Preotul PETRE VINTILESCU
FOST PROFESOR LA FACULTATEA DE TEOLOGIE
ŞI LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR
DIN BUCUREŞTI

LITURGHIERUL EXPLICAT

BUCUREŞTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
1972

ÎN LOC DE PREFAȚĂ

În lucrarea de față sînt reunite iarăși în volum, așa cum fuseseră concepute și redactate inițial în stare de manuscris, capitolele publicate disparat între anii 1953 și 1964 în revistele Bisericii Ortodoxe Române. Ele au ca obiect prezentarea istorică, exegetică și tipiconală a slujbelor bisericești de seara, de dimineața și a Sfintei Liturghii, servicii care alcătuiesc conținutul principal și major al cărții numită LITURGHIER.

Avînd astfel caracterul unui manual, volumul de față poate însemna un ajutor la îndemîna studenților și elevilor din școlile teologice și, ocazional, nu mai puțin și a clericilor parohiali.

AUTORUL

CARTEA NUMITĂ
LITURGHIER

CARTEA NUMITĂ LITURGHIER

1. Denumirea și cuprinsul. — 2. Problema unui formular al Liturghiei în primele veacuri creștine. — 3. Formatul și structura Liturghierului *în manuscrise, ediții și traduceri*

1. DENUMIREA ȘI CUPRINSUL

Denumirea de *Liturghier* se dă în limbajul bisericesc curent cărții în care se cuprinde slujba sau oficiul Sfintei Liturghii. Oficial însă, atît în manuscrise cît și în edițiile tipărite, această carte poartă de obicei titlul de *Dumnezeieștile și sfintele* sau *Sfintele și dumnezeieștile Liturghii ale celor între Sfinți Părinții noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul*, adică cele trei formulare după care se oficiază Sfînta Liturghie în cursul anului, aproape în toată Biserica Ortodoxă a Răsăritului. Tot atît de des, dacă nu chiar mai des, cu deosebire în trecut, s-a întrebuințat forma de singular, denumindu-se cartea ca și oficiul sau slujba în sine cu expresia de «Dumnezeiasca Liturghie» sau «Sfînta și dumnezeiasca Liturghie a Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Marelui Vasile și a Sfîntului Grigore Dialogul», ori cîteodată simplu: «Liturghie». Extrem de rar și cu totul întîmplător a găsit o întrebuințare oficială, ca titlu principal, denumirea de *Liturghier* (Λειτουργικόν), completată însă cu adaosul: «cuprinzînd cele trei Liturghii ale celor între Sfinți Părinții noștri...», ca în edițiile grecești de Roma, 1683, Veneția, 1714, de Ierusalim, 1908, precum și în ediția Liturghierului slav, tipărit la Mînăstirea Dealu în anul 1646 *(Liturghiarion adică Slujebnik cu Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, a lui Ioan Gură de Aur* etc.). Ediția de București, 1937, folosește sub o formă mai timidă acest termen, înscriindu-l cu un rol de subtitlu pe coperta interioară, în timp ce cea de deasupra este rezervată formulei oficiale tradiționale. Dintre toate Bisericile Ortodoxe, numai cele de limbă slavă au adoptat ca titlu oficial termenul de *Liturghier (Slujebnik)*. Ediția greacă de Atena, 1948[1] folosește titlul oficial de „Ἱεροτελεστικόν".

Cînd această carte este întocmită pentru Liturghia cu arhiereu și se află completată cu rugăciunile respective pentru hirotonii, hirotesii, sfințirea antiminsului etc., poartă denumirea de *Arhieraticon* (Ἀρχιερατικόν, Чиновникъ архіерейскій).

Toate aceste titluri se găsesc depășite însă de cuprinsul real al *Liturghierului* în formatul său actual, deoarece, în afară de oficiul Liturghiei propriu-zise, el conține și alte servicii și rugăciuni. Unele din acestea sînt oficii independente de Liturghie, ca, de exemplu, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia, care, în epoca cu totul nouă și anume începînd

1. Scoasă sub îngrijirea mitropolitului de Filipi și Neapolis, Hrisostomos.

de prin veacul al XVI-lea, au ajuns să reprezinte în cele din
mpreună cu Liturghia, elementul permanent sau fix prin excelenţă
ţinutul *Liturghierului*. Alte părţi se găsesc într-un raport general
azional cu Liturghia sau cu celelalte oficii. Sînt astfel în primul
ele rugăciuni şi formule scurte, care de fapt fac parte integrantă
viciul Utreniei şi Liturghiei, ca piese variabile sau de schimb; pen-
ptarea slujbei la calendar sau la diferite momente ale anului li-
în numărul acestora intră ecfonisele sau vosglasurile ecteniei
nainte de Evangheliile Sfintelor Patimi, ecfonisele sau vosglasu-
eniei în Săptămîna Luminată după fiecare odă a canonului, apoli-
u otpusturile Vecerniei, Utreniei şi Liturghiei la praznicele dom-
apolisele zilelor săptămînii, isodicalele sărbătorilor împărăteşti,
ihurile ce se cîntă cînd se face intrarea cea mică de la Liturghia
enilor (vhod) şi ectenia la scoaterea Cinstitei Cruci (14 septem-
a acestea trebuie adăugate acele «cereri la felurite trebuinţe în
mului», constînd din rugăciuni ce se citesc la Proscomidie şi din
speciale, care se intercalează spre partea finală a ecteniei mari
lei după citirea Evangheliei, precum şi a celor corespunzătoare
ecernie şi Utrenie.
găsesc în acelaşi timp părţi care stau numai în legătură mai mult
pulin indirectă cu Liturghia, ca, de exemplu, rînduiala sau ca-
mpărtăşirii şi rugăciunile de mulţumire după dumnezeiasca îm-
e, precum şi sinaxarul sau calendarul fix cu numele sfinţilor de
buie să se facă amintire în zilele de Liturghie, la serviciul Pros-
ii, în cursul dipticelor, după epiclesă şi în apolise. În epoca cea
Liturghierului slav şi român, îndeosebi, au ajuns un element
permanent acele capitole speciale de reguli sau de îndrumări,
e «Rînduială», ca, de exemplu, cele de la începutul cărţii privind
Vecerniei şi Privegherii, ori în cuprinsul sau spre finele acestei
b titlul de «Învăţătură» şi «Povăţuiri», privind săvîrşirea Litur-
rurilor celor mai înainte sfinţite, scoaterea Sfîntului Aer (epitaf),
şi cele pe care trebuie să le ştie şi să le aibă în vedere preotul
ură cu oficiul Sfintei Liturghii.
mult ori mai puţin fluctuabile în conţinutul *Liturghierului*, nu
e la o epocă la alta sau de la o Biserică naţională la cealaltă, ci
ediţii aproape succesive, ocupînd locuri variabile în ordinea din
l acestora, apar acele imne, rugăciuni sau molifte care, prin na-
sînt proprii *Molitfelnicului* sau *Evhologhiului* ori altor cărţi de
ar se citesc sau se cîntă în biserică, în legătură ori chiar indepen-
oficiul divin. Astfel, se pot număra aici troparele şi condacele
tă în altar pentru mărirea pompei la sărbători mari, cînd se slu-
sobor. De asemenea, rugăciunile pentru binecuvîntarea salciei
nica Floriilor, a colivei, a brînzei, ouălor, strugurilor la 6 august
ărei pîrgi de struguri, de fructe şi a cărnurilor în Duminica Paşti-
se în general ca prinoase de credincioşi, precum şi în rînduiala
ului cu rugăciunile de iertare pentru repauzaţi.
ipsesc ediţii în care numărul pieselor fluctuante întrece ori este
s decît cel descris aici, care a devenit aproape tradiţional *Li-*

turghierului românesc. El se găseşte, în această privinţă, dacă nu absolut identic cu *Slujebnikul* slav, cel puţin într-o foarte apropiată asemănare. O înfăţişare ceva mai simplificată are *Liturghierul* grec, deşi cuprinde în schimb părţi străine celorlalte, ca, de exemplu, slujba aghiazmei mari la Bobotează şi cea a Vecerniei din Duminica Pogoririi Sfîntului Duh etc. Ediţiile de Tripolis (Egipt), 1892 şi de Atena, 1924, apar chiar ca nişte mici Evhologhii prin înregistrarea unor rugăciuni ca : cele pentru cei ce se pocăiesc, pentru preotul ce se ispiteşte în somn, pentru femeia lehuză, pentru copilul care merge la şcoală etc. etc. Cu un caracter şi mai pronunţat de Evhologhiu mic se înfăţişează *Liturghierul* român scris cu mîna în anul 1699 de dascălul Vasile Sturza Moldovanul [2]. Motivul pentru care au fost adăugate aici numeroase rugăciuni, care, în chip obişnuit, se găsesc la locul lor în *Molitfelnic*, va fi fost, poate, nu atît de ordin practic, cît dictat de greutatea ce se întîmpina în procurarea acestei din urmă cărţi. Consideraţii de practicitate, desigur, au stat la baza inovaţiei aplicată acelui *Liturghiarion adică Slujebnik* slavon, tipărit la Mînăstirea Dealu în anul 1646, în care s-au adăugat, pe lîngă formularele Liturghiei, cele 12 pericope evanghelice ale Sfintelor Patimi, precum şi cele ale Apostolului şi Evangheliei la praznicele domneşti, la cele ale Sfintei Fecioare şi la sărbătorile sfinţilor. Aceeaşi curiozitate caracterizează şi *Liturghierul* manuscris al popii din Suiug, în Bihor (copiat în anul 1724 după altul, pare-se mult mai vechi), care are anexat la sfîrşit textul celor 11 pericope cu Evangheliile Învierii [3].

Prin felul rugăciunilor din oficiile care formează conţinutul său permanent şi fix, cît şi prin natura şi destinaţia sa, *Liturghierul* poartă însă un caracter special şi cu totul deosebit în comparaţie cu celelalte cărţi de ritual. Acestea din urmă sînt citite în auz la serviciul religios, satisfăcînd o cerinţă a cultului public şi pregătind dispoziţia sufletească pentru lucrarea harului, dar îndeplinesc în acelaşi timp şi o funcţiune instructivă şi edificatoare. În consecinţă, ele pot fi folosite de credincioşii mireni chiar afară din sfîntul locaş, ca lectură spirituală, în timp ce *Liturghierul* este, dimpotrivă, destinat exclusiv preotului şi numai pentru a fi întrebuinţat în biserică. Nu chiar fără dreptate însemna deci monahul moldovean Evloghie, în nota de la sfîrşitul ediţiei *Liturghierului* de Iaşi, 1759, diortosit de el, că «nu este cazanie sau istorie Sfînta Liturghie, ci tocma însuşi dumnezăieşti şi de Duhul Sfîntu suflate cuvinte». Liturghierul este astfel un ἱερατικόν (adică o carte a preotului sau pentru preot), aşa precum se intitulează ediţia tipărită la Constantinopol în anul 1895, denumire care era pe deplin proprie îndeosebi în starea Liturghiei din vechile manuscrise, în care ecteniile diaconului nu se intercalau printre rugăciunile preotului, ci formau un manual aparte. Numirea de *Ieratikon* nu-şi pierde însă sensul nici astăzi, deoarece, în majoritatea cazurilor, adică în lipsa diaconului, ecteniile cad tot în sarcina preotului. Caracterul de ieratikon al *Liturghierului* este subliniat prin însăşi în-

2. La Biblioteca Academiei Române, secţia manuscrise, sub nr. 707. Vezi descrierea lui la I. Bianu şi R. Caracaş, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, t. II, Bucureşti, 1913, p. 459—460.

3. Vezi «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36.

mînarea lui publică, de către arhiereu, preotului, la hirotonie, ca simbol al atribuției sale sacramentale sau sfințitoare, esențială preoției în genere.

Dintre rugăciunile care alcătuiesc conținutul stabil sau permanent al *Liturghierului*, în oficiile Vecerniei, Utreniei și Liturghiei propriu-zise, una singură — «Rugăciunea amvonului» — este rostită de preot în auzul credincioșilor, rezumînd parcă «toate cererile și rugăciunile citite de preot, tainic, în sfîntul altar». De aceea, *Liturghierul* este considerat cartea de taină a preotului și a episcopului [4], epitet justificat pe deplin prin caracterul înalt și tainic al rugăciunilor amintite, prin care sfinții slujitori se adîncesc și se transportă în duh, cerînd curățirea și învrednicirea lor și a credincioșilor de a se sfinți prin aducerea Jertfei euharistice.

Într-o definiție largă și oarecum liberă, despre *Liturghier* am putea spune că este cartea unde se găsește consemnat limbajul în care este admisă Biserica să vorbească lui Dumnezeu pentru a-I exprima omagiul ei de laudă, de doxologhisire și de mulțumire, precum și dorințele sau cererile ei. În multe din expresiile sale, acest limbaj este comun și graiului religios al drepților Vechiului Testament; în ceea ce are însă mai expresiv, mai viu și mai caracteristic, el este însuflețit de duhul filialității, căci, prin acest limbaj sfînt, Biserica se roagă cu Fiul lui Dumnezeu și prin El, iar la rîndul Său El însuși se roagă cu noi, pentru noi și în noi (Ioan XIV, 20).

În forma lui embrionară, acest limbaj s-a închegat în Ierusalim, îndată după pogorîrea Sfîntului Duh la sărbătoarea Cincizecimii și s-a răspîndit o dată cu Biserica în toată lumea creștină. Urmînd fluxul și refluxul rîvnei religioase, formele acestui limbaj liturgic au avut faze de îmbogățire și de simplificare, de cizelare și de particularizare în dialecte liturgice. Așa precum diferite cărți ale Sfintei Scripturi marchează fazele succesive ale istoriei Revelației dumnezeiești, tot așa și în diferite piese ale *Liturghierului* se pot distinge straturile pietății creștine depozitate în epoci diferite, cu deosebirea că în Biblie predomină cuvîntul lui Dumnezeu către om, pe cînd Liturghia este forma în care se înalță mai mult cuvîntul omului pentru proslăvirea și implorarea lui Dumnezeu.

Unul din principalele documente ale acestei pietăți creștine se găsește reprezentat prin *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe. În rugăciunile lui se află condensată pietatea oficială a Bisericii, de la începuturile ei pînă astăzi; în ele s-a revărsat și s-a exprimat simțirea religioasă a nenumărate generații creștine, care s-au ținut pe linia neschimbată a dreptei credințe, iar codificarea acestor rugăciuni, care alcătuiesc limbajul liturgic al Bisericii Ortodoxe, a găsit o formă specifică de închegare o dată cu desăvîrșirea organizării vieții bisericești. *Liturghierul* are deci o istorie a lui.

Liturghierul este socotit indispensabil sfinților slujitori bisericești, în timpul serviciului divin, dar cu deosebire în oficiul Liturghiei. «Cartea ce se cheamă Liturghier», așa precum se dă sfat în capitolul intitulat Povățuiri, «este negreșit trebuincioasă pentru slujire. Pe de rost, rugă-

4. Cf. Prof. A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea tainică* (în limba rusă), studiu publicat în revista «Îndrumător pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30, 31, 32, p. 327—328 și 358.

ciunile să nu se zică, căci pe de o parte se poate întîmpla să se uite șirul rugăciunilor și chiar al cuvintelor care au cea mai mare însemnătate în săvîrșirea dumnezeieștilor Liturghii; iar pe de alta, preotul, întîmplîndu-se să se încurce, nu știe ce face și ce zice și, prin aceasta, pe lîngă greșelile dogmatice ce le poate săvîrși, mai poate aduce și pe creștinii ascultători la îndoială. De aceea, preotul care nu păzește aceasta, foarte greșește și-și atrage asupră-și dreapta pedeapsă a episcopului său».

2. PROBLEMA UNUI FORMULAR AL LITURGHIEI ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE

S-ar putea admite că o astfel de obligație să nu fi fost neapărat indispensabilă în primele zile ale vieții creștine, cînd Liturghia se rezuma la un rit simplu al Sfintei Euharistii. Necesitatea unei astfel de cărți și folosirea ei în oficiu era firesc să se impună însă pe măsură ce viața bisericească, al cărei centru îl reprezenta Liturghia, a început să se dezvolte, mai ales după ce ea a ajuns să se organizeze cu totul independent de cultul mozaic de la Templu și sinagogă. Asupra epocii în care formularele Liturghiei au intrat în uzul bisericesc, părerile specialiștilor se găsesc împărțite. După unii dintre aceștia [5], nu s-ar putea vorbi de consemnarea Liturghiei în scris mai înainte de finele veacului al IV-lea, așa încît *Liturghierul* n-a putut căpăta o existență istorică decît în veacul următor. Renaudot îndeosebi și Lebrun, ca de altfel și fostul profesor A. Dmitrievschi de la Academia duhovnicească din Kiev [6], invocă drept un argument peremptoriu în susținerea acestei teze următorul text din scrierea *Despre Sfîntul Duh* (cap. 27, pgf. 66, P.G., XXXII, 187) a Sfîntului Vasile cel Mare, pentru ca, printr-o interpretare strîmtă, să ajungă a afirma că rugăciunea Sfintei Jertfe (Anafora) n-a fost fixată în scris decît după acest Părinte bisericesc. «Care dintre sfinți», se întreba el, «ne-a lăsat în scris cuvintele pentru invocarea Sfîntului Duh la vremea cînd se sfințesc Pîinea Euharistiei și potirul binecuvîntării? Căci noi nu ne mulțumim numai cu acelea de care face amintire Apostolul și Evanghelia, ci rostim și altele, atît înainte cît și după acestea, pe care le-am primit din tradiția nescrisă, ca unele care au putere în privința Tainei».

Textul în care se încadrează acest pasaj în scrierea menționată mai sus a devenit canonul 91 al acestui Sfînt Părinte. Aici el constată că unele «dintre dogmele și propovăduirile ce se păstrează în Biserică» s-au transmis prin scrierile Sfinților Apostoli — «Apostolul și Evanghelia», cum le menționează el în general; «pe altele» însă, adaugă Sfîntul Vasile, «le-am primit din tradiția Apostolilor predanisită nouă în taină». În categoria acestora din urmă el numără, precum am văzut, și epiclesa. Trebuie să remarcăm însă că, în acest chip, se semnalează pur și simplu faptul că rugăciunea invocării Sfîntului Duh peste darurile euharistice nu face parte dintre cele ce ni s-au transmis prin sfintele

5. Ca, de exemplu: Pierre Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. II, 1777; Ios. Bingham, *Origines sive antiquitates Ecclesiae*, traducere latină, Halle, 1727, XIII, c. V, par. III; Euseb. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfourt, t. I, 1841, p. IX—XI ș. a.

6. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 355.

scrieri ale Noului Testament, căci în textul respectiv Sfîntul Vasile cel Mare nu se referă la alţi sfinţi decît la aceia care sînt autori ai cărţilor canonice ale Noului Testament, în care nu se găseşte însemnată decît istorisirea momentului instituirii Sfintei Euharistii, fără ca vreunul din ei să ne fi dat şi celelalte amănunte ale ritualului îndeplinit înainte şi după acel moment, lăsîndu-ni-l numai prin tradiţie orală. A admite deci că acest Sfînt Părinte ar fi vrut să afirme că acest element al tradiţiei n-ar fi fost consemnat în scris înainte de dînsul, ar însemna să forţăm textul în cauză, venind în contrazicere pe de o parte cu Sfîntul Chiril al Ierusalimului care, în *Cateheza XXII, 7* (pe la mijlocul veacului al IV-lea), face menţiune despre rugăciunea epiclesei, în termeni care aproape reproduc textul ei cunoscut; pe de altă parte, cu însuşi faptul că formularul *Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare* este o prelucrare a celui atribuit Sfîntului Apostol Iacob, elemente deci care nu justifică părerea că oficiul Sfintei Liturghii nu ar fi primit o redactare scrisă înainte de finele veacului al IV-lea.

Alţi autori [7], deşi convin că nu poate fi nici o îndoială despre întrebuinţarea unor formulare cu slujba Liturghiei în veacul al IV-lea, nu admit totuşi existenţa acestora în primele trei veacuri; nu lipsesc însă nici cei care susţin că nimic nu se poate opune la fixarea originii *Liturghierului* în această primă perioadă din istoria Bisericii [8], începuturile lui putîndu-se ridica, după unii, chiar pînă în epoca Părinţilor apostolici [9].

Fapt este însă că în afară de scrierile care ne procură descrieri generale, aluzii, menţiuni şi chiar unele propoziţii liturgice, literatura creştină din primele trei veacuri nu ne-a transmis nici un izvor direct al Liturghiei sub forma unei cărţi cu slujba ei. Ar însemna totuşi să ne împotrivim logicii elementare dacă din această cauză am ajunge să conchidem în chip absolut la inexistenţa oricărui text liturgic, chiar în această epocă. În primul rînd, pentru că nu se poate presupune că toţi liturghisitorii reprezentau personalităţi cu un elan religios şi cu o capacitate de improvizaţie excepţională, care să fi putut înlătura nevoia de un text scris pentru susţinerea memoriei, mai cu seamă că, aşa cum reiese din prima *Apologie* a Sfîntului Iustin Martirul şi Filozoful, precum şi din alte scrieri ale veacului al III-lea, Liturghia ajunsese deja în această vreme la o mare dezvoltare. Desigur, nu trebuie să încercăm a descoperi în primele veacuri un formular liturgic după imaginea exactă a celui din uzul actual, care este el însuşi rezultatul unei evoluţii dictate nu numai de preferinţe şi practicitate, ci şi de mijloace, de tehnică, dar mai ales de concepţia adoptată pentru formatul unei astfel de cărţi bisericeşti. La început, în stadiul de simplitate al Liturghiei, totul se va fi redus la în-

7. Ca de exemplu: Henr. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Lipsca 1847—1853, t. IV, p. 31; L. Duchesne (la F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 189, n. 1).

8. L. A. Muratori, *Liturgia romana vetus...*, Veneţia, 1748, t. I, p. 3 ş. u.; Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris-Bruxelles, 1878, p. 134 ş.u.; Dr. Teodor Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în rev. «Candela», XI (1892), p. 64 ş. u.

9. Fred Probst, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892, p. 1—19.

semnarea în scris a rugăciunilor sau formulelor principale, din care consta atunci slujba şi cel mult a unor reguli sumare asupra acţiunilor. O astfel de formă se întîlneşte chiar pe la finele veacului I, în capitolele IX şi X ale scrierii *Didahia celor 12 Apostoli* (între anul 80 şi 100 d.Hr.), care se referă la săvîrşirea Sfintei Euharistii şi la mulţumirile după împărtăşire : «Iar Euharistia aşa s-o faceţi : mai întîi pentru potir (rugaţi-vă aşa) ; Mulţumim Ţie, Tatăl nostru... Iar la frîngerea pîinii (ziceţi) : Mulţumim Ţie, Tatăl nostru, pentru viaţa şi cunoştinţa... Iar după împărtăşire mulţumiţi aşa : Mulţumim Ţie, Părinte Sfinte, pentru numele Tău cel Sfînt etc.».

Această rînduială sumară a ritului euharistic se găseşte încadrată, *împreună cu cîteva reguli privitoare la botez, într-o minusculă colecţie*, în al cărei cuprins intră reguli tot atît de scurte de purtare în anumite împrejurări, elemente catehetice, sfaturi morale şi indicaţii în legătură cu organizarea comunităţii. După aspectul ei de ansamblu, această scriere este ceea ce s-ar putea numi un manual de viaţă bisericească, în care capitolele privitoare la Sfînta Euharistie înfăţişează documentul cel mai vechi despre starea embrionară a formularului liturgic. S-ar putea spune, cu alte cuvinte, că existenţa *Liturghierului* nu este cu neputinţă de admis sau cel puţin de presupus încă de pe cînd el nu căpătase acest titlu.

Din aceste prime date trebuie să reţinem că în epoca de la începutul istoriei Bisericii, ca încă multă vreme mai tîrziu, cînd viaţa creştină se concentra şi se desfăşura îndeosebi în legătură cu cultul (catehumenatul, penitenţa publică, asistenţa samariteană etc.), formularul oficiului era firesc să se găsească în codicele sau colecţia de reguli după care se cîrmuia viaţa bisericească a comunităţii. Concepţia aceasta primară despre formularul liturgic, ca parte integrantă a manualului de viaţă creştină, statornică vreme îndelungată în practică, se verifică pe deplin în lumina clară a istoriei din veacul al IV-lea, printr-o serie de documente, cunoscute sub denumirea generală de «Rînduieli bisericeşti». În această categorie intră :

a) *Canoanele atribuite lui Ipolit ;*
b) Aşa-numita *Rînduială a Bisericii egiptene ;*
c) *Testamentum Domini ;*
d) *Constituţiile Apostolice* şi
e) *Constituţiile date prin Ipolit* sau *Epitome* (al *Constituţiilor Apostolice).*

Aceste documente ne înfăţişează Liturghia din regiuni bisericeşti diferite, în desfăşurarea ei normală şi completă, găsindu-se cu un cuprins foarte de aproape înrudit între ele şi în deplină consonanţă cu diferitele menţiuni şi formule risipite în literatura creştină a veacului al III-lea îndeosebi [10]. De fapt, ele reprezintă mărturii autentice despre starea vieţii bisericeşti imediat anterioară veacului al IV-lea, reproducînd, în ceea ce priveşte Liturghia, gradul de dezvoltare pe care ea îl atinsese deja în cursul veacului al III-lea.

10. Descrierea mai pe larg a acestor colecţii, ca şi bibliografia respectivă, se găseşte în lucrarea noastră : *Încercări de istoria Liturghiei*, Bucureşti, 1930, p. 107—123.

Aceste documente sînt calificate adesea cu epitetul de «formulare ideale» [11], înţelegîndu-se prin aceasta că, în general, Liturghiile din cuprinsul colecţiilor menţionate nu erau formulare liturgice uzuale, ci aveau un caracter literar, fiind adică în general compilaţii datorite unor autori care au avut la îndemînă documente anterioare. Admiţînd tale-quale acest punct de vedere al criticii, sîntem deci îndreptăţiţi în ordinea celei mai stricte logici să nu ne îndoim de existenţa unor formulare ale Liturghiei înainte de veacul al IV-lea, într-o factură corespunzătoare concepţiei curente în acea epocă, formulare ce au putut servi ca material de compilaţie. Dacă admitem teza spre care înclină în general critica, anume că originea acestor «Rînduieli» s-ar găsi în unele din scrierile lui Ipolit (+ cca. 235—236), atunci nu este de loc forţat să constatăm că deja în primele decenii ale veacului al III-lea erau în uz formulare cu slujba Liturghiei.

Dintre toate aceste «Rînduieli», cea mai importantă pentru Biserica de Răsărit este îndeosebi cea intitulată *Constituţiile Apostolice*, care, afară de materialul liturgic cuprins în cartea a doua şi a şaptea, ne dă în cartea a opta cea mai completă Liturghie din cîte s-au putut cunoaşte pînă în acea vreme. «Printr-o ficţiune literară», dispoziţiunile privitoare la cultul creştin şi diferitele părţi ale lui sînt prezentate ca dictate de Mîntuitorul însuşi Apostolilor Săi sau de aceştia ucenicilor lor («...Noi cei doisprezece Apostoli ai Domnului vă poruncim aceste orînduiri dumnezeieşti», sau : «Zic eu, Andrei, fratele lui Petru», ori : «Zic şi eu, Iacob, fratele lui Ioan, fiul lui Zevedei», sau : «Cu toţii împreună poruncim») şi culese de un Părinte bisericesc, Clement al Romei sau Ipolit. Este astfel redat oficiul Liturghiei săvîrşite la hirotonia unui episcop, deci o Liturghie arhierească. Afară de oficiul Liturghiei catehumenilor şi a credincioşilor, în care se găsesc întreţesute în ordinea curentă rugăciunile episcopului sau preotului cu ecteniile diaconului in extenso precum şi răspunsurile credincioşilor, cartea a opta din *Constituţiile Apostolice* cuprinde încă rugăciunile pentru hirotonii şi hirotesii, indicaţii generale pentru oficiile Vecerniei şi Utreniei, rugăciunea pentru cei repauzaţi şi indicaţii privitoare la pomenirea lor, precum şi pentru pîrga din rodurile pămîntului şi a altor elemente ce se aduceau în biserică. Prin conţinutul său, acest formular întruneşte toate condiţiile unui adevărat ieraticon, în sensul cel mai larg şi mai propriu al acestui termen ; este adică un arhieraticon. Numărul redus al paragrafelor cu caracter strict catehetic şi cu povăţuiri privitoare la organizaţia bisericească, precum ar fi de exemplu alegerea episcopului şi atribuţiile treptelor ierarhice, ori îndemnuri asupra felului de comportare a clericilor în anumite împrejurări, reamintesc nota în care fusese întocmită la finele veacului întîi *Didahia celor 12 Apostoli*. Ceea ce am văzut schiţat în această scriere în mic, mai mult ca principiu, în *Constituţiile Apostolice* se găseşte sub o formă mai dezvoltată, ajungînd la maximum de sistematizare şi de întregire pe linie liturgică în cartea a opta a acestei colecţii. Ea se înfăţişează astfel ca tipul de formular liturgic realizat la acea oră a isto-

11. Vezi I. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, p. 642 ş. u.

riei, tip pe care nu ne va fi greu să-l recunoaștem, intact aproape, în factura esențială a *Liturghierului*, chiar în formatul consacrat actualmente în urma unei atît de îndelungate evoluții.

Unele dispoziţiuni sinodale de la finele veacului al IV-lea şi începutul celui următor, în legătură cu circulaţia rugăciunilor, adaugă o lumină preţioasă asupra vechimii istorice necontestate a uzului formularelor Liturghiei. Ereticii, ca şi ortodocşii, interveneau în această vreme cu amendări şi mici dezvoltări în textul liturgic, corespunzătoare atitudinii doctrinare a fiecărei partide şi, cum faza fluidică a oficiului nu se găsea încă încheiată, se adoptau de la o Biserică locală la alta rugăciuni care se impuneau prin forma lor deosebită. Pentru a se evita strecurări tendenţioase ori din neştiinţă a unor forme nepotrivite cu Ortodoxia, canonul 25 al Sinodului ţinut la Hippo în anul 393 (aprobat de Sinodul al III-lea de la Cartagina din anul 397) prescrie ca «nimeni să nu se servească de formule de rugăciuni străine, dacă nu a luat în această privinţă mai întîi avizul fraţilor competenţi» [12]. Canonul 103 al Sinodului al VIII-lea de la Cartagina din anul 419 (de fapt canonul 9 al Sinodului din anul 407 — în *Pidalion*, canonul 114) este mai categoric, cînd dispune că, atît pentru oficiul Sfintei Jertfe cît şi pentru partea dinaintea ei şi la hirotonii, «nu trebuie să se întrebuinţeze decît *formulare de rugăciuni* examinate de sinod şi *strînse odinioară în colecţie* de bărbaţi competenţi» [13].

În acest ceas al istoriei, sinoadele considerau, prin urmare, ca normative pentru textul Liturghiei cărţile cu oficiul ei, consacrate de vechiul uz bisericesc şi recunoscute de autoritatea sinodală. Dacă cei mai mulţi dintre critici nu convin să aşeze printre acestea cartea a opta din *Constituţiile Apostolice* decît cu valoarea unui document cu pasaje luate din astfel de colecţii mai vechi şi juxtapuse sau potrivite unele lîngă altele în ordinea slujbei, ei recunosc totuşi că în uzul Bisericii egiptene din primele decenii ale veacului al IV-lea se găsea în plină întrebuinţare o carte de ritual, pe care astăzi o cunoaştem sub titlul de *Evhologhiul lui Serapion*. Sub această denumire se desemnează o colecţie de treizeci de rugăciuni, care, împreună cu textul unei epistole, acoperă paginile 7—24 din cele 186 ale unui manuscris pe pergament în formă de codice, descoperit în anul 1894 de profesorul A. Dmitrievschi în Biblioteca Mînăstirii Lavra de la Muntele Atos [14]. Dintre aceste rugăciuni înşirate

12. La Charles J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. II, partea I, p. 88; vezi şi p. 98 şi 100.

13. La Hefele, *op. şi vol. cit.*, p. 158 şi 207. La Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. de Dr. N. Popovici şi Uroş Kovincici, Arad, 1931, vol. II, partea I, p. 265. Vezi textul latin al ambelor canoane la H. Leclercq, *Livres liturgiques*, în «Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie», t. IX, partea II, col. 1886.

14. El a fost editat pentru prima dată de A. Dmitrievschi în «Revista Academiei duhovniceşti din Kiev», în anul 1894, p. 242—257, iar a doua oară de G. Wobbermin, sub titlul *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens*, în colecţia «Texte und Untersuchungen», Leipzig, 1899, t. II, fasc. 3. Ulterior, acest manuscris liturgic a fost retipărit de Brightman în «Journal of Theological Studies», oct. 1899 şi ian. 1900, precum şi de X. Funk în *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, iar părţi din el de către alţi autori. Dintre traduceri, notăm pe cea făcută de Th. Schermann, în limba germană (*Griechische Liturgien*, p. 140—157).

una după alta, fiecare cu titlul ei, fără vreo altă indicaţie printre ele cu privire la acţiune sau la rolul diaconului ori răspunsurile credincioşilor, cele de la început sînt acelea pe care le citea episcopul, iar pe unele din ele şi preotul, la Liturghia credincioşilor, la hirotonii, la botez, mirungere şi maslu. Urmează după aceea altele, care aparţin prin natura lor Liturghiei catehumenilor, sau sînt destinate pentru binecuvîntarea apei şi untdelemnului aduse de credincioşi, precum şi o rugăciune pentru înmormîntare. Două dintre rugăciunile acestei colecţii, şi anume prima şi a cincisprezecea poartă deasupra lor însemnarea numelui lui Serapion («Rugăciunea pentru Jertfă — εὐχὴ προσφόρου — a episcopului Serapion» şi «Rugăciunile lui Serapion, episcop de Thmuis — Rugăciune la ungerea celor ce se botează»), arătînd astfel că originalul primar a aparţinut episcopului Serapion din Thmuis (în Delta Nilului). Prieten, colaborator şi corespondent al Sfîntului Atanasie cel Mare şi, în acelaşi timp, bărbat instruit, se presupune că episcopul Serapion a prelucrat textul rugăciunilor însemnate cu numele lui [15], probabil pentru a le acomoda teologiei ortodoxe, împotriva controverselor actuale atunci. O astfel de contribuţie se simte îndeosebi în cuprinsul primei rugăciuni, care este anafora euharistică, adică rugăciunea Sfîntei Jertfe. În fondul lor, rugăciunile prelucrate ca şi celelalte sînt rugăciuni transmise veacului al IV-lea de uzul veacurilor anterioare, sau cel puţin al veacului al III-lea, reprezentînd *Evhologhiul* pe care Serapion l-a găsit de la înaintaşi, în practica eparhiei sale.

Existenţa unui formular cu oficiul Liturghiei înainte de veacul al IV-lea nu poate fi pusă deci la îndoială. Ca şi colecţiile citate mai înainte, ba chiar mai mult decît acestea, *Evhologhiul lui Serapion* ne lămureşte asupra facturii *Liturghierului* antic şi a condiţiunilor lui de încadrare. Liturghia constituia, adică, la început o parte integrantă a *Evhologhiului*, situaţie pe care o constatăm pînă în epocile nu prea depărtate de noi şi în parte şi astăzi încă în Biserica Ortodoxă Greacă.

3. FORMATUL ŞI STRUCTURA LITURGHIERULUI ÎN MANUSCRISE, EDIŢII ŞI TRADUCERI

Cele mai vechi manuscrise ajunse pînă la noi în original, în care se găseşte încadrat oficiul liturgic, sînt într-adevăr evhologhii. Printre acestea se cuvine a fi menţionat în primul rînd cel cunoscut sub numele de *Codicele* (ms. în formă de carte) *grec Barberini 336* din Vatican, scris

15. Th. Schermann presupune că, în forma lui actuală de codice (carte) datînd de prin veacurile al X-lea — al XI-lea, ar reproduce un manuscris mai vechi în formă de sul, care purta numele lui Serapion pe ambele feţe. În această ipoteză, s-ar explica prin urmare pentru ce numele lui Serapion apare de două ori în cursul codicelui. În formatul anterior de sul, adică, fiecare din cele două titluri îşi avea locul deasupra primei rugăciuni de pe fiecare faţă a ruloului; fiind apoi copiat în formatul de codice, numele lui Serapion n-a fost omis de copist, care l-a transcris oridecîte ori l-a întîlnit, aşa că el apare de două ori în cursul slujbei din aceeaşi carte. Totodată, n-ar fi exclus să se fi inversat şi ordinea grupelor de rugăciuni, ceea ce ar explica situaţia din codice, în care faţa cu rugăciunile Liturghiei credincioşilor a ajuns să fie înaintea celei cu Liturghia catehumenilor. Cf. Th. Schermann, *Das Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis*, p. 136 şi 137.

în unciale pe pergament. Rămas, precum se presupune, de la unul din clericii orientali, care au participat la Sinodul unionist de la Florența, în anul 1439, acest manuscris a fost dăruit prin testament Mînăstirii Sfîntul Marcu, de către un oarecare Nicola Nicholis din acest oraș, așa cum se găsește însemnat pe una din filele albe de la finele cărții. Ajuns apoi în biblioteca cardinalului Barberinus (începutul veacului al XVII-lea), codicele a devenit proprietatea Bibliotecii Vaticanului, o dată cu încorporarea într-însa a bibliotecii cardinalului menționat (secolul al XIX-lea). Identificarea diferită a acestui manuscris (Barberinum Sancti Marci, Barberini III, 77, Barberini III, 55 și Barberini gr. 336) în citațiile diferiților autori corespunde astfel situațiilor deosebite în care se afla clasat în epocile respective [16].

După criteriile paleografice, vîrsta *Codicelui Barberini* se urcă la veacurile al VIII-lea — al IX-lea; numele împăratului Constantin al VI-lea (779—797) și al soțiilor sale: armeanca Maria, luată în căsătorie la anul 788; Teodota, luată în anul 795, în locul celei dintîi, surghiunită în mînastire; precum și numele împărătesei-mame Irina, înscrise la locul cuvenit pentru pomenire din dipticele anaforei liturgice, determină însă mai de aproape vechimea manuscrisului, care trebuie fixată între anii 788 și 797. Desigur, el reproduce un exemplar anterior, reprezentînd deci starea de dezvoltare în care se găsea Liturghia deja înainte de această epocă. O astfel de considerație își găsește aplicare la multe manuscrise liturgice, dintre care unele copiază originale mult mai vechi dar pierdute, reproducînd astfel stadiul Liturghiei din epoci uneori anterioare cu cîteva veacuri.

