cei chemați ieșiți...”). Catehumenatul încetând să mai existe, predica se deplasează treptat spre sfârșitul Liturghiei. Ea ajunge să fie ținută în timpul împărtășirii liturghisitorilor (timp care, în primele veacuri, era rezervat împărtășirii credincioșilor care obișnuiau să se împărtășească la fiecare Liturghie).

Astăzi, în Biserica noastră, prin dispozițiile Sf. Sinod, activitatea de catehizare, *predica* (sau numai citirea explicării pericopei evanghelice din Cazan) a fost reșezată la locul ei, după citirea Evangheliei.

Predica, prin metoda ei specifică de adresare directă a cuvântului pe înțelesul tuturor, împlinește cultul; de aceea trebuie să fie ținută în fiecare duminică și în toate împrejurările când slujitorul bisericii se află cu prilejul unor evenimente și slujbe speciale în mijlocul credincioșilor (de exemplu: la Botez, Cununie, înmormântări și alte situații).

Cultul ortodox păstrează și transmite întreaga învățătură creștină așa cum e cuprinsă în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. O sinteză a acestei învățături ne-au lăsat-o Sinoadele ecumenice în *Mărturisirea de credință* sau *Crezul* care, ca și predica, vine să rostească direct și răspicat, pe înțelesul tuturor, adevărurile ei fundamentale. Crezul este o sinteză a dogmei Bisericii creștine și cultul creștin l-a integrat în ființa sa.

Mărturisire de credință este orice formă sau formulă de exprimare a adevărurilor de credință (formule sacramentale, innuri, lecturi), care ajută la instruirea religioasă a credincioșilor. Când credinciosul

47. Fapte 12, 6-12 și 20, 1-11. Așa se face trecerea în cultul creștin, de la sâmbăta iudaică la duminica creștină.

48. *Constituțiile Apostolice*, t. II, c. 61.

face semnul crucii, mărturiseste prin acesta credința sa în Iisus Hristos, Cel răstignit pe cruce, și credința într-un Dumnezeu în trei ipostasuri: Tatăl, Fiul și Sf. Duh. „Semnul crucii este oarecum o învățătură pe scurt a Legii creștine”⁴⁹.

Întreaga desfășurare a Sfintei Liturghii este o Mărturisire de credință pe care o fac preoții și credincioșii prin participarea lor la rugăciunile întregului ritual. „Prescurile ce le aduc credincioșii, din care preotul scoate Sfântul Agneț care se va preface în Trupul jertfit al lui Hristos și părțile așezate în jurul lui, care reprezintă viețile lor jertfite, vor fi sfințite și unite prin alăturarea lor la Jertfa lui Hristos. Așa cum fără prescurile credincioșilor nu se poate săvârși Taina Euharistiei, așa nu se poate săvârși Liturghia, fără mărturisirea credinței lor, prin cântări de cerere, de laudă, de mulțumire”⁵⁰.

Până la Crezul niceo-constantinopolitan, nu se cunoaște textul unei mărturisiri de credință, dar la existența unui asemenea text face totuși aluzie Sf. Apostol Pavel când îi spune lui Timotei să-și apere credința pentru care a dat mărturie. „*Luptă-te lupta cea bună a credinței, cucerește viața veșnică la care ai fost chemat și pentru care ai dat bună mărturie înaintea multor martori*” (I Timotei 6, 12).

Bisericele nu se puteau lipsi de o mărturisire de credință în care să fie cuprinse ideile fundamentale ale învățaturii creștine: despre Sfânta Treime, despre planul de mântuire, despre Biserică și Sfintele Taine. Candidații la Botez trebuiau să cunoască această învățătură și s-o mărturisească. Baza ei comună exista, deși formularea era puțin deosebită de la o Biserică la alta după care își lua și numele: Simbolul de credință apostolic sau roman (Roma), Simbolul de credință al Bisericii din Neo-Cezareea Pontului, Simbolul de credință al Bisericii din Cezareea Palestinei, Simbolul de credință al Bisericii din Alexandria și altele.

Sinoadele Ecumenice din anii 325 (Niceea) și 381 (Constantinopol) au contopit aceste simboluri de credință locale, le-au completat dându-le o formulare unitară și au dat Bisericii creștine *Simbolul de credință (Crezul)*, pe care Biserica Ortodoxă Creștină l-a folosit și îl folosește și azi, așa cum a fost formulat și l-a inclus în cadrul Sfintei Liturghii.

Partea introductivă, pregătitoare, a săvârșirii Sfintei Euharistii, din Liturghia credincioșilor, după Vohodul mare și rugăciunile „Să plinim rugăciunea noastră Domnului” (de la ectenie) și cea a dragostei: „Să ne iubim unii pe alții” (rămasă din ritualul de odinioară al sărutării păcii), *se încheie cu rostirea Crezului*.

Rostirea Crezului arată că, în afară de iubire, ni se cere și credință dreaptă, adevărată (ortodoxă), spre a putea participa cu vrednicie la aducerea Sfintei Jertfe. De aceea se cuvine ca fiecare credincios să rostească în gând Crezul, în timp ce e rostit cu glas tare (de cântăreț sau altcineva) în numele tuturor.

Cuvintele „Ușile, ușile” cu care se introduce rostirea Crezului erau adresate odinioară ostiarilor care păzeau ușile de intrare ale Bisericii; astăzi, ele au înțelesul unui îndemn de luare-aminte, spre ascultare a Crezului⁵¹.

Includerea Crezului și rostirea lui în cadrul Sfintei Liturghii se atribuie patriarhului (monofizit) Petru Gnafevs (Fulla) la anul 471, la Antiohia, iar la Constantinopol se pare că s-a introdus mai târziu pe vremea patriarhului Timotei (512 - 518)⁵², care l-a introdus și în întreaga Biserică. Crezul era întrebuințat din sec. IV la rânduiala Botezului.

BIBLIOGRAFIE

Athenagoras al Tiatirelor, Arhiep., *Tendințe noi în ritualul ortodox*, trad. pr. prof. Axente Moise, în M.B., 1969, nr. 10-12, p. 679-690.

Braniște, pr. prof. Ene, *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în B.O.R., 1966, nr. 5-6, p. 513-532.

49. *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 204.

50. Pr. prof. D. Stăniloae, „Mărturisirea dreptei credințe” prin rugăciunile preotului, în M.B., 1982, nr. 1 - 3, p. 57.

51. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, trad. rom., p. 68.

52. Teodor Lectorul, *Istoria bisericăscă*, cart. a II-a, cap. 32, 48 (P.G., t. LXXXVI, col. 201A și 200A).

Idem, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, în *Ortodoxia*, 1966, nr. 1, p.85-131.

Idem, *Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe*, în vol. *La Liturgie, expression de la foi*, Roma, 1979.

Cândea, pr. prof. Spiridon, *Citirile sau lecturile în cadrul Sfintei Liturghii*, în *M.B.*, 1965, nr. 10-12, p. 747-752.

Vărădeanu, prof. V., *Îndrumări practice privind recitativul liturgic și cântarea în comun*, în *M.B.*, 1970, nr. 1-3, p.118-130.

*

Botte, B., *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstitution*, Münster - Westfalen, 1963 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 39).

Callewaert, C., *Laudes matutines*, Brügge, 1928.

Grigoriu, ierom., *I theia liturgia tis Euharistias tu Then*, Atena, 1971.

Harakas, St., *The orthodoxe Priest as a leader in the divine Liturgy*, in „The Greek Orthodoxe Theological Review“, Brookline, 1976.

Janin, R., *Les Eglises Orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955.

Kasper, Walter, *Wort und Sakrament*, în vol. *Martyria, Liturgia, Diakonia*, Menz, 1968, p. 261-285.

Mateos, J., *Office de minuit et office du matin chez St. Athanase*, în *O.C.P.*, vol. XXVIII, fasc. I (1962).

P. V. (Vetelevski), *Înțelesul și structura celor șase psalmi (rus.)*, în *J.M.P.*, 1968, nr. 10, p. 63-64.

NOTELE EDITURII

1. Vezi versiunile noi ale acestor lucrări: Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească, ierarhia bisericească*, Institutul European, Iași, 1994; Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996.

2. Reeditare, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 8.

3. Sfântul Ambrozie, *Scrisori*, în colecția P.S.B., vol. 53, București, 1994, p. 110, 112.

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Puțul*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 664.

5. Reeditare, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997.

6. *Parașa* (plural *parașiot*) desemnează atât cele cincizeci și patru de secțiuni săptămânale ale Pentateuhului, care se citesc în sinagogă în timpul slujbei din dimineața de Sabat, cât și cele patru secțiuni speciale, citite la ocazii speciale. Cf. *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 591.

7. Haftora (= încheiere) este un fragment din cărțile profeților, care se recită la sinagogă după citirea Torei la slujbele de dimineață din zilele de Sabat și de sărbători și în alte împrejurări. Cf. *Dicționar enciclopedic de iudaism...*, p. 281.

8. Nu știm care este originea acestei afirmații. Bibliștii consideră pe profetul Isaia, pe baza unor mărturii patristice, drept „Evanghelistul Vechiului Testament“. Cf. *Studiul Vechiului Testament*, Ed. Institutului Biblic, București, 1955, p. 132.

9. *Apologeți de limbă greacă*, colecția P.S.B., vol. 2, București, 1980, p. 71.

10. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, colecția P.S.B., vol. 13, București, 1987, p. 81.

11. Sfântul Ioan Casian, *Scrisori alese*, colecția P.S.B., vol. 57, București, 1990, p. 120-131.

12. Reeditare, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 53-55.

13. Potrivit ultimei ediții a *Liturghierului*, București, 2000, autorii rugăciunilor înainte de Dumnezeiasca Împărtășanie sunt: Sf. Vasile cel Mare (rugăciunile 1 și 6), Sf. Ioan Gură de Aur (rugăciunile 2, 8, 9, 10, 12), Sf. Simeon Metafrastul (rugăciunile 3 și 4), Sf. Ioan Damaschin (rugăciunile 5 și 11), Sf. Simeon Noul Teolog (rugăciunea a 7-a). Rugăciunile de mulțumire după Dumnezeiasca Împărtășanie au ca autori pe: Sf. Vasile cel Mare (rugăciunile 1 și 2), Sf. Simeon Metafrastul (rugăciunea a 3-a) și Sf. Chiril al Alexandriei (rugăciunea a 4-a).

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Sfânta și Marea Joi*, în *M.O.*, 1968, nr. 3-4, p. 303.

15. Despre Cuvântul de învățătură al Sf. Ioan Gură de Aur în noaptea Sfintelor Paști, vezi dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, p. 267-356 (cu bibliografie la zi).

16. Reeditare, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

CAPITOLUL V

ACTUL (ACȚIUNEA SAU MIȘCAREA) ÎN CULT

Mișcările liturgice (riturile sau ceremoniile) mai importante în cult

Pe lângă formele generale fundamentale comune de exprimare a cultului (rugăciunea, cântarea, lecturile biblice, predica), sunt și alte *forme* (secundare) comune de expresie numite *acte liturgice sau mișcări, gesturi rituale*. Prin acte liturgice se înțelege tot ansamblul de mișcări, gesturi și acte rituale săvârșite de slujitori și credincioși în timpul sfintelor slujbe. Ele alcătuiesc ceremonialul (ritualul) cultului, însoțesc cuvintele și cântările (formulele și rugăciunile) exprimând, concretizând, subliniind sau accentuând și simbolizând ideile și sentimentele cuprinse în ele. Unele sunt simboluri, altele sunt expresii firești și spontane ale atitudinilor de cult (ridicarea ochilor sau a mâinilor la rugăciune).

Mișcările liturgice (riturile sau ceremoniile) mai importante în cult sunt: închinarea, binecuvântarea și punerea mâinilor, îngenuncherea și metaniile, acoperirea și descoperirea capului, sărutarea, spălările rituale, închiderea și deschiderea ușilor împărătești și a dverei, procesiunile religioase, ieșirile sau vohoadele, căderea sau tămâierea, tragerea clopotelor și baterea toacei etc

Mișcarea are în cadrul ritualului o importanță deosebită. Astfel, ieșirea cu Sfânta Evanghelie (Vohodul mic) sau cu Sfintele Daruri (Vohodul mare), înclinarea capului, a corpului, binecuvântarea, afundarea la Botez, ungerea cu Sf. Mir etc. au semnificația și simbolismul lor în exprimarea adevărului evanghelic și în ce privește mântuirea credincioșilor.

Sfântul Ioan Hrisostom spune că Hristos Se comunică prin cuvântul rugăciunii preotului, când la cuvânt se adaugă și *gestul*, căci în mișcarea trupului se află prelungirea gândurilor din suflet, sufletul fiind ca un mare muzician, iar trupul, organul ținând loc de chitară, fluier și liră¹.

Astfel, în gestul, în actul liturgic se reflectă credința ca și în rugăciune.

Ținuta credinciosului în fiecare moment al sfintei slujbe a Liturghiei arată respectul și cinstirea lui Dumnezeu. El stă drept, în picioare², pătruns de conștiința că se află în casa lui Dumnezeu. El îngenunchează, face metanii, își înalță spre cer privirea implorând îndurarea lui Dumnezeu. Preotul, prin cântare, rugăciune, mișcare și gest, îndrumă indirect atitudinea și ținuta credincioșilor, subliniind prin actele liturgice momentele importante ale sfintelor slujbe. Unele din aceste gesturi liturgice au fost practicate de Însuși Mântuitorul, Care le-a recomandat și Ucenicilor Săi, ca binecuvântarea poporului prin ridicarea sau prin punerea mâinilor: „... *Lăsați copiii să vină la Mine... și punându-Și mâinile peste ei...*“ (Matei 19, 14, 15) și „*luându-i în brațe i-a binecuvântat, punându-Și mâinile peste ei*“ (Matei 10, 10); binecuvântarea Apostolilor: „*Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu... și ridicându-Și mâinile i-a binecuvântat*“ (Luca 24, 49-50); punerea mâinilor peste bolnavi pentru însănătoșirea lor: „... *peste cei bolnavi își vor pune mâinile...*“ și „*Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul prin semnele care urmau*“ (Marcu 16, 18, 20; Matei 9, 18). Închinarea către Mântuitorul își are începutul la Sfinții Apostoli (după binecuvântarea primită de la Mântuitorul în ziua Înălțării Lui la ceruri): „... *iar ei închinându-se Lui, s-au întors la Ierusalim*“ (Luca 26, 52; Matei 28, 17).