Dintre codicele-evhologhii cu formularele Liturghiei, enumerate în diferite monografii [17], se pot cita astfel îndeosebi *Codex Porphyrianus B. I. 226* (fosta bibliotecă imperială din Petrograd) și *Codex Grottaferrata* Γ. β. VII, aproape de aceeași vechime cu Codicele *Barberini* (secolele al IX-lea—al X-lea), *Codicele Sebastianov, 15 (374)* din muzeul Rumiantev, Moscova (veacurile al X-lea — al XI-lea), *Cod. Vatic. gr. 1970, Rossanensis* (veacurile al XI-lea—al XII-lea), *Burdette-Coutts, I, 10* (veacul al XII-lea) și *Cod. Vatic. gr. N 1170* (veacul al XVI-lea), ale căror texte «poartă toate semnele unei redactări primitive».

Trebuie să remarcăm că vechile codice-evhologhii nu redau din oficiul liturgic decît rugăciunile care cad în atribuția episcopului sau a preotului, fără a fi alternate cu ecteniile din rolul diaconului ori cu răspunsurile credincioșilor, iar totalul îndrumărilor de tipic ar însuma după observația profesorului Pan. N. Trembela, cel mult o jumătate de pagină (*op. cit.*, p. 6). În *Codicele Barberini* amintit, rugăciunile Liturghiei sînt înșirate una după alta, fiecare — cu excepția rugăciunii anaforei litur-

16. Liturghiile din cuprinsul *Codicelui Barberini* au fost extrase și editate mai întîi parțial de Iacob Goar, în colecția sa Εὐχολόγιον *sive rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 98—100 și 404, iar mai apoi în întregime de Bunsen, în *Analecta antenicaena*, III, p. 201—236, de Swainson în *The Greek Liturgies*, p. 76—98 și de Brightman in *Liturgies eastern and weastern*, vol. I, 1896, p. 309—352. Pan. N. Trembela (în Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, Atena, 1935) citează numai pasaje în scopul comparației cu codicele din bibliotecile orașului Atena.

17. Ca, de exemplu, Dom Placide de Meester, *Genese, source et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Roma, 1908.

gice — purtînd numărul ei de ordine și titlul respectiv («Rugăciunea pe care o face preotul în schevofilachion cînd pune pîinea pe discos», «Rugăciunea antifonului întîi», ori «al doilea» sau «al treilea», «Rugăciunea trisaghionului» etc.), pe cînd în *Codicele Sebastianov* ele se găsesc grupate după părțile sau momentele principale ale slujbei. Sînt pe altă parte manuscrise în care unele rugăciuni, cînd chiar nu lipsesc, nu figurează la locul cuvenit lor în rînduiala Liturghiei, ci se găsesc inserate separat, în rînd cu rugăciuni de alt caracter, din *Evhologhiu*.

Conceput în stil strict de ieraticon sau arhieraticon, adică redus la rugăciunile (εὐχαί) preotului și ale episcopului, *Liturghierul* se încadra astfel în chipul cel mai firesc în Εὐχολόγιον, adică în cartea cu toate celelalte rugăciuni din rolul acestor slujitori. Ca rugăciune a Bisericii prin excelență Liturghia ocupă însă în aceste codice locul de la începutul cărții. Vecernia și Utrenia, reprezentate de asemenea numai prin rugăciunile preotului, sînt înscrise în urma Liturghiilor. Locul cel dintîi în ordinea celor trei formulare ale acestora îl deține însă Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, cel puțin în cele mai multe dintre codicele mai vechi. Nu lipsesc totuși nici codice în care Liturghiile se găsesc înșirate în ordinea actuală din *Liturghier*. Cu titlul respectiv sînt însemnate însă numai *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* și cea a *Darurilor mai înainte sfințite*.

Dacă nu ne-a parvenit nici un manuscris original cu textul Liturghiei, anterior *Codicelui Barberini*, explicația trebuie găsită nu atît în persecuții, ca cea a lui Diocleția, îndreptată îndeosebi împotriva cărților bisericești, sau în furia iconoclastă, cît mai ales în depășirea interesului pentru formularele vechi, de către forma mai completă a manuscriselor mai noi, în care Liturghia se găsea redată, desigur corespunzător stadiului ei de dezvoltare definitivă, atins după veacurile al V-lea și al VI-lea. Nu se află aici însă nici un motiv să ne îndoim că *Liturghierul* constituia o piesă de evhologhiu chiar înainte de manuscrisul *Barberini 336* din veacul al VIII-lea, deși ne lipsește un document original înainte de această epocă. Afară de mărturia mai mult indirectă în acest sens a *Evhologhiului lui Serapion*, o astfel de ipoteză se găsește confirmată într-o anumită măsură și de papirusul descoperit în ruinile Mînăstirii Sfîntul Apollo din Balyzeh (Egiptul de Sus), distrusă pe la jumătatea veacului al VII-lea . Pe lîngă fragmente din textul rugăciunii pentru credincioși și din cel al anaforei liturgice, manuscrisul acesta, datînd din veacurile al VII-lea—al VIII-lea, cuprinde și un simbol de credință, ceea ce presupune că în conținutul său se găseau și alte piese decît ale Liturghiei propriu-zise. Totuși, paralel cu codicele-evhologhii, în care se găsea Liturghia, circulau altele conținînd exclusiv unul, două sau chiar cîteșitrele formularele cu slujba acesteia, avînd astfel caracterul distinct de liturghier în sensul noțiunii de astăzi, sau carte specială a Liturghiei. Formatul acesta, care devine din ce în ce mai frecvent de la veacul al XII-lea încoace, caracterizează *Liturghierul* ca un extras al *Evhologhiului*.

Sub acest aspect de extras, *Liturghierul* este particular în special manuscriselor cunoscute sub numele de «contachia», adică de suluri sau rulouri. Denumirea aceasta provine de la bastonașul, sulul sau ruloul

de lemn (κοντός), pe care se fixa și se înfășura manuscrisul, format dintr-una sau mai multe fîșii înguste de pergament ori de hîrtie, cusute una de alta; lungimea manuscriselor trecea astfel mai mult de doi metri, ajungînd cîteodată chiar peste opt metri. Termenul de *contachion* era luat deci într-o însemnare identică cu cea a substantivului τόμος = tom, volum, sul de papirus, de pergament ori de hîrtie (κύλινδρος = volumen, rotulus). De obicei, fiecare contachion sau sul cuprindea o singură Liturghie, dar nu erau excluse nici cazurile mai rare cînd un astfel de volumen avea două ori chiar pe toate cele trei formulare ale acesteia. În această din urmă situație, regula era să se scrie pe cît posibil o singură Liturghie pe fiecare față. Pentru sulurile cu un singur formular, era indicat ca una din fețe să conțină Liturghia catehumenilor, iar cealaltă pe cea a credincioșilor. Scrisul se făcea în latul fîșiei, începînd pe pagina ei exterioară, de la capătul liber spre sul, iar de la acesta se continua pe cealaltă pagină în jos, spre capătul liber al ei. Urmărindu-se în același sens textul, în cursul oficiului, manuscrisul se desfășura succesiv pînă la sul, iar de acolo, trecîndu-se pe pagina a doua, se strîngea paralel cu înaintarea acțiunii, așa încît la sfîrșitul ei sulul ajungea înfășurat la loc.

Formatul de sul nu a fost întrebuințat niciodată pentru *Evhologhiu*, desigur din cauza volumului său mare și deci a dificultăților practice de mînuire pe care le-ar fi prezentat atît în oficiul Liturghiei cît și în căutarea rugăciunilor necesare în diferite alte ocazii. Acești rotuli rămîn, prin urmare, specifici *Liturghierului-manuscris*, ca extras din *Evhologhiu*. Deși vîrsta celui mai vechi dintre sulurile ajune pînă la noi pare că nu se ridică dincolo de veacul al X-lea, sînt totuși motive serioase să nu ne îndoim că, chiar înainte de această dată, sulul liturgic era uzitat în același timp cu forma de codice, așa cum se poate vedea în iconografia bisericească. Numărul sulurilor se găsește însă într-o vădită minoritate față de cel al codicelor. Cei mai mulți dintre acești rotuli datează dintre veacurile al XII-lea și al XIV-lea; după această dată devin extrem de rari, codicele rămînînd definitiv consacrat ca format al *Liturghierului*.

La o astfel de situație s-a ajuns treptat prin evoluția concepției despre structura acestei cărți de slujbă. Cei mai vechi dintre rotuli au avut la început, ca și primele codice, caracterul strict de ieraticon, conținutul lor mărginindu-se adică la înregistrarea în ordinea cuvenită numai a rugăciunilor din rolul preotului. Ecteniile sau mai bine zis întregul rol al diaconului (διακονικά = diaconalele) se înscriau în *Evhologhii* separat de Liturghii ori se extrăgeau în codice sau suluri aparte, intitulate διακονικόν sau ἱεροδιακονικόν (cartea diaconului), iar alteori Slujba diaconului (διακονικὴ ἀκολουθία) și Rînduiala slujbei diaconului (διάταξις τῆς ἱεροδιακονικῆς τάξεως).

După veacul al IX-lea însă, dar mai ales începînd din veacurile al X-lea și al XI-lea, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* sau ca extras din acesta se înfățișează din ce în ce mai des și mai accentuat cu o factură nouă, atît în codice cît și în suluri. Rugăciunile Liturghiei din rolul preotului încep să alterneze, nu numai în acestea ci chiar și în *Evholo-*

ghii, cu ecteniile și formulele din slujba diaconului, cu răspunsurile credincioșilor sau corului, iar pe alocuri se intercalează instrucțiuni tipiconale pentru îndrumarea acțiunii liturgice. În codicele cele mai vechi, ca de exemplu, în *Codex Barberinus 336*, abia apar cîteva fragmente din strigările diaconului și răspunsurile credincioșilor în dialogul dinaintea rugăciunii Sfintei Jertfe și spre finele Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite. Noua structurare a *Liturghierului*, în care apar conjugate sistematic rolurile tuturor participanților la slujbă, a fost dictată desigur de experiență, fiind necesar să se asigure liturghisitorilor un mijloc mai precis de orientare în oficiu, dar, în același timp pentru a se pune la îndemîna preotului un manual propriu și complet, pentru cazurile în care el trebuie să săvîrșească Liturghia fără diacon ; de fapt, această din urmă situație devenise din ce în ce mai generală.

Firește, într-un astfel de sistem, volumul cărții cîștiga proporții oarecum impunătoare cantitativ, pentru care formatul de sul nu putea să corespundă în aceeași măsură cu codicele, ca practicitate. Îndeosebi un astfel de aspect devine și mai bine ilustrat dacă amintim amănuntul că manuscrisele au trebuit să înregistreze încă și rînduiala Proscomidiei în forma ei de dezvoltare atinsă între veacurile al XI-lea și al XIV-lea. S-au redactat între timp și diferite diataxe, constituții sau rînduieli ale slujbei, dintre care cea mai însemnată este cea de sub numele patriarhului constantinopolitan Filotei (pe la jumătatea veacului al XIV-lea). Regulile lor au avut o influență pe de o parte în ordonarea și completarea oficiului cu anumite părți, iar pe de alta unele din aceste instrucțiuni au luat loc în *Evhologhii* și *Liturghier* ca mici paragrafe de tipic. În acest chip, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* căpătă caracterul unui adevărat Λειτουργικόν sau Cartea cu slujba Liturghiei. Cu o astfel de structură îmbogățită și deci voluminoasă este explicabil de ce forma de codice sau de carte era singura care se potrivea în noul stadiu de dezvoltare a *Liturghierului*, precum și de ce aproape numai codicele ne-au transmis serviciul divin public în aranjamentul lui actual.

Cum caligrafia și transcrierea au constituit încă din vechime una dintre predilecțiile monahilor știutori de carte [18], manuscrisele în formă de codice, mai ales cu un singur formular al Liturghiei, au continuat să se vadă — deși din ce în ce mai rar — pînă chiar în veacul al XIX-lea. Începînd din veacul al XVI-lea însă, *Liturghierul* se răspîndește din ce în ce mai mult forma edițiilor tipărite. Dintre cele în limba greacă, prima (editio princeps) a apărut la Roma în anul 1526, sub îngrijirea lui Dimitrie Ducas, profesor de limba greacă aci, și din însărcinarea papei Clement al VIII-lea. Laolaltă cu *Dumnezeieștile Liturghii : a Sfîntului Ioan Hrisostom, a Sfîntului Vasile cel Mare și cea a Celor mai înainte sfințite* a apărut de astădată și comentariul liturgic atribuit patriarhului Gherman I al Constantinopolului *(Expunere despre biserică și studiu ... asupra Liturghiei)*. Sursa manuscriselor de la baza acestei cărți este necunoscută, dar se bănuiește că ele au provenit din Cipru și Rodos, deoarece în prefața editorului se recunoaște calitatea de colaboratori a arhiepiscopilor

18. Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV, 4, la Epistola I Timotei.*

din cele două insule. În anul 1560, Guillaume Morel editează la Roma, de asemenea în limba greacă, *Liturghiile Sfinților Părinți Iacob, Apostolul și fratele Domnului, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur*, dînd în anexă extrase referitoare la Liturghie din opt scrieri ale Sfinților Părinți și diverși autori bizantini [19].

Nu s-ar putea afirma precis în ce măsură au pătruns aceste două ediții în Bisericile Ortodoxe ca *Liturghiere* uzuale; fiind imprimate sub egida autorității Bisericii Romano-Catolice și într-unul din cazuri de către un apusean, ele au găsit întrebuințare, desigur restrînsă, servind în același timp ca ediții literare sau de studiu. Unor astfel de scopuri corespundeau și diversele ediții în traduceri latine, ca, de exemplu, versiunile latine ale Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, una făcută pe la anul 1510 de Erasmus și tipărită la Paris în anii 1556 și 1557 și la Colonia în anul 1540, iar alta tradusă pe la anul 1180 de Leo Thuscus și editată mai tîrziu la Colonia în anul 1540 și la Paris în anul 1560, precum și Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, tradusă în limba latină de Nicolae din Idrunt (Otranto), alta (1584) de către Gentianus Hervetus ș. a. Aceeași destinație au putut-o avea și edițiile de Liturghii separate cu text grec însoțit de versiunea latină, tipărite de apuseni la Veneția. La baza *Liturghierului* tipărit la Roma, fie separat (1601 și 1608), ori în cuprinsul *Evhologhiului*, ca cele din anii 1754 și 1873, precum și la baza versiunilor citate, stau de fapt manuscrise din Italia. De la anul 1578 îndeosebi și pînă în cursul veacului al XIX-lea, Biserica Ortodoxă Greacă își tipărește *Liturghierul* în condiții grafice modeste la Veneția, cuprinzînd fie pe toate cele trei formulare de Liturghie laolaltă, fie numai cîte una, fie ca arhieraticon, ierodiaconicon, ori numai rugăciunile Vecerniei și Utreniei. Singura ediție în limba greacă, apărută în tiparniță ortodoxă înainte de veacul al XIX-lea, o reprezintă *Liturghierul grec-arab* tipărit de Antim Ivireanul la Mînăstirea Snagov din Țara Românească, în anul 1701. De la începutul veacului menționat însă, cînd intervine o schimbare în condițiile politice ale grecilor din Imperiul otoman, încep să apară ediții de *Liturghier* la Constantinopol, Atena, Ierusalim și Tripolis (din Patriarhia Alexandriei). În același timp însă, în Biserica Ortodoxă Greacă, formularele Liturghiei însoțite de Vecernie, Miezonoptică și Utrenie au continuat totuși să facă parte pînă astăzi din cuprinsul *Evhologhiului*, respectînd astfel tradiția vechilor manuscrise.

Înainte de a vedea lumina tiparului în limba originală, *Liturghierul* ortodox fusese deja imprimat în anul 1508 de către ieromonahul muntenegrean Macarie [20], în Țara Românească, probabil la Tîrgoviște (numele localității de imprimare lipsește), și anume în versiunea slavonă (limba

---

19. Extrasele provin din *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Apologia* Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful, Sf. Grigore de Nisa, Sf. Ioan Damaschin, Nicolae de Methona, Samonas de Gaza, Marcu al Efesului și Pseudo-Gherman al Constantinopolului.

20. În studiul său *Liturghierul slavon tipărit de Macarie, la 1508*, publicat în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 10—11, p. 1036, Pr. Prof. Ene Branișteă demonstrează netemeinicia părerii lui Ch. Auner (*Les versions roumaines de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, în Χρυσοστομικά, Roma, 1908, p. 730) cum că *Liturghierul* slavon de la Tîrgoviște ar fi reproducînd o ediție imprimată mai înainte la Cetinje de același Macarie.

medio-bulgară). *Acesta este, pe cît se știe pînă acum, cea dintîi ediție a Liturghierului tipărită în Biserica Ortodoxă.* Perimarea principiului trilingvist din evul mediu, după care erau considerate limbi sacre numai greaca, latina și slava, a înlesnit rînd pe rînd tipărirea *Liturghierului* în limbile tuturor popoarelor ortodoxe.

În perioada creștinismului primar sau cel puțin în primele două secole, limba liturgică era greaca, sub forma așa-numitului idiom al dialectului comun, folosit de predica și cateheza misionară ca și în aproape totalitatea scrierilor canonice ale Noului Testament. Greaca textului grec actual al Liturghiei, care se găsea aproape complet format în veacurile al V-lea și al VI-lea, are același aer de familie cu literatura cultă a veacurilor al III-lea și al IV-lea, deci deosebit de limba și stilul simplu și popular al Noului Testament [21].

De timpuriu, și anume chiar în cursul veacului al II-lea, a intrat în întrebuințarea bisericească și limba latină, mai întîi în Biserica Africii de Nord ; dar se poate spune că la Roma se mai oficia încă în veacul al III-lea Liturghia în grecește. Începînd însă cam din acest din urmă veac, latina devine limba liturgică a Bisericii din Roma și treptat-treptat ea a ajuns în cursul veacurilor următoare limba liturgică a întregului creștinism apusean, rămînînd pînă în vremea noastră unica limbă oficială a cultului romano-catolic. Spre sfîrșitul veacului al IX-lea, cu ocazia creștinării moravilor, Liturghia a fost tradusă în limba slavonă (paleo-slavă) de către Chiril, unul din cei doi apostoli ai creștinării acestora. Slavona a ajuns astfel limba specifică *Liturghierului* din uzul numeroasei familii a popoarelor slave și a unora din cele care s-au găsit vremelnic sub influența lor politică.

În provinciile din Asia și Egipt, cu un creștinism înfloritor încă din primele veacuri creștine, Liturghia se găsea deja tradusă în limbile naționale respective, înainte de evul mediu. Astfel, siriaca, nume pe care Vulgata l-a dat limbii aramaice, adică idiomului ebraic vorbit pe vremea Mîntuitorului în Palestina și Siria vecină, a fost limba predicii unora din Apostolii și misionarii creștini în Asia (Fapte XI, 12—27 ; XV, 2, 28, 31—35), precum și limba uneia din cele mai vechi traduceri ale Sfintei Scripturi a Vechiului Testament («Pešito»), care datează din veacul I sau al II-lea d. Hr. Pe drept cuvînt deci se poate spune că locul al doilea ca vechime și autoritate între limbile Liturghiei îi revine limbii siriace, atît sub forma idiomului occidental din regiunea Antiohiei, cît și celui chaldaic, caracteristic sirienilor orientali din părțile Mesopotamiei etc. Întrebuințarea limbii siriace în cursul Liturghiei din biserica Sfîntului Mormînt (Ierusalim), în zilele Paștilor, alături de cea greacă, se află atestată pe la mijlocul veacului al IV-lea de peregrina Aetheria [22], iar la An-

---

21. Cf. Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques* (Leiden, 1939), p. 2, 5, 121 și 127.

22. «Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste : itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum ut semper

tiohia, spre finele aceluiaşi veac, de omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur [23].

Prin veacul al V-lea, Liturghia creştină este tradusă de asemenea în limba armeană, în care s-a făcut şi o traducere a Noului Testament de către Sfîntul Mesropiu. Cam în aceeaşi perioadă, în bisericile din provincie ale Egiptului, Liturghia era oficiată în limba coptă, iar în cele din Abisinia în limba etiopică, în care se afla deja prin veacul al IV-lea sau al V-lea o traducere a Bibliei. Mai tîrziu, afară de limba slavonă a intrat în rîndul limbilor liturgice limba georgiană, iar prin secolul al XVII-lea limba arabă pentru creştinii din Siria, Palestina şi Egipt, căzuţi sub dominaţia arabilor şi mai apoi a turcilor. Astăzi, fiecare din popoarele ortodoxe îşi are limba liturgică respectivă, aşa că *Liturghierul* se află tradus încă în următoarele limbi din uzul credincioşilor: germană, letonă, estonă, fineză, tătară, eschimosă şi într-un dialect indian din America de Nord-Est, insulele Aleutine şi Alasca, engleză (în uz printre coloniştii austrieci din America de Nord, greco-catolici reveniţi la ortodocşi), chineză, japoneză şi chiar turcă, aceasta din urmă în întrebuinţarea unei comunităţi din apropierea lacului Egerdir din Asia [24].

Nu intră în cadrul paragrafului de faţă enumerarea şi critica tuturor ori cel puţin a celor mai importante dintre ediţiile *Liturghierului* în toate aceste limbi; aceasta poate face obiectul unei monografii a *Liturghierului* [25] ori a istoriei religioase vechi a fiecărei naţiuni ortodoxe. Vom menţiona totuşi, în legătură cu *Liturghierul* român, că primele sale ediţii au un caracter de tranziţie, fiind de fapt *Liturghiere slavo-române*, ele avînd în limba română numai instrucţiunile de tipic dintre rugăciuni, acestea din urmă fiind toate iar uneori aproape toate în limba slavonă. Acesta este cazul ediţiei tipărite la Tîrgovişte în anul 1680, în timpul mitropolitului Teodosie, precum şi al *Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur* (arhieraticon), tipărită la Rădăuţi în anul 1745, pe cînd păstorea aci episcopul Iacov. Numărul rugăciunilor în limba română se găseşte sporit însă în ediţiile slavo-române ale *Liturghierelor* tipărite la Buzău, în anul 1702 şi la Iaşi, în anul 1715 sub mitropolitul Ghedeon.

Liturghierul complet în limba română a fost tradus şi tipărit de mitropolitul Dosoftei, la Iaşi, în anul 1679. Această ediţie nu conţine decît cele trei formulare ale Liturghiei, lipsindu-i deci slujba Vecerniei şi a Utreniei, iar unele patricularităţii din cuprinsul său ca, de exemplu, proscomidirea de către diacon, ne lasă să vedem influenţa textului original al *Diataxei* lui Filotei, resimţită şi de unele ediţii anterioare ale *Slujeb-*

---

discant». *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, text editat de W. Heraeus, XLVII, 3. 4, Heidelberg, 1929, p. 51.

23. P. G., XLIX, 188, 646.

24. Vezi Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrout, 1929, p. 105 şi 112; Maximilianus princeps Saxoniae, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. I, p. 21—25; Adrien Fortesque, *La messe*, trad. franc. de A. Boudinhon, p. 111—113 şi 122; F. A. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, p. LXXXII.

25. Semnalăm în această privinţă monografia meritorie *Liturghierul, studiu istorico-liturgic* (ms. dactilografiat, 229 p. în 8), teză susţinută de Bramişte M. Ene, în iunie 1938, pentru obţinerea titlului de licenţiat în teologie.

nicului slav și actuală încă în edițiile din uzul greco-catolicilor. *Liturghierul* lui Dosoftei apare din nou în anul 1683, într-o formă mai îngrijită și completată cu Vecernia și Utrenia.

Este necesar să menționăm că înainte de primele ediții tipărite și chiar paralele cu primele din acestea, *Liturghierul* în limba română a circulat în manuscris.

Deși primii traducători, ca, de exemplu, mitropoliții Dosoftei al Moldovei și Teodosie al Țării Românești, subliniază în prefețele edițiilor respective că ei s-au servit de originale grecești, totuși nu este greu de observat că, în ceea ce privește întocmirea cuprinsului, *Liturghierul* românesc se găsește mai aproape de cel slavon decît de cel grec. O astfel de situație este ușor de remarcat, dacă se iau ca element de comparație piesele fluctuante din conținutul *Liturghierului*, felul de grupare uneori al cererilor din ectenii, în legătură cu diferitele categorii pomenite în textul lor etc. Demn de menționat este mai ales capitolul așezat sub titlul de «Povățuiri», la finele cărții, datorită ieromonahului Eftimie din veacul al XVII-lea [26].

Îndeosebi edițiile *Liturghierului* tradus de Antim Ivireanul și tipărit la Rîmnic în anul 1706 și la Tîrgoviște în anul 1713 apar ca primii pași decisivi spre prototipul *Liturghierului* nostru de astăzi; ediția de la Iași din anul 1759, a lui Iacov Putneanu, este a doua treaptă în desăvîrșirea acestui prototip, cel puțin cu privire la cuprins, ultima fază reprezentînd-o ediția de Iași, 1818, a lui Veniamin Costache. Edițiile care au urmat după acea în cursul veacului al XIX-lea pînă la înființarea Tipografiei Cărților Bisericești, precum și cele ce au ieșit de sub teascurile acesteia pînă la jumătatea veacului nostru, nu au ajuns încă să rezolve definitiv problema unei desăvîrșite traduceri, la nivelul flexibilității atins de limba română.

În principiu, traducerea *Liturghierului*, ca și a oricărei cărți de ritual, nu încetează a rămîne mereu o problemă actuală în acea Biserică națională unde nu s-a găsit încă pe deplin forma ieratică de stil, în care termenii și expresiile să redea cît se poate de propriu și exact sensul și ideea din textul original [27].

---

26. Vezi Sergiu Bulgakov, *Dogma euharistica*, traducere românească de Pr. Paraschiv Angelescu, București, 1936, p. 9, nota 3.

27. Vezi lucrările noastre: *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, 1947; *Mila păcii, jertfa laudei*, 1940; *Verbul a mîntui...*, 1941; *În jurul unei formule liturgice de origine biblică*, 1943; *Pentru o nouă ediție în pregătire a Liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 3—4, p. 295—310.

PARTEA I A LITURGHIERULUI:
SERVICIILE PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

SERVICIILE DE SEARA ŞI DE DIMINEAŢA PREMERGĂTOARE LITURGHIEI

I. Consideraţii generale. — II. Oficiul Vecerniei sau slujba de seară. — III. Litia. — IV. Oficiul Miezonopticii. — Oficiul Utreniei

I. — CONSIDERAŢII GENERALE

Aşa precum s-a menţionat în capitolul precedent, *Liturghierul* independent de *Evhologhiu* nu cuprindea la început decît slujba Liturghiei, într-unul sau în toate cele trei formulare ale ei. Astăzi însă prima parte a acestei cărţi este rezervată formularelor cu rolul preotului şi al diaconului la oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, care se găsesc astfel rînduite în această ordine înaintea Liturghiei. În *Evhologhiile* din vechile codice, Vecernia şi Utrenia, reprezentate numai prin rugăciunile preotului, apar inserate după Liturghie şi anume între piesele din partea ultimă a cărţii. Prioritatea Liturghiei într-o astfel de ordine îşi avea temeiul, desigur, în marea ei însemnătate, ca rugăciune prin excelenţă a Bisericii, în care se exercită cea mai înaltă dintre atribuţiile sacramentale ale preoţiei.

Prin a doua jumătate a veacului al XV-lea încep a se ivi totuşi codice în care Vecernia şi Utrenia se află aşezate înaintea Liturghiei, poziţie pe care o păstrează şi în viitoarele ediţii ale *Evhologhiului* tipărit. Paralel cu evhologhiile şi liturghierele în stare de manuscris precum şi cu ediţiile tipărite ale acestora, formularele Vecerniei şi Utreniei, fie reduse numai la rugăciunile respective ori completate şi cu rolul diaconului şi indicaţii de tipic, apar împreună ori deosebite, în exemplare independente de *Evhologhiu* şi *Liturghier*. Din veacul al XVI-lea, *Liturghierele* imprimate introduc, mai întîi sporadic, iar apoi regulat, oficiile Vecerniei, Miezonopticii şi Utreniei, la început între rugăciunile de la finele cărţii (cum este cazul, de exemplu, în ediţiile slavone şi slavo-române de Tîrgovişte, 1508; Bucureşti 1680; Buzău, 1702 etc.), iar în cele din urmă la locul pe care îl ocupă astăzi, înainte de slujba Liturghiei. În astfel de cazuri, titlurile de pe coperta unora dintre aceste ediţii fac menţiune specială despre prezenţa amintitelor oficii în conţinutul lor, ca, de exemplu: *Dumnezeieştile Liturghii cu Vecernia, Utrenia* ... (Atena, 1912). În actualele ediţii româneşti ale *Liturghierului*, aceste oficii sînt prefaţate de cîteva paragrafe de tipic privitoare la rînduiala lor.

Faptul că dintre toate cele şapte «Laude», care intră în componenţa ciclului bisericesc de o zi, numai Vecernia, Miezonoptica şi Utrenia au găsit primire în aceeaşi carte cu Liturghia, se poate atribui pe de o parte, desigur, poziţiei lor deosebite faţă de celelalte ore de rugăciune, iar pe

de alta raportului în care au fost puse de practica bisericească cu Liturghia. Într-adevăr, rugăciunile de seara și de dimineața în general sînt deprinderi religioase universale, sugerate de însăși poezia naturii din aceste momente ale zilei și de sentimentele pe care le deșteaptă în suflete. Seara este ora cînd se așterne o tăcere impresionantă, o dată cu încetarea activității, cînd fiecare se retrage la sine sau între ai săi. Sentimentul de slăbiciune, care se naște din această izolare, se complică cu o senzație de teamă în fața întunericului din care pot răsări surprizele, neajunsurile din partea celor răi. Sufletele religioase încearcă astfel în chip necesar nevoia de a recurge, prin rugăciuni, la protecția Providenței, precum, pe de altă parte, imensitatea, splendoarea și melancolia naturii din cursul nopților înstelate mînă cugetarea la atotputernicia lui Dumnezeu, din care se dezvoltă sentimentul de admirație și de proslăvire a Lui [28]. «Ridică-te, zicea Sfîntul Ioan Gură de Aur, și privește mulțimea stelelor și admiră întocmirea cea minunată a lumii ... Pleacă genunchiul, suspină, roagă-te ...» [29]. În chip firesc, pe de altă parte, ivirea zorilor și arătarea luminii trezește în sufletul religios speranța și bucuria, înclinîndu-l să mulțumească lui Dumnezeu și să-I implore ajutorul pentru toate cele pe care le poate întîmpina în cursul zilei, care începe [30].

În creștinism, rugăciunile de seara și de dimineața reprezintă cea mai veche tradiție mozaică a primilor săi adepți recrutați dintre iudei, ca momente corespunzătoare jertfelor de seara și de dimineața, prescrise de Vechiul Testament (Ieș. XXIX, 39, și XXX, 7 și 8). Deși recomandările din cartea I Cronici (XXIII, 30) consacră numai aceste două momente din zi pentru rugăciuni de laudă, totuși, ulterior, s-au dezvoltat în iudaism și alte ore de rugăciune, ca ora a III-a, a VI-a și a IX-a, pe care le vedem practicate în Ierusalim și de generația apostolică a primilor creștini (Fapte II, 15 ; III, 1 ; X, 9). Acestea din urmă au reprezentat însă în primele trei veacuri creștine, de altfel ca și în iudaism, exerciții religioase sau de pietate cu caracter benevol și deci particular sau de devoție personală, în timp ce rugăciunile de seara și de dimineața n-au întîrziat să devină unități ale serviciului divin oficial și deci public și obligatoriu [31] din ciclul de noapte, organizat de Biserica primară. Prin înseși momentele din zi rezervate acestor rugăciuni, ele veneau în atingere aproape directă cu cultul specific creștin, care a fost conceput și practicat dintru început ca un oficiu de noapte. Orientîndu-se după faptul că Sfînta Euharistie fusese instituită de Mîntuitorul la sfîrșitul unei cine sau mese de seara, primele generații de creștini săvîrșeau Liturghia după căderea nopții, așa precum informează Faptele Apostolilor (XX, 7—11). Sudarea rugăciunilor de seara și de dimineața la cultul prin esență creștin a fost determinată în același timp și de condițiile din prima perioadă a istoriei Bisericii. În starea de persecuție religioasă, adică în care s-a

28. Cf. Dom Fern. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, ed. VI, p. 207.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVI la Faptele Apostolilor*, P. G., LX, 202—203.

30. Cf. Dom Fern. Cabrol, *op. cit.*, p. 207.

31. *Constituțiile Apostolice* (cartea a II-a, 59) obligă pe episcopi «să pomenească și să îndemne poporul să se îndeletnicească cu venirea la biserică *dimineața și seara*, în fiecare zi, și să nu o părăsească în nici un chip...».

desfăşurat la început viaţa creştină, a fost nevoie să se renunţe atît la Liturghia zilnică (Fapte II, 46) cît şi la adunările pentru rugăciune de mai multe ori pe zi, ca în practica ierusalimiteană iniţială, rezervîndu-se în acest scop o zi anumită («stato die»), duminica adică, înainte de ivirea luminii («ante lucem»), precum se exprimă Pliniu cel Tînăr în *Epistola către Traian* [32].

Aceste motive de ordin istoric de la baza cultului divin de dimineaţa şi de seara se găsesc completate şi cu consideraţii de alt gen în literatura creştină patristică. Astfel, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 34) priveau ca o datorie adunarea credincioşilor pentru aceste rugăciuni şi anume dimineaţa, «mulţumind pentru că Domnul v-a luminat, alungînd noaptea şi aducînd ziua», iar «seara, drept mulţumire că v-a dat noaptea spre odihnă de ostenelile din timpul zilei». Sfîntul Ciprian consideră că «trebuie să ne rugăm şi dimineaţa, pentru că prin rugăciunea noastră de dimineaţă se prăznuieşte învierea Domnului. Aceasta voia să o arate odinioară Duhul Sfînt, zicînd în psalmi: «Împăratul meu şi Dumnezeul meu, căci către Tine mă voi ruga, Doamne; dimineaţa vei auzi glasul meu, dimineaţa voi sta înaintea Ta şi-mi voi îndrepta ochii spre Tine» (Ps. V, 2, 3). Şi iarăşi grăieşte Domnul prin profetul: «În revărsatul zorilor vor mineca spre Mine zicînd: să mergem şi să ne întoarcem la Domnul Dumnezeul nostru». De asemenea, trebuie să ne rugăm iarăşi neapărat la apusul soarelui şi la sfîrşitul zilei. Pentru că Hristos fiind soarele cel adevărat şi ziua cea adevărată, de aceea şi noi, cînd ne rugăm la apusul soarelui şi al zilei din lume şi cerem ca să vină din nou lumina peste noi, ne rugăm pentru a doua venire a lui Hristos, Care ne va aduce harul luminii veşnice» [33]. Sfîntul Vasile cel Mare motiva că «noi ne rugăm dimineaţa, pentru ca primele mişcări ale spiritului nostru să se consacre lui Dumnezeu şi pentru ca nici o grijă să nu ocupe lăuntrul nostru, pînă ce nu ne vom fi bucurat cu aducerea aminte de Dumnezeu ... Terminîndu-se ziua, trebuie să mulţumim pentru tot binele pe care l-am primit în decursul ei; trebuie să mărturisim cu umilinţă toate cîte nu le-am împlinit cu voie sau fără voie; trebuie să cerem iertare pentru toate cîte am păcătuit cu cuvîntul, cu lucrul şi în inimă ...» [34].

Toate aceste motive, precum şi semnificaţiile simbolice ce s-au adăugat acestor oficii [35], de care ne vom ocupa mai în urmă, au deter-

---

32. *Epistola* X, cap. 96 (97).

33. Sf. Ciprian, *De oratione dominica*, cap. 35, P. L. IV, 559—560, în traducerea Pr. Matei Pislaru, *Scrieri alese din operele Sfîntului Ciprian*, Biblioteca Părinţilor bisericeşti, vol. I, Rîmnicu-Vîlcii, 1935, p. 69—70.

34. Sf. Vasile cel Mare, *Răspuns la întrebarea XXXVII din Regulile mari*; vezi şi *Vechile Rînduieli ale vieţii monahale*, traducere din limba rusă, 1929, p. 352.

35. «Pentru creştinii din epoca de mai înainte, Domnul Iisus Hristos era simplu Dumnezeu-Mîntuitorul, către Care datorau mărturii de recunoştinţă; dar cu vremea, pe măsură ce mintea reflecta mai mult la actele mîntuirii, spiritul creştin ajunse în chip firesc să deosebească fiecare etapă, care marcase această mîntuire, şi să determine fiecare pas al drumului urmat de Dumnezeu-Omul, din sînul Tatălui Său pînă la cruce şi pînă la înălţarea Sa la cer. Şi astfel, fiecare ceas din zi fu pus în legătură, în spiritul credincioşilor în meditaţie, cu fapte şi evenimente tainice din viaţa lui Hristos, lucru ce a dat o sancţiune deosebită celebrării şi observării religioase a ceasurilor, care, la origine, nu-şi datorau existenţa şi instituirea

minat pe vechii credincioşi să se aplece cu o rîvnă specială asupra orelor pentru rugăciunile de seara şi de dimineaţa; ei petreceau noaptea de sîmbătă spre duminică în biserică, aşa că rugăciunile de seara începeau după ce se întuneca, iar cele de dimineaţa, după miezul nopţii, Liturghia urmînd în continuare în această zi. Succesiunea şi deci timpul rugăciunilor de seara şi de dimineaţa sistematizîndu-se astfel în legătură cu cel destinat pentru Sfînta Liturghie, ele se găsiră încadrate automat, prin uz, în ciclul de noapte al cultului creştin public şi deci oficial şi obligatoriu. În condiţiile modificate ale vieţii creştine de mai tîrziu, momentele oficiului acestor «Laude» sînt anticipate ori întîrziate în comparaţie cu practica din vechime. Aceasta din urmă se mai menţine încă în bisericile mînăstireşti, pe cînd în bisericile din parohii Vecernia se săvîrşeşte înainte de ivirea întunericului, iar Miezonoptica şi Utrenia tocmai dimineaţa, în plină zi, afară de sărbătorile cu priveghere. Totuşi, vechiul lor caracter de servicii religioase nocturne este evidenţiat prin numeroase texte din cuprinsul rugăciunilor lor.

Deşi în scrierile patristice din veacul al II-lea, al III-lea şi din prima jumătate a veacului al IV-lea se ia act de orele de rugăciune din ciclul nocturn, cît şi de cele din timpul zilei, totuşi numai cele de seara şi de dimineaţa apar ca stabilite oficial sau prin dispoziţiuni precise [36]. Recunoaşterea orelor de rugăciune din ciclul de zi în practica oficială [37] şi adăugarea lor la oficiile din cursul nopţii reprezintă un fenomen ce începe de la jumătatea veacului al IV-lea, în urma dezvoltării vieţii monahale în mînăstiri, a căror influenţă s-a întins apoi şi asupra bisericilor de mir. În substanţa sa, structura acestor ore constă pînă astăzi, în cea mai mare parte, din piese de pietate generală reprezentate prin psalmi, care, ca şi puţinele imne ce se găsesc întreţesute printre ei, cad în atribuţia stranei sau a credincioşilor. Rolul preotului în oficiul acestora apare cu desăvîrşire simplificat, şters chiar, în atribuţia sa de mijlocitor al comunităţii. El se găseşte încadrat în regulile pietăţii comune, asociat la exerciţiile spirituale ale celorlalţi credincioşi: asistă, ascultă şi se adîncheşte împreună cu credincioşii în cugetările sugerate din textul din cuprinsul psalmilor şi-şi uneşte glasul cu ei în melodiile imnelor. Ca preot, el numai prezidează şi dirijează aceste exerciţii de pietate, prin cele douătrei formule pentru deschiderea şi închiderea oficiului ori de binecuvîntare în cursul lui, iar în Păresimi prin recitarea rugăciunii Sfîntului Efrem Sirul («Doamne şi Stăpînul vieţii mele»...), rostită afară din altar, adică în mijlocul credincioşilor. Ca atare, prin natura sa însăşi, oficiul «Laudelor» din timpul zilei n-au putut forma un material propriu *Liturghierului*, ci acestea au intrat în chip firesc în cuprinsul *Orologiului* sau

---

decît împărţirii zilei, în viaţa civilă». Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, trad. fr. par Dom Réginald Biron, t. I, Paris, 1905, p. 65—66.

36. Cf. Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 64.

37. Cf. de exemplu: Clement Alexandrinul († c. 220), *Pedagogul*, cartea II-a, cap. IV, P. G., VIII, 413, 444; cap. X, *ibidem*, col. 512; *Stromata*, cartea VII, cap. VII, P. G., IX, 469; Tertulian († 240), *De oratione*, cap. XXIII—XXV, P. L., I, 1191—1193; Eusebiu al Cezareii († 340), *Comentariu la Psalmul XCI*, P. G., XXIII, 1772; *Comentariu la Psalmul LXXXIX*, 3—7, P. G., XXIII, 1130—1134, 1136, dar mai ales *Comentariu la Psalmul CXLII*, P. G., XXIV, 49.

Ceaslovului. Pentru acest motiv, însuşi cuprinsul serviciului Ceasului al IX-lea şi Pavecerniţa, care alcătuiesc împreună cu Vecernia primul grup din ciclul de noapte, sau primul ciclu din cele şapte «Laude», precum şi «Ora întîi», care este unită cu Utrenia, n-au putut să facă subiect pentru cuprinsul *Liturghierului*, care este şi rămîne prin excelenţă o carte specifică rolului de liturghisitor al preotului.

Dimpotrivă, structura Vecerniei şi Utreniei se înfăţişează modelată după un plan analog cu cel al Liturghiei catehumenilor. Astfel, afară de psalmii şi imnele intonate antifonic de strane, rolul preotului se impune prin amploarea pieselor ce-i revin, şi anume :

a) Rugăciuni de mijlocire pentru comunitate ;

b) Ectenii identice cu cele din Liturghie, unele din ele purtînd uşoare adaptări în concordanţă cu vremea din zi, corespunzătoare oficiilor ;

c) Acţiuni simbolice de reprezentare a unor momente din activitatea istorică a Mîntuitorului, ca de exemplu, vhodurile ;

d) Lecturi de pericope biblice chiar, la Vecernia anumitor sărbători din unele epoci ale anului liturgic.

Deci rolul amplu al oficiului preotului în aceste servicii precum şi uzul stabilit din vechime de a se săvîrşi adesea Liturghia în continuarea unităţilor din ciclul de noapte al cultului au însemnat motive pentru care s-a impus inserarea Vecerniei şi Utreniei în cuprinsul aceleiaşi cărţi de ritual, laolaltă cu Liturghia. În rezumat : introducerea acestor oficiii în *Liturghier* a fost determinată de consideraţii practice, trebuind să se pună la îndemîna preotului formularele principalului său rol liturgic. Pentru acelaşi considerent i s-au făcut loc mai tîrziu în *Liturghier* şi Miezonopticii, a cărei structură ocupă o poziţie de mijloc între rînduiala Ceasurilor şi cea a «Laudelor» din ciclul nocturn. La origine şi chiar mai tîrziu, ca, de exemplu, la Ierusalim în veacul al IV-lea, precum ne asigură Aetheria [38], şi în mînăstirile Egiptului, după informaţiile date de Caşian [39], Miezonoptica şi Utrenia erau contopite într-un singur serviciu, mai ales în noaptea dinspre duminică. Fiind deci unul dintre elementele structurale ale vechiului oficiu nocturn, Miezonoptica a rămas în *Liturghier* nedespărţită de Utrenie, care se pare că a rezultat prin scindarea din serviciul de la miezul nopţii.

Locul sau aşezarea actuală a acestor «Laude» înaintea Liturghiei, adică în prima parte a *Liturghierului*, a fost motivată de ordinea de succesiune a oficiilor lor în cursul unei zile bisericeşti sau liturgice. În plus, o astfel de rînduială se găseşte conformă cu concepţia biblică a orariului liturgic, după care ziua bisericească începe de cu seara, o dată cu apusul soarelui. Astfel, potrivit textului din Facere I, fiecare zi este formată din seară şi din dimineaţă : «Şi a fost seară şi a fost dimineaţă : ziua întîi etc.»

---

38. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, editia W. Heraeus, Heidelberg, 1929, p. 28—31.

39. Vezi *Rînduiala Cuviosului Ioan Cassian*, cart. III, cap. 8, în *Vechile rînduieli ale vieţii monahale...*, 1929, p. 623.

Prin urmare, în raport cu Liturghia, Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sînt oficii *premergătoare* iar nu pregătitoare ale acțiunii ei în ea însăși, cum este, de exemplu, Proscomidia ; ele nu reprezintă părți componente, dezvoltătoare sau întregitoare ale unicii teme sau lucrări, care își continuă desfășurarea în Liturghie. Ca dovadă că raportul acestora față de Liturghie nu poate fi determinat decît de ordinea lor de succesiune, iar nu de o funcțiune pregătitoare pentru lucrarea în sine a Liturghiei, este în primul rînd faptul că oficierea Vecerniei, Miezonopticii și Utreniei nu angajează ipso facto sau cu necesitate săvîrșirea imediată a Sfintei Liturghii. Astfel, la Ierusalim, în zilele de peste săptămînă, priveghere (serviciu de la miezul nopții cu Utrenia) nu era urmată în veacul al IV-lea de Liturghie [40] și, precum ne informează istoricul Socrate din veacul al V-lea, situația era aceeași în zilele de miercuri și vineri în Biserica Alexandriei [41], adică întocmai cum se petrec astăzi lucrurile la sărbătorile cu priveghere mare sau în alte zile, cînd se săvîrșește numai Vecernia, Miezonoptica și Untrenia împreună cu celelalte «Laude» (Pavecerniița, Ceasuri, Obedniița), ca în Păresimi.

Potrivit recomandărilor din capitolul «Povățuiri» (pgf. 2) de la finele *Liturghierului*, nu numai «Laudele» din ciclul de noapte ci și cele din cel de zi fac parte din «pravila» atît a preotului, care trebuie să liturghisească, cît și a celor ce doresc să se împărtășească. Pentru sfinții slujitori deci Vecernia, Miezonoptica și Utrenia sînt, într-adevăr, pregătitoare, reprezentînd adică obligații de serviciu și ocazii de exerciții spirituale, fie săvîrșindu-le, fie participînd la ele prin prezență, ascultare și meditație. Pogorămînt sau dispensă în această privință nu se admite decît în cazurile în care preotul a fost reținut de datorii pastorale privind mîntuirea sufletelor, ca, de exemplu, spovediri, împărtășiri ori botezuri și, fără îndoială, dacă acestea se prezintă ca împrejurări de forță majoră, fără posibilitatea de a fi prevenite sau amînate.

Rezultă totuși de aici că oficierea Liturghiei nu este neapărat condiționată de «Laudele» premergătoare, ceea ce desigur n-ar fi cazul dacă ele ar avea o funcție pregătitoare pentru Liturghie în sine. Se cuvine însă ca preotul să se ferească de a neglija obligațiile sale religioase și sacerdotale, legate de oficiul «Laudelor», cel puțin al acelora dintre ele care au rînduiala lor scrisă în *Liturghier*, acestea fiind tot atîtea ocazii ale grației divine pentru înaintarea sa în sfințenie. Respectarea cu scumpătate a timpurilor de slujbă, pătrunderea și îndeplinirea regulilor și rugăciunilor de pregătire dovedesc că preotul înțelege că acele ceasuri nu sînt ale lui, ci ale lui Dumnezeu, Căruia îi este închinată întreaga lui vocație, și sfințirii sufletelor, la care a fost rînduit. El însuși va ajunge astfel să-și pregătească dispozițiile sufletești, curăția inimii și înălțarea lui în duh, corespunzătoare stării ce se cere de la slujitorii înfricoșătoarelor și dumnezeieștilor Taine în Sfînta Liturghie. De aceea, preotul nu se cuvine să pună în inferioritate oficiul său din altar, față de alte întreprinderi pastorale, ci pe unele să le facă, iar pe celelalte să nu le lase.

40. Cf. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio...*, loc. cit.
41. Cf. Socrate, *Istoria bisericească*, cart. V, cap. XXII, P. G., LXVII.

II. — OFICIUL VECERNIEI SAU SLUJBA DE SEARA

1. Ceasul al nouălea. — 2. Vecernia propriu-zisă.

Vremea oficiului. — Termenului de origine slavă *Vecernie* (Вечерня) și a celui de proveniență greco-latină *vesperina* (ἑσπερινός, vesperae, laudes vespertinae) le corespunde în traducere românească expresia *slujbă de seară* sau *slujba* (oficiul) *ce se va face la vremea serii* [42], formulă întrebuințată și în unele din *Liturghierele grecești* (Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ).[43] Prin expresivitatea ei, această formă perifrastică redă realitatea din practica bisericească mai clar decît termenii tehnici străini «vecernie» și «vesperină», rezervați în liturgică exclusiv unității serviciului divin desemnat sub această denumire. De fapt însă serviciul divin de seara constă în chip regulat din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă, care sînt unite, oficiindu-se în continuare. *Liturghierul* român ca și cel slav înfățișează, într-adevăr, sub denumirea de vesperină sau vecernie, întreg serviciul divin de seara, alcătuit din Ceasul al nouălea și Vecernia propriu-zisă.

1
CEASUL AL NOUĂLEA

Lauda bisericească intitulată *Ceasul al nouălea* este un oficiu din timpul după-amiezii, care ar corespunde orei 4, 5 ori 6 p. m., după orologiul modern, în raport adică cu anotimpul. Această variație de oră își găsește explicarea în sistemul de împărțire a zilei, în uz la evrei înainte, ca și în vremea Mîntuitorului și întîlnit în practica Bisericii creștine chiar în veacul al VI-lea, al VII-lea și al VIII-lea. Ei împrumutaseră de la romani modul de împărțire a nopții în patru străji sau veghi egale, iar de la babiloneni pe cel al împărțirii zilei și nopții în cîte 12 ore fiecare, numărate de la răsăritul soarelui și după apusul lui. Ziua și noaptea fiind socotite fiecare în parte de cîte 12 ore, prima oră din zi începea cu răsăritul soarelui, iar prima oră din noapte îndată după apusul soarelui. Ora era deci solară, adică regulată după cursul soarelui, pe baza principiului că amiaza sau mijlocul zilei ca și miezul nopții trebuiau să însemne ora a șasea din noapte sau din zi. Din această cauză, în chip fatal orele din cursul nopții erau mai lungi în sezonul de iarnă, cînd nopțile încep mai devreme cu patru-cinci ore decît în timpul verii și, dimpotrivă, mai scurte (30—40 de minute după orologiul actual) în cursul verii, cînd ziua se prelungește în dauna nopții; pe de altă parte, orele din cursul zilei erau mai lungi vara decît iarna. Din această cauză, ora Ceasului al nouălea nu corespunde cu ora trei p.m., cum s-ar cuveni, după orologiul modern, decît în vremea echinocțiilor de primăvară și de toamnă [44]. În

42. În limbajul provincial al unor manuale, termenii «Vecernie» și «Vesperină», au fost traduși cu *serare* și *sărindă*.

43. Ca, de exemplu, ediția de Ierusalim, 1908.

44. Cf. Dom Suitbert Bäumer, *op. cit.*, p. 25—26, 49—50; P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din rusește și prelucrare de Ioanomul

restul anului, ea întîrzie în raport cu cursul soarelui în anotimpul corespunzător.

Atunci cînd s-a impus o sistematizare și raționalizare a timpurilor de slujbă, acomodate stilului noilor condiții de viață bisericească, s-a găsit potrivit ca serviciul Ceasului al nouălea, întrucît este un oficiu divin de la mijlocul după-amiezii și deci de către sfîrșitul zilei, să fie unit cu rugăciunea din vremea serii. Canonul 18 al Sinodului de la Laodiceea pare a însemna o indicație a epocii în care s-a făcut o astfel de rînduială. Oficiul Vecerniei a fost tras deci înapoi din locul său originar de la începutul nopții, cu un interval care echivalează în unele sezoane cu cîteva ore, pentru a fi unit cu Ceasul al nouălea, așa precum Utrenia a fost desprinsă din rugăciunea de la miezul nopții (Miezonoptica), mai tîrziu fiind amîndouă împinse înainte spre plină dimineață, ca în bisericile parohiale, spre a se uni cu Ora întîi. Astfel, noaptea, care reprezentase la început un timp de priveghere în rugăciune, a fost încadrată mai tîrziu între oficiile de la începutul și de la sfîrșitul ei.

Ceasul al nouălea este însă de fapt o slujbă pentru încheierea zilei bisericești, care se sfîrșește, iar nu a celei care începe cu Vecernia. În această poziție, ea se găsește în concordanță cu semnificația sa istorico-simbolică, exprimată în literatura patristică și bisericească. S-a considerat pe de o parte că necesitatea rugăciunii în acest moment al zilei a fost demonstrată prin suirea Apostolilor Petru și Ioan în Templul din Ierusalim la vremea Orei a noua (Fapte III, 1), cînd au vindecat un olog din naștere [45]. Se cuvine să ne rugăm la Ceasul al nouălea mai ales pentru că la această oră s-a rugat Mîntuitorul însuși, înainte de a-și da duhul în mîini e Părintelui Său, spălînd păcatele noastre cu Sîngele Său, vărsat pe crucea pătimirii [46].

Rolul preotului în oficiul Ceasului al nouălea păstrează însă exact același caracter ca și în rînduiala celorlalte ceasuri, mărginindu-se adică la prezidarea și dirijarea pietății credincioșilor. Toată această acțiune se reduce la cîteva formule, ca cea de binecuvîntarea începutului («Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...»), intonată afară din altar, pe solee, în fața sfintelor uși, unde rămîne pînă la rostirea ecfonisului Rugăciunii Domnești («Că a Ta este împărăția ...»), după care intră în altar. Aci, putînd să stea pe scaun, se cuvine ca, în acest timp, să-și aducă aminte, pătruns de smerenie, «că nu cu argint sau cu aur stricăcios sîntem răscumpărați din viața cea deșartă..., ci prin Sîngele cel scump al lui Hristos», care, «ca al unui miel nevinovat și neprihănit» (I Petru I, 18, 19), «fiind răstignit pe cruce la ora a șasea, a spălat pînă la ora a noua păca-

---

Nicolae Filip, București, 1899, p. 225; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Prelegeri academice despre Liturgnia Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 42

45. Cf. Tertulian, *De oratione*, P.L., I, 1191—1193; Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, Răspuns la întrebarea 37.

46. Canon. 27 Hippolyt; Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 541; Pseudo-Atanasie, *De virginitate*, cap. 12, 16, 20, P. L., XXVIII, 265—276; *Constituțiile Apostolice*, cartea a VIII-a, 34; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni* cap. 327, P. G., CLV, 551 (în traducerea română: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, revăzută de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 212); capitolul *Povățuiri*, par. 2 din Liturghier.

tele noastre... şi ca să ne poată răscumpăra şi să ne dea din nou viaţă, a desăvîrşit atunci biruinţa prin pătimirea Sa» [47].

Pentru preot, ca şi pentru orice credincios, este datorie deci să participe în spirit la suferinţele şi moartea Domnului, curăţindu-şi inima de patimi şi făcînd astfel «să moară ceea ce alcătuieşte în noi omul cel pămîntesc: desfrînarea, necurăţia, pofta rea şi lăcomia..., mînia, iuţimea, răutatea, hula şi tot cuvîntul urît» (Col. III, 5, 8). Urmărind cu atenţie serviciul ce se desfăşoară la strană după rînduiala din *Orologiu*, să-şi lase inima purtată de toată gama vibraţiilor pe care le trezeşte cugetarea autorului psalmilor, rugăciunile şi imnele, pentru ca să se încălzească de rîvna «după curţile Domnului» (Ps. LXXXIII, 2). În acest chip, se pune început urcuşu'ui duhovnicesc ce trebuie suit treptat de liturghisitor, în timpul oficiilor divine, pentru ca să ajungă vrednic a înfăţişa şi a face bineprimite înaintea Domnului rugăciunile sale pentru credincioşi. Se ridică numai cînd trebuie să rostească formula de binecuvîntare cerută de strană («Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne miluieşte...»), iar în Sfîntul şi marele Post, pentru a rosti rugăciunea Sfîntului Efrem Sirul, la sfîrşit.

Lăsînd la o parte faptul că formula de apolis nu se obişnuieşte decît în cazul cînd acest oficiu are loc în pridvor, cum se întîmplă la mănăstiri, trebuie să observăm că întregul rol al preotului în oficiul Ceasului al nouălea se mărgineşte la formulele uzuale mărunte, comune şi altor oficii. În această situaţie se găseşte probabil explicaţia faptului că *Liturghierele* de limbă greacă nu inserează în cuprinsul lor slujba preotului la Ceasul al nouălea. Unele, ca acela al Bisericii Ortodoxe din Grecia, încep direct cu rugăciunile Vecerniei, fără nici o referire la el, iar altele, ca ediţia de Ierusalim, 1908, inserează numai formula pentru binecuvîntarea începutului şi menţiunea că «cel rînduit citeşte Ceasul al nouălea». În *Liturghierul* român, capitolul intitulat «Vesperină sau Vecernie» este prefaţat cu primele formule din rolul preotului şi cîteva instrucţiuni în legătură cu începutul oficiului Ceasului al nouălea. *Liturghierele* s'ave, ca, de exemplu, ediţia *Slujebnicului* de Sofia, 1928, înscriu oficiul complet al preotului privitor la Ceasul al nouălea.

2
VECERNIA PROPRIU-ZISĂ

a) Vremea oficiului. — b) Planul general şi ideea de inspiraţie. — c) Deschiderea oficiului şi rugăciunile de început. — d) Tămîierea sau căderea la începutul imnologiei. — e) Vhodul Vecerniei, rînduiala şi simbolismul lui. — f) Prochimenul. — g) Ecteniile şi rugăciunile după prochimen. — h) Partea finală a oficiului Vecerniei.

a) *Vremea oficiului*

Adevăratu' oficiu bisericesc al serii însă, aşa precum rezultă din însăşi denumirea sa, este Vecernia. Ea avea loc la început după apusul soarelui, adică după încheierea zilei la ora a douăsprezecea [48], corespun-

47. Sf. Ciprian, *De oratione*..., cap. 34, în traducerea citată a Pr. Matei Pislaru, p. 69.

48. Subliniem: după încheierea Orei a XII-a, iar nu «intr-al doisprezecelea ceas», cum se vede la Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în traducerea română

zătoare, în general vorbind, orei șase p. m. a orologiului nostru. Acest raport de orar este, desigur, numai teoretic, deoarece în variabilitatea vechiului orar solar ora a douăsprezecea corespundea unui moment ce fluctua succesiv înainte și înapoi, în cursul anotimpurilor, între ora noastră 4,30, iarna și 8,30 — 9 p.m., vara. De fapt, rugăciunea bisericească de seara a fost concepută și practicată ca un oficiu la vremea cînd se înserează sau se innoptează ; ca atare, ea urma să fie îndeplinită la aprinsul luminilor (lămpilor sau luminărilor), precum ne dovedesc chiar unele din expresiile prin care a fost și se găsește încă desemnată : τὸ λυχνικὸν sau ἀκολουθία τοῦ λυχνικοῦ (oficiul care se săvîrșește la vremea aprinsului lămpilor) [49].

Astăzi, ora pentru oficiul Vecerniei este fixată în general după cursul după-amiezii, înainte de apusul soarelui. Ora Vecerniei se găsește urcată pînă către miezul zilei, în cazurile în care Vecernia este combinată cu Liturghia, ca : a) în zilele cînd se oficiază Liturghia Darurilor mai înainte sfințite ; b) în Joia și Simbăta din săptămîna Sfintelor Patimi, cînd Vecernia este unită cu Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare ; c) aceeași situație este și în ajunurile sărbătorilor Nașterii și Botezului Domnului, dacă aceste ajunuri nu cad simbăta sau duminica ; d) la sărbătoarea Bunăvestirii, cînd Vecernia este unită cu Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, dacă se întîmplă într-una din zilele în care se face slujba ceasurilor Postului Mare. De asemenea, în Duminica Pogoririi Sfîntului Duh, Vecernia urmează îndată după Liturghie, iar în Duminica Paștilor ea se servește pe la mijlocul zilei, mai cu seamă în parohiile din orașe sau în general pe la ora 14. În toate aceste împrejurări, Vecernia se înfățișează de fapt ca o rugăciune în contul serii, decît în timpul serii.

Regulile de tipic, care prefațează *Liturghierul*, prevăd săvîrșirea Vecerniei celei mari după apusul soarelui, numai în legătură cu «privegherea de toată noaptea», cînd, adică, Vecernia și Utrenia cu Ceasul întîi sînt oficiate în continuare. Se unesc astfel serviciile divine ale serii și dimineții, «ca și cum ele s-ar îndeplini neîntrerupt în cursul întregii nopți» [50]. Vine la iveală aici un ecou îndepărtat al obiceiului din creștinismul primar, care, în situația sa de la început, de religie ilicită și persecutată, era constrîns să-și îndeplinească cultul în cursul nopții, spre a se sustrage atenției organelor de siguranță ale statului roman. În consecință, toate aceste servicii divine se desfășurau unul după altul în nopțile dinspre duminici și în cele care precedau zilele principalelor sărbători, ca : Paștile, Cincizecimea, Teofania și Înălțarea Domnului, precum și pe cele în cinstea sfinților martiri, cînd credincioșii privegheau toată noaptea în rugăciuni care se încheiau la sfîrșit cu Liturghia. Bise-

---

citată a scrierii sale, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299. Aci este mai degrabă cazul unei exprimări confuze, deoarece textul se completează în continuare cu lămurirea : fiind *trecute trei ceasuri după al nouălea*. Or, trei ceasuri trecute după al nouălea, înseamnă scurgerea ceasului al zecelea, al unsprezecelea și al doisprezecelea. Ca serviciu divin al zilei bisericești, care începea după apusul soarelui, deci o dată cu innoptarea, Vecernia avea loc în prima oră a nopții.

49. Vezi diferite ediții de Εὐχολόγιον τὸ μέγα și *Silviae... Peregrinatio ad loca sancta*, ediția și loc. cit.

50. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 291 ; cf. și p. 224.

rica găsea, de altfel, o indicație în această privință, atît în exemplul Mîntuitorului, care se rugase noaptea în grădina Ghetsimani, cît și în obiceiul creștinilor din primele zile, precum se vede în Faptele Apostolilor (XVI, 25; XX, 7). Nu este mai puțin adevărat că noaptea în sine, cu liniștea și poezia ei, imprimă o notă de solemnitate și o atmosferă de mister care predispun în chip special sufletul religios spre rugăciune. Pentru astfel de motive, această tradiție se vede respectată și astăzi în mînăstiri, în legătură cu sărbătorile prevăzute de tipic, iar în bisericile parohiale, la serbarea hramurilor. În aceste ocazii, serviciul privegherii începe direct cu Vecernia cea mare, deci fără Ceasul al nouălea, deoarece rînduiala lui a fost îndeplinită împreună cu Vecernia mică înainte de apusul soarelui. Regula aceasta are în mare parte o valoare pur teoretică, deoarece Vecernia mică nu se săvîrșește decît în bisericile mînăstirilor, în timp ce în bisericile parohiale Vecernia mare începe îndată după serviciul Ceasului al nouălea, așa că Vecernia mică este lăsată la o parte.

b) *Planul general și ideea lui de inspirație*

Cel mai vechi document în care s-a transmis rînduiala Vecerniei este cartea VIII, 35, 36 și 37 din colecția *Constituțiile Apostolice*, unde se vede clar imprimat planul Liturghiei catehumenilor. Menținîndu-se în limitele facturii sale de Liturghier, referințele din această carte se mărginesc aproape exclusiv la expunerea rolului liturghisitorilor. Astfel, după Psalmul de seara (CXL, ὁ ἐπιλυχνικὸς ψαλμός), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, candidații la botez și penitenți, care, îndată după aceasta, erau toți concediați. Urma apoi o ectenie mare pentru credincioși, rostită de diacon, după care episcopul făcea rugăciunea de seară, aducînd «mulțumire de seară» lui Dumnezeu, «Cel ce a făcut ziua pentru lucrurile luminii, iar noaptea spre odihna slăbiciunii... Cel ce ne-a trecut prin lungimea zilei și ne-a adus la începutul nopții», și cerînd în același timp: «păzește-ne prin Hristosul Tău; dăruiește-ne seara pașnică și noaptea fără de păcat, și ne învrednicește de viața veșnică prin Hristosul Tău». La sfîrșit, diaconul invita pe credincioși să-și plece capetele, pentru ca episcopul să citească rugăciunea prin care îi binecuvînta înainte de a fi concediați prin formula respectivă, rostită de diacon. Nu e greu de constatat că în această schemă, completată cu datele mărunte, înscrise izolat în cartea II, 59, și în cartea VII, 48 a aceleiași colecții, se oglindesc lămurit liniamentele generale ale rînduielii actuale a Vecerniei.

Linia urmată în structurarea și dezvoltarea oficiului a fost pusă în legătură cu semnificația ce s-a dat acestei «Laude» bisericești, ca alegorizare a operei lui Dumnezeu în special în Vechiul Testament și a raportului religios al omului față de El, în această perioadă din istoria mîntuirii. Creația și Providența divină, căderea omului în păcat, izgonirea lui din rai și întregul tragism al stării de păcat și al depărtării de Dumnezeu înainte de venirea Mîntuitorului sînt impresionant evocate în sensurile tipico-simbolice, înlesnite de cugetarea și simțirea exprimată în stihurile psalmilor Vecerniei. Ca și imnele din cuprinsul ei, in-

spirate de ideea operei mîntuitoare, această poezie religioasă face în chip special obiectul comentariului serviciului stranei. Limitați în acest loc la cadrul *Liturghierului*, preocupările noastre se vor opri acum aproape exclusiv la oficiul preotului, care fiind întocmit în strînsă conexiune cu întreaga rînduială a Vecerniei, se găsește în deplină consonanță cu semnificația ei specială.

Așa cum este firesc, în perspectiva acestui simbolism apar și puncte de contact cu istoria operei mîntuirii din Noul Testament, prefigurate prin unele piese (rugăciuni, imne și acțiuni) din rînduiala oficiului. Acestea sînt uneori variate sau schimbate ori capătă o amploare particulară în anumite zile ale anului liturgic, pentru a sublinia relația între perioadele istoriei mîntuirii, scoțînd totodată în evidență caracterul specific al sărbătorilor și accentuînd solemnitatea lor. De aceea, în practica bisericească, Vecernia se înfățișează sub forma de :

— *Vecernie de toate zilele*, adică în zilele de rînd (ordinare) ale săptămînii ;

— *Vecernie mică*, ea fiind o prescurtare a Vecerniei de toate zilele, atît în ceea ce privește rolul stranei cît și al preotului (nu are decît o ectenie înainte de apolis, nu se citește catisma Psaltirii, iar stihurile de la «Doamne, strigat-am...» sînt reduse la patru) ;

— *Vecernie mare* sau *de sîmbătă seara și în preseara sărbătorilor mari*, cînd poate îmbrăca un caracter și mai solemn, dacă se oficiază la «privegherea de toată noaptea», fiind adică urmată imediat de Utrenie.

În expunerea oficiului preotului, noi vom lua ca punct de plecare rînduiala Vecerniei de toate zilele, care stă la baza tuturor celorlalte, și vom semnala deosebirile, la momentele respective.

c) *Deschiderea oficiului și rugăciunile de la început*

În partea de la începutul oficiului abundă îndeosebi elementul vechitestamentar, reprezentat în serviciul de la strană prin Psalmii CIII, CXL, CXLI, CXXIX și CXVI, care stabilesc caracterul esențial al semnificației Vecerniei. Acomodîndu-se acestei situații, preotul deschide slujba nu printr-o doxologie adresată Sfintei Treimi, ca la Utrenie de exemplu («Slavă Sfintei și celei de o ființă și făcătoarei de viață și nedespărțitei Treimi...»), deoarece oamenii au ajuns să cunoască adevărul existenței lui Dumnezeu în trei fețe (persoane) numai prin întruparea Mîntuitorului, adică în Noul Testament. Ca atare, la Vecernie preotul aflîndu-se în altar în fața sfintei mese și deschizînd perdeaua, întrebuințează formula obișnuită la serviciile comune, «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...», corespunzătoare prin caracterul ei general stadiului Revelației divine în Vechiul Testament, cînd Dumnezeu era adorat în cultul patriarhilor și al drepților de atunci numai în unitatea naturii sau ființei Sale, adică așa cum apărea în opera creației.

Totuși, începutul Vecerniei mari, urmată adică de Utrenie la privegherea de noapte, este binecuvîntat cu formula doxologică obișnuită la Utrenie, deoarece se consideră că prin preamărirea Sfintei Treimi în imnul «Lumină lină...» la Vecernia mică s-a făcut deja amintire de descoperirea acestui adevăr oamenilor, prin venirea în lume a «Luminii

line...». Corespunzător caracterului solemn al oficiului de la priveghere, începutul Vecerniei este precedat de un ceremonial deosebit, practicat mai ales în mînăstiri. Astfel, preotul și diaconul, după ce au intrat în altar urmînd regulile știute, se îmbracă cel dintîi cu epitrahilul și felonul, iar cel de al doilea cu stiharul și orarul. Diaconul, purtînd în mînă făclia aprinsă, deschide ușile împărătești și după ce a intonat între ele cu fața spre credincioși îndemnul «Sculați-vă», invitînd astfel pe cei prezenți să se ridice în sus, merge în mijlocul naosului. Preotul începe în acest timp cădirea altarului, pe care o continuă în toată biserica, diaconul însoțindu-l, după rînduială, de la cădirea scaunului arhieresc. Cădirea în tăcere și fumul de tămîie, ce plutește în aer, închipuie astfel momentul de la începutul creației, cînd «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Fac. I, 2). Cînd s-au înapoiat din nartex «în mijlocul naosului, preotul intonează «Doamne, binecuvintează...», continuînd apoi cădirea pînă în altar, unde intră prin ușile împărătești. Ajuns în fața sfintei mese, preotul dă binecuvîntarea pentru începutul serviciului, prin formula «Slavă Sfintei și celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi...».

Prin această formulă doxologică este deschis oficiul Vecerniei și în Duminica Paștilor, în zilele Săptămînii Luminate și înspre ziua sfîrșitului acestui mare praznic (marți seara din săptămîna a șasea a Penticostarului), deoarece ea cadrează cu nota de solemnitate a acestor zile, în care se face amintire de biruința asupra morții și asupra păcatului prin învierea Fiului lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi.

De altfel, fiecare din acțiunile liturgice ale preotului sînt puse în legătură cu unul sau altul din aspectele semnificației generale ale Vecerniei. Astfel, cînd dă binecuvîntarea pentru începutul ei, preotul, deși se află în altar, înaintea sfintei mese, el nu rămîne însă mai departe aci, ci iese îndată afară pe solee, oprindu-se în fața sfintelor uși, care sînt închise. Descoperindu-și capul, el se roagă aici în taină, citind din *Liturghier* cele șapte rugăciuni de la începutul Vecernei [51]. Se amintește în acest chip în primul rînd durata scurtă a stării paradisiace a celor dintîi oameni, izgonirea lor din rai în urma căderii în păcat și plînsul de pocăință în fața porților închise și păzite ale raiului. La Vecernia de la priveghere sfintele uși au fost deschise de la început, pentru a simboliza că la creație i-a fost rînduită omului viața fericită în rai. După citirea Psalmului CIII, ele se închid însă, însemnînd astfel scurta perioadă a fericirii paradisiace [52].

La Paști, cînd inimile sînt inundate de bucuria pentru învierea Domnului, semnificația serviciului serii este covîrșită de caracterul înălțător al acestei sărbători. De aceea, la Vecernia din Duminica Paștilor și din zilele Săptămînii Luminate, cele șapte rugăciuni ca și Psalmul CIII, nu

---

51. În contrazicere cu indicațiile de tipic din edițiile de Veneția ale *Evhologhiului*, *Liturghierele* mai noi de Atena, ca, de exemplu, cel din anul 1924, prevăd citirea celor șapte rugăciuni ale Vecerniei înaintea sfintei mese, iar *Liturghierul de Ierusalim*, 1908, recomandă ca acest lucru să se facă afară din altar, în fața sfintei icoane a lui Hristos, numai în zilele cînd nu este vhod, adică în zilele de rînd de peste săptămînă, iar altfel în fața sfintei mese din altar.

52. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 293.

se citesc, începutul oficiului făcîndu-se cu o solemnitate unică prin cîntarea troparului «Hristos a înviat...», repetat după stihurile 1, 3 ale Psalmului LXVII și stihul 24 al Psalmului CXVII. Pentru același motiv, rugăciunile și Psalmul de seară nu se citesc nici la Vecernia pentru ziua încheierii sau odovaniei praznicului Sfintei Învieri, adică marți seara din săptămîna a șasea a Penticostarului.

În *Liturghierul* grec, aceste rugăciuni sînt desemnate de cele mai multe ori sub denumirea «Rugăciunile de la aprinsul luminii» (αἱ εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ), adică ale serviciului divin de seara sau mai scurt, ale Vecerniei, ca în versiunea română a acestei cărți liturgice. Denumirea aceasta este interpretată în sensul tropic de rugăciuni ale luminii sau luminării spirituale, sens înlesnit de textul lor, în care Dumnezeu, Cel ce «locuiește întru lumina cea neapropiată», este rugat «să lumineze ochii inimilor noastre», să ne «îmbrace cu arma luminii», pentru ca noi, «cu gîndirea poruncilor Sale luminîndu-ne», să ne sculăm întru bucurie duhovnicească. Numărul acestor rugăciuni și felul de repartizare între diferitele părți ale oficiului au variat de la un manuscris la altul, iar textul a suferit de mai multe ori prelucrări în cursul timpului [53]. În esența lor, ele se dovedesc totuși de o factură foarte veche, confirmată între altele și de faptul că, afară de referirile incidentale, din rugăciunile a doua, a patra și a șaptea, la ajutorul Sfintei Fecioare și al sfinților, aceste rugăciuni sînt adresate numai lui Dumnezeu în general.

Cu privire la motivul pentru care numărul lor a rămas fixat în cele din urmă la șapte, nu s-ar putea face o afirmație precisă. Este posibil ca acest lucru să se fi petrecut sub influența simbolismului legat de cifra șapte, atît în literatura păgînă antică, precum și în cărțile Vechiului și Noului Testament. Nu este exclus însă, sau poate fi socotit chiar mai probabil, că stabilirea numărului de șapte rugăciuni pentru Vecernie să fi fost sugerată de cifra orei din zi la care se celebra. Într-adevăr, după computul civil în curs, vechii ore întîi din noapte (la aprinsul lămpilor), care este prima oră a zilei noastre bisericești, îi corespunde în timpul echinocțiului de toamnă și de primăvară ora șapte p.m. [54]. După referințele date de Ioan Casian [55], principiul acesta de a se potrivi numărul psalmilor și al rugăciunilor după cifra care indica orele respective pentru timpul oficiului se găsea aplicat în unele din mînăstirile răsăritene, pe la începutul veacului al V-lea.

În ceea ce privește cuprinsul lor, cele șapte rugăciuni ale Vecerniei se găsesc într-o remarcabilă conexiune cu psalmii de la începutul acestui oficiu, dar mai cu seamă cu Psalmul introductiv CIII (προοιμιακὸς ψαλμός). Recunoașterea și mărturisirea maiestății divine, a atotputerni-

53. O interesantă lucrare în această privință, întemeiată pe studiul manuscriselor, a fost publicată sub titlul: Μελέτη ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀκολουθίων τοῦ λυχνικοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου (Constantinopol, 1924), de fostul mitropolit al Cezareei, Ambrosios Stavrinos.

54. Cf. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 421. Unele manuale de tipic, ca, de exemplu, cel alcătuit de Iconomul Dimitrie Lungulescu (*Manual de practică liturgică*, Craiova, 1926, p. 30), preconizează chiar că Vecernia mare, la priveghere, începe «După apusul soarelui, la oră 7».