1. *Omilia I la Ps. 145* (P.G. XXXV, col. 523).

2. La început, credincioșii ascultau sfintele slujbe stând numai în picioare. Astăzi au început a se aduce scaune și în bisericile ortodoxe, iar credincioșii se așază în unele momente ale slujbei (exemplu, la predică). În bisericile catolice și protestante sunt bănci în tot sânul bisericii, lăsându-se liber un spațiu de trecere pe lângă pereți și în mijlocul bisericii, de la intrare până la altar. Unii Sfinți Părinți considerau lipsă de respect așezarea pe scaun în timpul sfintelor slujbe.

a) Îngenuncherea. prosternarea și ridicarea ochilor în sus, la rugăciune. Mântuitorul Se roagă în genunchi. El ajunge cu ucenicii pe Muntele Măslinilor „și îngenunchind Se ruga...” (Luca 22, 41). Se prosternează: „A căzut cu fața la pământ, rugându-Se: «Părinte, de este cu puțință, treacă de la Mine paharul acesta; Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă...»” (Luca 22, 42).

Prosternarea cu fața la pământ: „Și a căzut cu fața la pământ”.

b) Închinarea. Închinarea, semnul Sfintei Cruci, este un gest ritual specific creștin. La intrarea în biserică, preotul (și credincioșii) se închină făcând semnul Sfintei Cruci în numele Sfintei Treimi³. Fiecare rugăciune se începe și se sfârșește cu semnul Sf. Cruci.

Închinarea este semnul mărturisirii credinței creștine și al slăvirii lui Dumnezeu.

În epoca primară a Bisericii, creștinii, după cum mărturisesc Părinții bisericești, se distingeau între neamuri prin însemnarea cu Sfânta Cruce: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. „Înainte și în timpul treburilor, intrând și ieșind, îmbrăcându-ne, înainte de somn, în toate lucrările noastre, noi ne însemnăm fruntea cu semnul Crucii”⁴. Închinarea este cel mai frecvent act liturgic atât în cultul public, cât și în cultul particular. Închinarea se face cu un deget de către monofiziți și latinii de azi, cu două degete de către ortodocșii de odinioară și cu trei degete de către ortodocșii de azi; cu toată palma o fac latinii (catolicii). Închinarea se face cu fața îndreptată spre răsărit (acolo e răsăritul soarelui, acolo sunt raiul și Hristos). Formula însoțitoare: „În numele Tatălui...” (Matei 25, 9) e cea mai veche și generală. Exprimă credința în Sfânta Treime și în puterea mântuitoare a Crucii, care este pentru noi semnul sfânt al creștinării noastre și totodată pecete, simbol și stea de biruință. Efectele ei sunt îndepărtarea demonilor.

Liturghierul și Tipicul ortodox, ca și celelalte cărți de slujbă, precizează și gesturile rituale din fiecare moment al slujbei, printre care și despre închinarea cu Sf. Cruce. Semnul Crucii arată simbolic că din Tatăl S-a născut Hristos, a coborât pe pământ și șade de-a dreapta Tatălui. Formula s-a transmis prin Sf. Tradiție: Mântuitorul trimite pe Apostoli la propovăduire spre a încreștina noroadale: „Botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19). Semnul Crucii arată credința în Sfânta Treime și mântuirea omului prin răstignirea lui Iisus; înseamnă credința în Jertfa Mântuitorului și hotărârea creștinului de a răstigni pe omul cel păcătos din el, „hotărârea de a ne răstigni”⁵. Semnul Crucii îndepărtează duhul cel rău, care este păcatul. Biserica începe și sfârșește toate slujbele și rugăciunile ei prin semnul Crucii, invocând puterea ei sfințitoare și prin care Sfintele Taine ajută la sfințirea și mântuirea omului.

Închinarea. Există un întreg ritual al închinării, pregătit pentru Liturghie. Dacă preotul a început Utrenia, după regulă numai cu epitrahilul, după ce rostește ectenia mare de la începutul Utreniei, în fața ușilor împărătești, intră în sfântul altar pe ușa de miazăzi, închide dvera, lasă epitrahilul, se închină în fața Sfintei Mese, iese pe ușa de miazănoapte a altarului și trecând printre strana stângă și sfeșnicul împărătesc, vine în mijlocul bisericii (sub policantru). Stând cu fața spre răsărit, se închină de trei ori, se întoarce spre scaunul arhieresc și face o metanie, apoi se închină din nou spre răsărit, zicând în

3. Matei 26, 39. Crucea se face cu mâna dreaptă, unind degetul mare cu degetele mijlociu și arătător. Se aduce mâna la frunte: în „numele Tatălui”, la piept „și al Fiului” și la umărul drept „și al Sfântului Duh” și la umărul stâng, apoi se spune „Amin” (Așa să fie!). Monofiziții, spre a-și exprima erezia (atribuiau lui Hristos o singură fire), făceau semnul Crucii cu un singur deget; în contrast cu ei, creștinii răsăriteni uneau două degete. Catolicii fac două feluri de închinare: crucea mică sau germană (o fac cu degetul mare) și crucea mare sau latină (pe care o fac ducând toată palma la frunte, apoi la piept, la umărul stâng și pe urmă la umărul drept). Această diferență față de ortodocși a apărut după 1054 [1].

4. Tertulian, *De corona militis*, c. 3, Migne P.L., t. II, col. 99. Ortodocșii fac crucea de la dreapta spre stânga, stând cu fața spre răsărit. Crucea închipuie pe Hristos Cel răstignit, pe Care creștinii Îl însemnează pe propriul lor trup (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XIII*, Migne P.G., t. XXXIII, col. 816) [2]; Sf. Efreem Sirul, *De Panoplia ad Monachos*, ed. I Assemani, t. III, Roma, 1746, Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 54* la Matei, c. 55: „Totul ne privește pe noi, zice el, sfințirea noastră se împlinește cu semnul Sf. Cruci; la Botez, la Sf. Împărtășanie, împlinirea Hirotoniei sau altceva, atunci pretutindeni se întrebuițează acest semn învingător” (Migne P.G., t. LVIII, c. 537) [3].

5. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, cap. IV, paragraf 3, c. I, (P.G., t. III, col. 536) [4].

șoaptă: „Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna...“, continuă cu rugăciunile începătoare (Împărate ceresc... Sfinte Dumnezeule... și celelalte), rostește Tatăl nostru și „Că a Ta este împărăția...“ și cele trei tropare de umilință („Miluiește-ne pe noi, Doamne..., Doamne, miluiește-ne pe noi... Ușa milostivirii...“). Din mijlocul bisericii înaintează printre sfeșnicele împărătești și, zicând troparul „Preacuratului Tău chip...“, se închină și sărută icoana împărătească a Mântuitorului, trece la icoana Maicii Domnului, se închină și o sărută (zicând troparul „Ceea ce ești izvorul milei...“). Apoi merge la icoana dinspre miazăzi (care, de obicei, e icoana hramului), se închină și o sărută zicând troparul sfântului zugrăvit pe ea, după aceea trece la icoana dinspre miazănoapte de icoana Fecioarei și face același ritual, adică se închină (și rostește troparul sau condacul sfântului). Se întoarce pe urmă, trece printre sfeșnicele împărătești, se oprește, se închină și sărută icoana de pe iconostase și zice troparul sfântului respectiv sau al praznicului zugrăvit pe ea. Vine iar în mijlocul bisericii în același loc (de sub policandru) și stând cu fața spre răsărit, își descoperă capul (dacă poartă culion), se închină de două ori și, aplecându-și capul, zice în taină rugăciunea: „Doamne, trimite mâna Ta din înălțimea locașului Tău...“, se închină din nou și face apolisul mic, ca la sfârșitul Proscomidiei. Face o închinare (o plecăciune) în dreapta și în stânga (spre credincioși, cerându-le iertare) și se îndreaptă spre sfântul altar, trecând pe lângă iconostas și intră pe ușa de miazăzi, după ce s-a închinat și a sărutat icoana sfântului arhangel zugrăvit pe ea („Intra-voi în casa Ta“, se roagă el în acest timp).

Intrând în altar, vine în fața Sf. Mese, se închină de două ori până la pământ (face metanii mari), sărută Sf. Evanghelie, Sfânta Masă și Sfânta Cruce și se închină încă o dată (făcând o metanie). După acest ritual pregătit al închinării, preotul trece în partea de miazăzi a altarului, unde (la veșmântar) începe îmbrăcarea sfintelor veșminte după rânduiala stabilită de Liturghier și rostind binecuvântările (formulele sacramentale) respective.

Închinarea, semnul Sfintei Cruci, însoțește și alte diferite gesturi rituale cum sunt: binecuvântarea, îngenuncherile, prosternările, metaniile ș.a.

Binecuvântarea pe care preotul o face cu semnul Sfintei Cruci asupra credincioșilor înseamnă revărsarea unui nesecat izvor de mântuire.

c) *Binecuvântarea* (εὐλογία), împărtășirea din sfințirea sau din darurile dumnezeiești, semnul însoțitor al formulei de salutare (can. 27 al Sf. Vasile cel Mare și can. 26 Trulan) este o formulă de rugăciune prin care se aduce lui Dumnezeu mulțumire și slavă: „Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor“. Cu această formulă de binecuvântare, preotul își îmbracă sfintele veșminte și începe Proscomidia.

Ca orice slujbă, Sfânta Liturghie începe cu o formulă de *binecuvântare sau slăvire* a lui Dumnezeu și anume cu „Binecuvântarea mare“ cu care începe și slujba Sfintelor Taine: „Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...“, deoarece slujba divină fiind mijlocul prin care ne apropiem de El, nu poate începe decât prin doxologie (slăvirea Lui), în care intră și formele de binecuvântare.

Formulele de binecuvântare de la începutul celor trei slujbe principale ale serviciului divin zilnic al Bisericii (Vecernia, Utrenia și Liturghia) exprimă în mod gradat revelarea misterului Sfintei Treimi. Astfel, formula de la începutul Vecerniei („Binecuvântat este Dumnezeu nostru...“) arată prima treaptă a acestei revelații și anume epoca cea mai îndepărtată din istoria mântuirii, când oménirea avea o cunoștință vagă, întunecată, despre Dumnezeu, despre care nu știa decât că El există și că este Unul singur. Cu formula de binecuvântare de la începutul Utreniei („Slavă Sfintei... Treimi“) avem o treaptă superioară pe scara revelației, epoca dinaintea venirii Mântuitorului, când datorită proorocilor Legii vechi, lumea făcuse niște progrese în cunoașterea lui Dumnezeu și anume că El este în trei fețe sau persoane. Prin formula de binecuvântare de la începutul Liturghiei („Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sf. Duh...“), se arată cea mai înaltă treaptă a Revelației lui Dumnezeu făcute omului prin întruparea Mântuitorului, când oménirea cunoaște că Cele trei Persoane ale dumnezeirii Se numesc Tată, Fiu și Duh Sfânt⁶.

6. Vezi pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 313.

Prin această formulă de binecuvântare, se preamărește împărăția lui Dumnezeu pentru a cărei întemeiere a venit pe pământ Mântuitorul Hristos și se binecuvântează dumnezeirea în Treimea Persoanelor, iar nu în Unitatea esenței Sale.

În timpul binecuvântării de la începutul Sfintei Liturghii, preotul face semnul Sfintei Cruci peste antimis cu *Sfânta Evanghelie* (care șade totdeauna pe Sfânta Masă și care închipuie pe Însuși Hristos ca Împărat și Dumnezeu șezând pe tronul slavei Sale). Acest gest arată că sfânta slujbă care se începe acum se săvârșește spre pomenirea Jertfei de pe cruce a Mântuitorului și că, prin Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce, a întemeiat Mântuitorul împărăția lui Dumnezeu pe pământ, prin ele se mențin și ele sunt cele două simboluri sau embleme ale Creștinismului.

La Vohodul mic binecuvântează înălțând Sf. Evanghelie spre răsărit, zicând: „Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, Doamne!...“. Preotul dă binecuvântarea pentru *Apostol* înainte și după citire. Binecuvântează pe credincioși la Vohodul mare și după *Ecfonisul ecteniei* („... Pace tuturor“) și după *Crez*; binecuvântează cu Sf. Cruce în fața ușilor împărătești: „Sus să avem inimile“ și binecuvântează pe credincioși înainte de rugăciunea Tatăl nostru: „Să fie milele marelui Dumnezeu...“ și înălțând sf. potir în fața ușilor împărătești, se roagă binecuvântând: „Mântuiește, Doamne, poporul Tău...“, după săvârșirea Sf. Euharistii⁷.

În timpul sfințelor slujbe, prin actul sfânt al binecuvântării (εὐλογία- daruri, binefacere) se cere lui Dumnezeu darul Său, prin mijlocirea lui Iisus Hristos; acest dar se împărtășește celui ce-l cere, iar acesta îl împărtășește credincioșilor prin binecuvântare - preotul închipuind pe Hristos, de la Care a primit preoția, iar când dă binecuvântarea, „el stă înaintea Sf. Mese, ca în cer înaintea scaunului lui Dumnezeu“⁸.

Actul binecuvântării este frecvent amintit și în Vechiul Testament, cu sensul de dar ce se revarsă asupra cuiva: Dumnezeu binecuvântează pe primii oameni (Facere 1, 28), Noe binecuvântează pe fiii săi (Facere 9, 25), Melchisedec binecuvântează pe Avraam (Facere 14, 28) etc. Dumnezeu Însuși poruncind lui Moise cum să binecuvânteze Aaron poporul evreu, îi dă formula de binecuvântare: „*Domnul să te binecuvânteze, Domnul... și să-ți dăruiască pace... și Eu, Domnul, îi voi binecuvânta pe ei*“ (Numeri 6, 24, 26, 27). Preoții dădeau binecuvântarea la Cortul Mărturie și regii înșiși puteau binecuvânta poporul⁹. Și în psalmi întâlnim frecvent formula de binecuvântare „Binecuvântat este Domnul...“.