55. *De Institutis coenobiorum...*, cartea II-a, cap. 2, P. L., XLIX, 79.

ciei și înțelepciunii lui Dumnezeu manifestate în creație, precum și a purtării Sale de grijă pentru conservarea făpturilor și pentru atingerea scopului existenței lor, sînt motive din care se inspiră deopotrivă admirația, lauda și cinstirea exprimate în Psalmul CIII, ca și întreaga euhologie, prin care se mijlocește în rugăciunile Vecerniei obținerea îndurării, milei și ajutorului necesar fericirii omului. Pe de altă parte, în aceste șapte rugăciuni vibrează, ca și în Psalmul CXL, fiorul pocăinței, pentru care seara oferă condiții corespunzătoare. Într-adevăr, prin întunericul care ne acoperă ca un lințoliu și ne afundă ca într-un mormînt, precum și prin aplicarea spre somn, seara este, după interpretarea tradițională, «ca un simbol al sfîrșitului vieții noastre, fiindcă ne vine noaptea ca o moarte» [56]. Cugetul este astfel dispus în chip natural să reflecteze la faptele săvîrșite în cursul zilei și să implore mila și iertarea divină.

Îndeosebi ultima din cele șapte rugăciuni se înfățișează ca o sinteză a tuturor intențiilor și cererilor formulate în celelalte dinaintea ei: «Dumnezeule cel mare și preaînalt, Cel ce singur ai nemurire și locuiești întru lumina cea neapropiată, Cel ce ai alcătuit cu înțelepciune toată zidirea (universul), Cel ce ai pus despărțire între lumină și întuneric și ai așezat soarele spre stăpînirea zilei și luna și stelele spre stăpînirea nopții; Cel ce ne-ai învrednicit pe noi păcătoșii și în ceasul de acum a ne înfățișa înaintea Ta întru mărturisire și a-Ți aduce laudă de seară, Însuți, Iubitorule de oameni, îndreptează rugăciunea noastră ca tămîia înaintea Ta și primește-o ca pe o mireasmă cu miros frumos, și ne dă nouă seara de acum și noaptea ce vine, pașnică. Îmbracă-ne cu arma luminii; izbăvește-ne de frica de noapte și de tot lucrul ce se săvîrșește în întuneric. Și somnul, pe care l-ai dat spre odihna slăbiciunii noastre, dăruiește-ni-l scutit de toată nălucirea diavolească. Așa, Stăpîne a toate, dăruitorule de bunătăți, fă ca și în așternuturile noastre pocăindu-ne, să pomenim noaptea numele Tău și prin cugetarea la poruncile Tale luminîndu-ne, să ne sculăm întru bucurie sufletească, spre proslăvirea bunătății Tale, aducînd rugăciuni și cereri milostivirii Tale, pentru propriile noastre păcate și pentru ale tot poporului Tău, pe care, prin rugăciunile Sfintei Născătoarei de Dumnezeu, întru milă cercetează-l».

Astfel, preotul concentrează în ruga sa din cele șapte rugăciuni ale Vecerniei în fața sfintelor uși, toate dispozițiile și aspirațiile religioase trezite de Psalmul CIII în sufletele credincioșilor, anticipînd chiar și pe cele ce își găsesc expresia în psalmii următori. În săvîrșirea acestor rugăciuni preotul nu apare numai ca unul din comunitate, ca în oficiul Ceasului al nouălea; el nu este acum numai un participant la exercițiile de pietate comună, prin care se adîncește împreună cu ceilalți credincioși în meditarea textelor, înlesnind zborul inimii spre cele de sus. În aceste rugăciuni preotul intervine pentru întreaga comunitate, la care este rînduit și căreia îi aparține el însuși, se roagă și mijlocește pentru ea, închipuind astfel nu numai pe Adam înaintea porților raiului din Eden, ci reprezentînd în același timp pe Iisus Hristos, Mîntuitorul și Răscumpărătorul făgăduit lumii (Fac. III, 15), Cel ce mijlocește pentru toți oamenii. De cîtă smerenie și recunoștință față de Dumnezeu, Care

56. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 299.

«peste cele înalte îl pune» (Ps. XVII, 36), trebuie să se simtă deci pătruns preotul *însuflețit de chemarea sa!* Cîtă dragoste pentru semenii lui trebuie să-i încălzească inima, ca să simtă sufletele lor lîngă sufletul său, să se identifice cu interesele lor duhovnicești și să se înflăcăreze în înfățișarea rugăciunilor sale către Dumnezeu-Pronietorul!

Prin cele șapte rugăciuni preotul se adîncește în convorbire și în tainică solire către Dumnezeu, pentru popor, dar osebit de popor, ca Moise pe Muntele Sinai (Ieș. XIX) și ca Mîntuitorul în grădina Ghetsimani (Matei XXVI, 36 și 39; Marcu XIV, 2 și 35; Luca XX, 41) [57], mijlocind obținerea milei, bunătății și ajutorului divin pentru el și pentru credincioși. Mîntuirea și sfințirea acestora sînt condiționate însă în același timp și de participarea lor activă și personală. De aceea, liturghisitorul îi asociază îndată la o rugăciune publică și comună sub forma *ecteniei mari*, pe care, dacă nu este diacon, o rostește preotul însuși; în acest caz, el continuă să rămînă în fața sfintelor uși, după ce a terminat rugăciunile Vecerniei, iar la strană s-a încheiat citirea Psalmului CIII. Tot aci va rosti preotul și celelalte ectenii în cursul Vecerniei din zilele obișnuite de peste săptămînă, afară de ectenia mică. În serviciul Vecerniei mici nu se întrebuințează ectenie mare și nici un fel de ectenie afară de cea dinaintea otpustului («Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...»).

În comparație cu situația sa la cele șapte rugăciuni, preotul se găsește într-o poziție nouă în legătură cu ectenia mare; cu capul acoperit acum și integrat el însuși în ruga întregii comunități, acțiunea lui se manifestă mai mult prin dirijarea acestei forme de rugăciune publică și comună, enunțînd pe grupe intențiile (pacea de sus, mîntuirea sufletelor, pacea în întreaga lume, bunăstarea locașurilor bisericești, pentru autorități, etc.), care fac obiectul diferitelor cereri, și repetînd îndemnul «Domnului să ne rugăm». Întreaga ectenie este însuflețită de un spirit comunitar, care se vede exprimat în aceste cereri ce se fac «pentru» folosul duhovnicesc și ajutorul necesar în realitățile vieții, atît comunității bisericești în general cît și diferitelor categorii care intră în componența ei. Asupra ecteniei vom reveni mai pe larg la capitolul Liturghiei, căreia ea îi aparține la origine.

După un timp de meditație comună pe tema psalmilor din *Catismă* și după rugăciunea în comun, ce urmează acesteia în zilele ordinare sub forma *ecteniei mici*, care la Vecernia dinspre sărbători se rostește după fiecare «Mărire» (antifon), fie de preot în altar, dacă nu este diacon, fie de acesta înaintea sfintelor uși, rolurile se despart din nou. Mai bine zis se împart, pentru că ele se diferențiază numai ca formă de acțiune, dar se găsesc într-o intimă conexiune de temă și de sens. De altfel, în cursul tuturor serviciilor liturgice, rugăciunile preotului reprezintă de fapt soliri sau mijlociri, adică rugăciuni la nivel sacerdotal, care concentrează și înfățișează Domnului lauda, mulțumirile și cererile credincio-

57. De aceea, la Vecernia de la priveghere, sfintele uși, care au fost deschise de la începutul serviciului, se închid după ce preotul a terminat de citit rugăciunile, o dată cu terminarea lecturii Psalmului CIII la strană. Cf. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 167.

şilor, exprimate în psalmodiile şi imnele de la strană; de asemenea, diversele ceremonii nu sînt altceva decît transpunerea pe plan sacerdotal a unor adevăruri dogmatice şi episoade religioase, dezvoltate şi sensibilizate sub forma actelor simbolice. Astfel, şi aici, cînd cîntarea Psalmului CXL ajunge la stihul 2 («Să se îndrepteze (înalţe) rugăciunea mea ca *tămîia* înaintea Ta»), preotul ori diaconul, dacă este, începe *cădirea mare*, adică tămîiază, după regulile ştiute, mai întîi altarul şi apoi toate celelalte părţi ale sfîntului locaş, şi pe credincioşii prezenţi.

d) *Tămîierea sau cădirea la începutul imnologiei*

Ritualul tămîierii, practicat şi în unele din religiile popoarelor antice, ca egiptenii, romanii ş.a., reprezintă în Biserica creştină o amintire liturgică din Vechiul Testament, unde îşi găseşte corespondenţă în arderile de pe altarul tămîierii, seara şi dimineaţa, de la cortul sfînt (Ieş. XXX, 7, 8).

În sine, tămîierea reprezintă una din formele de jertfă, adică o expresie a omagiului de adoraţie, ce se aduce lui Dumnezeu ca autor şi stăpîn al creaţiei. Sensul acesta se află confirmat de însăşi formula prin care preotul binecuvîntează tămîia pusă pe cărbunii din cădelniţă: «Tămîie *îţi aducem* (θυμίαμά σοι προσφέρομεν, *îţi oferim*, îţi prezentăm, îţi înfăţişăm *ca dar*) Ţie, Hristoase, Dumnezeul nostru, intru miros de bună mireasmă (Efes. V, 2) duhovnicească, pe care primind-o în jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri...». Cădirea bisericii şi a credincioşilor constituie pe de o parte cinstirea locaşului lui Dumnezeu, care este sfinţit şi destinat serviciu ui Său, iar, pe de altă parte, «pe cei ce stau înainte îi sfinţeşte», deoarece tămîia a fost binecuvîntată [58]; parfumul ei este deci simbolul harului Sfîntului Duh ce se revarsă peste credincioşi, drept contradar solicitat în încheierea rugăciunii pentru binecuvîntarea ei: «...trimite-ne nouă harul Preasfîntului Tău Duh».

În acest moment al serviciului Vecerniei, tămîia este deci semnul sensibil al tămîiei duhovniceşti [59], adică al jertfei în sens moral, ce se aduce sub forma «jertfei de laudă, adică roada buzelor care proslăvesc numele lui» Dumnezeu (Evr. XIII, 15) în psalmii Vecerniei. Stihul 1 al Psalmului CXL deşteaptă imaginea condiţiei tragice a omului în Vechiul Testament, cînd rugăciunea răsuna ca un strigăt din depărtare («Doamne, strigat-am către Tine...») şi «dintru adîncurile» prăpastiei (Ps. CXXIX, 1), în care îl aruncase păcatul neascultării. Fumul şi mireasma de tămîie ce se înalţă, cînd cădeşte preotul în timpul cîntării stihului următor, sînt expresii simbolice sugestive ale nădejdii pe care o are omul din imperiul harului Noului Testament că dorinţa lui de a-i fi ascultată rugăciunea se va împlini acum, prin mijlocirea Mîntuitorului trimis, după făgăduinţa dată primilor oameni. De aceea, în formula de binecuvîntare tămîia este adusă prin Iisus Hristos, pentru că orice dar oferit prin Fiul Său este primit, El fiind totdeauna ascultat (Evr. V, 7). Dar pentru ca rugăciunea noastră să se poată înălţa pînă la Dumnezeu, trebuie să fie

58. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 309.
59. Cf. *Ibidem*, cap. 362.

«ca tămîia», ca parfumul frumos al acesteia, izvorînd adică din simţirea adîncă a unei inimi curate. Înaripată de înălţimea gîndului, încălzită şi aromată de puritatea inimii se cuvine să fie mai cu seamă rugăciunea cu care se înfăţişează liturghisitorul înaintea lui Dumnezeu pentru credincioşii săi. Dispoziţia sa lăuntrică trebuie să se simtă într-o continuă creştere duhovnicească, paralel cu desfăşurarea oficiului în care preotul va avea să reprezinte peste cîteva clipe persoana Mîntuitorului însuşi venit în lume.

e) *Vhodul Vecerniei, rînduiala şi simbolismul lui*

Prin cîntarea la strană a stihurilor de la «Doamne, strigat-am...», care sînt imne de compoziţie creştină, prefaţate de stihuri din Psalmii CXLI, CXXIX şi CXVI, s-a însemnat deja legătura dintre Vechiul şi Noul Testament, în sensul că învăţătura celui dintîi a premers şi a prevestit pe cea din cel de al doilea. Slujba Vecerniei devine însă pătrunsă şi luminată în chip sensibil de atmosfera Noului Testament prin actul «*intrării mici*» sau «*vhodului mic*».

Prin acestea se înţelege procesiunea ce se face pornind din faţa Sfintei Mese şi urmînd pe laturile ei de miază-zi, răsărit şi miazănoapte, pentru a ieşi pe uşa laterală din această ultimă parte, pînă în mijlocul naosului. În acest scop, după ce preotul s-a înapoiat în altar de la cădirea mare din timpul primelor stihiri de la «Doamne, strigat-am...», sau după ce această cădire a fost terminată de diacon, aşteaptă pînă în timpul cîntării ultimei stihiri dinainte de «Slavă...», cînd se îmbracă cu felonul. Cînd se începe cîntarea «Slavă...», se deschid sfintele uşi, iar preotul sau diaconul, dacă este, tămîiază altarul. La intonarea stihirei de la «Şi acum...» (Dogmatica), procesiunea Vhodului sau intrării mici porneşte în acelaşi chip ca şi la cădirea mare din timpul stihirilor de la «Doamne, strigat-am...», mergînd înainte paracliserul cu făclia sau cu sfeşnicul aprins, după el diaconul cu cădelniţa, iar la urmă preotul cu capul descoperit, purtînd el însuşi cădelniţa, în lipsă de diacon. Oprindu-se în mijlocul naosului, cu faţa spre răsărit, diaconul zice în şoaptă «*Domnului să ne rugăm*», pentru ca preotul să rostească în taină «*rugăciunea intrării*» («Seara şi dimineaţa şi la amiază, lăudăm, binecuvîntăm, mulţumim şi ne rugăm Ţie, Stăpîne al tuturor...»), stînd amîndoi cu capetele înclinate. După ecfonisul pentru încheierea rugăciunii, ei se îndreaptă ; iar diaconul invitînd pe preot «Binecuvîntează, Stăpîne, sfînta intrare», acesta binecuvîntează cu mîna spre răsărit, rostind în şoaptă formula : «Binecuvîntată este intrarea sfinţilor Tăi, Doamne».

Diaconul sau, în lipsa lui, preotul, face apoi cădirea mică, iar către sfîrşitul cîntării Dogmaticii, diaconul, stînd în faţa sfintelor uşi, intonează : «Înţelepciune, drepţi !», cădind cruciş ; rolul acesta îl îndeplineşte preotul pe solee, în faţa sfintelor uşi, dacă este singur. Strana răspunde cu citirea imnului «*Lumină lină...*», în timp ce liturghsitorul intră prin sfintele uşi în altar, terminînd cădirea ; cînd este diacon, acesta aşteaptă pe preot în dreptul icoanei Sfintei Fecioare, întîmpinîndu-l cu cădirea şi intrînd apoi după dînsul în altar.

La sărbătorile în a căror rînduială se află prevăzută citirea Evangheliei la Vecernie, intrarea sau vhodul Vecerniei nu se face atunci cu cădelniţa, ci cu sfînta Evanghelie. Aşa se prezintă cazul în Joia Mare şi în Simbăta din Săptămîna Sfintelor Patimi, cînd Vecernia este combinată cu Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare; în Vinerea Sfintelor Patimi şi în Duminica Paştilor; la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite; în zilele de: 10 februarie (Sfîntul Mucenic Haralambie), 24 februarie (Aflarea capului Sfîntului Ioan Botezătorul), 9 martie (Sfinţii 40 de Mucenici) ori la sărbătoarea hramului, cînd se întîmplă ca toate aceste sărbători să cadă în timpul Păresimilor.

Ceremonia vhodului îmbracă o solemnitate specială cînd oficiul ei este săvîrşit de mai mulţi liturghisitori. Dacă din acest sobor lipsesc diaconii, interjecţiile «Înţelepciune, drepţi!» sînt pronunţate de unul din preoţi[60] înăuntrul soborului, adică în mijlocul bisericii, şi nu pe solee, iar imnul «Lumină lină...» se cîntă de soborul liturghisitorilor. Printr-o astfel de trecere a cîntării în rolul sfinţiţilor slujitori, practica bisericească subliniază în chip deosebit strînsa legătură dintre acest imn şi tema vhodului. Cînd cîntarea a ajuns la pasajul «Lăudăm pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfîntul Duh-Dumnezeu...», toţi îşi pleacă puţin capetele în timp ce diaconul ori preotul respectiv cădeşte spre răsărit, intrînd apoi în altar după regulile cuvenite.

Introducerea actului intrării mici în oficiul Vecerniei trebuie privită, fără îndoială, ca un împrumut sau o influenţă a Liturghiei catehumenilor, în care a avut loc mai întîi instituirea vhodului (ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος), brodat pe ceremonia intrării episcopului în slujbă. Adoptarea unei astfel de ceremonii şi în cadrul Vecerniei s-a făcut, negreşit, cu scopul de a spori solemnitatea oficiului de la unele sărbători. Într-adevăr intrarea sau vhodul mic nu are loc decît în serviciul religios al Vecerniei ce se oficiază în serile dinspre duminici, sărbători şi la cea urmată de Utrenie, cînd se face priveghere de noapte. Vecernia mică şi cea din zilele de rînd de peste săptămînă nu au vhod.

Din descrierea procesiunii vhodului rezultă că, în principiu, el a fost conceput şi considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se şi află desemnat în *Liturghier* şi în liturgică. În vorbirea bisericească uzuală însă se întrebuinţează în acest scop cuvîntul «ieşire» cu cădelniţa, cu Evanghelia etc. S-ar putea spune că fiecare din aceste două numiri este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziţia din care este privită: în prima ei parte, cînd procesiunea porneşte din altar, ajungînd pînă în mijlocul naosului, se înfăţişează într-adevăr ca ieşire, pe cînd sub aspectul celui de al doilea moment, cînd oficianţii se înapoiază în altar, ea apare ca

60. Practicile nu se găsesc de acord asupra faptului dacă această atribuţie trebuie să revină în acest caz protosului ori preotului celui mai mic în rang. Pentru motive în legătură cu logica liturgică, noi ne pronunţăm în favoarea protosului, care trebuie să poarte şi sfînta Evanghelie în fruntea procesiunii Vhodului, la sărbătorile menţionate. A se vedea în această privinţă studiul nostru: *Contribuţii la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vhodurile Liturghiei*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134.

intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în limba bisericească vulgară de la noi își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și însemnarea termenilor din slavo-rusa literară «vhod» (intrare) și «vihod» (ieșire), în vremea cînd se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Simbolismul vhodului Vecerniei își are punctul de plecare în ideea de întrupare a Domnului din Sfînta Fecioară, idee ce se dezvoltă în ultima stihiră cîntată la «Și acum...» (a Născătoarei sau Dogmatica), la «Doamne, strigat-am...». În principiu, tema vhodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mîntuitoare și înălțarea la cer, prin care a fost ridicată și umanitatea noastră împreună cu El; aspectele sau episoadele diferite ale acestei lucrări se precizează prin amănuntele de încadrare a acțiunii vhodurilor, specifice diferitelor oficii (Vecernia, Liturghia catehumenilor ori Liturghia credincioșilor).

La Vecernie, această ceremonie are un caracter mai mult preînchipuitor și general, ca o sinteză simbolică a celor ce se leagă de venirea Domnului în lume. La vhodul cu cădelnița, persoana Mîntuitorului este reprezentată de către preot, care, prin punerea felonului, închipuie actul îmbrăcării firii omenești sau al întrupării Fiului lui Dumnezeu. La vhodul cu Evanghelia, Mîntuitorul este simbolizat prin această sfîntă Carte, ca una în care se cuprind învățătura și faptele Sale adică viața și activitatea Sa de la naștere pînă la înălțare, pe filele ei aflîndu-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, iar icoana învierii lui împodobind fața de deasupra copertei. Ieșirea preotului din altar înseamnă pogorîrea lui Iisus în lume; oprirea în mijlocul bisericii, înclinarea capului și rugăciunea tainică a «intrării» fac amintire de rămînerea Mîntuitorului în mijlocul oamenilor, smerindu-se pînă la jertfa adusă pe Cruce Tatălui, de pogorîrea Sa apoi la iad pentru a dezlega pe cei ferecați în robia lui și de ridicarea noastră a tuturor prin Învierea Sa; această din urmă semnificație o are ridicarea sau îndreptarea liturghisitorilor, după rostirea rugăciunii intrării în mijlocul naosului sau înălțarea sfintei Evanghelii. Cădirea ne deșteaptă imaginea preasfintei Lui vieți, care s-a adus ca o adevărată tămîie bine mirositoare. Întoarcerea preotului în altar amintește înălțarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veșnică pentru noi înaintea Tatălui [61]. Intrarea prin ușile împărătești, care au stat deschise de la începutul procesiunii, înseamnă că după ce raiul a rămas închis timp îndelungat din cauza greșelii lui Adam, acum, prin venirea Mîntuitorului, raiul și cerul ne sînt deschise [62].

Semnificația vhodului Vecerniei este completată și în același timp confirmată de imnul de prea frumoasă inspirație lirică «Lumină lină...» (φῶς ἱλαρόν, lumină predispunătoare sau aducătoare de bucurie, lumină blîndă, blajină, potolitoare). Acesta este un imn adresat Mîntuitorului («... vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase» — cucernice adică, pline de pietate — «Fiul lui Dumnezeu...»), Care este numit «Lumină lină», deoarece prin întruparea Sa a apărut ca o lumină aducă-

61. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 333, P. G., CLV, 605—608 B; în traducerea română, p. 218.

62. *Cf.* Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit*, p. 546.

toare de bucurie, de liniște și de potolire a așteptărilor neamului omenesc. Tabloul unui splendid apus de soare trezește admirația noastră față de Creator și impulsul irezistibil de a-L preamări în Treimea Sfintelor Sale Persoane; în același timp însă ne mînă gîndul la Soarele cel adevărat, Hristos, «Soarele dreptății» [63], Care a răsărit lumii prin întrupare din Sfînta Fecioară.

Atenția credincioșilor asupra acestui sfînt adevăr, simbolizat sub forma de acțiune în procesiunea vhodului și totodată exprimată în figurile poetice ale imnului «Lumină lină...» este provocată în chip special prin interjecțiile «Înțelepciune, drepți!». «Înțelepciune» — să ne silim, deci a pătrunde duhovnicește iconomia Revelației dumnezeiești în persoana Fiului, adică cu sensibilitatea, înălțați deci deasupra logicii pămîntești și a preocupărilor veacului de aici. De asemenea, «drepți!» — drepți ca poziție fizică în primul rînd, adică ridicîndu-ne de pe locurile în care ne-am găsi sau îndreptîndu-ne, dacă ne-am găsi aplecați sau sprijiniți pe ceva. Acesta este un semn sau un gest de cuviință, de respect și de pietate față de persoana Mîntuitorului, evocată simbolic, prin toate cele ce se sărvîrșesc în legătură cu «intrarea mică», dar totodată o astfel de atitudine sau poziție sprijină atenția și cugetarea noastră.

Vhodul mic marchează punctul culminant cu care se și încheie în același timp prima parte din slujba Vecerniei. Trebuie să observăm totodată că această ceremonie înseamnă o notă de solemnitate deosebită, caracteristică numai Vecerniei mari, în timp ce, în zilele de rînd de peste săptămînă, după stihira Născătoarei, se trece îndată la imnul «Lumină lină...».

f) *Prochimenul*

În întocmirea oficiului din partea a doua a Vecerniei se vede aplicat același principiu ca și în partea întîi. El constă adică din psalmi sau părți din ei, din rugăciuni comune rostite fie de preot, fie de strană, în numele poporului, și din imne de inspirație creștină. Începutul acestei părți variază însă în raport cu caracterul și gradul pe care îl au diferitele zile și sărbători în calendarul bisericesc. În general, partea aceasta a oficiului se deschide atît la Vecernia din zilele comune cît și la cea dinspre sărbători, prin formulele rostite de diacon și preot, cu fața spre credincioși [64]: «Să luăm aminte — Pace tuturor. Înțelepciune, să luăm

63. Cf. Osea VI, 1, și Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

64. Icon. D. Lungulescu, în capitolul despre Vecernia de sîmbătă seara, din al său *Manual de practică liturgică*, p. 25, prevede că aceasta are loc în cadrul ușilor împărătești: Protosincelul Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, București, 1905, p. 11) menționează în legătură cu Vecernia din zilele obișnuite, că preotul trebuie să stea în acest timp «ceva mai înapoi de colțul dinspre miazăzi și răsărit al Sfintei mese». Potrivit instrucțiunilor din *Liturghier*, dinaintea Apostolului, acesta este, desigur, locul din care se anunță lecturile în general. Cele două practici par însă deopotrivă de îndreptățite, fiind acomodate situațiilor deosebite din cele două categorii de Vecernii: la Vecernia din zilele ordinare, nefiind vhod și sfintele uși fiind deci închise, partea de miazăzi-răsărit a sfintei mese, apare, ca atare, mai indicată, pe cînd la Vecernia dinspre duminici și sărbători, ușile împărătești fiind deschise, este logic ca formula «să luăm aminte — pace tuturor» să fie

intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieşire» în limba bisericească vulgară de la noi îşi găseşte explicaţia în confuzia ce s-a făcut între pronunţia şi însemnarea termenilor din slavo-rusa literară «vhod» (intrare) şi «vihod» (ieşire), în vremea cînd se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Simbolismul vhodului Vecerniei îşi are punctul de plecare în ideea de întrupare a Domnului din Sfînta Fecioară, idee ce se dezvoltă în ultima stihiră cîntată la «Şi acum...» (a Născătoarei sau Dogmatica), la «Doamne, strigat-am...». În principiu, tema vhodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mîntuitoare şi înălţarea la cer, prin care a fost ridicată şi umanitatea noastră împreună cu El; aspectele sau episoadele diferite ale acestei lucrări se precizează prin amănuntele de încadrare a acţiunii vhodurilor, specifice diferitelor oficii (Vecernia, Liturghia catehumenilor ori Liturghia credincioşilor).

La Vecernie, această ceremonie are un caracter mai mult preînchipuitor şi general, ca o sinteză simbolică a celor ce se leagă de venirea Domnului în lume. La vhodul cu cădelniţa, persoana Mîntuitorului este reprezentată de către preot, care, prin punerea felonului, închipuie actul îmbrăcării firii omeneşti sau al întrupării Fiului lui Dumnezeu. La vhodul cu Evanghelia, Mîntuitorul este simbolizat prin această sfîntă Carte, ca una în care se cuprind învăţătura şi faptele Sale adică viaţa şi activitatea Sa de la naştere pînă la înălţare, pe filele ei aflîndu-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, iar icoana învierii lui împodobind faţa de deasupra copertei. Ieşirea preotului din altar înseamnă pogorîrea lui Iisus în lume; oprirea în mijlocul bisericii, înclinarea capului şi rugăciunea tainică a «intrării» fac amintire de rămînerea Mîntuitorului în mijlocul oamenilor, smerindu-se pînă la jertfa adusă pe Cruce Tatălui, de pogorîrea Sa apoi la iad pentru a dezlega pe cei ferecaţi în robia lui şi de ridicarea noastră a tuturor prin Învierea Sa; această din urmă semnificaţie o are ridicarea sau îndreptarea liturghisitorilor, după rostirea rugăciunii intrării în mijlocul naosului sau înălţarea sfintei Evanghelii. Cădirea ne deşteaptă imaginea preasfîntei Lui vieţi, care s-a adus ca o adevărată tămîie bine mirositoare. Întoarcerea preotului în altar aminteşte înălţarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veşnică pentru noi înaintea Tatălui [61]. Intrarea prin uşile împărăteşti, care au stat deschise de la începutul procesiunii, înseamnă că după ce raiul a rămas închis timp îndelungat din cauza greşelii lui Adam, acum, prin venirea Mîntuitorului, raiul şi cerul ne sînt deschise [62].

Semnificaţia vhodului Vecerniei este completată şi în acelaşi timp confirmată de imnul de prea frumoasă inspiraţie lirică «Lumină lină...» (φῶς ἱλαρόν, lumină predispunătoare sau aducătoare de bucurie, lumină blîndă, blajină, potolitoare). Acesta este un imn adresat Mîntuitorului («... vrednic eşti în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase» — cucernice adică, pline de pietate — «Fiul lui Dumnezeu...»), Care este numit «Lumină lină», deoarece prin întruparea Sa a apărut ca o lumină aducă-

61. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 333, P. G., CLV, 605—608 B; în traducerea română, p. 218.

62. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit*, p. 546.

toare de bucurie, de linişte şi de potolire a aşteptărilor neamului omenesc. Tabloul unui splendid apus de soare trezeşte admiraţia noastră faţă de Creator şi impulsul irezistibil de a-L preamări în Treimea Sfintelor Sale Persoane; în acelaşi timp însă ne mînă gîndul la Soarele cel adevărat, Hristos, «Soarele dreptăţii» [63], Care a răsărit lumii prin întruparea din Sfînta Fecioară.

Atenţia credincioşilor asupra acestui sfînt adevăr, simbolizat sub forma de acţiune în procesiunea vhodului şi totodată exprimată în figurile poetice ale imnului «Lumină lină...» este provocată în chip special prin interjecţiile «Înţelepciune, drepţi!». «Înţelepciune» — să ne silim, deci a pătrunde duhovnicește iconomia Revelaţiei dumnezeieşti în persoana Fiului, adică cu sensibilitatea, înălţaţi deci deasupra logicii pămînteşti şi a preocupărilor veacului de aici. De asemenea, «drepţi!» — drepţi ca poziţie fizică în primul rînd, adică ridicîndu-ne de pe locurile în care ne-am găsi sau îndreptîndu-ne, dacă ne-am găsi aplecaţi sau sprijiniţi pe ceva. Acesta este un semn sau un gest de cuviinţă, de respect şi de pietate faţă de persoana Mîntuitorului, evocată simbolic, prin toate cele ce se sărvîrşesc în legătură cu «intrarea mică», dar totodată o astfel de atitudine sau poziţie sprijină atenţia şi cugetarea noastră.

Vhodul mic marchează punctul culminant cu care se şi încheie în acelaşi timp prima parte din slujba Vecerniei. Trebuie să observăm totodată că această ceremonie înseamnă o notă de solemnitate deosebită, caracteristică numai Vecerniei mari, în timp ce, în zilele de rînd de peste săptămînă, după stihira Născătoarei, se trece îndată la imnul «Lumină lină...».

f) *Prochimenul*

În întocmirea oficiului din partea a doua a Vecerniei se vede aplicat acelaşi principiu ca şi în partea întîi. El constă adică din psalmi sau părţi din ei, din rugăciuni comune rostite fie de preot, fie de strană, în numele poporului, şi din imne de inspiraţie creştină. Începutul acestei părţi variază însă în raport cu caracterul şi gradul pe care îl au diferitele zile şi sărbători în calendarul bisericesc. În general, partea aceasta a oficiului se deschide atît la Vecernia din zilele comune cît şi la cea dinspre sărbători, prin formulele rostite de diacon şi preot, cu faţa spre credincioşi [64]: «Să luăm aminte — Pace tuturor. Înţelepciune, să luăm

63. Cf. Osea VI, 1, şi Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

64. Icon. D. Lungulescu, în capitolul despre Vecernia de sîmbătă seara, din al său *Manual de practică liturgică*, p. 25, prevede că aceasta are loc în cadrul uşilor împărăteşti: Protosincelul Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, Bucureşti, 1905, p. 11) menţionează în legătură cu Vecernia din zilele obişnuite, că preotul trebuie să stea în acest timp «ceva mai înapoi de colţul dinspre miazăzi şi răsărit al Sfintei mese». Potrivit instrucţiunilor din *Liturghier*, dinaintea Apostolului, acesta este, desigur, locul din care se anunţă lecturile în general. Cele două practici par însă deopotrivă de îndreptăţite, fiind acomodate situaţiilor deosebite din cele două categorii de Vecernii: la Vecernia din zilele ordinare, nefiind vhod şi sfintele uşi fiind deci închise, partea de miazăzi-răsărit a sfintei mese, apare, ca atare, mai indicată, pe cînd la Vecernia dinspre duminici şi sărbători, uşile împărăteşti fiind deschise, este logic ca formula «să luăm aminte — pace tuturor» să fie

aminte!», care constituie un îndemn la atenţie, linişte şi încordarea cugetării în legătură cu ceea ce va urma. Ca răspuns, strana intonează îndată *prochimenul*, care este un stih din psalmi, prefaţat de alte două ori trei stihuri, la repetarea cîntării. Prochimenul variază după zilele săptămînii şi după sărbătoare, fiind aşa fel ales că să se găsească într-o legătură generală de sens ori de idee cu caracterul zilei sau sărbătorii al cărei conţinut îl rezumă mai mult ori mai puţin. De aceea, comentariile liturgice caracterizează prochimenul ca un fel de prevestire sau de anunţare a ideii, motivului sau evenimentului care fac obiectul serviciului divin din ziua sau sărbătoarea respectivă [65]. În consecinţă, formula de mai sus, prin care diaconul şi preotul introduc cîntarea prochimenului, este considerată ca avînd scopul să provoace atenţia şi meditaţia asupra însemnătăţii temei sau conţinutului acestuia. De fapt însă prochimenul, aşa precum rezultă din însăşi etimologia cuvîntului (προκείμενον), înseamnă ceea ce precede sau este pus înainte de ceva. Această poziţie de înaintestătător sau de promergător se verifică clar în rînduiala Vecerniei mari de la serviciul privegherii de noapte, la cea pentru sărbătorile de peste săptămînă ale sfinţilor cu polieleu în slujba Utreniei şi mai mult încă la Vecernia cu Apostol şi Evanghelie, ca în Joia, Vinerea şi Simbăta cea mare etc. În aceste ocazii, după prochimen, strana începe lectura pericopelor din Vechiul Testament, cunoscute sub numirea generală de *parimii* (παροιμοίαι, proverbe, pilde, parabole), după aceeaşi regulă care se aplică în Liturghia catehumenilor, unde prochimenul este urmat de lecturile din Noul Testament (mai întîi din scrierile Sfinţilor Apostoli, iar după stihurile aleluiatice, din Sfintele Evanghelii). Identitatea de plan între Vecernie şi Liturghia catehumenilor, în legătură cu acest moment, apare cît se poate de vizibilă mai cu seamă în oficiul Vecerniei combinate cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, la sărbătorile prevăzute cu Apostol şi Evanghelie.

Prochimenul, împreună cu stihurile ce-l însoţesc, precum şi cu cele aleluiatice, reprezintă resturi sau urme din psalmii care precedau în cultul Bisericii Vechi orice lectură biblică, potrivit principiului stabilit prin canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea. Cum aceşti psalmi aveau un caracter mesianic, prochimenele sînt considerate la Vecernie ca amintiri despre prezicerile profeţilor cu privire la venirea Mîntuitorului [66]. De aceea, în timpul cîntării prochimenului, preotul stă cu faţa spre apus, adică spre credincioşi, înfăţişîndu-se astfel ca reprezentant al Mîntuitorului, în numele Căruia are dreptul la cinstire din partea credincioşilor. Cînd se încheie cîntarea lui, se închid sfintele uşi, iar preotul, închinîndu-se, îşi reia locul său în faţa sfintei mese, în poziţie de rugăciune, deci

---

rostită din sfintele uşi, în cadrul cărora preotul trebuie să rămînă pînă ce se termină intonarea prochimenului.

65. «Aceasta este proorocie pentru sărbătoare... Prochimenele se fac ca nişte începături ale sărbătorilor şi ale zilelor, care vin». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 337.

66. «Prochimenul arată la rîndul său descoperirea profeţilor şi precizarea venirii Împăratului Hristos». Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, 412 A.

recunoscînd și mărturisind astfel smerenia și caracterul limitat al condiției sale omenești.

La sărbătorile prevăzute cu parimii, acestea aduc, prin urmare, împreună cu prochimenele, mărturiile Vechiului Testament despre întruparea Fiului lui Dumnezeu și, ca atare, ele reprezintă laolaltă aspecte deosebite ale aceleiași semnificații simbolice, de la baza «intrării celei mici». Cu alte cuvinte, prochimenul și parimiile apar ca un epilog al vhodului mic și, în consecință, atenția credincioșilor asupra temei lor se vede continuu susținută de către diacon și preot prin interjecțiile menționate mai sus. După prochimen și înaintea fiecărei parimii, preotul sau diaconul spune de asemenea «Înțelepciune!», iar după ce cititul a anunțat titlul sau locul de provenienţă al lecturii, liturghisitorii îndeamnă din nou: «Să luăm aminte!». În timpul lecturii parimiilor, liturghisitorii pot să stea pe scaune, urmărind expunerea cu atenția și reflecțiile cuvenite; de asemenea și poporul.

g) *Ecteniile și rugăciunile după prochimen*

Îndată după prochimen, sau, cînd sînt parimii, după acestea, diaconul sau preotul rostește la Vecernia mare ectenia «Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru...»; aceasta este lăsată însă la o parte, în zilele obișnuite, trecîndu-se direct la rugăciunea spusă la strană: «Învrednicește-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...». Urmează apoi ectenia «Să plinim (să îndeplinim, să săvîrșim) rugăciunea noastră cea de seara către Domnul...», pe care, dacă nu este diacon, o rostește preotul în altar, la Vecernia dinspre sărbători, iar în zilele obișnuite de peste săptămînă afară din altar, în fața sfintelor uși, avînd culionul pe cap.

La Vecernia din Duminica Rusaliilor, partea aceasta după prochimen se îmbogățește cu o serie de șapte rugăciuni, prin care se cere harul bogat al Sfîntului Duh, revărsat în ziua Cincizecimii peste Sfinții Apostoli. Preotul le rostește cu voce înaltă și mlădiată de evlavie, stînd în genunchi și cu capul descoperit între ușile împărătești, cu fața spre credincioși. Împărțite în trei grupe, aceste șapte rugăciuni se intercalează în rînduiala obișnuită a Vecerniei, începînd îndată după prochimen și anume două înainte de ectenia «Să zicem toți...», alte două între această ectenie și rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne...», ultimele trei începînd după această rugăciune și încheindu-se înainte de ectenia «Să plinim rugăciunile noastre...». În ele vibrează accentele cultului de adorație și de mulțumire față de Sfînta Treime, se dă expresie mărturisirii pocăinței și cererilor de iertare și de odihnă pentru cei repausați. Multe din cererile pentru comunitatea celor vii sînt determinate de senzația pe care o încearcă inima la sosirea serii, ca prevestitoare a nopții și a întunericului, ca de exemplu în rugăciunea a patra: «Doamne..., învrednicește-ne să trecem și măsura nopții fără de prihană, neispitiți de rele, și ne izbăvește de toată tulburarea și frica ce vine asupra noastră de la diavolul. Dăruiește sufletelor noastre umilință și gîndurilor noastre grijă

de întrebarea la judecata Ta înfricoșătoare și dreaptă...». Pe această linie, rugăciunile menționate se găsesc înrudite pînă la expresii cu cele șapte rugăciuni tainice de la începutul Vecerniei. Ultima dintre rugăciunile de la sărbătoarea Rusaliilor nu este alta decît rugăciunea a șaptea dintre cele rostite tainic în timpul Psalmului CIII.

După ecfonisul («Că bun și iubitor de oameni...») al ultimei ectenii («Să plinim rugăciunile noastre cele de seara...»), preotul urează poporului: «Pace tuturor», iar diaconul îndeamnă imediat: «Capetele noastre Domnului să le plecăm», pentru ca preotul să spună în taină *Rugăciunea plecării capetelor*.

Precum se vede, în toată această parte din rînduiala Vecerniei ni se înfățișează o gamă suitoare de rugăciuni, completă și modulată, pentru care comunitatea a fost pregătită și predispusă prin actele momentului liturgic anterior. Credincioșii se concentrează acum în rugă laolaltă cu preotul, pe de o parte prin răspunsurile la ectenii, iar pe de alta exprimîndu-și direct doxologii și cererile lor, în rugăciunea «Învredincește-ne, Doamne..., în seara aceasta...». În cele din urmă, cu capetele și cu inimile plecate, ei se unesc în cuget la rugăciunea finală de mijlocire, pe care o face în taină preotul.

Dintre formulele acestor rugăciuni, ectteniile amintite sînt comune și altor servicii divine ca, de pildă, Utrenia și Liturghia. Conținutul lor este format din cereri, care pot fi caracterizate ca un apel exclusiv la purtarea de grijă a Providenței divine pentru binele vremelnic și sufletesc al comunității, privită în întregul ei și în categoriile care o compun. În rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne, să ne păzim fără de păcat în seara aceasta...» pulsează însă, în forme stăpînite, simțăminte inspirate de complexul de griji pe care le aduce seara. De aceea se cere ajutorul Domnului, mai ales în legătură cu tentațiile de care nimeni nu se poate socoti scutit. Stilul de turnură antică al acestei rugăciuni, în care se revarsă un elan religios în tonul doxologiei pline de evlavie și de smerenie din Psalmul CIII, ne lasă să trăim poezia sobră și liniștită a Bisericii primare. Într-adevăr, această rugăciune pare să fie o variantă sau o prelucrare a imnului «Lăudați prunci pe Domnul...», din capitolul 48 al cărții a VII-a din *Constituțiile Apostolice*.

Ca slujitor al Tainelor dumnezeiești și ca un împuternicit sau reprezentant al Mîntuitorului, preotul intervine în cele din urmă către Mijlocitorul tuturor, în sprijinul rugăciunii comunității la care se află rînduit. O astfel de slujbă el o îndeplinește prin rugăciunea tainică a plecării capetelor, în care sînt rezumate cererile specifice timpului serii. În acest scop, el caută să angajeze mai întîi pe credincioșii săi într-o dispoziție sufletească proprie unei rugăciuni însuflețite de elan, de căldură și de smerenie, urîndu-le sau dorindu-le «Pace tuturor», adică pacea fiecăruia cu sine însuși și cu ceilalți, în virtutea dragostei creștine. După îndemnul diaconului pentru plecarea capetelor, preotul, aflîndu-se în altar, la Vecernia mare, ori afară din altar în fața sfintelor uși în zilele obișnuite, se roagă în taină, el însuși cu capul plecat și descoperit: «Doamne, Dumnezeul nostru...».

h) *Partea finală a oficiului Vecerniei*

De acum, preotului nu-i mai rămîne decît un singur rol de îndeplinit și anume acela de a încheia oficiul. Pînă atunci, el așteaptă în altar, ascultînd și meditînd asupra conținutului imnelor din stihoavna ce se cîntă la strane. La Vecernia din Vinerea Patimilor însă, în timpul stihoavnei are loc procesiunea pentru scoaterea sfîntului epitaf din altar (cînd se intonează troparul «Iosif cel cu bun chip...») și așezarea lui pe masa din mijlocul naosului. În cealaltă vreme a anului bisericesc, după ce stranele au terminat stihoavna și au recitat rugăciunile («Acum liberează pe robul Tău, Stăpîne...», «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfîntă Treime...», «Tatăl nostru...») și au cîntat troparele, preotul, dacă este Vecernia dintr-o zi obișnuită, iese din altar în fața sfintelor uși, unde rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

După ecfonisul acesteia urmează ritualul apolisului (otpustului), care constă dintr-o alternare de formule și rugăciuni între preot și strane. Pentru aceasta, continuînd să rămînă mai departe pe solee, cu fața spre răsărit, preotul provoacă mai întîi reculegerea spiritelor și încordarea cugetării credincioșilor asupra acestui moment final, prin rostirea interjecției «Înțelepciune!», închizînd apoi perdeaua sfintelor uși. De la strană se adresează cererea «Binecuvintează!», deoarece încă din vechime a fost regulă statornică a adunărilor cultului creștin ca credincioșii să primească binecuvîntarea episcopului sau a preotului, înainte de plecarea din biserică. Preotul nu este însă decît un organ sau un instrument prin care se comunică binecuvîntarea ; de aceea, el trebuie să recunoască plin de smerenie că, de fapt, binecuvintează nu el, ci «Cel ce este binecuvîntat (lăudat, preamărit, slăvit), Hristos, Dumnezeul nostru, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor». O astfel de mărturisire are valoarea unui indiciu sau a unei îndrumări pentru credincioși, cărora li se indică la cine să-și înalțe cugetele, în cererile lor. În consecință, strana se și adresează din partea poporului cu rugăciunea : «Întărește, Dumnezeule, sfînta credință a ortodocșilor creștini în vecii vecilor».

Dirijînd mai departe șirurile rugăciunilor, preotul ține să sublinieze că, pentru ca ele să ajungă să fie ascultate, este de folos să luăm într-ajutor mijlocirile Născătoarei de Dumnezeu, «pentru că mult poate rugăciunea Maicii spre îmblînzirea Stăpînului» [67]. Ca atare, înclinîndu-se spre icoana Sfintei Fecioare, solicită solirile ei prin rugăciunea : «Preasfîntă Născătoare de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi». La rîndul său, poporul se alătură la această rugăciune a preotului cu imnul de laudă «Ceea ce ești mai cinstită decît heruvimii...». Preotul, luînd acum îndrăzneală, se închină către icoana Mîntuitorului, rostind doxologia «Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție», întorcîndu-se apoi îndată cu fața spre credincioși. Strana, exprimînd omagiile și cererile acestuia prin doxologia mică («Slavă Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh...») și «Doamne miluiește», de trei ori, se adresează în fine către preot cu formula : «Părinte, binecuvintează». Preotul rostește apoi apolisul propriu-zis (ἀπόλυσις, slav — отпусть, învoire de a pleca), adică rugăciunea finală.

67. Troparul «Și acum...», glas 2, din oficiul Pavecerniței celei mari.

Textul ei, inserat la locul cuvenit din *Liturghier*, prezintă oarecare variante, corespunzătoare zilelor săptămînii și subiectului marilor sărbători; în principiu, apolisul este o formulă prin care ne adresăm Mîntuitorului, cerîndu-I să ne miluiască și să ne mîntuiască pentru rugăciunile Maicii Sale și ale sfinților. Completînd-o cu formula «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...», preotul intră în altar.

Potrivit vechii discipline bisericești (can. 9 și 10 Apostolice și can. 2 al Sinodului de la Antiohia), cei ce veneau la serviciul divin trebuiau să rămînă pînă la sfîrșitul lui, înlăturîndu-se astfel și tulburarea atmosferei necesare rugăciunii. De aceea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, ține să sublinieze că «nimeni nu are voie ca, lăsînd dumnezeieștile cîntări, să plece fără binecuvîntarea preotului. Drept aceea, precum acesta a început cîntările, tot el face și sfîrșitul, cînd termină rugăciunile» [68].

La Vecernia mare însă nu se mai rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule...», ci îndată după cîntarea troparului Născătoarei («Și acum...» sau «Bogorodicina»), preotul, aflîndu-se în altar, deschide sfintele uși și, stînd între ele cu fața spre apus, rostește: «Înțelepciune!», urmînd mai departe, mereu cu fața spre credincioși, rînduiala apolisului, descrisă pentru Vecernia din zilele comune. Retrăgîndu-se apoi în altar, închide sfintele uși și perdeaua lor.

Trebuie să menționăm că la Vecernia din Postul patruzecimii (duminică seara, precum și lunea, marțea și joia, după Obedniță), între tropare și rugăciunea apolisului propriu-zis se urmează o altă rînduială, în care își găsește loc rugăciunea Sfîntului Efrem Sirul («Doamne și Stăpînul vieții mele...»), rostită de preot în fața ușilor împărătești, potrivit indicațiilor din *Orologiu*.

III. — LITIA

Cînd se face slujbă cu priveghere de noapte, și deci după Vecernie urmează îndată Utrenia, atunci stihoavna Vecerniei mari se unește cu serviciul Litiei. El începe îndată după ecfonisul «Fie stăpînirea împărăției Tale binecuvîntată...»; în timp ce la străni se cîntă, adică, imnele Litiei, serviciul acesteia se desfășoară mai întîi sub forma unei procesiuni cu cădelnița, întocmai ca la vhodul Vecerniei, cu deosebirea că sfintele uși sînt închise, iar procesiunea nu se oprește în naos, ci înaintează pînă în mijlocul narticei sau pronaosului, liturghisitorii avînd capetele acoperite. Oprindu-se aci, diaconul sau preotul cădește biserica și, revenind apoi în nartică, rostește ecteniile aflate în *Liturghier*, la rînduiala acestui oficiu («Mîntuiește, Doamne, poporul Tău...» și celelalte), după ce s-a terminat la strane cîntarea imnelor Litiei. La finele acestei ectenii, preotul descoperindu-și capul, citește rugăciunea «Stăpîne mult milostive Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru...», după care stranele încep cîntarea stihoavnei; în acest timp, procesiunea pornește din nartică în naos, oprindu-se în mijlocul acestuia și anume în fața mesei pe care se află cinci pîini («artose»), puțin grîu, vin și untdelemn.

68. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 322.

Așteptînd aici pînă ce s-a încheiat stihoavna și scurtele rugăciuni ce urmează în chip obișnuit după ea, preotul începe cîntarea troparului respectiv, cădind în același timp în semnul crucii pe cele patru laturi ale mesei, pe care o ocolește astfel de trei ori în direcția miazăzi — răsărit — miazănoapte și apus, în timp ce stranele continuă intonarea celui de al doilea și de al treilea tropar [69].

Această ceremonie se face «nu ca unor lucruri sfinte, ci ca unora care au să fie sfințite, dar mai ales ca și cum le-ar sfinți mai înainte cu însemnarea crucișă și cu tămîierea; de aceea, cînd cădește masa cu artosele, preotul nu-și pleacă capul [70], ca de obicei. Urmează apoi rugăciunile binecuvîntării pîinilor și a celorlalte elemente, pe care preotul le săvîrșește cu capul descoperit, după regulile însemnate în *Liturghier* pentru slujba Litiei. Stranele cîntă după aceea «Fie numele Domnului binecuvîntat...» (Ps. CXII, 2) și citesc Psalmul XXXIII pînă la stihul 10: «Bogații au sărăcit și au flămînzit...», care se cîntă mai întîi de preot și diacon, ori de sobor, și se repetă apoi de strane. Trecînd îndată înaintea sfintelor uși și întorcîndu-se cu fața spre credincioși, preotul îi binecuvîntează cu formula «Binecuvîntarea Domnului peste voi cu al Său har...», după care rostind «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...», încheie astfel oficiul. Pîinea, care, în limbajul curent, poartă numele de «artos» și chiar de «litie», precum și vinul, se împart credincioșilor la finele Vecerniei, cînd sînt miruiți în același timp cu untdelemnul binecuvîntat o dată cu ele.

Precum se vede, în serviciul Litiei se disting două părți sau două momente. Primul, Litia propriu-zisă (λιτή, λιτανεία, rugăciune, implorare) constă din procesiunea în nartică și din rugăciunile prin care se imploră aci mila și îndurarea divină («...pentru ca milostiv, blînd și lesne iertător să ne fie bunul și iubitorul de oameni Dumnezeul nostru și să întoarcă toată mînia care se pornește asupra noastră, să ne izbăvească de îngrozirea Lui cea dreaptă care este asupra noastră și să ne miluiască pe noi...» și celelalte), pentru rugăciunile sfinților, care sînt menționați nominal. Aceste litanii (λιτανείαι, λιταί, rugăciuni) constituie nota caracteristică a serviciului Litiei și de la ele îi și vine denumirea. Partea aceasta reprezintă, în cadrul serviciului divin din biserică, nu numai o datină îndepărtată, ci și o formă comprimată a litaniilor ce se organizau în Biserica veche încă de prin veacurile al IV-lea și al V-lea [71], cu

69. Dacă este spre duminică, se cîntă troparul «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...», de fiecare dată la cădirea mesei împrejur, adică o dată preotul și de două ori la strane; iar la sărbătoarea unui sfînt cu policleu în slujbă peste săptămînă se cîntă mai întîi troparul sfîntului de două ori și apoi «Născătoare de Dumnezeu...». La praznice se cîntă numai troparul praznicului respectiv, de trei ori.

În bisericile de mir din parohii, toată rînduiala Litiei se săvîrșește în mijlocul bisericii, adică al naosului, și anume înainte de stihoavnă, lesind deci preotul și diaconul din sfîntul altar, merg direct în fața mesei cu artosele și celelalte de pe ea, fără a ajunge în pronaos, iar după stihirile «Slavă... Și acum...» încep rugăciunile Litiei.

70. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

71. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia împotriva jocurilor din circ și teatrelor*, P. G., LVI, 265; Socrate, *op. cit.*, cart. VI, 8, 8, P. G., LXVII, 689; Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea credinței ortodoxe*, cart. III, cap. 10, P. G., XCIV, 1021.

ocazia calamităților publice (epidemii, cutremure, ploi excesive etc.), cînd clerul și poporul ieșeau din sfîntul locaș mergînd în procesiune solemnă în mijlocul orașului, sau chiar afară din el, unde făceau rugăciuni de implorare a milei divine. De această idee este inspirată procesiunea Litiei pînă la mijlocul narticei, adică locul destinat odinioară catehumenilor și penitenților, însemnîndu-se prin aceasta că prin smerenie, pocăință și rugăciuni stăruitoare se poate nădăjdui dobîndirea îndurării lui Dumnezeu.

Rînduiala ieșirii în pronaos a rămas la noi, astăzi, o practică obișnuită și caracteristică bisericilor din mînăstiri, unde monahii sînt nu numai un popor al rugăciunilor de pietate, ci și de continuă pocăință și smerenie. De altfel, inițial, Litia ca și alte servicii bisericești au fost compuse în mînăstiri și pentru mînăstiri, adică de călugări și pentru călugări. Astfel, organizarea în forma actuală a acestui oficiu a fost sugerată de realitățile legate de felul în care se află sistematizat serviciul divin la priveghere de noapte în mînăstiri. Anume, ritualul litaniilor a fost completat cu a doua parte, adică cu binecuvîntarea pîinilor și vinului, pentru ca monahii, gustînd din ele la finele Vecerniei, să-și întărească puterea de rezistență, preîntîmpinînd astfel oboseala din timpul privegherii de noapte, care urmează în continuare. Regulile de tipic de la începutul *Liturghierului* atrag însă atenția că împărțirea pîinii numită «artos» sau «litie» la finele Vecerniei se face numai în perioada anului liturgic cuprinsă între 1 septembrie și 25 martie. Acest interval, corespunzînd anotimpurilor cu nopți mai lungi, poate să rămînă astfel timpul necesar de pregătire în vederea sfintei împărtășiri, ceea ce, desigur, este greu de realizat în sezoanele cu nopți scurte. Ca atare, după indicațiile din *Liturghier*, «în privegherile de vară, pîinile cele binecuvîntate le împărțim la trapeză și mai înainte de gustare le mîncăm».

Grîul, vinul și untdelemnul, care se adaugă lîngă pîine și vin, sînt simboluri de jertfă ; reprezentînd însă în același timp materii esențiale ale existenței noastre, în rugăciunea pentru binecuvîntarea lor se mijlocește către Mîntuitorul, «Care a binecuvîntat cele cinci pîini și a săturat cinci mii de bărbați în pustie», să le binecuvînteze, pentru ca să se găsească întotdeauna din belșug «în sfînt locașul acesta, în orașul acesta, în țara aceasta, și întru toată lumea Ta».

Vîrsta mai nouă a părții a doua din serviciul Litiei, adică a binecuvîntării pîinilor, rezultă și din faptul că tradiția a înregistrat și cazuri cînd Litia se limitează numai la litaniile sau rugăciunile din nartică, pe care le îndeplinesc dintr-o rîvnă deosebită unii monahi, chiar atunci cînd nu se face priveghere. Lipsind deci motivul real, care a stat la baza introducerii sau unirii binecuvîntării pîinilor la partea întîi din serviciul Litiei, această ultimă ceremonie se lasă afară [72].

Întrucît însă «pîinile și vinul, ca niște sfințite cu binecuvîntarea se dau celor ce se află acolo și care sînt dătătoare de tămăduire și de multe daruri, celor ce le iau cu credință», slujba Litiei a trecut din mînăstiri și în practica bisericilor din parohii, săvîrșindu-se uneori chiar fără a fi priveghere. Aici însă Litia a primit ușoare acomodări, la cerințele pietății

72. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 342.

din mediul vieţii civile. Astfel, în primul rînd, bisericile din enorii nu practică procesiunea Litiei pînă în nartică, această procesiune oprindu-se în naos, ca la vhodul Vecerniei, în faţa mesei cu materiale destinate binecuvîntării. Litaniile de la început şi ritualul pentru binecuvîntarea artoselor etc. se săvîrşesc apoi una după alta fără întrerupere, adică fără a se interpune între ele stihoavna, aceasta urmînd după încheierea oficiului complet al Litei. Artosele şi vinul se împart în timpul cîntărilor stihoavnei sau la «Slavă...», aci, cînd se şi miruieşte cu untdelemnul binecuvîntat. Prin urmare, în practica liturgică din parohii, slujba Litiei este interca'ată în întregime înaintea stihoavnei, pe cînd în mînăstiri ea este combinată cu aceasta, stihoavna interpunîndu-se între litaniile din partea întîi a Litiei şi binecuvîntarea pîinilor, din partea a doua a ei.

În chip normal, serviciul Litiei are loc la Vecernia dinspre sărbătorile pentru care se găsesc compuse în *Mineie* imne pentru Litie sau, cum se spune, care au serviciul Litiei. De fapt, acestea sînt ocaziile în care se face priveghere de noapte. În practica bisericească s-a stabilit totuşi uzul de a se săvîrşi slujba Litiei în legătură şi cu sărbătorile sfinţilor, pentru care, deşi nu se găsesc în cărţile de la strană imnele respective, au totuşi polieleu. În acest caz însă este natural ca slujba Vecerniei să fie încadrată în solemnitatea privegherii, ceea ce se întîmplă de obicei la sărbătorile sfinţilor care au Vecernia mică, ori reprezintă hramul bisericii sau ale căror moaşte se află în biserica respectivă [73]. Slujba Vecerniei de simbătă seara se consideră însă în chip firesc însoţită de Litie, ca o tradiţie din vremurile în care serviciul divin dinspre duminică era de fapt un oficiu de toată noaptea, aşa cum se şi practică în multe mînăstiri, unde Litia este nedespărţită de Vecernia de sîmbătă seara, săvîrşită la priveghere. În bisericile din parohii, ceremonia Litiei se practică de regulă la Vecernia dinspre sărbătorile hramului, sau şi în alte ocazi, în legătură cu rugăciuni de cerere, chiar dacă nu este priveghere.

IV. — OFICIUL MIEZONOPTICII

După Vecernie, locul al doilea în ordinea de succesiune a capitolelor din *Liturghier* îl ocupă Miezonoptica, adică oficiul care se săvîrşeşte la miezul nopţii. Din toată rînduiala acestui serviciu divin, *Liturghierul* român — cu excepţia ediţiei de Bucureşti, 1956 — înregistrează numai ectenia finală, ce se rosteşte după apolis : «Să ne rugăm pentru...» (indicîndu-se la fiecare alineat categoriile de credincioşi sau de motive care trebuie să formeze obiectul rugăciunii comune) ; despre restul oficiului se face numai menţiune într-o notiţă aşezată înaintea acestei ectenii, lămurind că «Miezonoptica se face precum este rînduiala *Orologiului*...». Indicaţiile din *Liturghierul* grec sînt însă ceva mai bogate în acest loc, deoarece expun întregul plan schematic al Miezonopticii. Negreşit, cuprinsul acestui serviciu religios fiind întocmit aproape în totalitate din psalmi şi rugăciuni, care se citesc la strane, nu are nici un titlu pentru a

73. A se vedea şi Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 36, nr. 32.

fi îndreptățită înscrierea lui în *Liturghier*, care este cartea de slujbă a preotului. Afară de ectenia amintită, rolul acestuia în oficiul Miezonopticii se reduce, ca și în oficiul Ceasului al nouălea (cel puțin în practica liturgică a serviciului duminicii), la două formule de binecuvîntare la începutul («Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...») și în cursul slujbei («Dumnezeule, milostivește-Te spre noi și ne binecuvintează...»), ecfonisul Rugăciunii Domnești, Rugăciunea Sfîntului Efrem Sirul în timpul Păresimilor și apolisul.

La originea sa, instituirea unui serviciu divin la mijlocul nopții trebuie privită ca o inspirație venită atît prin sugestii biblice cît și din motive istorice. Într-adevăr, așa precum remarca Sfîntul Vasile cel Mare [74], despre o rugăciune la miezul nopții face mențiune în primul rînd David în Psalmul CXVIII, 62: «La miezul nopții m-am sculat ca să Te laud...». O astfel de practică la cei mai rîvnitori dintre iudeii de mai tîrziu se vede confirmată în Faptele Apostolilor (VI, 25), care relatează că Pavel și Sila, aflîndu-se întemnițați în orașul Filipi din Macedonia, «pe la miezul nopții s-au rugat și au cîntat laude lui Dumnezeu». Pe de altă parte, pentru pietatea creștină, rugăciunea Mîntuitorului pe la mijlocul nopții în grădina Ghetsimani, înainte de prinderea Sa, constituia nu mai puțin o indicație cu autoritate în favoarea unei adunări pentru rugăciuni la această vreme. Ideea parusiei, foarte vie la primele generații creștine, reprezenta la rîndul ei un fundament teologic serios pentru o astfel de instituție. Întrucît în parabola celor zece fecioare se menționează că «la miezul nopții s-a făcut strigare: «Iată Mirele vine, ieșiți întru întîmpinarea Lui!» (Matei XXIV, 6), a devenit în chip natural curentă convingerea că învierea morților și venirea Mîntuitorului pentru judecata de la sfîrșitul lumii vor avea loc în miez de noapte, ca oarecînd a îngerului exterminator în Egipt [75]. Ca atare, creștinii se simțeau obligați să fie mereu gata spre a-L întîmpina, mai ales că Domnul însuși îndemnase, în legătură cu a doua Sa venire: «Privegheați și vă rugați în toată vremea» (Luca XXI, 36; cf. și XVIII, 1). Este explicabil așadar de ce oficiul Miezonopticii poartă în sine semnificația parusiei Domnului, afirmată expres prin anumite tropare și rugăciuni ca, de exemplu, în rînduiala Miezonopticii de toate zilele, prin troparul «Iată, Mirele vine în miezul nopții...». Inspirate de aceeași idee, rugăciunile sînt brodate la rîndul lor pe motive în legătură cu cugetarea la sfîrșitul vieții și judecata divină, cu mărturisiri de pocăință și cereri pentru ușurarea și iertarea celor trecuți din această viață.

La început, serviciul divin de la miezul nopții, îndeplinindu-se după primul cîntat al cocoșilor, deci în a treia strajă, se găsea încadrat în rînduiala privegherii de toată noaptea, obișnuită în Biserica Veche în nopțile dinspre duminică, dinspre marile praznice și sărbătorile martirilor însemnați. În urma sistematizării aplicate serviciului divin, după veacul

74. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, răspuns la întrebarea 37, P. G., XXXI, 1016.

75. Cf. Fer. Ieronim, *Commentarium in Matthaeum*, IV, 25; Lactanțiu, *Divinae institutiones*, VII, 19, P. L., VI; Isidor de Sevila, *Etymolog.*, VI, 17, P. L., LXXXI—LXXXIV; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsul 79 la întrebările unui arhiereu.*

al IV-lea, Miezonoptica a devenit un oficiu zilnic independent în regulile vieţii monahale. Cartea numită *Orologiu* cuprinde chiar rînduieli deosebite pentru serviciul Miezonopticii de toate zilele, pentru sîmbete şi pentru duminici. Ele urmează însă acelaşi plan, în care variază numai psalmii şi unele rugăciuni; rolul preotului rămîne însă neschimbat, cu singura deosebire că la Miezonoptica de toate zilele el trebuie să rostească înainte de apolis ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...».

Se cuvine să remarcăm că, dacă am lăsa afară ecteniile, Miezonoptica s-ar plasa pe deplin, prin factura ei, în genul oficiilor orelor din timpul zilei. În tot cazul, ea este departe de a se compara cu solemnitatea cu care se găsesc îmbrăcate Vecernia şi Utrenia şi, ca atare, în mînăstiri, oficiul ei este îndeplinit în pronaos [76], iar începutul se face chiar fără epitrahil, ca de altfel şi la slujba Ceasurilor şi a Pavecerniei [77]. Pe de altă parte, în nopţile cu priveghere mare, cînd serviciul divin se desfăşoară într-o atmosferă cu deosebită solemnitate, slujba Miezonopticii este omisă, Utrenia începînd îndată după apolisul Vecerniei.

Liturghierul se referă de fapt la Miezonoptica duminicii, care, în practica liturgică din parohii, figurează ca un serviciu mai mult nominal şi accesoriu, ca o amintire a tradiţiei, contopindu-se cu începutul Utreniei, dimineaţa. Într-adevăr, sub titlul «Dimineaţa la minecare (Utrenia)», tipicul Bisericii Ortodoxe Române începe întîi cu instrucţiunile privitoare la oficiul Miezonopticii, după care merg în continuare cele pentru Utrenie.

V. — OFICIUL UTRENIEI

1. Vremea oficiului. — 2. Vechea schemă a oficiului şi motivele ei de inspiraţie. — 3. Principiile generale ale planului actual al oficiului. — 4. Proimion. — 5. Cele 12 rugăciuni şi serviciul imediat următor. — 6. Prochimenul şi Evanghelia învierii. — 7. Partea ultimă a oficiului Utreniei

1. *Vremea oficiului*

Dintre toate cele şapte laude bisericeşti înscrise în *Orologiu* — trei dintre ele fiind prevăzute şi în *Liturghier* —, Utrenia are oficiul cel mai dezvoltat şi mai solemn. Ea este ultimul dintre cele trei servicii divine care s-au format prin scindare din slujba de toată noaptea, obişnuită în Biserica primară, prima fiind Vecernia, iar a doua Miezonoptica. În cadrul privegherii antice, Utrenia se desfăşura în ultima parte din declinul nopţii, adică spre revărsatul zorilor. Ora sau mai bine-zis vremea oficiului ei se vede indicată prin însăşi denumirea de utrenie (ὄρθρος, zorii zilei, aurora). Ea şi-a luat astfel numele, ca şi celelalte laude bisericeşti, de la momentul zilei în care se oficia. Utrenia a mai purtat şi numele de laude (laudes, αἶνοι), pentru motivul că o bună parte din oficiu îl formau

76. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *op. cit.* cap. 304.
77. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhierau*, întrebarea 17, P. G., CLV, 868, trad. rom., p. 316.

psalmii de laudă, recitați la finele ei, adică tocmai spre faptul dimineții. La acest serviciu divin se referea, desigur, Pliniu cel Tînăr, cînd informa pe împăratul Traian că creștinii obișnuiau să se adune într-o anumită zi «ante lucem» (înainte de ziuă), pentru a cînta un imn lui Hristos, ca unui zeu [78].

Din canonul 27 al lui Ipolit (+ d. 235) și din jurnalul peregrinei Aetheria (Silvia, pe la 385 d. Hr.), rezultă că, în vechea practică creștină, serviciul divin al dimineții făcea parte din privegherea de noapte. El se desfășura în intervalul desemnat sub denumirea de *gallicinium*, după chipul de împărțire a zilei civile. Începea deci la primul cîntat al cocoșilor (ad gallicinium, tempore, quo canit gallus — Ipolit; de pullo primo, a pullo primo), deci cam cu două-trei ore înainte de aurora, ținînd pînă la ivirea zilei sau revărsatul zorilor (usque in luce; ubi coeperit lucescere), cînd, precum menționa Aetheria, se intonau imnele dimineții [79]. Negreșit, în sistemul orariului solar, ora începutului varia după anotimp, ea putînd să fie 1, 1½ după miezul nopții în timpul verii, între 3 și 4 primăvara și toamna, iar iarna între 5 și 6 [80].

Această practică a Bisericii vechi cu privire la vremea oficiului Utreniei se găsește confirmată pînă astăzi prin numeroase expresii din însеși rugăciunile ei, ca de exemplu: «Pomenește pe cei ce strigă către Tine noaptea» (rugăciunea VI); «Pomenește, Doamne, pe cei ce priveghează și cîntă spre slava Ta...» (rugăciunea V-a); «...ne-ai chemat ca și noaptea să ridicăm mîinile noastre... și ne dă nouă să ajungem la începutul zilei...» (rugăciunea VIII); «...Cel ce ne-ai odihnit în somnul cel de noapte...» (rugăciunea IV); «...că ne-ai odihnit pe noi în măsura nopții cei trecute...» (rugăciunea VI); «de noapte mînecă duhul nostru către Tine, Dumnezeul nostru» (rugăciunea II și III); «...dă-ne nouă a vedea dimineața și ziua întru bucurie» (rugăciunea III); «...primește rugăciunile de dimineață (τὰς ἑωθινὰς δεήσεις) ale noastre ale tuturor, ca tămîia înaintea Ta...» (rugăciunea V). Din aceste texte reiese clar că rugăciunile Utreniei aveau loc în timpul nopții și anume după ce s-a scurs prima jumătate sau puterea ei, în care omul își satisface nevoia imperioasă de odihnă. Se precizează chiar că este un oficiu îndeplinit «de noapte» (ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει ... πρὸς Σὲ ὁ Θεός) în așteptarea zilei propriu-zise, adică dis-de-dimineață sau înainte de răsăritul soarelui.

În practica ierusalimiteană din a doua jumătate a veacului al IV-lea, descrisă în jurnalul Aetheriei, se disting două părți în serviciul dimineții. Prima începea la miezul nopții sau, mai exact, îndată după acestă și anume înainte de cîntatul cocoșilor (ante pullorum cantum) și de venirea episcopului la slujbă. Serviciul se compunea din psalmi, imne, antifoane și rugăciuni, la care participau asceții, fecioarele și credincioșii plini de rîvnă, iar dintre membrii clerului numai preoții și diaconii (cîte 2—3) anume desemnați sau de rînd la oficiu. Rugăciunile continuau astfel pînă ce începea să se crape de ziuă (ubi coeperit lucescere), timp nimerit

78. Caius Plinius Secundus, *Epistola X*, c. 96 (7).
79. *Silviae vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*..., XXIV, 1—2, 8—9.
80. Cf. Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du Bréviaire*..., p. 25 și 72.

pentru a se cînta imnele dimineții («tunc incipiunt matutinos hymnos dicere»). La acestea din urmă se găsea însă de față și episcopul, care, înspre zilele de duminică, venea în biserică îndată ce cînta primul cocoș; în aceste zile episcopul citea el însuși o pericopă a Evangheliei, privitoare la învierea Domnului. Rugăciunile începute în acest chip înainte de cîntatul cocoșilor și continuate pînă la ziuă («ex ea hora usque in luce»), adică ceea ce numim Miezonoptică și Utrenie, mergeau deci în continuare una după alta, așa cum se săvîrșesc pînă astăzi. După mărturiile lui Ioan Casian, aceeași practică se obișnuia și în bisericile Egiptului [81].

Toată această slujbă avînd loc după miezul nopții, adică în a doua jumătate a ei, era considerată ca o rugăciune a dimineții. Lucrul apare firesc, deoarece această parte a nopții este înclinată spre dimineață, așa precum se găsește considerată situația și de către *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 34), care recomandă rugăciunile «la cîntatul cocoșilor, pentru că acest ceas vestește sosirea zilei, spre a face lucrurile luminii». De aceea, pînă astăzi Miezonoptica împreună cu Utrenia, în care se include și Ora întîi, reprezintă în cadrul serviciului bisericesc în cursul zilei ciclul slujbelor dimineții. Oficierea lor în timpul nopții a rămas însă numai o practică mînăstirească, în timp ce în bisericile din lume (parohii) ele sînt săvîrșite dimineața, după răsăritul soarelui. Oficierea Utreniei în timpul nopții se obișnuiește în parohii numai cu ocazia privegherilor, îndeosebi spre sărbătoarea hramului bisericii, dar în prima, iar nu în a doua jumătate a nopții. Serviciul Utreniei se găsește astfel atras spre Vecernie, Miezonoptica fiind omisă, precum deja am menționat cu altă ocazie. Utrenia se mai menține, de asemenea, ca un oficiu legat de noapte, dar tot în prima parte a ei, la serviciul deniilor din Postul Mare sau al Păresimilor. Ca serviciu pur al dimineții se practică însă în noaptea Paștilor, care reprezintă în istoria cultului creștin privegherea clasică, originea și primul model din care s-a inspirat oficiul privegherii la celelalte sărbători.

2. *Vechea schemă a oficiului și motivele ei de inspirație*

Pentru motive atît din ordinea naturală cît și din cea supranaturală, instituirea unui serviciu de rugăciuni în faptul dimineții s-a impus în chip firesc Bisericii, pe de o parte ca jertfă «de mulțumire Celui ce aduce lumina și Celui ce a risipit întunericul înșelăciunii și ne-a dat lumina dreptei credințe» [82], iar pe de alta ca cereri de har și ajutor în legătură cu activitatea ce trebuie reluată în ziua care începe. Ivirea zorilor sau a primelor semne ale răsăritului soarelui, care, topind întunericul, revarsă speranța și bucuria în spirite, a apărut în fața conștiinței creștine ca o parabolă sugestivă a bucuriei dăruite lumii prin venirea Mîntuitorului, numit în textele biblice și în imnele bisericești «Soarele dreptății» (Mal. IV, 2) și «Răsăritul cel de sus» (troparul Nașterii). Hristos, Soarele cel veșnic, «Soarele cel mai înainte de soare» (icosul din canonul Paști-

81. Vezi Ioan Cassian, *op. cit.*, cart. III, cap. 5 și 6.

82. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 299 (trad. rom. p. 197).

lor) a răsărit lumii o dată cu naşterea Sa în peştera Betleemului. Învierea Sa, aşa precum cîntă Biserica în canonul Paştilor, este, de asemenea, considerată ca un nou răsărit, după ce «a apus oarecînd în mormînt», El, «Lumina cea fără de ani, din mormînt trupeşte tuturor a strălucit» (peasna VII, troparul 4), «Hristos de voie pentru toţi s-a jertfit ... şi iarăşi frumos din mormînt Soarele dreptăţii nouă ne-a strălucit» (peasna IV, troparul 3). Faptul că atît naşterea cît şi învierea Mîntuitorului s-au petrecut noaptea, înainte de ziuă, a fost considerat astfel ca un motiv în plus de ordin istoric, pe lîngă cel simbolic, pentru care serviciul Utreniei a fost rînduit la momentul corespunzător din noapte. «Este cu cale, zicea în legătură cu acest subiect Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, a se face noaptea închipuirea naşterii şi arătării Mîntuitorului cea după trup, de vreme ce noaptea s-a născut» [83]. Pe de altă parte, Sfîntul Ciprian sublinia că «trebuie să ne rugăm şi dimineaţa, pentru că prin rugăciunea de dimineaţă se pomeneşte învierea Domnului» [84].

De aceea, Utrenia se referă la ivirea şi răspîndirea creştinismului, adică la acea epocă din istoria misterului creştin, schiţată de Sfîntul Apostol Pavel în proza ritmată din I Timotei III, 16 : «Mare este Taina creştinătăţii : Dumnezeu s-a arătat în trup, a fost adeverit de Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit popoarelor, lumea a crezut în El...». Într-o formulă generală, se poate spune deci că Utrenia închipuieşte «începutul şi raza creştinismului» [85], nu numai sub forma venirii efective sau a întrupării istorice a Mîntuitorului, ci şi în faza răspîndirii Evangheliei Lui în lume. De această semnificaţie simbolică se vede adînc inspirat întregul oficiu al Utreniei. În cea mai mare parte însă ea este afirmată îndeosebi în imnele din rolul stranilor ; faptul naşterii şi învierii Domnului, precum şi răspîndirea credinţei creştine prin eroii ei (apostoli, martiri, mărturisitori şi sfinţi), sînt celebrate într-un ton de biruinţă prin numeroase genuri ale imnografiei creştine (tropare şi prochimene-tropare, binecuvîntări ale învierii, antifoane, canoane, luminînde sau exapostilarii, laude şi voscresne sau stihiri ale învierii etc.), care împodobesc serviciul Utreniei mai mult decît al oricărei alte laude bisericeşti.

Oficiul liturghisitorilor în rînduiala Utreniei, aşa cum se afla întocmită aceasta spre finele epocii primare din istoria Bisericii, se găseşte consemnat sub formă schematică în cartea VIII, 38 şi 39 din *Constituţiile Apostolice*. După psalmul dimineţii (ψαλμὸς ὀρθρινός, în *Constituţiile Apostolice*, II 59), diaconul rostea o ectenie pentru catehumeni, energumeni, pentru candidaţii la botez şi penitenţi, care erau apoi concediaţi. Urma îndată ectenia diaconului pentru credincioşi (cei botezaţi), la finele căreia episcopul rostea rugăciunea de mulţumire a dimineţii (εὐχαριστία ὀρθρινή); iar adresîndu-se către «Dumnezeul duhurilor (Num. XVI, 22) şi a tot trupul..., Cel ce a dat soarele spre stăpînirea zilei, luna şi stelele spre stăpînirea nopţii», el cerea : «Însuţi şi acum caută spre noi cu ochi binevoitori şi primeşte mulţumirile noastre de dimineaţă şi ne miluieşte...