În Biserica Ortodoxă, în afară de binecuvântările de la Sf. Liturghie, avem binecuvântări și la Laudele bisericești. Nu numai oamenii, dar și lucrurile se binecuvântează (pâine, grâu, vin, untdelemn) când se aduc prinoase la biserică la anumite sărbători, la ierurgii și Sf. Taine.

Binecuvântarea pe care preotul o face cu Sf. Cruce în anumite momente ale sfințelor slujbe arată credincioșilor că numai prin puterea Crucii se izbăvesc de rău, spre a împlini voia lui Dumnezeu. După cum spune Sf. Ap. Pavel: „*Mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume*“ (Galateni 6, 14).

d) *Punerea mâinilor*. Tot o formă de binecuvântare este și actul ritual al *punerii mâinilor* (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν), adică transmiterea darului sfânt al lui Dumnezeu prin mijlocirea sfinților slujitori ai Bisericii. Mântuitorul binecuvântează copiii punându-și mâinile peste ei; „*I-au adus copii ca să-și pună mâinile peste ei și să Se roage. Și punându-și mâinile peste ei, S-a dus de acolo...*“ (Matei 19, 13, 15 și Marcu 10, 13-16). Mântuitorul, în ziua Înălțării Sale la cer, se desparte de Sfinții Apostoli binecuvântându-i prin ridicarea mâinilor: „*Și ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat*“.

7. Binecuvântarea se face cu mâna dreaptă, în palma căreia se strâng în formă de cruce degetele inelar, al patrulea și mijlociu cu degetul mare, care se suprapune orizontal peste ele formând crucea. Degetul arătător rămâne întins ca un I, iar cel mic se îndoaie în formă de C, grupându-se în inițialele IC. Crucea are formă de X (XC - IC).

8. Simeon al Tesalonicului, *Despre sfințele rugăciuni (slujbe)*, cap. 304 și 347, trad. rom. T. Teodorescu, *Tractat asupra tuturor dogmelor ortodoxe*, București, 1865, p. 199, 244; vezi și Gherman al Constantinopolului, *Explicarea Sfintei Liturghii*, P.G., t. 93, col. 409 C.

9. II Regi 6, 18 „... David a binecuvântat poporul în numele Domnului Savaot“.

Ritul acesta îl întâlnim practicat atât în religia Vechiului Testament, cât și în Noul Testament. În Vechiul Testament arată că prin ritualul punerii mâinilor se întărea dreptul slujirii preoțești¹⁰, dreptul de conducător al poporului¹¹.

Punerea mâinilor se făcea și asupra jertfelor ce se aduceau la templu spre iertarea păcatelor. Preoții puneau mâinile pe capul vițelului de jertfă, ca asupra lui să cadă păcatele poporului și ale celor ce-l jertfeau și păcatele să se spele cu sângele jertfei¹². Vedem aici o închipuire a Jertfei Mântuitorului Care cu sângele Lui avea să spele păcatele oamenilor. Și în Noul Testament se vorbește despre punerea mâinilor ca act ritual transmis din Vechiul Testament, dovadă credința în puterea lui sfințitoare și mântuitoare de păcat și moarte: „Fiica mea e pe moarte” (a zis Iair Mântuitorului), *ci venind, pune mâinile peste ea, ca să scape și să trăiască*” (Marcu 5, 23). Prin punerea mâinilor, Mântuitorul vindeca pe cei bolnavi¹³.

Punerea mâinilor peste cei bolnavi pentru vindecarea lor este o putere pe care Mântuitorul o dă Apostolilor și pe care aceștia o vor lăsa Bisericii prin Taina Sf. Maslu: „Peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Marcu 16, 18). La slujbele pentru bolnavi, preotul pune patrafirul pe capul bolnavului și se roagă, pune mâna pe capul bolnavului și-l binecuvântează. În epoca primară a Creștinismului, punerea mâinilor se făcea asupra catehumenilor, penitenților, ereticilor reprimiți în Biserică și asupra candidaților la Botez.

Azi, semnificația sfințitoare a gestului se va păstra în Sf. Taine: Spovedania, Botezul, Maslul. În *Taina Preoției* (χειροτονία), ritualul gestului punerii mâinilor are puterea sfințitoare și de transmitere a harului Sfântului Duh, făcând din cel ce primește darul un reprezentant al Mântuitorului Însuși. De aici, marea răspundere a Preoției: „Nu fi nepăsător”, scrie Sf. Apostol Pavel lui Timotei, „față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie și punerea mâinilor mai-marilor preoților” (I Timotei 4, 14). „Iar prin mâinile Apostolilor se făceau semne și minuni multe în popor...” (Fapte 5, 12). S-a păstrat și în hiotesii gestul punerii mâinilor.

e) *Semnul Sfintei Cruci* însoțește în creștinism și alte gesturi rituale, cum sunt *ingenuncherile și metaniile*. Ele exprimă umilința și pocăința în fața lui Dumnezeu. Gestul ingenuncherii (așezarea în genunchi) la rugăciune era în uz și la evrei și de la ei a trecut în creștinism. Este un gest care exprimă smerenia în fața lui Dumnezeu și adâncă Lui cinstire. Exprimă pocăința, părerea de rău pentru păcatele săvârșite de cel ce se roagă. Gestul ingenuncherii, ca expresie a recunoașterii totale a voii lui Dumnezeu, îl găsim în Noul Testament atât la Mântuitorul, cât și la Sfinții Apostoli. Înainte de Patimile Sale, Mântuitorul a ingenuncheat și s-a rugat în Grădina Ghetsimani¹⁴. Arhidiaconul Ștefan ingenunchează, în timp ce se pregătește să moară ucis cu pietre și, ca și Mântuitorul, cere să se îplinească voia lui Dumnezeu Căruia îi încredințează sufletul său (Fapte 7, 58-60).

Mântuitorul cere ajutorul Tatălui din cer prin rugăciune în genunchi și post, înainte de a-Și începe propovăduirea¹⁵. Sf. Ap. Petru imploră în genunchi ajutorul lui Dumnezeu, spre a săvârși minunea învierii Tavitei¹⁶.

10. Numeri 8, 10-11: „Să se apropie leviții înaintea Domnului și fiii lui Israel să-și pună mâinile pe leviți, iar Aaron să așterosească pe leviți înaintea Domnului, din partea fiilor lui Israel, ca să facă ei slujbă Domnului”.

11. Numeri 27, 18-20 și 22-23: „Iar Domnul a zis către Moise: Ia-ți pe Iosua, fiul lui Navi,... și pune-ți peste el mâna ta; apoi adu-l înaintea preotului Eleazar, înaintea a toată obștea... și dă-i din slava ta ca să-l asculte toată obștea fiilor lui Israel; și Moise a luat pe Iosua... și l-a pus înaintea preotului Eleazar... (care) și-a pus peste el mâinile...”.

12. Levitic 8, 14-15: „Apoi a adus Moise vițelul cel de jertfă pentru păcat, iar Aaron și fiii lui și-au pus mâinile pe capul vițelului de jertfă pentru păcat...”.

13. Marcu 6, 5: „Punându-și mâinile peste cei bolnavi, i-a vindecat”.

14. Iisus Se încredințează voii lui Dumnezeu: „Avva Părinte, toate sunt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu” (Marcu 14, 36).

15. Măte 2, 2; Marcu 1, 13: „Și după ce a postit patruzeci de zile...”.

16. „Și Petru... a ingenuncheat și s-a rugat și întorcându-se, a zis: „Tavita, scoală-te!». Iar ea și-a deschis ochii și dându-i mâna, Petru a ridicat-o și chemând pe sfinți și pe văduve, le-a dat-o vie” (Fapte 9, 40-41).

Îngenuncherea (γονυκλισία, genuflexio) se face în timpul rugăciunii (particulare și cultice), ca expresie a pocăinței și umilinței în fața lui Dumnezeu, a Căruia îndurare o imploră credinciosul.

Preotul și credincioșii îngenunchează și se roagă la „Pre Tine Te laudăm“, când clopotele vestesc momentul mării și înfricoșatei Taine a transformării Sfințelor Daruri (pâinea, apoi vinul) și în clipa binecuvântării Mântuitorului săvârșește prefacerea prin lucrarea Sf. Duh. Se poate ședeja jos la catisme, sedelne, citiri, Cazanie etc.

Tradiția îngenuncherii la rugăciune o consemnează Sfinții Părinți ca o practică specifică în Biserica veche¹⁷.

Legat de închinare și îngenunchere este gestul *metaniei*. Metania este o îngenunchere și o ridicare (alternate) însoțite de semnul Crucii; simbolic, îngenuncherea și metania sunt o mărturisire a căderii omului în păcat și a ridicării lui prin Iisus Hristos¹⁸.

Metania este mică și mare. O formă mai accentuată este prosternarea sau metania mare. *Metania mare* este o închinare până la pământ cu îndoirea genunchilor. Ea este expresia adorării lui Dumnezeu și mulțumirii pentru îndurarea Lui față de om. Prosternarea cu fața la pământ o fac mai ales călugării și preoții când intră în sfântul altar înainte de a se îmbrăca cu odăjdiile pentru săvârșirea Sf. Liturghii.

Metania mică este numai o închinare mai adâncă a trupului (fără plecarea genunchilor), ci doar cu mâna stângă se atinge pământul. Metania mică se face pentru sfinți și este o expresie a cinstirii sfinților. Este plecarea corpului numai până la brâu.

f) *Ridicarea mâinilor* însoțește rugăciunea în momentele cele mai importante ale slujbei Sf. Liturghii. (La „Pre Tine Te laudăm“, preotul face închinăciuni în fața Sfintei Mese și *ridică mâinile* în sus, zicând troparul Ceasului al 3-lea, „Cel ce pre Sfântul Tău Duh“, închinându-se și făcând (unii) metanii. Și credincioșii se roagă ridicând mâinile spre Dumnezeu. Gestul e specific creștinului, dar și credincioșilor de alte rituri.

Acest gest simbolizează înălțarea inimii celui ce se roagă către Dumnezeu. În Vechiul Testament se vorbește de ridicarea mâinilor la săvârșirea serviciului divin. După ce Aaron a pregătit Jertfa la templu prin arderea de tot și jertfa de iertare a păcatelor „... a ridicat mâinile asupra poporului și l-a binecuvântat... și ieșind foc de la Domnul, a mistuit pe jertfelnic arderea de tot... și tot poporul a scos strigăte de bucurie și a căzut cu fața la pământ“ (Levitic 9, 22-230).

În creștinism, ridicarea mâinilor este un simbol al Răstignirii Mântuitorului. În timpul rugăciunilor la Sfânta Liturghie, gestul arată *slăvirea lui Dumnezeu* și înălțarea inimii curate către El și descătușarea de păcat. Mâinile înălțate spre cer aduc lui Dumnezeu prinosul de fapte bune și milostenie. Preotul înalță mâinile când se roagă și când binecuvântează, așa cum Mântuitorul a făcut cu ucenicii Săi înainte de Înălțarea la cer: „... și ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat...“ (Luca 26, 50).

g) *Spălările rituale*. După ce preotul îmbracă odăjdiile pentru săvârșirea Sfintei Liturghii, își spală mâinile rostind: „Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele și voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne!“¹⁹. Spălarea mâinilor simbolizează curățirea sufletului de orice gânduri rele, spre a fi vrednic de a săvârși Sfânta Jertfă, așa cum se arată în psalmul pe care îl rostește: „Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele... Doamne, iubit-am bună-cuviința casei Tale și locul locașului slavei Tale... izbăvește-mă, Doamne, și mă miluiește“ (Psalmul 25, 6-12).

Obiceiul creștinilor de a-și spăla mâinile înainte de rugăciune se leagă de spălarea mâinilor de către Pilat înainte de a-L preda pe Mântuitorul gloatelor spre a-L răstigni²⁰.

17. Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia a XVIII-a la Ep. a II-a către corinteni* ș.a. (Migne P.G., t. LXI, c. 527).

18. Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, c. 27, 9 cp. (Migne P. G., XLII, col. 192) [5].

19. *Liturghier*, 1950, p. 13.

20. Sf. Gherman al Constantinopolului (*Explicarea Sfintei Liturghii*, Migne P.G., t. 98, col. 424 C) pune spălarea mâinilor arhierelui înainte de Vohodul mare, tot în legătură cu Răstignirea și Patimile Domnului, ca o reprezentare a spălării mâinilor lui Pilat care a vrut astfel să se dezvinovățească de osândirea lui Iisus.

În Biserica creștină, spălarea rituală este expresia curățeniei trupești și morale (în Hristos), după cum spune Sf. Chiril al Ierusalimului: „Spălarea este un simbol că trebuie să vă curățați de toate păcatele și fărădelegile. Măinile noastre sunt simbolul faptelor noastre”²¹.

Spălările rituale erau rânduite după porunca dată de Dumnezeu lui Moise și pentru preoții Vechiului Testament, care, înainte de a intra în cortul mărturiei ca să aducă jertfă și arderea de tot, trebuia să-și spele atât mâinile, cât și picioarele. „Când trebuie să intre ei în cortul mărturiei... și când trebuie să se apropie de jertfelnic ca să slujească și să aducă ardere de tot Domnului, să-și spele mâinile lor și picioarele lor cu apă, ca să nu moară...” (Ieșire 30, 19-20).

De la Templul iudaic a rămas și în Biserica creștină, pentru slujitorii ei, ritualul spălării mâinilor înainte de aducerea Sfintei Jertfe.