83. *Ibidem*, cap. 309 (trad. rom., p. 205).
84. Sf. Ciprian, *op. cit.*, col. 559.
85. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 422.

Tu cel veşnic şi nemuritor, Care prin Hristos ne-ai dăruit fiinţă şi tot prin El ne-ai dăruit şi fericirea, Însuţi şi acum ne învredniceşte prin El şi de viaţa veşnică» (cap. 38). Diaconul invita după aceea pe cei prezenţi să-şi plece capetele, pentru ca episcopul să le citească rugăciunea pentru punerea mîinilor de dimineaţă (χειροθεσία ὀρθρινή), paza şi păstrarea lor «în pietate şi dreptate». Acum adunarea înceta, fiecare putînd să plece după ce diaconul anunţa «ieşiţi în pace» (cap. 39). Este probabil că înainte de aceasta se cînta doxologia cea mare («Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu...»), care se găseşte consemnată în cartea VII, 47 a aceleiaşi colecţii bisericeşti, imn pe care Sfîntul Atanasie cel Mare îl recomandă să fie cîntat dimineaţa, afară de Psalmul LXII, ş.a. [86]. S-ar putea spune că, în principiu, această schemă se găseşte în concordanţă cu însemnările Aetheriei despre serviciul dimineţii la Ierusalim, în a doua jumătate a veacului al IV-lea.

În această perioadă încă fluidică a cultului creştin, nu domnea pretutindeni o uniformitate absolută, dusă pînă la amănunte, în serviciul laudelor bisericeşti; dar, precum rezultă din mărturiile Sfîntului Vasile cel Mare [87] şi a e lui Ioan Casian [88], afară de Psalmul LXII se mai citeau la serviciul de dimineaţă şi Psalmii L şi LXXIX. Rînduiala din *Constituţiile Apostolice* nu se opreşte însă asupra acestor amănunte, ea fiind preocupată în special de rolul liturghisitorilor, aşa precum am remarcat în legătură cu Vecernia.

3. *Principiile generale ale planului actual al oficiului*

Planul aplicat în forma dezvoltată de astăzi a Utreniei este condus în liniile lui generale de aceleaşi principii ca şi cel al Vecerniei. Multe din consideraţiile făcute în studiul nostru privitor la aceasta din urmă fiind deci valabile şi în cazul Utreniei, nu ne vom mai opri asupra lor în capitolul de faţă. Negreşit, elementele care alcătuiesc conţinutul planului Utreniei au fost alese şi rînduite în concordanţă cu semnificaţia de la baza acestei laude bisericeşti. Variantele impuse acestui cuprins, pentru adaptarea oficiului la calendarul anului liturgic, au dat naştere în practică la grade diferite de solemnitate în săvîrşirea lui. În consecinţă, se deosebesc:

a) Utrenia de toate zilele, adică din zilele din cursul săptămînii în care nu se întîmplă vreo sărbătoare;

b) Utrenia duminicii, pe care, prin analogie cu Vecernia mare, am putea-o numi Utrenia mare; ca o altă formă a acesteia poate fi considerată:

c) Utrenia oficiată în bisericile mînăstireşti la privegherea de noapte şi în legătură cu diferite sărbători.

Ultimele două feluri ale oficiului Utreniei sînt, am putea spune, aproape identice. Deosebirea dintre ele nu are decît însemnătatea unei

86. *De Virginitate*, atribuită Sf. Atanasie cel Mare, P. L., XXVIII, 265.
87. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 207 către clericii din Neocezareea*, nr. 3, P. G., XXXII, 764.
88. *Op. cit.*, cart. III, cap. 6.

simple nuanțe, marcată, precum vom vedea, pe de o parte prin omiterea începutului obișnuit al Utreniei, cînd ea este oficiată la priveghere, iar pe de altă parte prin înlocuirea, în aceste ocazii, a anumitor imne ale duminicii cu altele, potrivite cu caracterul sărbătorii.

La baza tuturor acestor feluri ale oficiului stă de fapt rînduiala Utreniei din zilele de rînd ale săptămînii, care, în comparație cu celelalte, se caracterizează în cea mai mare parte printr-o imnologie simplificată nu numai cantitativ, ci și în solemnitatea executării ei, deoarece multe din compozițiile cîntate la Utrenia mare sînt numai citite la cea de toate zilele, ca de exemplu : canoanele, laudele și doxologia mare. Chiar pentru cele intonate se folosesc la Utrenia de toate zilele un tact muzical mai grăbit (irmologic).

Caracteristica Utreniei din diferitele ocazii și anumite aspecte ale semnificației fundamentale stînd în legătură cu imnologia vor face obiectul capitolului referitor la «Serviciul stranei explicat». Ca atare, în conformitate cu scopul ce ne-am propus, aici nu vom urmări oficiul Utreniei decît în rînduiala sa schematică, oprindu-ne din cînd în cînd asupra anumitor părți din rolul stranei numai în măsura în care se găsesc într-o strînsă legătură de completare a sensului cu partea liturghisitorilor sfințiți.

Despre rolul preotului se poate spune că, în principiu, el constă în cea mai mare parte din ectenii mici, ale căror ecfonise vin ca o încoronare a părților executate la strană. Ca atare, aceste ecfonise sînt compuse fiecare în sensul temei sau ideii principale, pe care se găsește brodat grupul de rugăciuni sau de cîntări cărora le urmează ecteniile respective. Așa, de exemplu, ectenia după «Binecuvîntările învierii» se încheie cu ecfonisul : «Că s-a binecuvîntat numele Tău și s-a proslăvit împărăția Ta...» ș.a.m.d.

În stadiul ei actual, se pot distinge trei părți în rînduiala Utreniei. Cea dintîi dintre acestea are, propriu-vorbind, caracterul unui proimion sau introduceri, care nu constituie un element absolut esențial al oficiului, putînd să lipsească în anumite ocazii, precum deja am menționat. Această primă parte se săvîrșește în continuarea Miezonopticii. După ecfonisul ecteniei de la finele acesteia din urmă, preotul intră în altar și deschizînd perdeaua sfintelor uși, ia cădelnița și stînd înaintea sfintei mese cu fața spre răsărit și cu capul acoperit începe oficiul Utreniei, rostind formula «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...».

Săvîrșirea serviciului divin constituie o atribuție exclusivă a preoției. Fără îndoială, credincioșii se alătură sau se unesc și ei la oficiile bisericești, dar în acest chip ei participă numai, sau conlucrează ; cel ce le aduce sau le înfățișează Domnului și susține înaintea Lui rugăciunile comunității este preotul. De aceea, oficiul divin public se începe numai cu binecuvîntarea preotului, «care închipuiește pe Hristos, de la Care are preoția» [89] și de asemenea tot el este cel căruia i se cuvine să-l încheie. În practica bisericească se face totuși o excepție în legătură

89. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 304 (trad. rom., p. 199).

cu Miezonoptica, îngăduindu-ne ca, în lipsa preotului, rugăciunile ei să poată începe după ce cineva din cei de față a rostit: «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluiește-ne pe noi» [90]. Nu este greu de observat însă că serviciul Miezonopticii se mărginește în cea mai mare parte la rugăciuni ce se rostesc la strană, preotul găsindu-se astfel încadrat el însuși în regula obștească a pietății, fără să aibă un rol pronunțat de mijlocitor sau de îndeplinit acțiuni liturgice, prin care să reprezinte simbolic pe Mîntuitorul în vreunul din momentele operei Sale. Ceea ce primează deci în serviciul de la miezul nopții este caracterul său de exercițiu de devoțiune pentru cei îndeosebi rîvnitori. De aceea, s-a găsit cu cale că este cazul să se facă pogorămînt, rugăciunile din această vreme putînd să înceapă în chipul amintit, cînd se întîmplă să nu poată fi de față un preot la o astfel de oră sau între schimnicii care trăiesc retrași departe de obștea mînăstirii. În acest caz, ei se îndreaptă către Mîntuitorul și-I invocă binecuvîntarea, pentru rugăciunile Sfinților Părinți, «între care se înnumără arhierei și preoți» [91]. O astfel de regulă, avînd la bază comuniunea dintre cele două părți ale Bisericii sau comuniunea cu sfinții, nu contrazice principiul stabilit în general pentru începerea oricărui oficiu bisericesc prin binecuvîntarea preotului.

4. *Proimion*

Pentru motivele expuse, această din urmă regulă este aplicabilă nu numai în cazul Miezonopticii, ci și la toate acele oficii «ce se lucrează fără epitrahil, cîte sînt obișnuite la mînăstiri a le face preoții, la Miezonoptică, la Ceasuri și la Pavecerniță» [92]. Utrenia însă, ca și Vecernia, implicînd un pronunțat rol de solitor al preotului și ceremonii în care el reprezintă pe Mîntuitorul, oficiul lor trebuie să fie săvîrșit de preot și să înceapă prin binecuvîntarea dată de dînsul. Orice oficiu public este deschis astfel printr-o formulă corespunzătoare, rostită de preot spre lauda lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă și «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...», căci verbul «a binecuvînta», întrebuințat în limbajul liturgic la adresa lui Dumnezeu, are înțelesul de a lăuda, a slăvi, ca de altfel și în textele biblice (Luca I, 64, 68; II, 28; Iacov III, 9; I Petru I, 3; Rom. I, 25; IX, 5; I Cor. XIV, 16; II Cor. I, 3; XI, 31; Efes. I, 3; Apoc. IV, 12, 13; VII, 12 etc.) [93]. «Ca slujitor al lui Dumnezeu» (II Cor. VI, 4), ca unul ce prin hirotonie este pus de Hristos însuși «în slujba Sa» (I Tim. I, 12), se cuvine ca, la începutul oricărui serviciu divin, preotul mai întîi să binecuvînteze, adică să laude sau să slăvească pe Dumnezeu, adică pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Său cel Sfînt.

O dată cu rostirea formulei de binecuvîntare pentru deschiderea oficiului Utreniei, preotul începe cădirea mare întocmai ca la Vecernie, iar strana urmează în acest timp rînduiala rugăciunilor înscrisă în Oro-

90. *Ibidem*, cap. 305.
91. *Ibidem*.
92. Idem, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, cap. 17 (trad. rom., p. 316).
93. A se vedea sensurile cuvintelor εὐλογέω, εὐλογητὸς și εὐλογία în Vechiul și Noul Testament la Erchard Kittel (în colaborare), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, p. 751—763).

logiu. În recitarea acestora, trebuie să se respecte însă un anumit ritm, *potrivind ca citeţul să termine* «Tatăl nostru» atunci cînd preotul s-a înapoiat cu căditul din nartică în mijlocul naosului, pentru ca să rostească aci ecfonisul «Că a Ta este împărăţia...». El subliniază lauda din această doxologie cădind spre răsărit de trei ori, adică de fiecare dată cînd pronunţă numele persoanelor Sfintei Treimi. Continuînd apoi cădirea pînă în altar, unde o termină, preotul aşteaptă înaintea sfintei mese pînă ce s-a încheiat la strană recitarea troparelor din *Orologiu.* Rosteşte apoi ectenia «Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», în care se fac rugăciuni pentru căpetenia bisericească şi cea civilă, cădind de trei ori la rostirea fiecărui alineat, afară de ecfonis.

Înălţarea primelor rugăciuni de dimineaţă, în Biserica creştină, răspunde perfect îndemnului Sfîntului Apostol Pavel din prima sa Epistolă către Timotei II, 1—2 : «...Mai întîi de toate să faceţi rugăciuni, cereri, mijlociri şi mulţumiri pentru toţi oamenii : pentru conducători şi pentru toţi cei ce sînt în dregătorii, ca să ducem viaţă liniştită şi netulburată, în toată cuvioşia şi curăţia».

Cu ecfonisul «Că Dumnezeu milostiv şi iubitor de oameni eşti...» al acestei ectenii se încheie prima parte a Utreniei, care este un fel de exordiu, comun Utreniei din zilele obişnuite de peste săptămînă, celei din zilele de duminică şi sărbători fără priveghere. Această parte de la începutul Utreniei se omite însă la priveghere.

5. *Cele 12 rugăciuni şi serviciul imediat următor*

Adevăratul oficiu al Utreniei, sau Utrenia propriu-zisă, începe abia acum, cu a doua parte a ei, pentru care strana cere binecuvîntarea specială a preotului : «Întru numele Domnului binecuvintează, părinte». Preotul începe îndată serviciul părţii a doua, prin intonarea solemnă a doxologiei «Slavă Sfintei şi celei de o fiinţă şi făcătoarei de viaţă şi nedespărţitei Treimi, totdeauna, acum şi pururea...», cădind în acelaşi timp de trei ori în chipul crucii, înaintea sfintei mese, «întru slava Sfintei Treimi» [94]. La priveghere, Utrenia începe de-a dreptul prin această binecuvîntare, pe care preotul o dă îndată după formula «Binecuvîntarea Domnului... cu al Său har...», de la finele Litiei.

Ca răspuns, la strană se rosteşte, «cu evlavie şi cu frica lui Dumnezeu» [95], cîntarea care a răsunat prin graiul îngerilor la naşterea Mîntuitorului : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, între oameni bunăvoire». Semnificaţia oficiului Utreniei apare astfel dintru început exprimată lămurit, prin însăşi această doxologie îngerească.

În timp ce la strană se continuă cîntarea celor şase psalmi ai Utreniei, după rînduiala din *Orologiu,* preotul îşi descoperă capul şi începe citirea în taină a celor 12 rugăciuni din *Liturghier,* a căror urzeală se desfăşoară în general în spiritul aceloraşi dispoziţii sufleteşti din psalmii Utreniei. Făcîndu-se ecoul simţirii religioase şi al dorinţelor comunităţii, exprimate în lectura acestor psalmi, preotul este în acelaşi timp şi solitorul ei, «aducînd rugăciuni e de dimineaţă prin sine lui Dumnezeu, căci prin

94. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni,* cap. 309.
95. *Orologiu.*

preoție se săvîrșesc toate»[96]. Se cuvine deci ca, la înălțarea acestor rugăciuni, să se afle în condițiile unei depline concentrări sufletești, pătrunzîndu-se adînc de sensul fiecăruia din motivele euhologice pe care le parcurge cu ochii și cu mintea. El se roagă pentru toți cei ce se află prezenți în biserică la rugăciunile de dimineață, precum și pentru toți credincioșii care la acea vreme se găsesc în orice parte a pămîntului, cu diferite îndeletniciri (rugăciunea V). Lăudînd pe Dumnezeu și mulțumindu-I pentru că ne-a îngăduit să gustăm din odihna nopții și ne-a ajutat să ne trezim pentru rugăciune, el se roagă ca Dumnezeu să-și aducă aminte de fiecare și de toți laolaltă, fiindu-le ajutor și sprijinitor pentru sfărîmarea împotrivitorilor văzuți și nevăzuți. Apelează totodată la binecuvîntarea și harul divin, pentru ca, prin luminarea ochilor minții și curăția inimii, să ajungă fiecare a se feri de păcat și a conlucra la mîntuirea lui. Făcînd apoi mărturisiri de pocăință și cereri de iertare pentru întreaga comunitate, se roagă pentru primirea rugăciunilor înălțate și ca pe toți să-i arate «fii ai luminii și ai zilei», adică ai lui Hristos, pe care trebuie să-L aibă în inimi[97], răsplătindu-i cu darurile bunătăților Sale. Ca și la Vecernie, ultima din aceste rugăciuni se înfățișează ca o sinteză a conținutului celorlalte 11 dinaintea ei: «Lăudăm, cîntăm, binecuvîntăm și mulțumim Ție Dumnezeul părinților noștri, că ai depărtat umbra nopții și iarăși ne-ai arătat lumina zilei. Ci rugăm bunătatea Ta: milostiv fii față de păcatele noastre și primește rugăciunea noastră întru mare milostivirea Ta, că la Tine scăpăm, Dumnezeul cel milostiv și atotputernic. Strălucește întru inimile noastre soarele cel adevărat al dreptății Tale; luminează mintea noastră și simțirile toate le păzește, ca, umblînd în zi cu bună-cuviință pe calea poruncilor Tale, să ajungem la viața veșnică, pentru că la Tine este izvorul vieții, și să ne învrednicim a fi întru desfătarea luminii Tale celei neapropiate. Că Tu ești Dumnezeul nostru și Ție mărire înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor».

Însemnările din *Liturghier* și din *Orologiu* recomandă ca citirea acestor rugăciuni să înceapă abia după ce s-a rostit «Slavă... Și acum...» la finele celui de-al treilea psalm al Utreniei, cînd preotul trebuie să iasă din altar în fața sfintelor uși. După obiceiul practicat însă îndeobște și consemnat în unele manuale, preotul începe să le citească fiind încă în altar, o dată cu citirea primilor psalmi, continuîndu-le apoi afară din altar, după al treilea psalm. Această rînduială se găsește pe de o parte în concordanță cu rolul preotului de susținător al cererilor și rugăciunilor comunității, iar pe de alta îi lasă răgazul necesar unei rugăciuni în spirit de reculegere.

Ținîndu-se pe linia semnificației Utreniei, preotul nu apare de la început în fața ușilor împărătești, ci în cursul citirii psalmilor, amintind astfel timpul în care a fost așteptată venirea lui Mesia, Lumina care a fost descoperită neamurilor la plinirea vremii. Caracterul sacerdotal al acestor rugăciuni este subliniat în chip particular în unele părți prin

96. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.
97. Cf. Sf. Ciprian, *De oratione*, 25.

faptul că preotul le înalţă fiind înveşmîntat nu numai în epitrahil, cum este practica cea mai răspîndită, ci şi în felon [98].

Precum se constată din manuscrisele dintre veacurile al X-lea — al XI-lea şi al XIII-lea — al XIV-lea, nici numărul acestor rugăciuni, care a variat între 1 şi 14, nici ordinea, nici locul aşezării lor în rînduiala Utreniei nu au fost întotdeauna şi pretutindeni absolut la fel cu cel de astăzi [99]. Numărul de 12 rugăciuni pare să fi fost indicat de numărul orei 12, cu care se încheie noaptea, în clipa în care se arată soarele, în sistemul împărţirii în 12 ore a timpului de la un apus la un răsărit de soare.

În Duminica Paştilor şi în zilele Săptămînii Luminate, cele 12 rugăciuni ale Utreniei nu se mai citesc, rînduiala ei fiind întocmită în întregime pentru aceste ocazii în scopul special de a vesti şi a sărbători marea minune a învierii Domnului şi de a exprima accentele de adîncă bucurie ale creştinătăţii. În restul anului, odată terminată citirea celor şase psalmi la strană şi a rugăciunilor Utreniei, preotul îşi acoperă capul şi, în locul în care se găseşte în faţa sfintelor uşi, unifică şi sistematizează rugăciunea comunităţii prin rostirea ecteniei mari, la care credincioşii participă prin răspunsul «Doamne miluieşte». Dispoziţia lor sufletească se găseşte pregătită în acest scop prin lectura psalmilor, care propriu-zis nu sînt rugăciuni directe, ci în cea mai mare parte cugetări şi reflecţii religioase, mărturisiri şi dorinţe exprimate sub forma personală sau individuală. Prin ectenie se afirmă precis spiritul comunitar, care formează caracterul specific al cultului divin public creştin.

Mai departe, oficiul decurge în nota simbolismului caracteristic Utreniei. O astfel de notă este marcată prin însuşi aparatul extern al serviciului, căci deja în timpul ecteniei mari, precum subliniază Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, se aprind toate făcliile, pentru a aminti slava lui Dumnezeu, care a strălucit peste păstori, cînd li s-a arătat îngerul vestindu-le Naşterea Domnului [100] (Luca II, 9). La acest eveniment se referă troparul-prochimen «Dumnezeu este Domnul şi s-a arătat nouă, binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului» (Ps. CXVII, 26, 27), pe care încep să-l cînte stranele îndată după ce preotul a rostit ecfonisul ecteniei mari şi a intrat în altar. Urmînd regulile din *Tipic*, stranele continuă să intoneze celelalte tropare, prin care se preamăreşte evenimentul serbat în legătură cu opera divină pentru mîntuirea omului prin Iisus Hristos, sau faptele persoanelor sfinte, ca roade ale venirii lui Hristos în lume. În acest timp preotul face pregătirile cuvenite pentru îmbrăcarea tuturor veşmintelor liturgice, în vederea lucrărilor Proscomidiei, dacă după Utrenie va urma Liturghia.

La strane se continuă citirea *catismelor* din *Psaltire* împreună cu *sedelnele* respective, preotul rostind printre ele ecteniile mici din *Liturghier* (prima cu ecfonisul «Că a Ta este stăpînirea...», iar a doua cu ecfonisul «Că Dumnezeu bun şi iubitor de oameni eşti...»), dacă este sîmbătă ori sărbătoare, «înainte» ori «după serbare»; în celelalte zile obiş-

98. Vezi însemnările de tipic de la începutul *Liturghierului*, ed. Bucureşti, 1902 1950 etc., cu privire la Utrenie.

99. Vezi textul şi schema diferitelor manuscrise la Ambrozios Stavrinos, *op. cit.*, p. 85—102.

100. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 309.

nuite din cursul săptămînii, aceste ectenii nu se zic. Perdeaua ușilor împărătești stă închisă în timpul citirilor din *Psaltire*, începînd anume după cîntarea troparelor de la «Dumnezeu este Domnul...».

În zilele obișnuite de peste săptămînă, partea a doua din slujba Utreniei se încheie cu Psalmul L («Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta...»). În zilele de sărbătoare însă ea este mai bogată. Astfel, duminica, după ectenia de la sfîrșitul ultimei catisme, urmează la strană *Binecuvîntările învierii*, tropare precedate de stihul 12 al Psalmului CXVIII («Binecuvîntat ești, Doamne...»), în care se descriu împrejurările și se amintesc personajele menționate de Sfintele Evanghelii în legătură cu învierea Domnului. În timpul cîntării acestor imne, preotul face cădire mare, închipuind în acest fel și aromatele pe care le aduceau cu ele mironosițele, spre a completa ungerea trupului Domnului. La sărbătorile cu polieleu, cădirea mare începe o dată cu *mărimurile*, preotul fiind îmbrăcat și cu felonul, dacă Utrenia se săvîrșește în cadrul privegherii de noapte. În unele părți, dar mai ales în bisericile din mînăstiri, solemnitatea Utreniei de la priveghere este accentuată în acest moment prin scoaterea icoanei sărbătorii pe analog, în mijlocul bisericii. Anume, la începutul «mărimurilor», preotul îmbrăcat în felon și precedat de diacon cu cădelnița, iar afară din altar și de purtătorul de sfeșnic, iese prin ușile împărătești, purtînd icoana pe care o așază pe analog; după ce o cădește împrejur, face apoi cădirea mare începînd din altar.

6. *Prochimenul și Evanghelia învierii*

Cînd s-au încheiat «binecuvîntările» și «mărimurile», diaconul sau preotul rostește ectenia mică, cu ecfonisul «Că s-a binecuvîntat numele Tău...», după care se începe la strane cîntarea antifoanelor respective. La sfîrșitul acestora, preotul sau diaconul, deschizînd sfintele uși, rostește «Să luăm aminte, înțelepciune!», pentru ca la strane să se răspundă cu intonarea *prochimenului*. Potrivit principiului aplicat la Vecernie în legătură cu acest stih, trebuie să ne așteptăm la o lectură biblică. Într-adevăr, în zilele de duminică și sărbători se citește așa-numita *Evanghelie a Utreniei*. Duminica, ea este una din cele 11 pericope desemnate sub numele de «Evanghelii ale învierii», pentru că ele istorisesc învierea Mîntuitorului sau una din arătările Lui după înviere [101]. Introducerea în vederea lecturii Evangheliei Utreniei este pregătită printr-o serie de formule. În primul rînd, după ce s-a încheiat la strană cîntarea prochimenului, preotul sau diaconul dă îndemnul «Domnului să ne rugăm», iar după răspunsul credincioșilor preotul intonează ecfonisul «Că sfînt ești Dumnezeul nostru și întru sfinți Te odihnești...». Stranele, la rîndul lor, se asociază la pregătirea dispoziției sufletești a credincioșilor în vederea ascultării Sfintei Evanghelii, cîntînd «Toată suflarea să laude pe Domnul...», pe Domnul Hristos, Soarele dreptății, Cel ce iarăși frumos ne-a

101. Cele 11 pericope ale învierii, extrase din textul Evangheliilor și grupate în ordinea succesiunii lor, se află așezate în partea de la finele Evangheliarului. Citirea lor urmează și se reia succesiv în cursul anului liturgic, în ordinea duminicilor, care decurg de la Duminica Tuturor Sfinților, afară de cele șapte duminici din timpul Penticostarului (Cincizecimii), cînd este întocmită o altă ordine pentru citirea lor. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 549.

strălucit din mormînt. Diaconul ori, în lipsa lui, preotul stăruiește din nou asupra stării de suflet cu care se cuvine să întîmpinăm vestea cea bună, stare de suflet ce trebuie s-o cerem în har de la Domnul. De aceea îndeamnă: «Și pentru ca să ne învrednicim noi» (să fim învredniciți, adică să fim socotiți vrednici) «a asculta Sfînta Evanghelie, pe Domnul Dumnezeu să-L rugăm». Pentru că ascultarea Sfintei Evanghelii face necesară încordarea sau concentrarea întregii noastre ființe, diaconul ori preotul adaugă: «Înțelepciune! Drepți să ascultăm Sfînta Evanghelie!», preotul dorind, urînd sau mai bine-zis cerînd «Pace tuturor» sufletelor, în aceste clipe. Abia acum, după această stăruitoare pregătire, se anunță locul sau autorul din care este aleasă pericopa respectivă: «Citire din Sfînta Evanghelie de la ...» (numele evanghelistului). După intonarea doxologiei mici, cu care poporul întîmpină acest anunț, preotul citește textul pericopei evanghelice, iar la sfîrșit strancle dau slavă lui Dumnezeu prin aceeași formulă doxologică, pentru mărirea arătată de El prin înviere.

Ca și ritualul vhodului de la Vecernie, citirea Evangheliei învierii constituie un adevărat episod înăuntrul Utreniei de duminică. Evanghelia din această zi formează, am putea spune, nucleul în jurul căruia se găsesc coordonate toate ceremoniile (acțiuni, imne și ectenii) ce urmează pînă la *catavasii*. Rînduiala acestora se află inspirată de preocuparea de a simboliza unele amănunte în legătură cu actul istoric al învierii Domnului, precum și dispoziția pe care ea a determinat-o în sufletele creștine. Astfel, se cuvine să remarcăm în primul rînd că Evanghelia Utreniei este citită de către preot, iar nu de diacon, cum se obișnuiește la Liturghie; trebuie să adăugăm, de asemenea, că în timpul lecturii ei preotul nu stă cu fața spre credincioși, între ușile împărătești, ca la Liturghie și la Utrenia din zilele de sărbătoare, ci pe latura de miazănoapte a sfintei mese. Citind dinăuntrul altarului Evanghelia Utreniei din duminici, preotul amintește în acest chip că învierea Mîntuitorului nu s-a petrecut în fața lumii, ci înainte de zori, deci încă noapte fiind. Pe de altă parte, stînd pe latura de miazănoapte a sfintei mese, el închipuiește pe îngerul pe care femeile mironosițe l-au văzut șezînd în dreapta mormîntului (Marcu XVI, 5) și vestindu-le învierea, căci sfînta masă simbolizează între altele și mormîntul în care a fost pus și din care apoi a înviat Domnul [102]. Numai în Duminica Paștilor, cînd Utrenia se săvîrșește noaptea, avînd o semnificație, rînduială și solemnitate cu totul aparte, Evanghelia ei se citește nu numai afară din altar, ci afară din sfîntul locaș, în fața lui și în mijlocul credincioșilor, amintind astfel întreaga mișcare produsă între Apostoli și ucenici de vestea învierii Domnului, care a umplut de bucurie inimile tuturor credincioșilor.

Rînduiala Utreniei din duminici stăruie sub diferite forme asupra simbolizării învierii Domnului, așa cum este în primul rînd prin cîntarea «Învierea lui Hristos văzînd, să ne închinăm Sfîntului Domnului Iisus...»; acest imn, deși se poate intona și la strană, de regulă este totuși executat

102. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Expunere despre biserică și sfîntul mistic despre Liturghie*, P. G., XCVIII, 388 C și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre tîrnosirea sfintei biserici*, cap. 132 (în trad. rom., *op. cit.*, p. 122).

de preot în altar, întrucît el continuă astfel rolul îngerului în vestirea acestei mărite minuni, prin care s-a arătat puterea dumnezeiască a Mîntuitorului. Evangheliile învierii relatează deci un fapt legat strict de persoana Mîntuitorului, a Cărei reprezentare în serviciu divin public aparține numai preoției, adică arhiereului și preotului. Ca atare, aceste Evanghelii nu pot fi citite de către diacon, întrucît, precum vom vedea îndată, în ceremoniile ce se desfășoară după citirea Sfintei Evanghelii preotul apare în rolul Mîntuitorului, Care iese din mormînt. Pericopele evanghelice de la liturghie și de la Utrenia sărbătorilor expun în general învățăturile și actele din activitatea publică a Mîntuitorului, pe care le-au propovăduit după El Apostolii, ucenicii, misionarii și clericii de toate gradele. De aceea, Evangheliile de la Liturghia și Utrenia din orice sărbătoare de sfinți sau praznice le poate citi diaconul, cu binecuvîntarea arhiereului sau a preotului. Întrucît predica și în general activitatea Mîntuitorului au avut un caracter public, pericopele evanghelice din ultimul gen se citesc în fața poporului, adică dintre sfintele uși.

Sub impresia minunii vestită prin Evanghelia învierii ori a faptelor și învățăturilor dumnezeiești din pericopele de la Utrenia sărbătorilor mari, sufletul credincios este pătruns de un adînc sentiment de smerenie în fața nemărginitei puteri și înțelepciuni a Fiului lui Dumnezeu, sentiment care se traduce prin recitarea la strană a Psalmului L («Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta...») ; duminica, aceasta constituie în același timp și o pregătire sufletească a credincioșilor, spre a întîmpina cu inima curată pe Mîntuitorul înviat. Într-adevăr, preotul acoperindu-și capul în acest timp, ia în mîini sfînta Carte și ținînd-o la piept, cînd aude pasajul «că iată adevărul ai iubit» din Psalmul L, iese cu ea prin sfintele uși, precedat de aci înainte de purtătorul de sfeșnic și ajungînd în mijlocul naosului o așază pe analog. În acest chip, el reprezintă și ne arată pe Hristos, Soarele dreptății, «Cel ce iarăși frumos din mormînt nouă ne-a răsărit». «Preotul iese ca din mormînt din înfricoșătorul jertfelnic și de la mormîntul sfintei mese», zice Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «ținînd ca un înger Evanghelia și arătînd pe Hristos, pe care L-a propovăduit» [103]. Este natural deci ca preotul să îndeplinească personal tot ceea ce stă în legătură cu reprezentarea persoanei și a activității Mîntuitorului și, în consecință, și citirea Evangheliei Utreniei. Ceremonia așezării ei pe analog, duminica, nu poate fi cosiderată un vhod propriu-zis, întrucît ea este de fapt scoaterea sfintei Evanghelii, care închipuiește pe Mîntuitorul înviat, spre a fi sărutat de credincioși. Exemplul evlaviei îl dă în primul rînd preotul, care, după ce a depus sfînta Carte pe analog, face două închinăciuni, o sărută, iar după a treia închinăciune se înapoiază în altar tot prin ușile împărătești, pe care le închide.

La praznice și sărbători de sfinți, Evanghelia Utreniei se citește între sfintele uși ; ea este aleasă dintre pericopele al căror conținut se referă la evenimentul sărbătorii sau al căror înțeles vine în vreun fel oarecare în legătură cu viața și virtuțile sfinților serbați. Cînd aceste sărbători

103. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 336.

nu cad duminica, Evanghelia este așezată îndată pe sfînta masă, după citirea pericopei respective, închizîndu-se apoi sfintele uși [104].

Părțile ce cad în rolul stranei îndată după pericopa duminicală a Evangheliei sînt pătrunse de sentimentul trezit de faptul învierii relatat prin citirea ei. Impresia adîncă produsă de minunea prin care Mîntuitorul și-a arătat în chip strălucit desăvîrșita Sa putere dumnezeiască trezește în conștiința creștină mai întîi speranța pentru curățirea sufletelor de mulțimea greșelilor și o mînă să-și exprime bucuria că, prin înviere, Domnul ne-a dăruit mila Sa cea bogată și viața veșnică. Acesta este sensul care vibrează în scurtele imne «Pentru rugăciunile Sfinților Apostoli...», «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...» și «Înviind Iisus din mormînt...». Mai pe larg, cererile comunității pentru împărtășirea de binecuvîntările revărsate peste lume prin învierea Mîntuitorului sînt exprimate prin rugăciunea-ectenie: «Mîntuiește, Doamne, poporul Tău, și binecuvintează moștenirea Ta, cercetează lumea Ta cu milă și cu îndurări...», pe care o rostește diaconul în fața icoanei Maicii Domnului ori, în lipsa lui, preotul în altar. În practică însă, mai ales cînd nu este diacon și Vecernia a fost însoțită de Litie, cererea «Mîntuiește, Doamne, poporul Tău...», care face parte din serviciul Litiei, nu se mai rostește la Utrenie, ci este rezumată în ectenisul «Cu mila și cu îndurările și cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău...», pe care preotul îl rostește îndată după ce s-a încheiat la strană cîntarea stihirii «Înviind Iisus din mormînt...».

Cu acest vosglas, partea a doua din oficiul Utreniei în zilele de duminică și alte sărbători s-a terminat. Nu este greu de observat că în piesele de la începutul acestei părți ideea arătării Domnului în lume, care stă la baza simbolismului Utreniei, a fost afirmată sub aspectul nașterii Sale, pe cînd spre sfîrșitul ei semnificația aceasta este subliniată prin elemente privitoare la înviere.

7. *Partea ultimă a oficiului*

În partea a treia, arătarea Mîntuitorului în lume este prezentată prin referințe în legătură cu propovăduirea Evangheliei și răspîndirea credinței în Fiul lui Dumnezeu. Cîntînd triumful creștinismului, slujba din această ultimă parte îmbracă prin însuși acest fapt un caracter solemn, care vine la expresie îndeosebi prin imnele de la strane. De aceea, partea a treia sau mai exact a doua din rînduiala Utreniei propriu-zise este considerată ca partea ei solemnă. Preamărind anumite evenimente din istoria mîntuirii sau persoane sfinte cu un rol ales în afirmarea credinței și vieții creștine, aceste imne variază în legătură cu calendarul bisericesc, potrivit regulilor și învățăturilor înscrise pentru strane în *Tipic*,

104. În unele mînăstiri și mai ales în unele Biserici naționale, după Evanghelia Utreniei de la sărbătorile cu priveghere urmează miruirea sau ungerea credincioșilor, care se face înaintea icoanei de pe analog, cu untdelemn binecuvîntat la Litie, ca un semn al împărtășirii milei dumnezeiești manifestată prin evenimentul sărbătorit. Practica aceasta, care, în unele părți, începe de la laude înainte, este motivată de dorința de a se termina miruirea pînă la finele privegherii. Vezi pe larg în studiul nostru, *Miruitul*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, precum și în prima anexă a prezentei lucrări.

Octoih, Mineie și *Triod*. În ceea ce privește rînduiala oficiului, deosebirile între Utrenia din zilele obișnuite de peste săptămînă și între cea din duminici și sărbători sînt cu totul neînsemnate. Precum am menționat la vreme, diferența o stabilește de fapt gradul de solemnitate accentuată, prin care se caracterizează executarea slujbei în zilele de duminică și sărbători.

În principiu, partea a treia se deschide, atît în zilele de rînd cît și în cele de duminică și sărbători, prin poemul imnografic cunoscut sub numele de *canon*, ale cărui părți sînt citite ori intonate melodic de cîntăreți, după cum este zi obișnuită, duminică ori sărbătoare. Rolul preotului și diaconului se reduce, în legătură cu acest imn, la rostirea ecteniilor și vosglasurilor respective, arătate în *Liturghier* după odele a III-a, a VI-a și a IX-a. La sfîrșitul cîntării sau odei a VIII-a însă, preotul sau diaconul formulează îndemnul : «Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii cu cîntări cinstind-o, să o mărim», în vederea executării la strană a imnelor pentru cinstirea Sfintei Fecioare, care a fost organul întrupării sau venirii Domnului în lume. În același timp se începe tămîierea sau cădirea mare, iar stranele cîntă în zilele de rînd și duminica imnul «Ceea ce ești mai cinstită decît heruvimii...», prefațat de șase ori cu stihuri luate din cîntarea înălțată sub inspirație divină de către Sfînta Fecioară, cu ocazia vizitei la ruda sa Elisabeta (Luca I. 46—55) ; la sărbători însă locul acestor imne îl ia cîntarea a IX-a a canonului, consacrată de regulă Născătoarei de Dumnezeu.

În urma ecfonisului «Că pe Tine Te laudă toate puterile cerești...» al ecteniei, rostită de diacon ori de preot după cîntarea a IX-a a canonului, stranele încep *luminîndele (svetilnele)* sau *exapostilariile* de la *Octoih* și *Minei*, combinate după regulile prescrise de *Tipic*. Denumirea de «exapostilarii» (trimiteri) provine de la propoziția „ἐξαπόστειλον τὸ φῶς. Κύριε" (trimite lumina Ta, Doamne) din textul celor mai multe exapostilarii din Păresimi, care, preamărind pe Hristos, Lumina lumii, sînt exapostilarii prin excelență. Ele se mai numesc «luminînde» (svetilne), din cauza cuvintelor φῶς (lumină) și φώτισον (luminează), care se întîlnesc în toate aceste imne [105]. Exapostilariile din *Octoih*, în număr de 11, care sînt specifice Utreniei din zilele de duminică, se mai numesc și ἐξαποστειλάρια ἀναστάσιμα (exapostilariile învierii), deoarece cuprinsul fiecăreia din ele se referă la Evanghelia învierii citită în duminica respectivă. După exapostilarii, stihirile trec direct la lauda Domnului prin cîntarea Psalmilor CXLVIII, CXLI și CL, precum și preamărirea evenimentelor sau sfinților serbați. În zilele de rînd însă, mai ales cînd sfinții menționați de calendar în aceste zile nu au stihiri compuse în onoarea lor, acești psalmi sînt citiți iar nu cîntați.

Duminica, stihira care se cîntă cu «mărire» la sfîrșitul laudelor, are la baza compoziției ei ideea principală a Evangheliei din ziua respectivă. De aceea, ea poartă numele de «stihira Evangheliei» de la Utrenie. Ca și exapostilariile, aceste stihiri sînt 11, după numărul pericopelor evanghelice de la Utreniile duminicale și se mai numesc cu termenul slav de

105. Cf. Léon Clugnet, *Dictionnaire grec-français de noms liturgiques*, p. 43—44

«voscresne» sau cu cel de origine greacă «eotinale» — ἑωθινὰ Ἀναστάσιμα (*imnele de dimineață ale învierii*). Luminîndele și voscresnele sînt, am putea spune, adevărate comentarii ale Evangheliilor învierii de la Utrenia de duminică. Precum rezultă din însăși denumirea lor, eotinalele sau stihirile Evangheliei (voscresnele) sînt prin excelență imne ale aurorii. Denumirea de eotinale le provine, desigur, tocmai de la momentul cînd erau intonate la oficiul Utreniei din Biserica Veche, adică la ivirea primelor semne ale luminii sau zilei.

Un astfel de moment este subliniat, de altfel, prin interjecția «Slavă Ție Celui ce ne-ai arătat nouă lumina!», pe care o intonează diaconul sau preotul, din altar în zilele obișnuite, sau între ușile împărătești duminica și în zilele de sărbători, imediat după eotinale. Precum se vede, în această formulă vibrează nu numai un accent de bucurie, pe care-l încearcă în chip natural sufletul omenesc la ivirea luminii, ci în același timp și sentimentul de recunoștință față de puterea divină, care ne învrednicește să vedem o nouă zi. Cum însă pentru creștini lumina fizică nu este decît simbolul Mîntuitorului, «Soarele cel adevărat și ziua cea adevărată» [106], înțelesul acestui ecfonis doxologic rostit de diacon sau de preot se ridică la Dumnezeu, ca mulțumire pentru că ne-a trimis pe Fiul Său spre luminarea și mîntuirea lumii. Ideea aceasta își găsește o exprimare amănunțită în *doxologia cea mare*, cîntată la strane în chip cu totul solemn duminica și în zilele de sărbători, pentru a mări și a lăuda pe Dumnezeu în Treimea persoanelor, pentru că «scăpare s-a făcut nouă în neam și în neam» și pentru că «întru lumina Lui vom vedea lumină».

Duminica, în timpul cîntării *trisaghionului* («Sfinte Dumnezeule») de la finele doxologiei mari, preotul iese prin sfintele uși în naos, de unde ridică sfînta Evanghelie de pe analog, după ce a făcut o închinăciune în fața ei. Venind apoi cu ea în dreptul sfintelor uși și întorcîndu-se spre credincioși, o înalță în semnul crucii; intrînd după aceea în altar, o așază pe sfînta masă.

În zilele obișnuite de peste săptămînă, doxologia mare este numai citită pînă la versetul «Doamne, scăpare Te-ai făcut nouă...», de unde se combină cu rugăciunea «Învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta...», potrivit indicațiilor din *Orologiu*. În aceste zile, cînd nu urmează Liturghia după Utrenie, preotul, avînd culionul pe cap, rostește afară din altar, înaintea sfintelor uși, ectenia «Să plinim rugăciunile noastre cele de dimineața Domnului...», care se zice, cu adaptarea corespunzătoare și la Vecernie, după «Învrednicește-ne, Doamne, în seara aceasta...». Potrivit principiului și regulilor aplicate la Vecernie, după ecfonisul acestei ectenii («Că Dumnezeul milei și al îndurărilor... ești»), urmează salutul preotului «Pace tuturor», îndemnul «Capetele noastre Domnului să le plecăm», după care preotul citește în taină și cu capul descoperit rugăciunea «Doamne Sfinte, Care întru cele de sus locuiești...». Este o ultimă solire a preotului pentru comunitate, în care se rezumă rugăciunile pentru obținerea binecuvîntării lui Dumnezeu și «a bunătăților Sale

106. Sf. Ciprian, *De oratione*, 35.

cele lumești și a celor mai presus de lume». După ecfonisul «Că al Tău este a ne milui și a ne mîntui pe noi...», preotul intră în altar, iar la strane încep cîntările «stihovanei laudelor», în care se preamăresc evenimentele și sfinții din istoria credinței creștine.

La finele acestei cîntări, strana rostește «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cînta numelui Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea» (Ps. XCI, 1—2), după care urmează ca și la Vecernie rugăciunile scurte: «Sfinte Dumnezeule...», «Preasfîntă Treime...» și «Tatăl nostru...», iar după ecfonisul acesteia din urmă, cîntarea troparelor. Cînd acestea s-au terminat, preotul iese din altar în fața sfintelor uși, unde, dacă nu este Postul cel mare, rostește ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...», iar după ecfonisul ei («Că milostiv și iubitor de oameni, Dumnezeu ești...») se face apolisul, observîndu-se regulile însemnate în *Liturghier* la finele Utreniei. Terminînd, se retrage apoi în altar.

Subliniem încă o dată că această rînduială se observă la Utrenia din zilele de rînd, adică de peste săptămînă. Duminica și la sărbători însă, după doxologia cea mare, fie preotul în altar ori diaconul (cînd este) afară din altar, rostește mai întîi ectenia «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...» și îndată după ea «Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineața Domnului», deci într-o ordine inversă față de cea obișnuită în zilele ordinare. (Această inversiune am văzut-o — cu alt prilej — aplicată și în slujba Vecerniei [107], locul ecteniei «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule...» fiind în principiu, după tropare, în zilele obișnuite). Pe de altă parte, rugăciunea tainică cu plecarea capetelor, care urmează după ultima din aceste două ectenii, este citită în altar, deoarece duminica și sărbătorile preotul se găsește în acest timp complet îmbrăcat, înăuntrul altarului. Rînduiala care conduce la rugăciunea finală a apolisului este alcătuită din aceleași formule ca și cele întrebuințate la Vecernie. Textul rugăciunii apolisului este însă acomodat, precum se vede în *Liturghier*, caracterului zilei respective (duminică, praznic ori celelalte zile).

107. Vezi partea finală a oficiului Vecerniei.

PARTEA II A LITURGHIERULUI:
L I T U R G H I A

LITURGHIA

A. — PREGĂTIREA SFINȚIȚILOR SLUJITORI PENTRU OFICIUL LITURGHIEI

I. Pregătirea lăuntrică sau spirituală. — II. Pregătirea exterioară: ținuta, îmbrăcămintea sacră și spălarea

I

PREGĂTIREA LĂUNTRICĂ SAU SPIRITUALĂ

1. Scurte lămuriri preliminare. — 2. Asceză și pravilă. — 3. Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă

1. *Scurte lămuriri preliminare*

Liturghierul Bisericii Ortodoxe înscrie, după oficiul Utreniei, capitolul intitulat «Rînduiala dumnezeieștii Proscomidii», ca în edițiile românești, sau mai simplu: «Rînduiala Proscomidiei» (Διάταξις τῆς προσκομιδῆς), ca în cele mai multe din edițiile grecești. Acest capitol este consacrat ceremonialului sau ritualului pentru *pregătirea* necesară în vederea oficiului Liturghiei propriu-zise și îndeosebi a Liturghiei euharistice.

Se disting două momente sau două părți în această rînduială: a) *pregătirea personală* sufletească și trupească *a sfinților slujitori* și b) *pregătirea ofrandelor* sau *a darurilor de pîine și vin* aduse de credincioși, daruri care se vor transforma în Trupul și Sîngele Domnului din Jertfa euharistică. În unele ediții, cel dintîi dintre aceste două momente formează cuprinsul unui paragraf aparte ca, de exemplu, în *Slujebnicul* de Sofia, 1928 etc. și în *Liturghikonul* de Ierusalim, 1908 etc. În acest din urmă *Liturghier*, ceremonialul închinării înainte de intrare în altar precum și al înveșmîntării liturghisitorilor sînt însumate la un loc sub titlul Διάταξις τοῦ καιροῦ = *Rînduiala pentru vremea slujbei*, adică ceremonialul sau regulile de urmat pentru luarea binecuvîntării de la arhiereu, la timpul cuvenit pentru începerea oficiului, iar sub titlul de *Proscomidie* se află așezată, așa precum este logic și în consonanță cu însemnarea acestui cuvînt, rînduiala pentru alegerea, separarea și așezarea părți or cuvenite din materiile de pîine și vin aduse pentru jertfa euharistică.

Reprezentarea și reproducerea în Liturghie a misterului mîntuirii prin Fiul lui Dumnezeu, Care, prin Jertfa euharistică, se face prezent în chip real în Biserica Sa, impun în chip particular o stare de curăție și o înălțare de spirit a celor ce participă, dar în primul rînd a celor care săvîrșesec oficiul Liturghiei. Îndeplinind această sfîntă slujbă, preotul nu exercită un sacerdoțiu propriu, ci sacerdoțiul lui Hristos. În nici o

altă parte a chemării sale nu este făcut preotul părtaş la preoţia Mîntuitorului într-un grad mai înalt şi mai desăvîrşit, ca în serviciul său de liturghisitor. Aci, el participă atît de real şi atît de direct la sacerdoţiul dumnezeiescului său Învăţător, încît, la momentul cuvenit, poate să spună în numele Lui propriile-I cuvinte: «Luaţi, mîncaţi, acesta este Trupul Meu...; beţi dintru acesta toţi, acesta este Sîngele Meu...». În oficiul sau liturgic, preotul se găseşte deci într-o legătură sau unire personală şi reală cu Mîntuitorul, contact care, afară de vederea Lui sensibilă, este tot aşa ca şi acela în care se găseau cu El Sfinţii Apostoli, în timpul activităţii Sale pămînteşti.

De aceea, este de la sine înţeles că acest contact viu sacramental şi substanţial, prin participarea preotului la sacerdoţiul Mîntuitorului, în oficiul de liturghisitor, îi impune o anumită stare de perfecţiune interioară şi de cuviinţă exterioară. Un înalt grad de sfinţenie este reclamat preotului, pe de altă parte, prin însuşi faptul că îndeplinirea Liturghiei constituie o sarcină de încredere care i-a fost acordată de Întemeietorul ei. La acest lucru se referea Sfîntul Vasile cel Mare cînd atrăgea atenţia preotului cu privire la îndatorirea sa de liturghisitor: «Fii cu luare aminte asupra ta şi asupra serviciului pe care l-ai primit, pentru ca să-l îndeplineşti cu frică de Dumnezeu. Ţi s-a încredinţat nu o slujbă pămîntească, ci una cerească, nu o slujbă omenească, ci una îngerească...» [108]. «...Întotdeauna, dar mai cu deosebire la vremea unui atît de mare Mister, repeta el într-altă scriere, preotul să fie pătruns de cuvintele Apostolului: Deci, iubiţilor, avînd astfel de făgăduinţe, să ne curăţim de toată întinăciunea trupului şi a sufletului, desăvîrşind sfinţirea noastră în frica lui Dumnezeu (II Cor. VII, 1). ...Nimănui prin nimic să nu-i aducem sminteală, pentru ca slujba noastră să nu fie defăimată, ci în toate să ne înfăţişăm ca slujitori ai lui Dumnezeu (II Cor. VI, 3, 4). Aşa ajunge cineva vrednic să săvîrşească Taina Domnului după Evanghelia lui Dumnezeu» [109].

Ca atare, pentru acest oficiu se cer din partea sfinţiţilor slujitori anumite acte, exerciţii şi lucrări pregătitoare, care nu le sînt impuse în legătură cu nici unul din celelalte servicii bisericeşti. Regulile ce trebuie urmate în această privinţă se găsesc rezumate în instrucţiunile înscrise în fruntea capitolului cu «Rînduiala Proscomidiei». Ele reprezintă un extras din *Diataxa* sau *Constituţia bisericească* întocmită de patriarhul constantinopolitan Filotei (1351—1376), pe cînd era egumen al Lavrei Sfîntul Atanasie din Muntele Atos. De fapt, această scriere este o consemnare şi sistematizare a disciplinei, observată şi transmisă de Sfinţii Părinţi, aşa precum se poate remarca în diferite pasaje din operele lor şi îndeosebi ale Sfîntului Vasile cel Mare. În aceste reguli se cuprind instrucţiuni cu privire la pregătirea sufletească şi trupească.

108. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt cu privire la slujba preoţilor*, P. G., XXXI, 1685 A.

109. Sf. Vasile cel Mare, *De baptismo*, II, Q. 2, P. G., XXXI, 1584 A—B.

2. *Asceză și pravilă*

Fără îndoială, ideal ar fi ca cei ce s-au dedicat altarului să se afle permanent într-o stare de puritate, care să-i facă proprii pentru servirea lui Dumnezeu. În tot cazul, ei sînt datori ca, cel puțin în ajunul zilei în care vor avea de săvîrșit Liturghia, să-și facă un examen de conștiință și să se conformeze regulilor de disciplină spirituală, menite să asigure starea de curăție lăuntrică, necesară unui slujitor al Sfintelor Taine.

Senzația și gustul pentru valorile transcendentale nu se pot deștepta însă decît acolo unde se află asigurat primatul spiritului. Pentru realizarea acestui echilibru într-un suflet cu adevărat religios, instrucțiunile din fruntea capitolului cu rînduiala Proscomidiei recomandă că «preotul, cînd are să săvîrșească dumnezeiasca Liturghie, trebuie mai întîi să fie mărturisit și împăcat cu toți și să nu aibă ceva împotriva cuiva, iar inima să și-o păzească, cît va putea, de gînduri rele ; să se înfrîneze puțin de cu seară, să priveghеze pînă la vremea slujbei și să-și citească cele rînduite de *Tipic*». În cea mai mare parte, aceste reguli formează cadrul unei asceze ușoare, adecvată puterii liturghisitorilor atît de la bisericile mănăstirești cît și de la cele din parohii.

Fiind chemat să aducă darul său și pe cele ale credincioșilor, în vederea Sfintei Jertfe, preotul este obligat în primul rînd să nu uite că, potrivit poruncii Mîntuitorului (Matei V, 23—25), trebuie să se găsească împăcat cu toți, pentru că numai dintr-o inimă eliberată de tirania urii și încălzită de iubire se pot înălța rugăciuni sincere și susținute de credință tare. În fața lui Dumnezeu trebuie să ne înfățișăm ca fii ai Lui, uniți în dragoste de frați, iar liturghisitorul, vorbind în oficiul său pentru toți înaintea Tatălui ceresc, se cuvine să fie pildă și să inspire încredere tuturor în curăția și puterea rugăciunilor lui. «Sîrguiește-te să fii un lucrător ireproșabil în slujbă, învățînd drept cuvîntul adevărului», îndemna Sfîntul Vasile cel Mare. «Ia seama să nu faci Liturghie aflîndu-te în dușmănie cu cineva, pentru ca să nu fugă de la tine Paracletul (Duhul Sfînt). Măcar cu prilejul zilei de Liturghie nu critica (cleveti) și nu te gîlcevi cu nimeni» [110]. Precum se lămurește mai amănunțit în capitolul «Povățuiri» din *Liturghier*, «de a ocărît preotul sau diaconul pe cineva și l-a scîrbit sau l-a nedreptățit și știe că acela este mîniat și supărat pe el», nu sînt «vrednici de slujire și de împărtășirea cu Sfintele Taine. Sau dacă însuși preotul ori diaconul, fiind nedreptățit sau scîrbit de cineva, ține mînie și se supără, să nu îndrăznească a sluji Sfînta Liturghie, ci, după porunca Domnului, mergînd, să se împace mai dinainte cu fratele său și așa să slujească. Iar de va fi cel scîrbit undeva departe, iar preotul va fi nevoit să slujească, măcar gînd bun să aibă și anume că, dacă se va întîlni cu dînsul, negreșit se va împăca și întru inima sa îi va părea rău de aceasta ; și așa, de nevoie, să slujească» [111].

---

110. *Ibidem*, col. 1688 A. «Să nu mergi la rugăciune în ziua amărăciunii tale, mai înainte de a fi depărtat necazul tău» (*Constituțiile Apostolice*, VII, cap. 17).

111. Vezi *Povățuiri*, pgf. 2 (Pregătirea pentru slujba dumnezeieștii Liturghii și împărtășirea cu Sfintele Taine). Regulamentele de disciplină bisericească prevăd pedepse ce merg pînă la caterisirea clericului care, oprit fiind, săvîrșește lucrările sfinte. Vezi art. 17 din *Regulamentul de disciplină și judecată al instanțelor Bisericii Ortodoxe Române*, din anul 1949.

Se înțelege că, mai înainte de orice, Sfînta Liturghie nu poate să fie săvîrșită decît de preoții și diaconii care se găsesc împăcați cu Biserica, adică nu se află sub oprire canonică din partea autorității bisericești. «Deci, de va fi sub blestem sau oprit de Biserică, ori afurisit de arhiereu, nicidecum să nu îndrăznească a săvîrși Sfînta Liturghie, pînă cînd nu va căpăta voie de la cel ce l-a legat, ca să fie desăvîrșit dezlegat. Căci de va îndrăzni cineva să lucreze cele preoțești nefiind dezlegat, va cădea în păcatul furului de cele sfinte, și cu îndoit și foarte greu păcat se va întoarce de la slujba dumnezeiască și vinovat va fi Trupului și Sîngelui Domnului..., iar împărtășirea cu preacuratele Taine îi va fi spre judecată și osîndă» [112].

Pe de altă parte, fără o stare de înaltă moralitate și de perfecțiune spirituală preotul nu se poate considera demn de administrarea misterului ce i s-a încredințat și prin care este făcut părtaș la preoția Mîntuitorului. Căci cum își va ridica privirile spre cer preotul, al cărui suflet se află împovărat și pătat de păcate grele, cum va putea invoca revărsarea harului divin și cum va putea nădăjdui că Dumnezeu Tatăl și Fiul Său vor putea alege sălaș la dînsul? (Ioan XIV, 23). «Dumnezeul nostru este foc mistuitor» (Evr. XII, 29), zicea Sfîntul Apostol Pavel. Sfințenia, curățenia, dreptatea lui Dumnezeu sînt ca flăcările unui cuptor, care purifică din ce în ce mai mult pe cei ce sînt curați, dar care mistuiesc pe cei care nu sînt astfel. În același foc, aurul se curăță, precum remarca Fericitul Augustin, iar paiul devine scrum. În prezența lui Dumnezeu nu pot să stea deci decît aceia care sînt în conformitate și asemenea Marelui Preot, săvîrșitorul mîntuirii tuturor și doresc cu voință tare să fie perfecți cu trupul, cu inima și cu duhul [113]. «Deci, de-l va vădi pe preot conștiința lui pentru păcate de moarte, să nu îndrăznească a sluji Sfînta Liturghie pînă nu se va curăți pe sine de păcatul în care se află, prin căință cu mărturisire cu gura înaintea părintelui său duhovnicesc, făgăduind că de acum nu se va mai întoarce la păcat. Că de va îndrăzni a sluji, în păcat de moarte fiind, nemărturisindu-se și prin pocăință mai înainte necurățindu-se de el, alt păcat de moarte mai greu adaugă, și dumnezeieștile Taine le primește spre judecată și spre osîndă lui-și din pricina nevredniciei lui. Chiar în săvîrșirea dumnezeieștii Liturghii viindu-și în sine preotul și cunoscîndu-se a fi în păcat de moarte, cît va putea cu mare durere și căință să se smerească pe sine și să arate părere de rău, avînd gînd necurmat să se mărturisească neîntîrziat, să facă bine și să se părăsească de păcat» [114].

Păcatul se insinuează în general prin simțuri, prin care se afirmă tirania trupului și se îngustează orizontul cugetului numai la cele ale lumii acesteia. De aceea, în ajunul zilei cu oficiul Sfintei Liturghii, sfinții slujitori — amintindu-și îndemnul Sfîntului Apostol Pavel din Epistola către Coloseni III, 5: «Faceți să moară ceea ce alcătuiește în voi omul cel pămîntesc: desfrînarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia» — au datoria să se nevoiască spre mortificarea instinctelor și pornirilor

112. Vezi nota 111.
113. Manning, *Le sacerdoce éternel*, traduit de l'anglais par l'Abbé C. Maillet, Avignon, 1890, p. 23.
114. *Povățuiri*, pgi. 2.

inferioare. În sufletul stăpînit, de pildă, de patima lăcomiei, trîndăvia înăbușă preocupările de cele ale împărăției lui Dumnezeu. Ca atare, «Povățuirile» din *Liturghier* consideră ca o piedică pentru sfinții slujitori «multa mîncare și băutură de cu seară», în ajunul oficiului. În consecință, recomandă că «se cade a se înfrîna de la mîncare și băutură și chiar dacă gustă ceva, trebuie a gusta puțin și numai înainte de miezul nopții. Iar de va gusta preotul cît de puțină mîncare și băutură după miezul nopții, să nu îndrăznească a sluji Sfînta Liturghie, deoarece la miezul nopții începe cursul zilei» [115]. Sfîntul Vasile cel Mare, de asemenea, amintește că preotul are datoria de a liturghisi numai găsindu-se în stare de ajunare, «așa precum nu numai acum în cultul (λατρεία) mistic și adevărat, ci și în cel tipic (preînchipuitor) și al Legii Vechi fusese stabilit» [116].

Este, oare, greu de înțeles, pe de altă parte, că nu poate fi îngăduită unui liturghisitor participarea la ospețe și la orice mese de petrecere în grup, în seara dinspre ziua în care va avea să săvîrșească sfînta slujbă? Mișcarea funcțiunilor sufletești într-o atmosferă spirituală curat religioasă, în ajunul sărbătorilor, trebuie asigurată în același timp prin evitarea spectacolelor profane în acest interval, deoarece, precum se știe, subiectele și intriga lor angajează cugetarea, imaginația și afectivitatea în direcție lumească. Pentru liturghisitori, sărbători e și ajunurile lor sînt timpuri care aparțin lui Dumnezeu și serviciului Său. «În ajunul Sfintei Liturghii, înlătură cu hotărîre, îndemna un preot cu darul scrisului, și o cină prea bogată, și lecturile profane, și petrecerile în familie, și necazurile, și afacerile, și orice prilej care îți risipește cugetul și te robește treburilor și deșertăciunilor vieții. Nici demîncarea, nici cugetările lumești, nici risul cel bezmetic, nici banii, nici angaralele vieții, nici poftele cele pămîntești să nu tulbure ceasurile tale de veghe premergătoare Sfintei Liturghii... Luptă-te cu tenacitate să-ți creezi totdeauna în ajunul Sfintei Liturghii o atmosferă sufletească de cerească lumină și de slăvită sărbătoare. Nu este destul să-ți simți conștiința pornită spre împlinirea datoriei. Nu e destul să te pregătești ca predicator și ca învățător, pentru norodul ce te va asculta. Nu e destul să te consideri ca împlinind un rol social și național... Toate acestea sînt foarte bune și se vor adăuga nouă, atunci cînd vom atinge, pe aripile credinței, fericita culme a Taborului euharistic... Prin această lungă, statornică și neobosită pregătire sufletească, te vei apropia cu crescîndă vrednicie de lumina cea neapropiată» [117].

Restabilirea echilibrului în funcțiunile morale ale sufletului nu se poate asigura decît prin disciplinarea simțurilor trupești. De aceea, între altele, preoții și diaconii care au soții, sînt datori să rămînă în stare de abstinență, dacă nu mai multe zile înainte de ziua Liturghiei, apoi cel puțin în ajunul și în ziua oficiului [118].

---

115. *Ibidem.*
116. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt despre post* (Omilia I, n. 6), P. G., XXXI, 172 B.
117. Gala Galaction, *Ziua Domnului*, București, 1958, p. 74, 77 și 78.
118. *Povățuiri*, pgf. 2. Cf. și canoanele 5 și 18 ale lui Timotei al Alexandriei și de asemenea Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întrebările 14 și 15.

Curăția sufletească a unui liturghisitor nu se poate concepe decît în măsura în care a izbutit să-și asigure o ordine interioară la adăpost de «supărarea gîndurilor» și îndeosebi de cele grefate pe senzualitate, prin care capriciile imaginației abat de obicei zborul spiritului spre sferele seraflce. În această privință, îi va fi de folos unui liturghisitor să-și aducă aminte de sfatul Sfîntului Isaac Sirul: «Cînd ești în nevoie, gîndește-te mereu la Dumnezeu și El se va gîndi la tine» [119]. Ce alt ideal poate fi de un mai mare și mai înalt interes pentru preocupările unui cleric, ca adevărurile supranaturale sau ca gîndul la prezența lui Dumnezeu, la perfecțiunile și binefacerile Sale? Pentru o forță atît de tare, cît este de trebuință pentru respingerea unui dușman atît de insinuant nu se poate afla nicăieri o sorginte mai viguroasă ca în gîndul la Dumnezeu, la adevărurile și harurile Lui.

Îndeletnicirea cu cugetări înalte constituie o metodă care cere încordare de voință și deprindere îndelungată; ca atare, ea nu reușește întotdeauna și tuturor, pentru a putea împiedica aplecarea gîndurilor spre deșertăciunile legate de natura omenească. Este o datorie, într-adevăr, să urmăm sfatul lui Filotei din Sinai: «Îndată ce ai observat un gînd vrăjmaș, împotrivește-i-te numaidecît»; pentru izbîndă însă trebuie îndeplinită neapărat partea a doua din recomandarea acestui ascet: «grăbește-te în același timp de cheamă pe Hristos, Domnul tău, la luptă. Iisus cel bogat în mingîiere este gata să-ți răspundă în timp ce tu încă vorbești: «Eu sînt cu tine spre a te sprijini» [120].

Încadrarea sufletului de cortegiul nesfîrșit al gîndurilor pătimașe sau, cum le numește *Liturghierul* în capitolul «Povățuiri», «supărarea gîndurilor celor de multe feluri...» trebuie a o îndepărta prin rugăciunea cea fierbinte și prin gîndirea la Patimile Domnului» [121]. Rugăciunea!... Da, rugăciunea fierbinte este cheia care descuie visteriile harului și ajutorului de sus, indispensabil pentru întărirea și susținerea sforțărilor noastre personale. Împotriva pricinilor subiective ale păcatului liturghisitorii pot găsi o armă ușor de mînuit în orice împrejurare și în orice moment, în așa-numita «rugăciune a lui Iisus», sau, mai corect, rugăciunea către Iisus, folosită în exercițiile asceților: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!», ori, mai scurt: «Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!» Cînd gîndurile rele năpădesc în suflet, ea trebuie repetată în gînd, în inimă, neîncetat și cu stăruință, așteptînd alungarea lor prin puterea lui Dumnezeu.

O astfel de metodă are, de altfel, temeiuri adînci de ordin religios și de natură psihologico-rațională. În primul rînd, invocarea numelui Mîntuitorului este recomandată de El însuși, cînd a zis: «Orice veți cere în numele Meu, aceea voi face... De veți cere ceva în numele Meu, Eu voi face» (Ioan XIV, 13—14). Calea de a ne salva din atmosfera psihologică a păcatului și de a ne apropia de Dumnezeu nu este decît Mîntuitorul, așa precum El însuși ne-a asigurat: «Eu sînt Calea, Adevărul și

119. Citat după N. Arseniev, *L'église d'Orient*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1928, p. 42.
120. La N. Arseniev, *op. cit.*, p. 41.
121. *Povățuiri*, pgf. 2.

Viața» (Ioan XIV, 6). De asemenea, El a dat putere să se alunge cu numele Său demonii și lucrarea lor (Marcu XVI, 17).

Pe de altă parte, prin însuși faptul repetării acestei rugăciuni în gînd, în duh și în inimă, fiind înlăturat obiectul josnic și înlocuit cu preocuparea de Dumnezeu, gîndurile sînt abătute și oprite din direcția lor pătimașă. De aceea, se și recomandă să nu fie recitată, ci spusă în duh sau în inimă, cu atenție, cu încordare și concentrare la conținutul ei. În acest chip, imaginile sau reprezentările rele se vor șterge din cercul luminos al conștiinței, pe măsură ce spiritul se va concentra în înălțarea acestei rugăciuni. Contactul voinței cu tentațiile interne este astfel tăiat. Repetată mereu sau adesea, această rugăciune devine o deprindere bună, schimbînd aplecarea voinței de la desfătarea cugetelor rele, deșarte și murdare, spre satisfacția petrecerii în apropierea lui Dumnezeu. Inima se încălzește astfel de rîvna pentru legile Lui, în timp ce pornirile urîte își pierd funcțiunea.

Realizarea virtuții și a unei perfecțiuni interioare înseamnă, fără îndoială, un urcuș greu; sforțările sfinților slujitori vor găsi un îndemn, o îmbărbătare și un sprijin moral în «cugetarea la Patimile Domnului». Jertfirea Mîntuitorului pentru lume și participarea preotului la sacerdoțiu Său îi impun obligația de a se oferi sau de a se aduce el însuși ca dar de jertfă. Actele interne și externe de virtute, adică spirituale și corporale (înfrînarea, abstinența etc.), reprezintă sacrificii în sensul larg sau impropriu al acestui cuvînt. În primul rînd, pentru că prin mortificarea naturii senzuale facem să piară viața inferioară și pămîntească a simțurilor și a instinctelor, așezînd astfel în sufletele noastre stăpînirea și puterea cugetării la cele ale lui Dumnezeu. În acest sens, liturghisitorii se înfățișează ei înșiși ca «daruri de jertfă» [122], căci un preot trebuie să știe că «nimeni nu este vrednic de Marele Dumnezeu, de Marea Jertfă și de Marele Preot, dacă nu s-a adus mai întîi el pe sineși ca vie și sfîntă jertfă lui Dumnezeu» [123]. «Acesta este sacrificiul cel dintîi, cînd fiecare se aduce jertfă și începe de la el, pentru ca după aceea să-și poată aduce darul» [124].

O astfel de jertfă din partea liturghisitorilor trebuie să meargă pînă la înlăturarea lor din ei înșiși, adică pînă la excluderea din propriile lor preocupări, pînă la o deșertare sufletească de orice grijă, întristare sau mîhnire personală cu substrat omenesc sau lumesc, deoarece «întristarea lumească produce moarte» sufletească (II Cor. VII, 10). «...Există un fel de alchimie sufletească bine cunoscută și fără putință de greșeală: toate necazurile, toate încercările din lumea aceasta, toate durerile trupești și morale, cînd sînt aduse și descărcate la picioarele Mîntuitorului, se prefac în aur sufletesc, adică în mulțumire generală și în binecuvîntări pentru Stăpînul nostru. Cu ajutorul Celui ce ne-a iubit și ne-a răscumpărat putem să răsturnăm legile durerii și ale slăbiciunii și să imităm pe marii îndurători de altădată» [125]. Cel puțin cu ocazia ofi-

122. Sf. Paulin de Nola, *Epistola XI ad Severum*, 8.
123. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvînt despre fugă*, 95; trad. de Pr. N. Donos, Huși, 1931, p. 105.
124. Sf. Ambrozie, *De Abel*, II, cap. 1.
125. Gala Galaction, *op. cit.*, p. 76—77.

ciului Sfintei Liturghii, sufletele sfinţiţilor slujitori trebuie să simtă numai *«întristarea cea după Dumnezeu»* *(Ibidem)* pentru scăzămintele lor, adică o întristare la baza căreia stă «dragostea de Dumnezeu, a Cărui voinţă au călcat-o, şi conştiinţa intimă că L-au mîniat, păcătuind, pe Părintele şi binefăcătorul lor suprem, că s-au arătat nerecunoscători şi s-au făcut nedemni de El» [126].

Această uşcară asceză sau exerciţii spirituale, care formează începutul pregătirii liturghisitorilor, trebuie îndeplinite înainte de vremea slujbei, în viaţa lor particulară, adică afară din biserică, în ajunul fiecărei sărbători, pentru ca astfel să-şi cîştige o dispoziţie sufletească de rîvnă, de bucurie duhovnicească, de dorinţă vie de a săvîrşi Sfintele Taine. Să vină la oficiul lor alergînd ca spre o comoară, iar nu în silă şi cu indiferenţă, ci întăriţi în credinţă, mînaţi de dragostea vie de a întîlni pe Domnul, de a-I sluji cu smerenie, de a se împărtăşi de El şi de a-I înfăţişa rugăciunile lor pentru întreaga obşte a credincioşilor.

Această dispoziţie, care trebuie simţită ca o foame şi sete duhovnicească, se deşteaptă şi se întreţine îndeosebi prin împlinirea «pravilei» în biserică, adică prin săvîrşirea sau participarea la slujbele religioase din rînduiala celor şapte Laude, care preced Liturghia. Prin înălţarea cugetării la faptele şi ideile de la baza semnificaţiei acestor servicii, preotul are astfel prilejul «a-şi cîştiga lui-şi evlavie şi să gîndească la Patimile Domnului, căci va cîştiga nădejde şi mîngîiere sufletească şi dragoste către această Taină a lui Hristos, spre care fierbintea rugăciune şi luarea aminte de sine foarte mult ajută» [127].

La aceste obligaţii de pregătire spirituală prin îndeplinirea «pravilei» se referă scurta indicaţie din instrucţiunile scrise la începutul Rînduielii Proscomidiei: «să privegheze pînă la vremea slujbei» (μέχρι τοῦ τῆς Ἱερουργίας καιροῦ, adică pînă la vremea Liturghiei) «şi să-şi citească cele rînduite de *Tipic*». Stilul acestui scurt enunţ corespunde regulii vieţii bisericeşti din mînăstiri, unde Miezonoptica şi Utrenia cu Ceasul I, îndeplinindu-se după miezul nopţii, sînt servicii cu priveghere. Spre a nu se lăsa furaţi de somn şi trîndăveală în timpul ce le mai rămîne pînă dimineaţa, cînd are loc oficiul Liturghiei, preoţii-monahi sînt obligaţi să-şi desăvîrşească pregătirea prin completarea «pravilei» cu rugăciunile din canonul Sfintei Împărtăşiri şi în meditaţie. «...Roagă-te într-un loc retras şi îndeletniceşte-te cu citirea pînă la ceasul (vremea) Liturghiei, îndemna Sfîntul Vasile cel Mare, şi aşa să te înfăţişezi cu inima zdrobită la sfîntul altar» [128].

---

126. Macarie, *Teologia dogmatică*, trad. de Gherasim Timuş, Bucureşti, 1885, vol. II, p. 556—557.

127. *Povăţuiri*, pgf. 2. «Fii treaz, fii cu luare aminte şi ascultă freamătul adînc al sfintelor dumbrăvi duhovniceşti, prin care trebuie să treci astă-seară, pregătindu-te pentru Sfînta Liturghie de mîine. Ascultă înţelept, uneşte-te în simţire şi cutremură-te cu cei ce au alcătuit citirile şi rugăciunile ce-ţi stau înainte. Nu este datorie, nu este poruncă, nu este înţelepciune şi nu este altă viaţă mai presus de datoria, de porunca, de înţelepciunea şi de viaţa sufletească iluminată, pe care ţi le pun sub ochii minţii rugăciunile premergătoare Sfintei Liturghii» (Gala Galaction, *op. cit.*, p. 77).

128. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt cu privire la slujba preoţilor...*, P. G., XXXI.

Pravila aceasta a Sfintei Împărtășiri este însă neapărat de rigoare înainte de Liturghie, chiar pentru preoții din parohii, care, eventual, din cauza anumitor obligații pastorale neprevăzute, privind direct mîntuirea sufletelor (botezuri, spovedania și împărtășirea muribunzilor etc.), s-ar găsi în imposibilitate materială de a-și face complet pravila în legătură cu serviciul laudelor din ciclul de seară și de noapte. Mlădierile de suflet și vibrațiile pe care le trezesc în inimă însă formulele rugăciunilor pentru împărtășire, formule în care trăiește o simțire religioasă adîncă, cu accente mișcătoare de sinceră mărturisire a nevrednicie, de implorare și de nădejde în roadele unirii cu Domnul prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele Său euharistic, reprezintă una din cele mai înalte trepte ale urcușului duhovnicesc și a creșterii lăuntrice, pe care trebuie să le atingă liturghisitorul înainte de intrarea sa în oficiu.

«Mîine vei sluji Sfînta Liturghie... Citește astă-seară ceea ce trebuia să asculți la biserică și mai ales fă-ți cu strășnicie *Rînduiala Sfintei Împărtășiri*. Obișnuiește-te, iubite frate — îndemna același cleric cu sacră sensibilitate —, să citești această rînduială în liniștea orelor de seară, mai înainte a te lăsa odihnei. Nu te culca mai înainte de îndeplinirea acestei datorii... Infricoșata seriozitate pe care ți-o poruncește Sfînta Liturghie începe de cu seara, cu citirea scormonitoarelor și admirabilelor rugăciuni din *Rînduiala Împărtășirii*. Vei citi aceste rugăciuni o viață întreagă, le vei citi uneori de cîteva ori pe săptămînă, poate altă dată zi de zi... Nu te da obosit niciodată! Fă-le, pentru sufletul tău, pururea proaspete! Primește-le așa cum sînt: dătătoare de viață și dătătoare de nemurire!... După mulți ani de citire ... — de-abia după ani de zile! — începi să le înțelegi și să le prețuiești ceva mai aproape de prețul lor de pietre scumpe duhovnicești» [129].

3. *Ritualul închinării pentru intrarea în slujbă*

Cele mai multe din Liturghiile răsăritene încep cu un ritual de închinare sau de pregătire a liturghisitorilor pentru intrarea în altar. În manuscrisele Liturghiilor bizantine, acest ceremonial apare înscris tîrziu și anume mai întîi în parte, prin veacul al XI-lea, dar mai ales în cele din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea. La început, el nu era perfect uniform, cel puțin în ceea ce privește textul rugăciunilor, dar mai tîrziu, și anume de la veacul al XVI-lea încoace, s-au generalizat regulile din forma interpolată a *Constituției lui Filotei*, așa precum se practică pînă astăzi.