Ritualul spălării mâinilor liturghisitorilor înainte de începerea Proscomidiei este cel mai vechi element din această parte a Liturghiei. Originar, spălarea aceasta avea loc la începutul Liturghiei credincioșilor, făcând parte din ritualul pregătirii pentru săvârșirea Sfintei Jertfe, unde o menționează, de exemplu, Constituțiile Apostolice.

De aici a fost transferată înainte de începutul Liturghiei catehumenilor, împreună cu tot ritualul Proscomidiei de care era legată. (La Liturgia arhierescă, spălarea mâinilor s-a păstrat după vechea practică unde era, adică la începutul Liturghiei credincioșilor). După simbolismul acestui ritual, Teodor de Mopsuestia spune că: „Cel dintâi își spală mâinile preotul și, după el, toți cei ce fac parte din tagma preotească..., dar nu pentru curățenia mâinilor - explică el - ci pentru că ei fiind rânduiți să aducă jertfă pentru toată adunarea (comunitatea), ne îndeamnă și pe noi lămurit că toți trebuie să ne apropiem cu cugete curate când se aduce jertfa, trebuie să ne curățim de orice impuritate”²².

h) *Acoperirea și descoperirea capului.* În timpul săvârșirii Sf. Liturghii, ierarhii poartă pe cap mitra episcopală, iar preoții un potcap sau o camilafcă (acoperăminte ale capului folosite și din motive de sănătate). În anumite momente ale Sf. Liturghii își descoperă capul marcând prin aceasta cea mai înaltă cinstitie adusă lui Dumnezeu, supunere și adorare. „Preotul în epitrahil (sau în felon) citește rugăciunile Utreniei stând înaintea sfintelor uși cu capul descoperit”²³.

În creștinism, credincioșii participă la sfintele slujbe având capul descoperit tocmai spre a-și arăta prin aceasta smerenia față de Dumnezeu și cinstitia Lui deosebită, după cum zice Sf. Ap. Pavel: „Orice bărbat care se roagă..., având capul acoperit, necinstește capul său..., căci bărbatul nu trebuie să-și acopere capul, fiind chip și slavă lui Dumnezeu”. Femeilor, în schimb, le poruncește Sfântul Apostol să aibă capul acoperit când intră să se roage, aceasta și din motive de smerenie, dar și de moralitate: „Iar orice femeie care se roagă sau proorocește cu capul neacoperit își necinstește capul... căci... este oare cuviincios ca o femeie să se roage lui Dumnezeu cu capul descoperit?” (I Cor. 11, 4-5).

În bisericile ortodoxe s-a păstrat ritualul acesta și astăzi la bărbați, dar nu și pentru femei și mai ales la oraș, deoarece multe dintre ele participă la Sf. Liturghie fără a-și mai acoperi capul.

Descoperirea capului, la schimbul de salut între bărbați, în relațiile sociale, arată cinstitia pe care și-o aduc unul altuia. E un semn de stimă și respect și de aceea, cu atât mai mult, se cuvine acest respect față de Dumnezeu.

i) *Sărutarea păcii* (a iubirii) (φιλημα ἁγιον, εἰρήνη, asculum, pacis).

Sărutul păcii ce se da odinioară ca expresie a comuniunii de iubire, cerută inițial de ritualul liturgic ca o condiție a participării credincioșilor laici la săvârșirea Sfintei Jertfe, a fost înlocuit prin exprimarea comuniunii de credință mărturisită de toți cei prezenți prin rostirea Crezului. Sărutul păcii s-a păstrat

21. *Cateheza XXIII*, 3, P.G., t. XXXIII, col. 1097 - 1128, trad. rom. D. Fecioru; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a, București, 1945 (colecția „Izvoarele Ortodoxiei”, 7), p. 567.

22. Teodor de Mopsuestia, *Cateheza XV*, ed. și trad. A. Rucker, p. 24 - 25. Teodor de Mopsuestia (cele 16 Cateheze editate și traduse în ediția de mai jos, nota 27) [6]. Sfântul Chiril al Ierusalimului menționează însă întâi spălarea și apoi sărutarea păcii (*Cateheza a V-a, Mystagogica*, 2-3, trad. rom. cit., p. 566-567).

23. *Liturghier*, 1950, p. 13.

până azi în locul inițial numai la Liturghia în sobor și numai pentru liturghisitori. Sărutarea urmează după Vohodul mare, după ce preotul închinându-se de trei ori zice în taină: „*Iubi-Te-voi, Doamne, virtutea mea...*“. Sărută apoi Sfintele Daruri acoperite, întâi sfântul disc și apoi Sf. Potir și Sf. Masă, începând cu protosul, apoi unul pe altul se sărută pe umeri zicând: „Hristos în mijlocul nostru“, iar cel ce sărută răspunde: „Este și va fi“. La fel fac și diaconii, dacă sunt mai mulți: sărută Sf. Cruce de pe orarul lor și apoi unul pe altul pe umeri, rostind aceleași cuvinte ca și preoții.

Sărutul frățesc supraviețuiește și printre credincioșii laici, mai ales în păturile poporului de la țară, sub forma ritualului tradițional al împăcării, al cererii de iertăciune și al sărutării mâinii de către cei mai mici la cei mari, care are loc în alt moment al Liturghiei și anume înainte de împărtășire și de luarea anafurei, îndeosebi la Paști și la alte sărbători din cursul anului, când se împărtășesc toți credincioșii²⁴.

Sărutarea păcii este semnul iubirii frățești dintre creștinii participanți la săvârșirea Sfintei Jertfe: „Să nu-ți închipui că sărutarea aceea este o sărutare obișnuită, din acelea ce se dau de prieteni pe stradă sau în piață. 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, este o împăcare și de aceea e sfântă“, zice Sf. Chiril al Ierusalimului²⁵. Sf. Apostol Pavel îndeamnă: „*Îmbrățișați-vă unii pe alții cu sărutare sfântă*“ (I Cor. 16, 20). „... *Îmbrățișați-vă unul pe altul cu sărutarea dragostei. Pace vouă tuturor celor întru Hristos Iisus. Amin*“ (I Petru 5, 14). Sărutarea obiectelor sfinte (a pragului bisericii, a Crucii, a Sf. Mese, a Sf. Evanghelii, a icoanelor, a moaștelor de sfinți) semnifică tot o manifestare a iubirii pentru sfințenia și simbolismul acestor lucruri integrate în cultul Bisericii.

La sfârșitul sec. IV, după cum se vede din *Catehezele* lui Teodor de Mopsuestia, spălarea mâinilor este plasată după sărutarea păcii²⁶ care avea loc după rugăciunea punerii înainte a Darurilor (similară rugăciunii Proscomidiei) din Liturghia ortodoxă de azi (după Vohodul mare). Rostind rugăciunea Proscomidiei, preotul încheie cu formula (rămăasă până azi) „Pace tuturor“, la care credincioșii răspundeau „Și duhului tău“.

Urma apoi *sărutarea păcii*, pe care o începe preotul. Diaconul îndemna pe toți credincioșii să urmeze exemplul și să-și dea unul altuia sărutarea frățească: „Prin aceasta ei rostesc un fel de mărturisire (dovadă) a smereniei și iubirii lor reciproce..., pe cât este posibil, fiecare din noi dă sărutarea păcii celor din preajma lui, dar virtual trebuie să o dăm tuturor, pentru că actul care se săvârșește este o dovadă că noi toți, suntem Trupul Unic al Domnului nostru Iisus Hristos și trebuie să avem unii față de alții spiritul de înțelegere care este între membrele trupului și că trebuie să iubim deopotrivă pe ceilalți... căci doar primim cu toții aceeași hrană (a Sf. Euharistii) și de aceea trebuie să îndeplinim porunca sărutării păcii înainte de a păși la săvârșirea Jertfei și la primirea Tainei“²⁷.

j) *Închiderea și deschiderea ușilor împărătești și a dverei*

La Vecernie și Utrenie, când se dă binecuvântarea pentru începutul slujbei, dvera se ridică și rămâne deschisă până după otpust când se închide. Ușile împărătești se deschid la începutul Vecerniei, când preotul (dacă săvârșește Priveghere) face cădire mare. Atunci, el iese pe ușile împărătești și la sfârșitul cădirii se închid ușile. Ele se mai deschid înainte de Vohodul Vecerniei sărbătorilor și se închid după ectenia întreită. Dacă se face Litie, se deschid la începutul Litiei, iar dacă nu se face, se deschid după cântarea troparelor înainte de otpust și se închid la otpust.

24. În ziua Învierii, la terminarea cântării canonului Utreniei, după ce credincioșii sărută *Evanghelia* și icoana Învierii pe care le scoate preotul în fața ușilor împărătești și apoi se sărută unii cu alții în sărutarea păcii pentru bucuria Învierii (vezi amănunte la Mitrofanovici, *Liturghia*, p. 706).

25. Vezi nota 22.

26. *Ibidem*.

27. *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus episcopus Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta, in linguam latinam translatus ab Adolfa Rücker, Münster (Monasterii), 1933 (col. „Apuscula et textus historiam Ecclesiae cinsque-vitam atque doctrinam illustrantia“ - Series liturgica, editat curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. II) Cateh. XV, pgf. 33-41 la A. Rücker, p. 24-25.*

În timpul Utreniei, ușile împărătești se deschid înainte de citirea Evangheliei și se închid după citirea ei sau după aducerea ei în naos și reintrarea preotului în altar (la Utrenia duminicii); la doxologie se deschid și dacă urmează Sf. Liturghie, rămân deschise, iar dacă nu, se închid după otpust. Acum se închide și dvera.

La Sf. Liturghie, ușile împărătești și dvera sunt deschise înainte de binecuvântare. După binecuvântarea de început a Sfintei Liturghii, ușile se închid, dar dvera rămâne deschisă până după Vohodul mare. Ușile se deschid din nou înainte de Vohodul cu Evanghelia (Vohodul mic) și se închid după citirea Evangheliei, la începutul ecteniei întreite. Ușile se redeschid înainte de Vohodul cu cinstitele Daruri (la heruvic) și se închid după intrarea preotului în altar cu Darurile (Vohodul mare). Acum se închide și dvera. După ecfonisul ecteniei, binecuvântând pe credincioși: „Pace tuturor“, preotul deschide dvera și o închide la loc. La cuvintele „Ușile! Ușile“, deschide dvera și se rostește Crezul. După care, luând Crucea, deschide ușile și binecuvântează în fața ușilor împărătești zicând: „Harul Domnului nostru...“, „Sus să avem inimile!“ și „Să mulțumim Domnului!“. După închinarea spre icoana Mântuitorului, intră în altar, pune Sf. Cruce pe Sf. Masă și închide ușile împărătești și dvera.

Înainte de axion, se deschide dvera la: „Mai ales pentru Prea Sfânta“ și se închide după ecfonisul „Cu harul și cu îndurările...“.

Ușile împărătești și dvera rămân închise până când preotul rostește îndemnul: „Să mulțumim Domnului“ când și dvera, și ușile se închid. Se deschid la arătarea Sfințelor Daruri când preotul rostește chemarea credincioșilor la împărtășire: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați“ și când se deschid din nou până când se zice otpustul, când se închid ușile și se trage dvera și, ieșind preotul prin ușa de miazăzi, începe miruitul.

Închiderea ușilor împărătești și a dverei, ca acte liturgice, are mai multe sensuri simbolice. Astfel, deschiderea dverei (perdeaua ușilor împărătești), pe când ușile împărătești rămân închise la începutul slujbei Vecerniei, arată simbolic că în epoca de început a istoriei omenirii (pe care o reprezintă această slujbă), cunoașterea lui Dumnezeu era nedeslușită și vagă și ea se întemeiază mai mult pe amintirea revelației primordiale de la creație. Ieșirea preotului din altar și rămânerea lui în fața ușilor împărătești închise, unde el citește (în taină) rugăciunile luminilor și de unde rostește apoi ectenia mare, închipuiește alungarea din rai a primilor oameni după căderea lor în păcat; preotul reprezintă acum omenirea de dinainte de venirea Mântuitorului, implorând mila lui Dumnezeu în fața porților zăvorâte ale cerului. Închiderea ușilor împărătești, în timp ce dvera rămâne deschisă după binecuvântarea pe care o dă preotul la începutul Liturghiei, arată că taina Întrupării și Nașterii Mântuitorului este neînțeleasă de masa de credincioși, ea descoperindu-se numai îngerilor, păstorilor și magilor, iar deschiderea ușilor împărătești la sfârșitul antifonului al treilea simbolizează ieșirea la propovăduire a Mântuitorului. La Vecernie, deschiderea ușilor împărătești înaintea Vohodului simbolizează redeschiderea raiului pentru om prin Adam cel Nou, iar lumina purtată înaintea slujitorilor închipuie lumina adusă în lume de Mântuitorul Care a spus despre Sine: „*Eu sunt Lumina lumii*“²⁸.

Închiderea ușilor împărătești după citirea Evangheliei și închiderea dverei la sfârșitul ecteniei pentru catehumeni amintesc de închiderea ușilor bisericii după concedierea catehumenilor, pentru a feri cele sfinte ce se petrec în altar de privirea celor neinițiați. Sensul tainic, eshatologic, al acestui ritual (închiderea dverei și ușilor) simbolizează sfârșitul vieții pământești al celor drepti care după judecata viitoare vor mai avea dreptul la fericirea vieții veșnice.

Deschiderea dverei înainte de rostirea Crezului arată că credinciosul are deschisă vederea spre altar, ca să-și poată mărturisi credința chiar înaintea tronului lui Dumnezeu și Mântuitorului Care se află pe Sf. Masă sub forma Sfințelor Daruri. În sens mistic, această deschidere înseamnă că trebuie să ridicăm de pe ochii noștri orice vâl care ar putea împiedica ascultarea și înțelegerea celor cuprinse în

28. Ioan 8, 12; V. N. Ilin, *Denia (Privegherea) de toată noaptea* (rus.), Paris, 1927, p. 60,

Crez; în sens simbolic, închipuie fuga străjerilor din preajma mormântului Domnului când a avut loc cutremurul dinainte de Înviere²⁹.

După Teodor de Andida, închiderea ușilor și tragerea dverei și acoperirea Darurilor după ce au fost depuse pe Sf. Masă și s-a rostit Crezul simbolizează noaptea în care au avut loc trădarea Domnului de către ucenicul Său și ducerea la Caiafa și înfățișarea la Ana și mărturiile mincinoase, precum și batjocurile și scuipările și toate celelalte ce s-au întâmplat acolo... Momentul când se strânge perdeaua și se deschid ușile imaginează dimineața în care L-au adus pe Domnul și L-au predat conducătorului Pilat din Pont³⁰.

Deschiderea dverei la ecfonisul pentru pomenirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu („Mai ales pentru Prea Sfânta...”) se face prin analogie cu cea de la cântarea a noua a catavasiilor din cursul Utreniei („Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii...”) și înseamnă deschiderea cerurilor și a milostivirii divine față de noi, prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu.

k) *Procesiunile religioase* sunt cortegii de credincioși însoțite de preoți și având în frunte un purtător al Sfintei Cruci, purtători ai prapurilor bisericești și sfeșnicelor cu lumânări aprinse. Cântând și rugându-se împreună, preoți și credincioși imploră pe Dumnezeu să-i apere de calamități ale naturii (secetă, inundații, cutremure) sau de războaie și alte nenorociri.

Procesiuni religioase au loc cu prilejul unor sărbători (Bobotează, aducerea moaștelor unui sfânt ș.a.).

Despre procesiuni religioase aflăm și în Vechiul Testament. În Cartea Regilor se vorbește despre aducerea chivotului Legii de la Aminadab din Balaat la Ierusalim: „Și David, cu tot poporul..., a pornit la Baalat... ca să aducă chivotul Domnului... și Ahio mergea înaintea chivotului Domnului, iar David și toți fiii lui Israel cântau înaintea Domnului din tot felul de instrumente muzicale..., din psaltire, din timpane, fluiere și din chimvale” (II Regi 6, 2-5).

Intrarea lui Iisus în Ierusalim este imaginea procesiunilor creștine. O procesiune este înmormântarea. În fruntea cortegiului se află Crucea; apoi, steagurile de înmormântare (prapurii), preoții, carul mortuar, iar în urmă toți acei care-l însoțesc (familie, rude, prieteni). Atmosfera generală a unei procesiuni de înmormântare are un caracter specific: durere, sobrietate, gravitate, liniște. Respectul pentru misterul morții impune această ținută.

l) *Ieșirile sau Vohoadele*
Vohodul mic.

Când se cântă antifonul III după ectenia mare, preotul face Vohodul mic astfel: înaintea mesei altarului face 3 închinăciuni, apoi ținând Evanghelia o întoarce cu fața spre credincioși, înconjoară masa altarului și iese pe ușa de miazănoapte, trece prin mijlocul naosului, răsfește rugăciunea: „Stăpâne Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce ai așezat...” și apoi: „Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”. Merge în fața ușilor împărătești, binecuvântează cu mâna spre ușa împărătească, sărută Evanghelia, o întoarce cu fața spre el și ținând-o în dreptul feței stă în fața ușilor împărătești până ce termină. „Mărire. Și acum...” Înaltă apoi Evanghelia și după „Înțelepciune drepti” intră și o așază pe Sfânta Masă.

Vohodul mic semnifică ieșirea Mântuitorului la propovăduirea Evangheliei. Lumânările purtate înaintea închipuie pe Sf. Ioan Botezătorul care a pregătit Calea Domnului (Marcu 1, 1-3) și pe proorocii Legii vechi.

29. Matei 28, 2-4, Meletie Sirigul, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* cuprinsă în *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I, către patriarhul Nikon al Rusiei (1667) și la Delikanis: πατριαρχικα έγγραφα*, t. III, p. 50.

30. Teodor de Andida, *Comentariul liturgic*, P.G., t. CXL, col. 417-468; vezi și trad. pr. prof. Nicolae Petrescu, în B.O.R., 1971, nr. 3-4, cap. XXI, p. 312. Gherman al Constantinopolului comentând închiderea ușilor împărătești și lăsarea perdelei și acoperirea Darurilor cu „aerul” (acoperământul cel mare) zice: „După socotința mea, acestea reprezintă noaptea aceea în timpul căreia au avut loc trădarea și ducerea (lui Iisus) la Caiafa și înaintea arhierului, mărturiile mincinoase, batjocurile și loviturile”; „și prin ridicarea aerului și deschiderea perdelei (dverei) și a ușilor împărătești, se arată dimineața în care L-au luat (pe Iisus) și L-au predat în mâinile procuratorului Pontiu Pilat” (*op. cit.*, Migne P.G., t. 98, col. 428).

Vohodul mic sau ieșirea (intrarea) cu Sfânta Evanghelie (ἡ πρώτη sau ἡ μικρὰ εἴσοδος, introitus), adică purtarea solemnă a Sfintei Evanghelii din altar, prin mijlocul naosului și apoi pe Sfânta Masă, este un ritual destul de vechi în Liturghie, căci în secolul VIII e menționat în Comentariul liturgic al patriarhului Gherman I al Constantinopolului³¹. La baza acestui rit stă un act care la început era simplu și anume: diaconul scotea Evanghelia din schevafilachion - unde se păstra - și o ducea pe amvonul din naos, pentru a se citi din ea la vremea convenită pericopa rânduită. Mai târziu, când Sfânta Evanghelie nu s-a mai păstrat în schevafilachion și a început să stea pe Sf. Masă, actul ducerii ei la amvon a luat o dezvoltare și o notă de solemnitate tot mai mare, căpătând totodată semnificația simbolică a ieșirii Mântuitorului la propovăduire. Așa s-a ajuns, cu timpul, la ritualul solemn și dezvoltat de astăzi. În momentul în care se face astăzi Vohodul mic, odinioară intra în biserică și apoi în altar episcopul, în vederea începerii slujbei. Acel ritual este înlocuit și amintit azi de cel al Vohodului mic, adică al ieșirii (sau mai bine-zis al intrării) cu Evanghelia. Ritul vohodului mic reprezintă totodată substituția unei intrări simbolice a lui Hristos, înfățișat prin Sf. Evanghelie, în locul intrării de odinioară a episcopului.

Ieșirea cu Sf. Evanghelie sau Vohodul mic cum se mai numește înseamnă Epifania Domnului sau Arătarea Sa în lume, mai întâi prin botezarea Sa în Iordan, când a fost mărturisit de Tatăl, apoi prin începerea activității Sale publice, adică prin propovăduirea Evangheliei³².

Înălțarea Evangheliei în fața ușilor împărătești însoțită de cuvintele „Înțelepciune drepti“ înseamnă atenționarea credincioșilor că, iată, Cuvântul lui Dumnezeu Se arată în lume și credincioșii trebuie să-L primească cu sufletele și gândurile curate, fără prihană în fața lui Dumnezeu și să-L urmeze drept, neabătut de la învățătura Lui. În Evanghelie, credincioșii văd pe Hristos Însuși: „Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos...“ „Aliluia“.

Vohodul mare sau ieșirea (intrarea) cu Darurile (ἡ μεγάλη εἴσοδος ἢ τῶν δώρων εἴσοδος), adică luarea cinstitelor Daruri de la proscomidiar, purtarea lor solemnă prin mijlocul bisericii și depunerea lor pe Sf. Masă, reprezintă azi cea mai impresionantă ceremonie din rânduiala Liturghiei bizantine. La început a fost însă un act simplu și lipsit de orice semnificație simbolică și anume: ducerea Darurilor de pâine și de vin alese de către diaconi, de la pastoforiu (de la masa Proscomidiei) la Sfânta Masă unde urmau să fie binecuvântate și sfințite de către arhieru sau preotul proistos (așa cum se procedează și astăzi la Liturgia arhierescă, în care arhierul stând în fața sfințelor uși primește din mâinile liturghisitorilor Darurile, pe care el însuși le depune apoi pe Sfânta Masă, după ce a făcut pomenirile obișnuite). Cu timpul, o dată cu dezvoltarea ritualului Proscomidiei mutat la începutul Liturghiei, acest act a luat o importanță din ce în ce mai mare și a împrumutat un caracter tot mai solemn atribuindu-i-se o deosebită semnificație simbolică; în loc să fie duse direct de la proscomidiar la Sf. Masă, Darurile au început a fi purtate (transportate) cu multă cinste și pompă prin mijlocul naosului, închipuind purtarea la groapă a Mântuitorului răstignit. În biserica Sf. Sofia, în vremurile de strălucire ale Imperiului Bizantin, însuși împăratul, cu suita sa de curteni și cu toate insemnele puterii imperiale, se alătura la procesiunea solemnă a ducerii Darurilor, precedând soborul liturghisitorilor și mărind astfel atmosfera de pompă și strălucire a acestui ritual sacru³³.

Dezvoltarea acestui ritual începe, probabil, în secolul VI, când patriarhul Eutihie al Constantinopolului menționează transportarea solemnă a Darurilor, ca și imnul cântat în timpul ei (Heruvicul), ca pe o inovație³⁴.

31. Idem, *Descriere a bisericii și explicare tainică...*, P.G., t. XCVIII, col. 405 CD; cp. Juan Mateos, *La petite entrée de la divine Liturgie*, în rev. „Grigorie Palama“ 637 (1973), p. 365-381.

32. Marcu I, 15; vezi Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 63; Meletie Sirigul, *op. și ed. cit.*, p. 44-45.

33. Vezi *Cartea ceremoniilor Curții Imperiale* (βασιλικὸς τάξις) a lui Constantin Porfirogenetul (sec. X), în P.G., t. CXII, col. 560.

34. Vezi C. Cedren, *Sinapsa istorică*, P.G., t. CXXI, col. 748 B.

Vohodul mare închipuie după unii liturgiști ultimul drum făcut de Domnul înainte de Patimile și moartea Sa, din Betania în Ierusalim, intrarea Sa triumfală în cetatea Jertfei Sale³⁵.

m) *Cădirile sau tămâierile* fac parte din serviciile divine și se săvârșesc la anumite momente ale slujbei, după rânduiala prevăzută în Tipicul Bisericii Ortodoxe.

Căderea este de trei feluri: cădere mare, cădere mică și cădere specială.

Căderea mare se face în toată biserica. Punând tămâia în cădelniță, preotul o binecuvântează și rostește rugăciunea „Tămâie Îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeuul nostru...”. Preotul cădește întâi Sf. Masă la toate cele patru laturi, proscomidarul (de trei ori), scaunul cel de sus, icoanele sfinților de pe pereții sfântului altar, apoi revine în fața Sfintei Mese și cădește de trei ori; dacă ușile împărătești sunt închise, preotul iese pe ușa de miazănoapte și vine înaintea ușilor împărătești, le cădește de trei ori, cădește icoana Mântuitorului, apoi icoana Maicii Domnului, icoana hramului și a celorlalți sfinți care sunt zugrăviți în partea dinspre miazăzi a catapetesmei; apoi cădește icoanele dispre miazănoapte (din dreapta icoanei Maicii Domnului). Când ușile împărătești sunt deschise, preotul iese pe aici, dar nu le cădește; începând căderea din naos de la icoanele împărătești, le cădește și continuă cu căderea celorlalte (din stânga și dreapta lor). Preotul vine apoi în mijlocul naosului sub policandru, cădește icoana de la iconostas (a praznicului sau a hramului), se întoarce spre dreapta, cădește scaunul (jețul) arhieresc de trei ori, continuă cu căditul icoanelor din partea de miazăzi a credincioșilor (strana dreaptă), apoi cădește icoanele și credincioșii dinspre miazănoapte (strana stângă) și cădind, înaintează până în pronaos; aici cădește icoana Mântuitorului, icoana Maicii Domnului, celelalte icoane și pe credincioșii din latura de miazăzi și miazănoapte și apoi revine în mijlocul bisericii, sub policandru, cădește spre răsărit de trei ori, din nou cădește jețul arhieresc, iconostasul, icoanele împărătești (ale Mântuitorului și Maicii Domnului) și intră în altar pe ușile împărătești (dacă sunt deschise) sau dacă sunt închise, intră în altar pe ușa dinspre miazăzi; aici se oprește înaintea Sfintei Mese, cădește de trei ori, cădește proscomidarul, scaunul cel înalt și pe clericii care, eventual, se află în altar.

Acest fel de cădere se face la *Vecernie* când se cântă stihirile de la „Doamne, strigat-am...”, la *Utenie* când se citește psalmii 19 și 20, la *Binecuvântările Învierii* și la *Mărimurile Polieleului*, la cântarea a 9-a a canonului „Ceea ce ești mai cinstită...”, la denia Acatistului, vineri seara, în săptămâna a cincea a Postului Mare (când se iese prin ușile împărătești); la slujba Învierii Domnului din noaptea Sfințelor Paști, la fiecare cântare a canonului, la Ceasurile împărătești (în Ajunul Nașterii Domnului, Ajunul Bobotezei și în Vinerea Patimilor), la începutul Ceasului întâi și al Ceasului al nouălea³⁶.

Căderea mică se face ca și căderea mare, fără a se cădi însă și în pronaos. Căderea mică se face la *Sfânta Liturghie*, la citirea *Apostolului* și la *Heruvic*. Se face cădere mică și la Ceasurile împărătești (în Ajunul Nașterii Domnului, Ajunul Bobotezei și în Vinerea Patimilor - când se face și cădere mare), la Ceasurile al treilea și al șaselea.

Cădiri speciale cu rânduiele deosebite de celelalte cădiri se fac la: *Vecernia* sărbătorilor când e Vohod cu cădelniță³⁷, la *Litie* când se citește de trei ori înconjurându-se masa cu artoasele înainte de

35. Sf. Gherman, *Explicarea Sf. Liturghii*, Migne, P.G., t. 98, col. 420 și 420 D. Sf. Gherman arată că procesiunile cu Darurile din timpul imnului heruvimic și imnul heruvimic însuși arată „intrarea tuturor sfinților și dreptilor, a heruvimilor și a tuturor puterilor cerești fără de trupuri, care însoțesc pe Marele Împărat Hristos, cântându-i imnuri când Acesta pășeste spre Jertfa cea tainică...”. Procesiunea aceasta simbolizează purtarea Trupului Domnului de la Calvar la mormânt, iar „puterile cele spirituale, văzând împlinindu-se prin Cruce și moartea lui Hristos iconomia mântuirii, mai apoi biruința Lui împotriva morții prin coborârea la iad, învierea din morți și înălțarea la ceruri, strigă în chip nevăzut împreună cu noi: Aliluia”.

36. *Tipicul bisericesc*, București, 1976, p. 283 - 284 (alcătuit de pr. prof. Ene Braniște ș.a.).

37. În legătură cu căditul la Vohodul Vecerniei, se văd două feluri de a cădi. În *Liturghierul rus* (Slujebnik), Kiev, 1907; în *Liturghierul bulgar* (Slujebnik), Sofia, 1928 și rânduiala Vecerniei, Uteniei și Liturghiei (edit. de Lavra Pecerska) din Kiev, 1861-1884 se spune că înainte de a ieși la Vohod, preotul se închină în fața Sf. Mese, fără a cădi altarul și începe căderea în naos, de la icoanele împărătești (sau de la iconostas). Așa se prevede și în Tipicul cel mare și în toate edițiile

binecuvântare; la sfârșitul Proscomidiei (când cădește proscomidiarul cu Darurile, Sfânta Masă și tot altarul zicând troparul „În mormânt cu trupul...” și Ps. 50) și la Axion; la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite (în perioada Triodului), la cântarea „*Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta...*”, când preotul cădește în jurul Sfintei Mese și apoi din ușile împărătești spre credincioși de trei ori, spre apus, miazăzi și miazănoapte. La fel se face căderea specială la începutul tuturor slujbelor din *Săptămâna Luminată* (perioada Penticostarului). Cădere specială se face și la Sfintele Taine și ierurgii.

Căditul sau tămâierea este cel mai de seamă dintre actele cultului extern. Folosirea tămâiei este o tradiție foarte veche. Ea se află în practica religioasă a popoarelor păgâne și la iudei. Cădelnița se afla la iudei în Sfânta Sfintelor (în care preoții intrau numai o dată pe an). „Cădelnița menită să răspândească bună mireasmă, zice Sf. Ambrozie, tot așa și voi (creștinii) sunteți buna mireasmă a lui Hristos”³⁸.

Căderea la „*Doamne, strigat-am*” (la Vecernie) este simbolul văzut al rugăciunii noastre care se înalță spre Dumnezeu așa cum se înalță în sus fumul de tămâie și pentru care ne rugăm să fie bine primită de El, ca o jertfă de seară, precum zice psalmistul în versetul care se cântă la începutul căderii: „*Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta; ridicarea mâinilor mele, (ca) jertfă de seară, auzi-mă, Doamne*”³⁹. Căderea din timpul Binecuvântărilor Învierii închipuie aromatele aduse de Femeile Mironosițe la mormântul Domnului în dimineața Învierii, pentru a completa ungerea trupului Domnului, potrivit rânduielilor tradiționale pentru morți.

Căderea sau tămâierea din timpul Apostolului se face în cinstea Evangheliei care urmează a se citi și simbolizează atât pe Sfinții Apostoli, cât și mireasma învățaturii dumnezeiești răspândite de apostoli în toată Biserica, după cuvântul Sf. Ap. Pavel: „*(Noi, apostolii) suntem lui Dumnezeu bună mireasmă a lui Hristos...*” și prin noi răspândește în tot locul mireasma cunoștinței Lui⁴⁰.

După unii liturgiști, căderea aceasta simbolizează darul Sfântului Duh dat prin Evanghelie la toată lumea⁴¹.

Liturghierului românesc (exemplu, Liturghierul din 1956, p. 29-30) și mai clar în ediția din 1937, p. 24. În unele biserici mănăstirești și catedrale chiriarhale, preoții cădesc sfântul altar înainte de a ieși la Vohod, așa cum prevăd unele tipice alcătuite de monahi sau deservenți ai catedralelor episcopale (ca, de exemplu, arhiepiscopul Gherasim Safirin, *Tipic asupra serviciilor divine...*, ed. a II-a, București, 1905; icon. D. Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, Craiova, 1926).

E corectă practica preoților de mir care se conformează regulii din *Tipicul cel mare* și din *Liturghier*.

Obiceiul de a cădi sf. altar înainte de ieșirea cu cădelnița a venit din mănăstirile rusești (vezi, de exemplu, în rânduiala Vecerniei, Utreniei și Polunoșniței de la Lavra Pecerska din Kiev, 1861-1884). E o complicație excesivă a actului Vohodului care odinioară consta în simpla ieșire cu cădelnița, fără să se cădească deloc, nici în altar, nici în naos, așa cum se procedează la Vohodul mic de la Liturghie, când se iese cu Sf. Evanghelie; de altfel, la vecerniile în rânduiala cărora se citește Evanghelia, Vohodul se face cu Evanghelia (ca, de exemplu, în Duminica Paștilor), iar căderea de la Vohod nu mai are loc; vezi și stud. pr. prof. Ene Braniște, *Contribuții la problema uniformizării cultului nostru liturgic*. Deosebiri de practică și tipic în slujba Vecerniei, în M.M.S., 1958, nr. 11-12, p. 891-892.

38. Sf. Ambrozie, „*De Sacramentis*”, P.L. XVI, c. 427-482, cart. IV, cap. I, p. 3-4, trad. rom. pr. prof. E. Braniște, în S.T., 1967, nr. 9-10, p. 565-599.

39. Psalm 140, 2: „Atunci se aduce lui Dumnezeu tămâie văzută, începându-se de la altar, în toată biserica, pentru slava lui Dumnezeu și dându-ni-se nouă spre sfințire, căci prin laudă ni se dăruiește de la Dumnezeu dumnezeiescul dar” (Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 322, trad. rom. cit., p. 215).

40. II Cor. 2, 15. Tămâia reprezintă aromatele aduse de Femeile Mironosițe pentru îmbălsămarea trupului Domnului, dar și smirna și tămâia magilor aduse de aceștia ca omagiu Pruncului dumnezeiesc și care simbolizează rugăciunea curată a lucrurilor celor bune, din care vine mirosul cel bun, după cum zice Apostolul (II Cor. 2, 15). Vezi Gherman al Constantinopolului, *Explicarea Liturghiei*, Migne P.G., col. 400 D.

41. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tâlcuire despre dumnezeiescul locaș*, P.G., t. CLV, col. 732 C, trad. rom. cit., p. 260; vezi și Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 C. „Cădelnița arată firea omenească a lui Hristos, focul (cărbunii) cu care se aprinde tămâia, iar fumul cel bine mirositor al tămâiei aprinse înseamnă mirosul cel bun al Sfântului Duh, care merge înainte. Preotul cu aducerea bunei mireme a tămâiei cinstește împreună și pre Dumnezeu arătând cum lucrează și cu Duhul Sfânt și cum că de la taina aceasta se varsă în lume darul Duhului Sfânt”. Sf. Simeon al Tesalonicului, „*Despre Sf. Liturghie*”, cap. 95 (trad. rom., p. 101).

Căderea de la Vohodul Vecerniei este simbol al rugăciunii noastre, care se aduce spre slava și cinstirea lui Hristos a Căruia venire în lume o înfățișează Vohodul și a Căruia viață și lucrare răscumpărătoare au constituit o jertfă bine plăcută lui Dumnezeu. Fumul de tămâie simbolizează acum norul în care Domnul S-a înălțat la ceruri⁴². Căderea care se face la ecfonisul „Mai ales pentru Preasfânta“ se face atât în cinstea Sfințelor Daruri, prima oară după sfințirea și prefacerea lor, cât și în cinstea Maicii Domnului care se pomenește acum. Tămâierile Sfințelor Daruri, înainte de ducerea lor la proscomidiar, simbolizează harul Sfântului Duh dat Sfinților Apostoli după Înviere („Luați Duh Sfânt...“)⁴³.

Ultima cădere a Sfințelor Daruri după depunerea lor la proscomidiar simbolizează, după unele păreri, răspândirea învățaturii Domnului la toată făptura, după Înălțarea Lui⁴⁴, iar după alții, norul în care Domnul S-a înălțat cu slavă la ceruri (Fapte 1, 9).

Venirea Domnului în lume o simbolizează mai sugestiv căderea de la Vecernia sărbătorilor, adică ieșirea cu cădelnița sau intrarea mică (ἡ μικρὰ εἰσοδος) cum o numesc unele din Liturghiile vechi⁴⁵. Acest ritual este considerat ca o imitare a Vohodului mic (intrarea Evangheliei) din rânduiala Liturghiei și este introdus, spre a se da mai mare solemnitate Vecerniei la sărbători⁴⁶. Vohodul Vecerniei sărbătorilor (ca și cel mic de la Liturghie) n-ar fi decât prelungirea obiceiului din vechea Biserică a Ierusalimului, ca episcopul să vină, la mai toate slujbele, mai târziu decât clericii de rând care începeau slujba, precum ne informează pelerină apuseană Egeria, în însemnările ei de pelerinaj⁴⁷.

n) *Toaca și clopotele*

Clopotele a fost cunoscute și folosite târziu în biserică. În vremea persecuțiilor, serviciul divin era anunțat prin diaconi și trimiși speciali. După ce Creștinismul a devenit o religie liberă (secolul IV), slujbele se anunțau prin sunete de clopoței sau trâmbițe (după tradiția Vechiului Testament) și mai direct, prin bătaie în ușă cu un ciocan de lemn. Locul acestora l-a luat toaca de lemn sau de fier.

Clopotele s-au introdus mai târziu, prin secolul al VI-lea în Occident și secolul al IX-lea în Orient. Clopotele (κώδωνες κομπόνα signa, clocca, nolae, campanae) erau cunoscute și în antichitate (la babilonieni, egipteni, chinezi care le foloseau atât în viața civilă - pentru a da semnalul începerii unor activități publice - cât și în viața religioasă - ceremoniile din temple, înmormântări etc.).

În bisericile ortodoxe se folosesc și toaca, și clopotele.

Pentru a se anunța începutul slujbelor religioase și a se marca momentele importante în desfășurarea lor, se bate toaca și se trag clopotele.

42. Pr. prof. E. Braniște, *Istoria și explicarea slujbei Vecerniei*, în B.O.R., 1966, nr. 5-6, p. 526.

43. Ioan 20, 22; Gherman al Constantinopolului, *op.cit.*, Migne P.G., t. XCVIII, col. 412 D; Atanasie de la Paros, *op. și trad. rom. cit.*, p. 235.

44. Sf. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 268.

45. Vezi, de exemplu, *Liturghii*, București, 1887, p. 26.

46. Pr. P. Vintilescu, *Vohodul și partea finală a Vecerniei*, în G.B., 1961, nr. 7-8, p. 578.

47. *Silviae vel patius Aetheriae peregrinatio ad Loca Sancta*, cap. XXIV, 3, ed. IV, W. Heraeus, Heidelberg, 1939, p. 29 - 30. Până în sec. IV, nu se amintește de tămâie sau de uzul ei între riturile Liturghiei. Sunt chiar mărturiile care arată că jertfa tămâiei era necunoscută sau chiar oprită vechilor creștini. (Ex. Justin, *Apol.* I, 13, Clement Alexandrinul, *Pedagogul II*, 8, 67) [7]. În sec. IV, unele Biserici Orientale începuseră să calce această regulă și întrebunțau tămâia. Mărturiile sunt ceva mai noi pentru ritul bizantin. În sec. VI, Eustratie (preot al Constantinopolului), în *Viața Sf. Eutihie* (P.G., 86, 2377 C), spune că la începutul slujbei Paștilor se tămâia toată biserica: τὴν ἀγωτάτην μεγάλην τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν Θυμάσας (Eutihie). Era poate un uz propriu slujbei Paștilor. Cea dintâi mențiune sigură a ofrandei tămâiei în literatură e în redactarea mai veche a *Comentariului liturgic* al lui Gherman, unde e vorba de tămâierea dinaintea Evangheliei. În ediția din sec. IX a acestui comentariu (tradus de Anastasie), se amintește și de căderea de la Proscomidie: εἶτα λαθῶν τὸ Θυματήριον καὶ Θυμάσας ποιεῖ εὐχὴν τῆς προθέσεως. În textele cele mai vechi ale Liturghiilor lipsește orice mențiune a tămâierii. Pentru prima oară se amintește, între riturile liturgice, „*Liturghia*“ Sf. Ioan Hrisostom (sec. XI) tradusă de Leo Tuscus (1200) (Ed. Paris 1560): „La Sf. Proscomidie, la Vohodul mare și înainte de împărțirea credincioșilor“ (vezi J. Hanssens, Institut. liturg. de rit. orient., t. III Romae, 1932, p. 60-91).

Toacă este de trei feluri: *toaca mică* și *toaca mare* făcute din lemn și *tochița din fier*. Abia prin secolul VIII apar în documente (Act. 4, Sinod VII Ecumenic: τὰ ἱερά ξύλα σημαναντες)⁴⁸. *Toaca de lemn* (σήμαντρον, χειροσή μάντρον, συμαντήρ τὰ ἅγια ξύλα σιμάνοντες, signum, signocullum: instrument cu care se dă semnalul) și *toaca de fier* (τὸ σίδηρον, ἁγιοσίδηρον, sacrum ferrum) se crede că au avut o întrebuințare mult mai veche (în sec. VII aflăm despre de ele la Sf. Sofronie al Ierusalimului⁴⁹ ș.a.).

Toaca mică de lemn este portabilă, spre deosebire de celelalte două care sunt fixate în clopotniță ca și clopotele.

Toaca mică (formată dintr-un ciocan de lemn și o scândură pe care se bate cu ciocanul după o anumită cadență) și *tochița de fier* se folosesc la bisericile mănăstirești și la catedrale. *Toaca mică de lemn* se bate la începutul fiecărei slujbe, într-o singură stare, ocolindu-se biserica, seara și dimineața, cu opririle și închinăciunile convenite în cele patru laturi ale bisericii. Întâi se bate în fața bisericii, apoi în latura de miazăzi, de răsărit, de miazănoapte și din nou în fața bisericii⁵⁰.

La sărbători, sâmbătă seara și duminică dimineața, la praznice împărătești și la sfinți cu polieleu, *toaca mică* se bate astfel: *la începutul Laudelor mici* (Ceasul al nouălea, Pavecerniță, Miezonoptică), *toaca mare și clopotele se trag la Ceasul al treilea și al nouălea. La începutul Laudelor mari* (Vecernie și Utrenie) și *începutul Sf. Liturghii, se bate întâi toaca cea mică de lemn în jurul bisericii, într-o singură stare și apoi se bate toaca mare și se trag clopotele* (în trei stări toaca și apoi clopotele).

În zilele de rând: *la Ceasul al nouălea și la Miezonoptică se toacă numai în toaca cea mică* (orele 3 - 4 după-amiază); la Vecernie și la Utrenie se toacă mai întâi în toaca mică, apoi în cea mare și se trage clopotul mic (într-o singură stare); în *tochița de fier* se dau trei lovituri la Pavecerniță, când începe rugăciunea: „Nepătată, neîntinată...”⁵¹.

Clopotele se trag când la biserica respectivă vine în vizită canonică arhiereul locului (se bat la venire și la plecare); se trag când se anunță *încetarea din viață a cuiva*, precum și *la înmormântări și la slujba Parastasului* (când se cântă „Veșnica pomenire”), *la Denia de Vineri seara în Săptămâna Patimilor, în timpul ocolirii bisericii cu sfântul epitaf; în noaptea Învierii se bate toaca și se trag clopotele îndelung, în tot timpul procesiunii din biserică, până se începe citirea Evangheliei.*

În Săptămâna Luminată, se bate toaca și se trag în același timp clopotele la toate serviciile religioase.

În tradiția poporului nostru creștin ortodox, clopotele se trag și când vestesc nenorociri: incendii, războaie, inundații și alte calamități ale naturii. Un dicton latin sintetizează astfel menirea lor: „*Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango*” (cheamă pe cei vii, plâng pe cei morți și alungă fulgerele). Iar un cântec popular cântat în Ardeal la sfințirea clopotelor spune: „Clopotul așa grăiește/Azi când dânsul se sfințește/Îo cu limba mea de fier/Laud pe Domnul din cer./Pe creștini îi chem la rugă/Fac vijelia să fugă/Primejdia o vestesc/Morții trei zile-i jelesc/În zile de sărbătoare/Îo fac pompa cea mai mare/Peste tot anul slujesc...”⁵².

Muzica clopotelor răsună în sufletul credincioșilor ca o voce venită de sus. Ele aduc aminte de Dumnezeu Căruia credincioșii Îi aduc rugăciunile lor. Clopotele amintesc creștinilor de îndatoririle lor religioase și morale, îndemnându-i să frecventeze locașul sfintei biserici unde trebuie preamărit Domnul⁵³.

48. Mansi, *op.cit.*, vol. XIII, col. 212.

49. Migne P.G., t. 87, col. 398.

50. Vezi *Tipic bisericesc*, București, 1976, p. 230.

51. Tipicul prevede în amănunt toate momentele diferitelor slujbe bisericesti. La începutul sec. XIII, *Teodor Balsamon* descrie și justifică folosirea a trei feluri de toacă (mare, mică) de lemn și *tochița de fier* în mănăstirile grecești; se dă și simbolismul pentru fiecare toacă (vezi *Răspuns pentru ce în fiecare biserică din mănăstirile grecești se face vestirea călugărilor prin trei toace*, P.G., t. 138, col. 1073 B - 1076).

52. În rev. „Unirea”, Blaj, nr. 43, 1915.

53. După căderea Constantinopolului sub turci, utilizarea clopotelor a fost interzisă creștinilor de sub stăpânirea lor; întrebuințarea lor n-a fost reluată decât după înfrângerea și izgonirea turcilor din Balcani. Rușii le apreciau foarte mult (în Kremlin sunt 35 de clopote). Creștinii au folosit în timpul dominației turcești numai toaca de lemn sau de fier.

BIBLIOGRAFIE

- Adler, N., *Handauflegung*, în „Bibeltheologisches Wörterbuch“ von J. B. Bauer, I, 1967, p. 658-664.
- Idem, *Handauflegung*, în L.T.K., IV, 1960, col. 1343 ș.u.
- Argenti, Cyrille, *Le sens du symbole dans les Liturgies orthodoxes*, în „Contacts“, 24 (1972), p. 44-84.
- Behm, J., *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung*, 1911 (retip. 1968).
- Bernard, P., *Chrême (Saint)*, în D.T.C., II, 2, 2395 - 2414.
- Beyer, H. W., *Σύλλογέω* în „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“, hrgb. v. G. Kittel, Stuttgart, 1933 și urm. (reimprimare anastatică, 1953).
- Idem, Προσκυνέω „Theol. Wört. z. Neuen Test.“, hrgb. v. G. Kittel, p. 759 și urm.
- Cabrol, F., *Huile*, D.A.C.L., VI, 2, 2777 - 2791.
- Calavaris, G., *Bread and the Liturgy. The symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*. Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1970, 235 p.
- Coppens, J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Wetteren, 1925.
- Cothenet, Ed., *Onction* în *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. VI, c. 701-732 (despre diferite întrebunțări ale uleiului și semnificațiile lor în Antichitate).
- Dambrine, S., *L'eau dans l'Ancien Testament*, în rev. „Foi et Vie“ (Cahiers bibliques nr. 7), nr. 3, 1969, p. 70-77.
- Delatte, A., *Le baiser, l'agenouillement et le prosternement de l'adoration (προσκύνησις) chez les Grecs*, Bruxelles, 1951.
- Dendy, D. R., *Use of Lights in Christian Worship*, Oxford, 1960 (Alcuin Club Series).
- Der Sinn der Symbols in den orthodoxen Liturgien*, în „Orthodoxe Stimmen“, 73 (1972), p. 20 - 29.
- Fehrenbach, E., *Encens*, în D.A.C.L., V (1922), col. 2-21.
- Gonzales (Arthur E. John), *The Byzantine Imperial Paradigma and Eastern Liturgical Vesture*, în „Greek Orthodox Theological Review“ (Boston), 2 (1972), p. 255-267.
- Gougand, L., *Baiser*, D. Sp., I, c. 1203.
- Grundmann u.a., *χρίω* (în legătură cu diferite ungeri rituale), în G. Kittel (hrsg.), *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, IX (Stuttgart, 1972), 482-576.
- Guibert, J. D., *Adoratio*, în „Dict. de Sp.“, I, 210.
- Handauflegung*, în L.T.K., IV (1960), c. 1343-1346 și în „Religion in Gesch. u. Gegenwart“, ed. III, vol. III (1959), c. 52-55.
- Hofmeister, Ph., *Die heiligen Öle in der morgen-und abenländischen Kirche. Eine kirchenrechtliche - liturgische Abhandlung*, 1948, Würzburg („Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 6/7).
- Horst, J., *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh, 1932.
- Ignatie, ierom., *Conceiving the Sin of the Cross*, în rev. „Orthodox Life“, 5 (1973), p. 27-21.
- Kircher, Karl, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen 1910 (retip. 1970). (Religions - geschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 9).
- Lubienska, de Lenal, H., *Die Liturgie der Gebärde*, Klosterneuburg, 1959.
- Marti, B. M., *Proskynesis and adorare*, în rev. „Language“, 12 (1936), p. 272.
- Masure, E., *La passage du visible à l'invisible: le signe*, Paris, 1955.
- Menevisoglu, arhim. Pavel (mitropolit grec al Suediei și a toată Scandinavia, dependent de Patriarhia Ecumenică), *Sf. Mir în Biserica Ortodoxă din Răsărit* (grec.), teză de doctorat, Tesalonic, 1971.
- Idem, *Sfânta smirnă în Biserica Ortodoxă de Răsărit* (în grec.), Tesalonic, 1972, 275 p. (Col. „Analecta Vlatadon“, nr. 14, Inst. Patr. de Studii Patr.).
- Ohm, T., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden, 1944.
- Reymond, P., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Lujden, Brill, 1958 (Suppl. à „Vetus Testamentum“, 6).
- Schneider, C., *Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien*, 2 θυμιαματα, în rev. „Kyrios“, 3 (1938), p. 149 - 190, 293 - 311.
- Sherwodd, P., O.S.B., *Le sens du rite*, Or. Syr, 2 (1937), p. 297-314 și trad. engl. *The Sense of rite*, E.C.Q., 12 (1957/1958), p. 112-125.
- Spiegel, Yorick, *Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion*, în „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie“, 16 (1971), p. 105-119.
- Westerman, Claus, *Das Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München (Chr. Kaiser Verlag), 1968.

NOTELE EDITURII

1. *Învățătura de credință creștină ortodoxă* (Ed. Institutului Biblic, București, 1992, p. 193) prevede: „Semnul Sfintei Cruci se face astfel: îndoim înlăuntru și lipim de podul palmei drepte degetul mic și inelarul, apoi împreunăm la un loc vârful degetelor gros, arătător și mijlociu de la aceeași mână și cu ele astfel împreunate ne însemnăm pe frunte, pe piept, pe umărul drept și pe umărul stâng. Orice rugăciune se începe cu rostirea: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin», însoțită de semnul Sfintei Cruci, astfel: când zicem: «În numele Tatălui» ne însemnăm pe frunte; când zicem: «și al Fiului» ne însemnăm pe piept; când zicem: «și al Sfântului Duh» ne însemnăm pe umărul drept întâi și apoi pe cel stâng; și încheiem zicând: «Amin»“.

2. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a (trad. de pr. D. Fecioru), Ed. Institutului Biblic, București, 1945, p. 1 ș.u.

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, colecția P.S.B., vol. 23, Ed. Institutului Biblic, București, 1994, p. 628.

4. Vezi reeditările acestei lucrări citate la capitolul anterior, nota 1 a editurii.

5. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, colecția P.S.B., vol. 12, București, 1988, p. 81.

6. Vezi traducerea românească a lui Ioan V. Paraschiv, în G.B., 1974, nr. 9-10, p. 869-882.

7. *Apologeți de limbă greacă*, colecția P.S.B., vol. 2, București, 1980, p. 33. „...ca unii care venerăm pe Creatorul acestui univers, spunând, așa precum am fost învățați, că El nu are trebuință de jertfe sângeroase, de libațiuni și de tămâieri, noi Îl lăudăm, pe cât ne stă în putință...” (Sf. Iustin, *Apologia întâi*, cap. XIII); Clement Alexandrinul, *Scrieri*, colecția P.S.B., vol. 4, București, 1982, p. 268: „Dacă se spune că Domnul, Marele Arhiereu, înalță lui Dumnezeu tămâia cu bun miros, nu trebuie să înțelegem prin aceasta jertfa și bunul miros al tămâiei, ci că Domnul înalță jertfa primită a dragostei...” (*Pedagogul*, cartea a II-a, VIII, 67).

CUPRINS

Călăuză liturgică a unui magistru desăvârșit	5
Nota editurii	10
Abrevieri	11

Partea întâi

INTRODUCERE ÎN STUDIUL LITURGICII

CAPITOLUL I: Liturgica privită ca disciplină de învățământ teologic	15
1. Ce este Liturgica ?	15
2. Obiectul și împărțirea Liturgicii	15
3. Locul Liturgicii în Teologie. Discipline înrudite și auxiliare	16
4. Metoda de expunere a Liturgicii	17
5. Folosul și importanța studiului Liturgicii	18
<i>Bibliografie sumară</i>	19
CAPITOLUL II: Izvoarele Liturgicii	20
<i>Notele editurii</i>	22
CAPITOLELE III-V: Literatura liturgică (Istoria Liturgicii și bibliografia ei principală), de la începutul Creștinismului până azi	23
1. Scrieri de interes liturgic în literatura creștină din primele trei veacuri	23
2. În perioada patristică (sec. IV-VIII), în <u>Răsărit</u> și Apus	24
3. În Bisericile Vechi-Orientale (monofizite și nestoriene)	26
4. În <u>Răsărit</u> , după sfârșitul epocii patristice (sec. VIII-IX)	26
5. În Apus, în Evul Mediu	27
6. În Apus, de la Reformă până azi	28
7. Literatura liturgică la ortodocși, în ultimele două secole	32
<i>Bibliografie</i>	38
<i>Notele editurii</i>	38

Partea a doua

DESPRE CULT

(Cultul ca obiect de studiu al Liturgicii)

× CAPITOLUL I: Cultul religios. Definiția și diferitele lui aspecte	41
① Definiția cultului. Esența sau ființa lui	41
2. Cult intern și cult extern	41
③ Cult public și cult particular	42
4. Raportul dintre religie și cult	43
<i>Bibliografie</i>	45
× CAPITOLELE II-III: Factorii sau termenii cultului	46
① Subiectul cultului	46
② Obiectul cultului	46
3. Raportul dintre factorii (termenii) cultului în creștinism	48
④ Obiective secundare ale cultului ortodox	49

<i>Bibliografie</i>	52
<i>Notele editurii</i>	53
✗ CAPITOLUL IV: Scopurile sau funcțiile cultului divin public ortodox	54
① Scopul latreutic	54
② Scopul harismatic sau sfințitor	55
③ Scopul didactic (catehetic)	55
④ Ordinea (ierarhia) funcțiilor cultului în Ortodoxie și în celelalte confesiuni creștine	56
<i>Bibliografie</i>	57
✗ CAPITOLELE V-VI: Instituirea și dezvoltarea cultului creștin (Scurtă expunere istorică a evoluției cultului creștin, în general, de la origine până la formarea sa deplină)	58
① Originea și instituirea cultului creștin	58
② Cultul creștin în epoca apostolică	59
③ Cultul creștin în epoca persecuțiilor	60
④ Cultul creștin după încetarea persecuțiilor, până la iconoclasm	61
⑤ Cultul creștin după epoca iconoclasmului	63
6. Cultul Bisericii Vechi din Orient	63
7. Cultul Bisericii Apusene	63
8. Cultul confesiunilor protestante și neoprotestante	64
<i>Bibliografie</i>	64
✗ CAPITOLUL VII: Trăsăturile generale ale cultului ortodox și caracterele sale specifice, în comparație cu cultul celorlalte confesiuni creștine	66
① Vechimea formelor și rânduielilor de cult	66
② Caracterul sacrificial și ierarhic	66
③ Uniformitatea și stabilitatea cultului	66
④ Bogăția, varietatea și frumusețea formelor sale externe	67
⑤ Caracterul ecleziologic (comunitar)	67
⑥ Symbolismul (caracterul epifanic și eshatologic)	67
⑦ Caracterul universal (cosmic) al cultului	68
8. Importanța cultului în viața religioasă ortodoxă	68
<i>Bibliografie</i>	69

Partea a treia

PERSOANELE LITURGICE

(Slujitorii cultului)

✗ CAPITOLUL I: Clerul creștin și funcțiile sale liturgice în Biserica primară	73
✓ 1. Considerații generale despre slujitorii cultului	73
✓ 2. Originea clerului creștin. Preoția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli	73
✓ 3. Vechimea clerului creștin Cele trei trepte ale clerului slujitor în Biserica veche (epoca apostolică și cea postapostolică)	74
✓ 4. Cler și harismatici în Biserica primară	78
<i>Bibliografie</i>	79
✗ CAPITOLUL II: Rolul și funcțiile liturgice ale celor trei trepte ale clerului în Biserica veche și în cultul ortodox de azi	81
1. Rolul arhiereului în cult	81
2. Preotul ca persoană liturgică	82
3. Diaconul ca slujitor al cultului în vechime și azi	83
<i>Bibliografie</i>	85
<i>Notele editurii</i>	85

✧ CAPITOLUL III: Persoanele ajutătoare ale clerului slujitor (membrii clerului inferior) și funcțiile lor liturgice, în trecut și astăzi	87
1. Originea și vechimea clerului inferior	87
2. Treptele clerului inferior în Biserica veche și funcțiile lor în cult	87
3. Numărul membrilor clerului inferior	91
4. Durata existenței treptelor clerului inferior	91
5. Clerul inferior în Biserica de azi	91
<i>Bibliografie</i>	92
<i>Notele editurii</i>	94
✧ CAPITOLUL IV: Credincioșii laici ca factori ai cultului (rolul laicilor în cult)	95
1. Cler slujitor și credincioși laici în cult, în general	95
2. Rolul credincioșilor la slujba Sfintei Liturghii	95
3. Rolul credincioșilor la slujbele Sfințelor Taine și ale ierurgiilor	96
4. Rolul credincioșilor laici la slujbele serviciului divin zilnic (Laudele bisericesti)	96
5. Participarea credincioșilor laici la cultul public al Bisericii, în trecut și azi	97
<i>Bibliografie</i>	99
<i>Notele editurii</i>	99

Partea a patra

TIMPURILE LITURGICE

(Anul bisericesc și subdiviziunile lui)

✧ CAPITOLUL I: Scurte noțiuni despre calendar	103
① Introducere. Timpul ca dimensiune a vieții Bisericii	103
② Ce este calendarul? Cunoștințe elementare de astronomie și cronologie	103
③ Originea calendarului creștin și structura lui	104
④ Defectul originar al Calendarului iulian. Îndreptarea lui în Apus	105
⑤ Îndreptarea calendarului în Răsărit	106
⑥ Situația actuală a creștinătății din punctul de vedere al calendarului bisericesc	107
<i>Bibliografie</i>	107
<i>Nota editurii</i>	108
✧ CAPITOLUL II: Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui	109
① Comemorarea iconomiei mântuirii în decursul timpului și al diferitelor lui subdiviziuni	109
② Ziua liturgică	109
③ Săptămâna liturgică	110
4. Luna ca subdiviziune a anului bisericesc	112
⑤ Anul bisericesc și cele trei mari perioade ale sale	113
<i>Bibliografie</i>	115
✧ CAPITOLUL III: Despre sărbători, în general	116
① Ce sunt sărbătorile?	116
2. Vechimea și universalitatea sărbătorilor	116
③ Instituirea sărbătorilor creștine	117
④ Cele mai vechi liste de sărbători creștine (minologhii, heortologhii, martirologhii, sinaxare, calendare). Sinaxarul ortodox	118
⑤ Care este, pe scurt, rostul (funcția) sărbătorilor în viața noastră religioasă?	119
⑥ Împărțirea sărbătorilor Bisericii Ortodoxe	119
<i>Bibliografie</i>	121
CAPITOLUL IV: Duminica, sărbătoarea săptămânală a creștinilor	122
① Temeiurile instituirii duminicii ca sărbătoare săptămânală	122
2. Vechimea sărbătorii	122

3. Numirile sărbătorii	123
4. Caracterul sărbătorii și modul sărbătoririi în vechime	125
5. Șirul duminicilor din cursul anului bisericesc	126
<i>Bibliografie</i>	127
<i>Notele editurii</i>	128
✓ CAPITOLELE V-VI: Sărbătorile domnești sau praznicele împărățești cu date fixe	129
1. Introducere generală despre praznicele împărățești, numărul și împărțirea lor	129
2. <u>Nasterea Domnului</u>	130
3. Tăierea-împrejur	134
4. <u>Botezul Domnului</u>	134
5. <u>Întâmpinarea Domnului</u>	136
6. Schimbarea la Față	137
7. <u>Înălțarea Sfintei Cruci</u>	138
<i>Bibliografie</i>	138
<i>Notele editurii</i>	140
✓ CAPITOLUL VII: Praznicele împărățești cu date schimbătoare	141
1. Duminica Floriilor	141
2. Sfintele Paști	142
3. Praznicul Înălțării la cer a Domnului	147
4. Rusaliile	148
5. Sfânta Treime	149
6. Sărbători specifice romano-catolicilor	150
<i>Bibliografie</i>	150
<i>Notele editurii</i>	152
✓ CAPITOLUL VIII: Sărbătorile Maicii Domnului	153
1. Vechimea cultului Maicii Domnului în Biserica Creștină și temeierile lui biblice	153
2. Formele de exprimare a cultului Maicii Domnului	154
<i>Bibliografie</i>	161
<i>Notele editurii</i>	163
✓ CAPITOLUL IX: Durata praznicelor împărățești	164
1. Preserbare, după-serbare, odovanie	164
2. Durata preserbării și a după-serbării praznicelor împărățești	165
3. Alte sărbători cu înainte-serbare și după-serbare	165
4. Sărbătorile numite „soboare“ (adunări)	166
<i>Bibliografie sumară</i>	166
<i>Nota editurii</i>	167
<i>Tabel cu durata serbării praznicelor împărățești</i>	167
✓ CAPITOLELE X - XI: Sărbătorile Sfinților Îngeri și ale Sfintei Cruci	168
A. <i>Sfinții Îngeri</i>	168
1. Cultul Sfinților Îngeri în antichitatea creștină	168
2. Sărbătorile închinat Sfinților Îngeri în cultul ortodox	169
B. <i>Sfânta Cruce</i>	170
1. Cultul Sfintei Cruci în creștinism. Istoria și formele lui de manifestare	170
2. Sărbătorile Sfintei Cruci în cultul ortodox	174
<i>Bibliografie</i>	177
<i>Notele editurii</i>	177
✓ CAPITOLUL XII: Sărbătorile sfinților prăznuiți în toate Bisericile Ortodoxe	179
1. Ce sunt sfinții? Sărbătorile ca formă de cinstire a sfinților în cultul ortodox	179

2. Sărbătorile sfinților cu cinstitie generală în toate Bisericile ortodoxe	181
3. Sărbători ale sfinților cu date variabile	183
4. Alte forme de cinstitie a sfinților în cultul ortodox	184
<i>Bibliografie principală</i>	186
<i>Notele editurii</i>	187
CAPITOLUL XIII: Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe.	
Sfinții români. Sfinți cu moaște la noi în țară	188
1. Neomartirii și sfinții naționali ai diferitelor Biserici Ortodoxe	188
2. Sfinți daco-romani și sfinți români mai vechi	189
3. Primele canonizări de sfinți români	192
4. Generalizarea cultului local al sfinților cu moaștele la noi în țară	192
5. Alte personalități din trecutul nostru, îndreptățite la canonizare	195
6. Importanța canonizării sfinților români	195
<i>Notele editurii</i>	196
CAPITOLELE XIV-XV: Posturile din cursul anului bisericesc	
1. Ce este postul? Diferite păreri despre originea lui	197
2. Postul în diferite religii și în Vechiul Testament	197
3. Concepția creștină despre post	198
4. Postul în Creștinismul primar. Primele reglementări privitoare la post	200
5. Disciplina bisericească privitoare la posturi. Felurile postirii	201
6. Posturile de mai multe zile (de durată) din cursul anului bisericesc ortodox	204
7. Dezlegări de posturi în condițiile vieții de azi	211
<i>Bibliografie</i>	212
<i>Notele editurii</i>	213
CAPITOLUL XVI: Zilele pentru pomenirea generală (de obște) a morților, din cursul anului bisericesc ortodox	
1. Cultul morților în religiile necreștine	215
2. Cultul morților în Vechiul Testament	215
3. Cultul morților în antichitatea creștină. Învățătura despre „Comuniunea Sfinților“	216
4. Zilele pentru pomenirea generală a morților din cursul anului bisericesc ortodox	219
<i>Notele editurii</i>	222

Partea a cincea

OBIECTELE LITURGICE

(Materia sau simbolurile naturale în serviciul cultului)

CAPITOLUL I: Obiectele de cult (Vasele și odoarele liturgice)	227
1. Noțiuni generale despre vasele și odoarele liturgice	227
2. Sfintele vase și obiectele liturgice din metal	227
3. Obiecte din stofă (pânză)	238
4. Obiecte de cult din alte materii	241
<i>Bibliografie suplimentară</i>	241
<i>Notele editurii</i>	242
CAPITOLUL II: Veșmintele liturgice	243
1. Folosul și importanța lor în cult	243
2. Originea și vechimea lor	243
3. Culoarea veșmintelor liturgice	245
4. Veșmintele diaconesți	245
5. Veșmintele preoțești	248
6. Veșmintele și insignele arhieresți	251

A. Veșmintele specifice arhieresti	251
B. Insignele (ornatele) arhieresti	254
7. Câțeva îndrumări despre folosirea și păstrarea veșmintelor liturgice	259
<i>Bibliografie selectivă</i>	259
<i>Notele editurii</i>	260
CAPITOLUL III: Principalele materii folosite în cultul ortodox (pâinea, vinul, apa, untdelemnul, tămâia, lumânarea și lumina, în general) și semnificația lor simbolică	261
<i>Notele editurii</i>	268
CAPITOLUL IV: Cărțile liturgice, împărțirea și conținutul lor	269
<i>Bibliografie</i>	283
<i>Notele editurii</i>	284
CAPITOLUL V: Primele traduceri românești ale cărților de slujbă și rolul lor în formarea limbii române literare	285
1. Textele manuscrise religioase, rotacizante	285
2. Primele tipărituri religioase în limba română	287
3. Secolele XVII - XVIII	289
<i>Notele editurii</i>	298

Partea a șasea

CUVÂNTUL ȘI ACTUL CA MIJLOACE DE EXPRESIE ALE CULTULUI

Introducere	301
CAPITOLUL I: Cuvântul și formele lui în cult. Rugăciunea	304
1. Rugăciunea în cult	304
2. Formele rugăciunii liturgice. Caracterul biblic al textelor rugăciunilor ortodoxe	309
3. Valoarea expresivă a rugăciunii liturgice în spiritualitatea ortodoxă	313
<i>Bibliografie</i>	313
<i>Notele editurii</i>	314
CAPITOLUL II: Poezia imnografică creștină și formele ei de cult	315
A. Cântările de origine biblică	315
1. Psalmii și întrebuințarea lor în cult	315
2. Cântările de origine biblică	318
B. Cântările de origine nescripturistică	319
1. Cele mai vechi imnuri creștine	319
2. Formele și denumirile poeziei imnografice întrebuințate în cântările bisericesti din cultul ortodox	320
<i>Bibliografie</i>	327
<i>Notele editurii</i>	327
CAPITOLUL III: Imnografi și melozi (poeți bisericesti). Valoarea doctrinară (catehetică) și literară (poetică) a imnurilor bisericesti ortodoxe	328
A. Imnografi și melozi (poeți bisericesti)	328
Epoca de înflorire a condacului în imnografia bisericească	331
B. Valoarea doctrinară și literară a imnurilor bisericesti ortodoxe	333
<i>Bibliografie</i>	335
<i>Notele editurii</i>	336
CAPITOLUL IV: Lecturile (citirile) în cult. Lecturile biblice (întrebuințarea Sfintei Scripturi în cult). Lecturile patristice și aghiografice. Predica și Mărturisirea credinței (Crezul) în cultul ortodox	337
1. Lecturile (citirile) în cult. Lecturile biblice (întrebuințarea Sfintei Scripturi în cult)	337

2. Lecturile patristice și aghiografice	344
3. Predica și Mărturisirea de credință (Crezul)	346
<i>Bibliografie</i>	348
<i>Notele editurii</i>	349
CAPITOLUL V: Actul (acțiunea sau mișcarea) în cult	350
✦ Mișcările liturgice (riturile sau ceremoniile) mai importante în cult	350
<i>Bibliografie</i>	365
<i>Notele editurii</i>	366

Redactor
Pr. Eugen Drăgoi
Tehnoredactare computerizată
Ing. Simona Mavromati
Corectură
Lector univ. drd. **Mihaela Denisia Liușnea**
Olga Neprilescu