În substanța sa, rînduiala acestui scurt ceremonial se caracterizează printr-un covîrșitor sentiment de umilință și de smerenie din partea slujitorilor, care, recunoscîndu-se insuficienți și nedestoinici pentru îndeplinirea unui serviciu atît de sfînt ca cel al Sfintei Jertfe, pășesc la lu-

---

1688 A. Potrivit instrucțiunilor înscrise în *Liturghier* la Canonul Sfintei Împărtășiri, acesta se citește după slujba Vecerniei, urmînd să se completeze cu citirea celorlalte rugăciuni din «Rînduiala Sfintei Împărtășiri», a doua zi după slujba ceasurilor.

În rînduirile clerului de mir s-a stabilit o veche practică și anume de a se îndeplini această rînduială în particular și anume acasă, ceea ce nu este nepotrivit, dacă se pot realiza astfel condițiunile proprii unei reculegeri.

129. Gala Galaction, *op. cit.*, p. 74—75.

crările oficiului cu nădejdea în mila, îndurarea și întărirea din partea lui Dumnezeu. Închinarea liturghisitorilor este, am putea spune, ultimul act din pregătirea lor spirituală personală, înainte de a începe lucrările Proscomidiei. El se desfășoară în biserică și anume în cursul Utreniei, după ectenia mare de la început, în timp ce la strană se cîntă «Dumnezeu este Domnul...», cu troparele respective [130], ori la începutul canoanelor sau catismelor [131].

Acest moment este destinat închinării liturghisitorilor numai în cazul cînd Liturghia urmează în continuare după Utrenia din cursul dimineții. Lăsînd epitrahilul, preotul face trei închinăciuni în fața sfintei mese împreună cu diaconul, ieșind apoi amîndoi din altar cu capul acoperit, preotul prin ușa laterală dinspre miazănoapte, iar diaconul prin cea dinspre miazăzi. Venind apoi în mijlocul naosului, cu fața spre răsărit, diaconul ocupă loc în dreapta preotului, fac amîndoi trei închinăciuni, după care merg la arhierou pentru binecuvîntare sau, în lipsa lui, fac numai metanie la ieșul arhieresc, arătînd prin aceasta smerenie și că ei încep slujba cu binecuvîntare și iertăciune [132]. Înapoindu-se din nou în mijlocul naosului, cu fața spre sfintele uși, preotul dă în șoaptă binecuvîntarea («Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...») pentru începerea rugăciunilor cu care se deschid în general diferitele servicii bisericești («Împărate ceresc...», «Sfinte Dumnezeule...» etc.), pe care le recită de obicei diaconul, sau, după unele practici, preotul spune «Împărate ceresc...», restul rugăciunilor fiind continuat de diacon [133].

Aducîndu-se apoi în perspectivă spirituală serviciul pe care trebuie să-l înceapă și vrednicia ce le este necesară în acest scop, ei înțeleg că nu se cuvine să facă altceva decît să-și mărturisească insuficiența și să ceară îndurarea lui Dumnezeu, prin recitarea troparelor de umilință : «Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi...», «Doamne, miluiește-ne pe noi că întru Tine am nădăjduit...» și «Ușa milostivirii deschide-o nouă, binecuvîntată Născătoare de Dumnezeu...» [134]. Prin aceste rugăciuni, liturghisitorii înțeleg să facă mărturisirea, mai ales în prima dintre ele, că, în neputință de a găsi vreun fel de justificare pentru puținătatea lor morală, din cauza păcatelor, ei nu au altă cale decît să recurgă la mila lui Dumnezeu, rugîndu-L adică să-i privească cu milă și îngăduință pentru lipsa lor de vrednicie. Cu această nădejde în mila divină, ei roagă pe Dumnezeu, în al doilea tropar de umilință, să nu fie tare mîniat pe ei și să nu țină seama de fărădelegile lor, ci și de data aceasta să-și întoarcă fața Sa cu milostivire spre dînșii, ca spre creaturile Sale, care invocă numele Său. Fraza : «Că Tu ești Dumnezeul nostru și noi sîntem poporul Tău» este în primul rînd o confesiune prin care liturghisitorii subliniază că rugăciunile lor se fac pentru cei ce sînt legați de El prin credință, prin nădejde și dragoste. În același timp, preotul vrea

130. Cf. Protos. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 19.
131. Cf. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52.
132. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie...*, cap. 83.
133. Vezi lucrarea noastră, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român...*, p. 71, n. 10 și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 52, n. 38.
134. Vezi *Contribuții la revizuirea Liturghierului...*, p. 71, n. 11.

să spună : mă rog nu numai pentru nenumăratele mele păcate, ci, după pilda Fiului Tău, iau asupra mea rugăciunea pentru păcatele întregului popor credincios, adică pentru ale tuturor credincioșilor, atît ale celor care se găsesc cu mine aici, la această dumnezeiască slujbă, cît și ale tuturor creștinilor de pretutindeni. După aceea, liturghisitorii apelează la mijlocirea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu, rugînd-o să obțină pentru ei și pentru tot «neamul creștin» milă din partea lui Dumnezeu și să facă să nu fie respinse cererile lor.

Caracterul specific pregătitor al acestor tropare de umilință este evident. În ele vibrează fiorul de sfială de care trebuie să se simtă cuprinse sufletele liturghisitorilor cînd sînt gata a se înfățișa înaintea lui Dumnezeu, pentru a începe serviciul Său. Cu conștiința că vrednicia lor personală este departe de a egala maiestatea și sfințenia acestui oficiu, ei cer îndulgența divină față de insuficiențele legate de natura lor umană. În măsura în care aceste mărturisiri sînt pătrunse de sinceritate, în măsura în care aceste tropare sînt o rugăciune «cu duhul și cu adevărul», pornită adică din adîncime, făcută cu o înălțare a duhului și însuflețită de tremur sufletesc, ele vor însemna un act de pocăință și de purificare, o treaptă în plus suită pe scara desăvîrșirii spirituale, deci a apropierii de Dumnezeu. «La sfîntul altar să te înfățișezi cu inima zdrobită», adică pătrunsă de pocăință, cum am văzut mai înainte că recomanda Sfîntul Vasile cel Mare [135].

Ca a doua etapă în șirul rugăciunilor pregătitoare înainte de intrarea în slujbă, troparele de umilință sînt menite deci să trezească simțul spiritului, să producă o renaștere lăuntrică, să dea o senzație de curăție în duh și de bună dispoziție în săvîrșirea oficiului. Aceste efecte devin sensibile în spiritul în care se desfășoară a treia etapă a rugăciunilor de închinare și anume cele care se fac la icoanele împărătești și la cele din rînd cu ele. Pășind astfel mai întîi în fața icoanei Mîntuitorului, liturghisitorii rostesc rugăciunea «Preacuratului Tău chip ne închinăm, Bunule, cerșind iertare greșelilor noastre, Hristoase, Dumnezeul nostru...», rugăciune în care pulsează sufletul ușurat de încredințarea că deficiențele slujitorilor sînt acoperite de meritele prisositoare ale Fiului lui Dumnezeu, Cel ce binevoind a se sui cu Trupul pe cruce a izbăvit pe cei pe care i-a zidit. «Și noi sîntem printre aceștia» — vor să spună liturghisitorii într-un flux de înviorare, tradus în fraza finală a acestei rugăciuni : «Pentru aceasta, cu mulțumită strigăm Ție : toate le-ai umplut de bucurie...», deci și pe noi, «Mîntuitorul nostru, Cel ce ai venit să mîntuiești lumea». Același sentiment de siguranță și de curaj moral se afirmă și în rugăciunea «Ceea ce ești izvorul milei, Născătoare de Dumnezeu...», ce se rostește îndată în fața icoanei Sfintei Fecioare, rugînd-o : «arată ca întotdeauna puterea ta», și, cu nădejde deplină în efectul mijlocirilor ei duioase de maică a Fiului Celui preaînalt, îi adresează salu-

135. Vezi nota 128 ; Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt cu privire la slujba preoților*, P. G., XXXI, 1688 A.

tul sfînt «Bucură-te, ca și odinioară Gavriil, întîistătătorul netrupeștilor *Puteri*». *Forma de salut* religios, cu care se încheie ambele rugăciuni, semnalează deja promovarea slujitorilor în atmosfera unei intimități pioase, în care sufletele se simt pline de certitudinea bunătății dumnezeiești. Trecînd apoi la celelalte icoane în rînd cu cele împărătești și după aceea la cea de pe proschinitar, urmînd în această privință ordinea ce se observă cu ocazia cădirii, preotul și diaconul se închină rostind la fiecare troparul sfîntului sau al sărbătorii reprezentată pe icoană [136]. Ei își afirmă astfel comuniunea cu Biserica cerească sau triumfătoare, cu care se vor găsi în împreună-slăvire a lui Dumnezeu, în cursul Liturghiei.

Venind după aceea în mijlocul naosului cu fața spre sfintele uși, scoțîndu-și culioanele și plecîndu-și capetele, preotul rostește în taină rugăciunea : «Doamne, trimite mîna Ta dintru înălțimea locașului Tău și mă întărește spre slujba Ta, ce-mi este pusă înainte» (ce va începe îndată sau numaidecît), «pentru ca, neosîndit stînd înaintea înfricoșătorului Tău altar, să săvîrșesc Jertfa cea fără de sînge (τὴν 'αναίμακτον ἱερουργίαν)...". Dintre rugăciunile pentru pregătirea liturghisitorilor înainte de a intra în altar, aceasta este cea dintîi care își face apariția în documente. Cu text diferit ori cu oarecare variante verbale sau adaosuri, o astfel de rugăciune este întîlnită în manuscrise, încă din veacul al XI-lea [137], iar în *Constituția patriarhului Filotei* ea este unica rugăciune indicată în legătură cu ritualul închinării liturghisitorilor. Recitarea unor rugăciuni de pietate înaintea acesteia [138], precum și sărutarea icoanelor [139] se constată însă în practică deja în manuscrise din veacul al XII-lea și al XIII-lea.

Rînduite într-o gradație crescîndă, rugăciunile închinării îl pregătesc și îl introduc pe liturghisitor treptat-treptat în oficiul său. Într-adevăr, în rostirea rugăciunii «Doamne, trimite mîna Ta dintru înălțimea locașului Tău și mă întărește...», preotul are deja viziunea slujbei pe care este gata să o înceapă și, pătruns ca și Sfîntul Vasile cel Mare de gîndul că a sta «în fața înfricoșătorului altar ca să săvîrșească Jertfa cea fără de sînge» este un serviciu ceresc iar nu pămîntesc, îngeresc iar nu omenesc, el își înalță cugetul la Dumnezeu, Care pe cele de lipsă le

---

136. Această regulă se găsește numai în unele ediții ale *Liturghierului*, ca, de exemplu, în cele de București, 1855; Rîmnicu-Vîlcii, 1862; Constantinopol, 1895; Ierusalim, 1908; Atena, 1912; 1924 etc.

137. În *Codicele sinaitic nr. 959* (sec. XI): «Stăpîne, Doamne Dumnezeul părinților noștri, trimite-mi putere de sus...» (La Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 56). În *ms. din an 1396*, Bibl. Esfigmenu (Atos): «Doamne Dumnezeul meu, trimite-mi ajutor din sfîntul Tău locaș și mă întărește...» (A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 262). În *Codicele sinaitic nr 966* (sec. XIII—XIV) se adaugă: «...Caută spre mine păcătosul și nevrednicul robul Tău în ceasul acesta...» (La Dom. Pl. de Meester, *op. cit.* și *loc. cit.*).

138. *Cod. 719 Patmos* (sec. XIII). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 170, și *Cod. Esfigmenu* citat.

139. *Cod. 662 Bibl. Națională din Atena* (sec. XII—XIII). Pan N. Trembela, *op. cit.*, p. 1.

împlinește și pe cele slabe le întărește. De aceea, el se roagă : Doamne, trimite sau întinde mîna Ta din înălțimile cerului în care locuiești, întărește-mă și ajută-mă cu puterea Ta, ca să-mi îndeplinesc oficiul «neosîndit». El nu poate întreprinde deci dumnezeiescul oficiu al Liturghiei decît cu mărturisirea psalmistului către Dumnezeu : «Tu ești puterea și tăria mea, ajutorul și sprijinitorul meu» (Ps. XXX, 4 ; XLII, 2 ; CXVII, 14).

Luîndu-și poziția dreaptă, după rostirea rugăciunii de mai sus în fața altarului, liturghisitorii fac apolisul cel mic, încheind astfel partea a doua din ritualul închinării ; înclinîndu-se apoi către strane, se îndreaptă spre altar, în care preotul intră prin ușa dinspre miazăzi, iar diaconul prin cea dinspre miazănoapte [140]. Ei însoțesc această intrare de recitarea versetelor 7 și 8 din Psalmul V : «Voi intra în casa Ta, mă voi închina pătruns de frica Ta în sfînta Ta biserică...», adică în altar, care «închipuiește Sfînta Sfintelor, cele mai presus de ceruri și cerul» [141], «este locașul lui Dumnezeu..., cerul terestru, în care locuiește și umblă Dumnezeu, Cel mai presus de ceruri» [142]. Fiorii de sfială ce se trezesc în sufletul unui preot pios la pășirea treptelor altarului capătă expresie în recitarea stihului : «Intru luminările sfinților Tăi cum voi intra eu nevrednicul ?», pe care regulile din unele manuscrise de mai tîrziu ale *Constituției patriarhului Filotei* îl prescriu cînd înainte [143], cînd după rugăciunea intrării [144].

Știind că în altar se va pregăti și va avea loc ospățul Domnului, cina euharistică — la care Iisus, purtat de heruvimi [145] și înconjurat de sfinții îngeri și de cetele sfinților Săi se află de față —, liturghisitorul se găsește în chip firesc încă frămîntat de scrupule cu privire la vrednicia sa. De aceea, în continuarea rugăciunii intrării, el se roagă recitînd versetul 8 al Psalmului V : «Povățuiește-mă (condu-mă), Doamne, la dreptatea Ta ;

---

140. Spre deosebire de această practică, pe care am inscris-o după Icon. D. Lungulescu (*op. cit.*, p. 53), acțiunea se petrece invers ; după alte *Liturghiere*, ca, de exemplu, cele din Atena, 1912, 1924 : diaconul intră în altar prin ușa de miazăzi, iar preotul prin cea de miazănoapte. *Liturghierul de Ierusalim* prevede intrarea ambilor liturghisitori prin ușa de miazăzi. Pentru respectarea regulii de a fi diaconul întotdeauna în dreapta preotului, practica *Liturghierelor de Atena* și mai ales a celui *de Ierusalim* se recomandă de la sine, mai cu seamă că o astfel de regulă este observată de *Liturghierul* român însuși, în alte momente ale slujbei. În sprijinul practicii românești, s-ar putea invoca totuși respectarea principiului de a se intra în altar pe ușa opusă celei prin care au ieșit fiecare din cele două categorii de liturghisitori.

141. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie...*, cap. 98 ; cf. și *Explicare despre sfînta biserică*, de același, trad. rom. retip. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 253 ; cf. de asemenea, Același, *Despre tîmpleasca sfintei biserici*, cap. 131, *ibidem*, p. 121—122.

142. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 384 B.

143. *Ms. nr. 120* din an. 1602 al Bibl. Esfigmenu (Atos). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 54. Alte ori acest stih apare într-o formă îmbogățită, cu adaosul : «Căci dacă voi îndrăzni să intru în cămara de nuntă, haina mă vădește și legat voi fi aruncat afară de către îngeri...». *Codicele nr. 759, 752, 766*, și altele din Biblioteca Națională de la Atena. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 229.

144. *Ms. nr. 425*. Bibl. Metocului Sf. Mormînt, Constantinopol. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 117.

145. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 388 C.

îndreptează calea Ta înaintea mea, în necazul vrăjmașilor mei» [146]. El vrea să spună : Îndrăznesc, Dumnezeule, să pășesc pragul sfîntului altar, în care se află tronul Tău, spre a îndeplini oficiul cel mai sfînt. Ființă pămîntească ce sînt, cum voi putea săvîrși Tainele Fiului Tău, de nu mă vei povățui Tu ? Se roagă, cu alte cuvinte, ca Dumnezeu să-l susțină și să-i înlesnească cu ajutorul harului Său să se mențină pe calea cea dreaptă, care este calea Domnului și linia sfințeniei.

Prin intrarea în altar, liturghisitorii iau primul lor contact cu atmosfera misterului în care se va desfășura întîlnirea lor cu Dumnezeu prin Fiul Său. Ca în ascensiunea lui Moise pe muntele Sinai, se cuvine deci a aspira ozonul spiritual care înviorează și înalță ființa, ațîță rîvna, avîntă cugetarea și simțirea spre cele înalte. Să simtă cum rămîne pămîntul în urma lor, cum se șterg senzațiile și impresiile, cum se potolesc și amutesc: încet-încet în sufletele lor zgomotul și învolburarea gîndurilor și preocupărilor de cele ale vieții de aici, atenția lor fiind din ce în ce mai mult captivată de culmile de care se apropie prin înaintarea lucrărilor sfintei slujbe. Dacă nu încearcă această senzație spirituală, să se silească să o aibă, să-și încordeze voința și să se concentreze spre cele de sus. Prin această gimnastică duhovnicească, repetată stăruitor în fiecare zi de Liturghie, sufletul va căpăta deprinderea să-și ia cu înlesnire zborul spre sferele serafice.

Venind în altar, liturghisitorii fac două închinăciuni în fața sfintei mese și preotul sărută sfînta Evanghelie, sfînta masă și sfînta cruce [147], iar diaconul numai marginea sfintei mese, urmînd ca încheiere a treia închinăciune. Acest scurt ceremonial echivalează cu o prezentare în serviciu, ca o înfățișare înaintea Domnului, căci «Sfîntul prestol închipuiește scaunul lui Dumnezeu» [148], «este locul mormîntului, în care a fost pus Hristos..., este scaunul lui Dumnezeu, pe care se odihnește după întrupare...» [149], este simbolul sau imaginea lui Hristos, «piatra cea adevărată și din capul unghiului» [150], «piatra duhovnicească», «care este Hristos» (I Cor. X, 4), simbolul naturii Sale umane, pe care a curs și curge scumpul Său Sînge. «Sărutînd deci sfînta masă, liturghisitorii arată unirea și dragostea cea către Dumnezeu» [151].

Liturghisitorii au luat astfel în primire oficiul lor.

---

146. În unele ediții grecești ale *Liturghierului*, această rugăciune apare într-o formă adaptată : «Intra-voi în sfînta Ta casă, închina-mă-voi unei Dumnezeiri slăvită în trei ipostasuri, în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh, în veci. Amin». În alte *Liturghiere*, Psalmul V este continuat pînă la sfîrșit, ca, de exemplu, în ed. Moscova, 1854 etc. Vezi și Brightman, *Liturgies eastern and western...*, vol. I, p. 354.

147. Sărutarea sfintei cruci nu este prevăzută decît în unele ediții românești, ca, de exemplu, cele de București : 1855, 1912 și 1956. Vezi și Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 53.

148. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 38.

149. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 388 C.

150. Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ioan Mihălcescu, Θυσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse...*, p. 226.

151. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 38.

II
PREGĂTIREA EXTERIOARĂ: ŢINUTA, ÎMBRĂCĂMINTEA SACRĂ ŞI SPĂLAREA

1. Înfăţişare exterioară cuviincioasă. — 2. Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii. — 3. Veşminte liturgice şi ritualul îmbrăcării lor. — 4. Spălarea mîinilor

1. *Înfăţişarea exterioară cuviincioasă*

Al treilea moment în pregătirea slujitorilor altarului pentru săvîrşirea Sfintei Liturghii îl formează îmbrăcarea în veşmintele sacre, sacerdotale sau liturgice.

Liturghia este, aşa precum se spune adesea cu un termen potrivit, solemnitatea mîntuirii noastre. Prin ea se actualizează actul mîntuirii, adică se reprezintă şi se reproduc în primul rînd momentele istorice ale operei divine pentru mîntuirea lumii. Este apoi un oficiu în cursul căruia se desfăşoară lucrarea tainică a Sfîntului Duh pentru sfinţirea credincioşilor, prin împărtăşirea lor de efectele sau roadele Jertfei Mîntuitorului. Nota de solemnitate derivă deci din însuşi faptul prezenţei lui Dumnezeu în Liturghie şi din contactul slujitorilor cu El, prezenţă şi contact mai întîi cu caracter moral, iar mai apoi tainic şi real în momentul Jertfei euharistice. Mîntuitorul însuşi este activ în Liturghie, căci «preotul şi sfinţitorul este Fiul [152], «El săvîrşeşte Tainele, prin mîinile şi limba preoţilor» [153]. «Însuşi Cuvîntul Domnului săvîrşeşte Taina prefacerii, însă numai prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin rugăciunea lui» [154]. În consecinţă este o cerinţă firească a simţului de pietate şi a raţiunii sănătoase ca liturghisitorii să-şi îndeplinească oficiul lor într-o ţinută şi înfăţişare exterioară corespunzătoare demnităţii Tainei şi caracterului divin al acestei solemnităţi.

Aceasta trebuie înţeleasă în primul rînd sub raportul fizic al unui exterior îngrijit şi cuviincios, ca un semn în care vine la expresie sentimentul de respect şi de devoţiune al liturghisitorilor în îndeplinirea cultului suprem de adorare, de cerere şi de mulţumire, ce se aduce prin Liturghie. Un exterior îngrijit subliniază în acelaşi timp în faţa credincioşilor caracterul înalt al oficiului, le impune şi le deşteaptă emoţia şi elanul religios. De aceea «Povăţuirile» de la finele *Liturghierului* se încheie cu îndemnul: «Pentru slujirea dumnezeieştii Liturghii, preotul şi diaconul sînt datori a fi curaţi, precum cu sufletul, aşa şi cu trupul..., capul să fie pieptănat, faţa şi gura spălate, unghiile tăiate şi curate. Toate acestea pentru respectul şi cinstea dumnezeieştilor Taine, ca şi credincioşii ce-i privesc şi le săruţă mîna să nu se amărască de ceva» [155].

Pe de altă parte, prin însuşi caracterul său religios, serviciul divin reclamă o înveşmîntare consacrată, adecvată şi deosebită de cea din uzul vieţii civile. Ca atare, urmînd regula îndeobşte observată în socie-

---

152. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. XXXI, P. G., CL, 437 B.
153. *Ibidem*, cap. XXVIII, col. 427 A—B.
154. *Ibidem*, cap. XXIX, col. 429 B.
155. *Povăţuiri*, pgf. 2, partea finală.

tăţile organizate, Biserica însăşi a trebuit să prescrie liturghisitorilor veşminte speciale, în timpul oficiului. Păgînismul şi mozaismul foloseau de asemenea anumite costume sacerdotale, în cultul lor. S-ar putea spune deci că primii creştini au venit în Biserică cu o anumită tradiţie în această privinţă. În Vechiul Testament, veşmintele sacredotale apar chiar ca o instituţie divină, determinată în amănuntele ei prin poruncile primite de Moise de la Dumnezeu [156].

2. *Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii*

Deşi nu se pot nega oarecare analogii şi influenţe ale Vechiului Testament în formarea veşmintelor liturgice ale Bisericii creştine, totuşi acestea din urmă nu-şi urcă originea la îmbrăcămintea lui Aaron şi a fiilor lui şi, de asemenea, nici la vreo rînduială apostolică în această privinţă, cum s-a crezut uneori [157].

Lipsa de date în scrierile primelor veacuri creştine, referitoare la costumul sacerdotal, face ca istoria lui să fie obscură în începuturile ei, lăsînd loc numai la deducţii şi ipoteze, pe baza informaţiilor ce se întîlnesc începînd de la veacul al IV-lea. După cele mai autorizate, este de admis în general că, pînă ce serviciul divin creştin a căpătat o fizionomie distinctă şi o existenţă independentă de cultul Templului şi al sinagogii, preoţii săvîrşeau Sfînta Euharistie prin case, îmbrăcaţi în costume la fel cu cele ale celorlalţi credincioşi [158], situaţie care, fără îndoială, va fi continuat încă multă vreme.

De îmbrăcămintea de toate zilele, veşmintele folosite la serviciul divin au început să se deosebească curînd, numai prin calitatea şi prin *culoarea* lor *albă*. Pentru veacul al III-lea şi al IV-lea cel puţin, acest fapt este confirmat de canoanele lui Ipolit, care prescriau ca, «de fiecare dată cînd episcopul are să săvîrşească Liturghia, diaconii şi preoţii să meargă împreună cu el, îmbrăcaţi în haine albe, mai frumoase decît ale celorlalţi credincioşi şi cît se poate de curate ... Lectorii înşişi să aibă haine de sărbătoare» [159]. Indicarea unei culori speciale pentru veşmintele sacerdotale ne lasă să deducem că, chiar în cele mai vechi timpuri, acestea erau folosite exclusiv în cult, iar nu şi în viaţa profană [160].

Dacă nici una din scrierile bisericeşti nu ne informează asupra formei şi croielii vechilor veşminte liturgice, este totuşi uşor de înţeles din cele de mai înainte că la baza şi la originea lor stă îmbrăcămintea civilă. Pe baza comparaţiilor, s-a ajuns la concluzia că veşmintele sacerdotale creştine, în forma pe care şi-au luat-o în urma transformărilor în cursul vremii, nu sînt decît o derivaţie şi stilizare a costumului civil din ţinuta de oraş, prescrisă în mediul greco-roman prin veacurile al IV-lea — al

156. Ieşire XXVIII, 2—43; XXIX, 5—9; Levitic VII, 7—9, 13.

157. Cf. Dr. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturghie*, v. I, Fr. im Br., 1932, p. 408.

158. Cf. Walafried Strabo, *De exordiis et incr.*, P. L., CXIV, 945, şi L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 408.

159. Can. XXXVII, 201 şi 203. Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 118, 119.

160. Este tocmai ceea ce confirma puţin mai tîrziu Fer. Ieronim: «Religia dumnezeiască are un veşmînt în sfintele slujbe şi altul în relaţiile de toate zilele». *Comment. in Ezech.*, cart. XIII, cap. 14.

V-lea, persoanelor oficiale [161]. Piesele principale ale acestui costum le constituiau *tunica* și *paenula*. Aceste două veșminte făceau încă parte din costumul purtat prin veacul al VI-lea de persoanele cu vază și este de admis că și clericii de toate treptele se îmbrăcau la fel [162].

Tunica era o haină pe dedesubt, de culoare deschisă, în general cu mîneci, dar uneori și fără. Ea cădea pînă la picioare, motiv pentru care căpătase la greci numele de *poderes* (ποδήρης). Ea era comună tuturor, cu deosebire că pentru sclavi ea se confecționa nu din pînză de in ca pentru ceilalți cetățeni, ci din lînă ordinară, acest fel de tunică fiind cunoscut sub numele de *byrrhus*. Peste tunica de dedesubt, senatorii apăreau cu o tunică mai luxoasă și anume dungată în însăși țesătura ei cu rîuri, adică linii sau fîșii (clavi, ποταμοὶ) verticale, în culoarea purpurei. Pentru a nu fi incomodați la lucru de lungimea tunicii, funcționarii mărunți și îndeosebi meseriașii obișnuiau să o susțină printr-o *cingătoare*, prin care o strîngeau în jurul mijlocului. Aceasta din urmă era o piesă accesorie, proprie oamenilor de condiție modestă, neintrînd deci în costumul de oraș.

Peste tunică se purta un veșmînt de culoare închisă, numit de romani *paenula*, iar de greci *felon* (φελώνιον, φελώνης, φαινόλιον ori φαινόλης, adică o haină ce acoperă peste tot). Era o haină foarte largă și fără mîneci, un fel de manta sau pelerină nedesfăcută în față, ci avînd numai o deschizătură așezată în mijloc, prin care se introducea capul, ea acoperind corpul ca o cameră, pînă la genunchi și deci mai jos decît mîinile [163]. Pentru a se putea servi de mîini, cel ce o purta trebuia să-i ridice poalele sau marginile pe brațe. Primitiv, felonul era o haină întrebuințată universal, s-ar putea spune, mai ales în călătorii, ca apărare împotriva vremii urîte. Acesta era veșmîntul pe care îl lăsase Sfîntul Apostol Pavel la Carp, în Troia și cerea să i-l aducă Timotei (II Tim. IV, 13). Spre finele veacului al IV-lea, felonul a devenit haina zilnică a senatorilor [164], deci a societății bune.

Atenția asupra rangului persoanelor oficiale era atrasă prin purtarea unui fel de eșarfe lungi, numită *pallium*. De fapt, acesta nu era un veșmînt, ci o insignă în culori vii, așezată vizibil peste paenula ori chiar peste tunică. Precum se vede pe unele monumente reprezentînd pe consuli în împrejurări solemne, un capăt al acestei eșarfe atîrna în față, de la umărul stîng pînă aproape de picioare, iar celălalt capăt venea prin spate pe sub brațul drept, ajungînd în diagonală peste piept pînă la umărul stîng și, întorcîndu-se pe după gît, era trecut din nou pe sub bra-

161. O lege din ianuarie 382 (*Codic. Teodosian*, XIV, 10, 1) determina amănunțit îmbrăcămintea bărbaților cu vază socială. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, V-ème éd., Paris, 1920, p. 399; L. A. Molien, *La prière de l'Eglise*, t. I, Paris, 1924, p. 104.

162. Dovada că în vechime nu era un costum preotesc special o face scrisoarea pe care papa Celestin (422—432) a adresat-o episcopilor din Provence, dezaprobînd obiceiul ce se luase de clerici de a purta veșminte deosebite de ale laicilor. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 400.

163. Cf. L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

164. În senat însă ei purtau toga, așa după cum hlamida era specifică costumului militar.

tățile organizate, Biserica însăși a trebuit să prescrie liturghisitorilor veșminte speciale, în timpul oficiului. Păgînismul și mozaismul foloseau de asemenea anumite costume sacerdotale, în cultul lor. S-ar putea spune deci că primii creștini au venit în Biserică cu o anumită tradiție în această privință. În Vechiul Testament, veșmintele sacredotale apar chiar ca o instituție divină, determinată în amănuntele ei prin poruncile primite de Moise de la Dumnezeu [156].

2. *Problema unui costum sacerdotal înainte de pacea Bisericii*

Deși nu se pot nega oarecare analogii și influențe ale Vechiului Testament în formarea veșmintelor liturgice ale Bisericii creștine, totuși acestea din urmă nu-și urcă originea la îmbrăcămintea lui Aaron și a fiilor lui și, de asemenea, nici la vreo rînduială apostolică în această privință, cum s-a crezut uneori [157].

Lipsa de date în scrierile primelor veacuri creștine, referitoare la costumul sacerdotal, face ca istoria lui să fie obscură în începuturile ei, lăsînd loc numai la deducții și ipoteze, pe baza informațiilor ce se întîlnesc începînd de la veacul al IV-lea. După cele mai autorizate, este de admis în general că, pînă ce serviciul divin creștin a căpătat o fizionomie distinctă și o existență independentă de cultul Templului și al sinagogii, preoții săvîrșeau Sfînta Euharistie prin case, îmbrăcați în costume la fel cu cele ale celorlalți credincioși [158], situație care, fără îndoială, va fi continuat încă multă vreme.

De îmbrăcămintea de toate zilele, veșmintele folosite la serviciul divin au început să se deosebească curînd, numai prin calitatea și prin *culoarea* lor *albă*. Pentru veacul al III-lea și al IV-lea cel puțin, acest fapt este confirmat de canoanele lui Ipolit, care prescriau ca, «de fiecare dată cînd episcopul are să săvîrșească Liturghia, diaconii și preoții să meargă împreună cu el, îmbrăcați în haine albe, mai frumoase decît ale celorlalți credincioși și cît se poate de curate ... Lectorii înșiși să aibă haine de sărbătoare» [159]. Indicarea unei culori speciale pentru veșmintele sacerdotale ne lasă să deducem că, chiar în cele mai vechi timpuri, acestea erau folosite exclusiv în cult, iar nu și în viața profană [160].

Dacă nici una din scrierile bisericești nu ne informează asupra formei și croielii vechilor veșminte liturgice, este totuși ușor de înțeles din cele de mai înainte că la baza și la originea lor stă îmbrăcămintea civilă. Pe baza comparațiilor, s-a ajuns la concluzia că veșmintele sacerdotale creștine, în forma pe care și-au luat-o în urma transformărilor în cursul vremii, nu sînt decît o derivație și stilizare a costumului civil din ținuta de oraș, prescrisă în mediul greco-roman prin veacurile al IV-lea — al

156. Ieșire XXVIII, 2—43; XXIX, 6—9; Levitic VII, 7—9, 13.

157. Cf. Dr. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturghie*, v. I, Fr. im Br., 1932, p. 408.

158. Cf. Walafried Strabo, *De exordiis et incr.*, P. L., CXIV, 945, și L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 408.

159. Can. XXXVII, 201 și 203. Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 118, 119.

160. Este tocmai ceea ce confirma puțin mai tîrziu Fer. Ieronim: «Religia dumnezeiască are un veșmînt în sfintele slujbe și altul în relațiile de toate zilele». *Comment. in Ezech.*, cart. XIII, cap. 14.

V-lea, persoanelor oficiale [161]. Piesele principale ale acestui costum le constituiau *tunica* și *paenula*. Aceste două veșminte făceau încă parte din costumul purtat prin veacul al VI-lea de persoanele cu vază și este de admis că și clericii de toate treptele se îmbrăcau la fel [162].

Tunica era o haină pe dedesubt, de culoare deschisă, în general cu mîneci, dar uneori și fără. Ea cădea pînă la picioare, motiv pentru care căpătase la greci numele de *poderes* (ποδήρης). Ea era comună tuturor, cu deosebire că pentru sclavi ea se confecționa nu din pînză de in ca pentru ceilalți cetățeni, ci din lînă ordinară, acest fel de tunică fiind cunoscut sub numele de *byrrhus*. Peste tunica de dedesubt, senatorii apăreau cu o tunică mai luxoasă și anume dungată în însăși țesătura ei cu rîuri, adică linii sau fîșii (clavi, ποταμοί) verticale, în culoarea purpurei. Pentru a nu fi incomodați la lucru de lungimea tunicii, funcționarii mărunți și îndeosebi meseriașii obișnuiau să o susțină printr-o *cingătoare*, prin care o stringeau în jurul mijlocului. Aceasta din urmă era o piesă accesorie, proprie oamenilor de condiție modestă, neintrînd deci în costumul de oraș.

Peste tunică se purta un veșmînt de culoare închisă, numit de romani *paenula*, iar de greci *felon* (φελώνιον, φελώνης, φαινόλιον ori φαινόλης, adică o haină ce acoperă peste tot). Era o haină foarte largă și fără mîneci, un fel de manta sau pelerină nedesfăcută în față, ci avînd numai o deschizătură așezată în mijloc, prin care se introducea capul, ea acoperind corpul ca o cameră, pînă la genunchi și deci mai jos decît mîinile [163]. Pentru a se putea servi de mîini, cel ce o purta trebuia să-i ridice poalele sau marginile pe brațe. Primitiv, felonul era o haină întrebuințată universal, s-ar putea spune, mai ales în călătorii, ca apărare împotriva vremii urîte. Acesta era veșmîntul pe care îl lăsase Sfîntul Apostol Pavel la Carp, în Troia și cerea să i-l aducă Timotei (II Tim. IV, 13). Spre finele veacului al IV-lea, felonul a devenit haina zilnică a senatorilor [164], deci a societății bune.

Atenția asupra rangului persoanelor oficiale era atrasă prin purtarea unui fel de eșarfe lungi, numită *pallium*. De fapt, acesta nu era un veșmînt, ci o insignă în culori vii, așezată vizibil peste paenula ori chiar peste tunică. Precum se vede pe unele monumente reprezentînd pe consuli în împrejurări solemne, un capăt al acestei eșarfe atîrna în față, de la umărul stîng pînă aproape de picioare, iar celălalt capăt venea prin spate pe sub brațul drept, ajungînd în diagonală peste piept pînă la umărul stîng și, întorcîndu-se pe după gît, era trecut din nou pe sub bra-

161. O lege din ianuarie 382 (*Codic. Teodosian*, XIV, 10, 1) determina amănunțit îmbrăcămintea bărbaților cu vază socială. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, V-ème éd., Paris, 1920, p. 399; L. A. Molien, *La prière de l'Eglise*, t. I, Paris, 1924, p. 104.

162. Dovada că în vechime nu era un costum preoțesc special o face scrisoarea pe care papa Celestin (422—432) a adresat-o episcopilor din Provence, dezaprobînd obiceiul ce se luase de clerici de a purta veșminte deosebite de ale laicilor. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 400.

163. Cf. L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

164. În senat însă ei purtau toga, așa după cum hlamida era specifică costumului militar.

ţul drept, ajungîndu-i capătul în mîna stîngă. În alte monumente, capătul din faţă atîrna de la umărul drept în jos [165].

Prin adaptări şi transformări în spiritul şi după cerinţele cultului creştin, aplicate acestor veşminte şi insigne, unora mai mult, altora mai puţin, Biserica a ajuns să realizeze, în cursul timpului, tipul special al veşmintelor sale liturgice, inspirîndu-se cîte o dată şi de formele costumului sacerdotal din Vechiul Testament. Această origine a odăjdiilor bisericeşti nu va fi greu de recunoscut cînd ne vom ocupa de fiecare din ele.

În Biserica Răsăriteană, instituirea unor veşminte liturgice a avut loc cu mult mai înainte decît în Apus. Izolat, numele lor apare întîmplător în scrierile bisericeşti, începînd precum vom vedea, încă din veacul al IV-lea. Principalele veşminte ale costumului sacerdotal se găsesc enumerate laolaltă pentru prima dată în comentariul liturgic atribuit Sfîntului Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului (+ 733) [166]. În numărul lor complet de astăzi, adică împreună cu cele care pot fi numite nu veşminte propriu-zis ci insigne, sînt menţionate şi în parte descrise în veacul al XV-lea de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului [167].

Nici o scriere nu ne informează asupra formelor iniţiale luate de veşmintele sacerdotale creştine. În tot cazul, destinaţia liturgică a vechilor veşminte primite de Biserică din uzul vieţii civile şi imprimarea unui caracter sacru se va fi realizat, desigur, în primul rînd prin marcarea lor cu semnul crucii aplicat în broderie sau galon, cum a rămas obiceiul pînă astăzi. Pe de altă parte, ele erau sustrase domeniului profan prin rugăciuni speciale de binecuvîntare, mai înainte de a fi puse în serviciul cultului divin, practică ce se constată generală în veacul al IX-lea [168].

În conexiune cu acţiunea liturgică era totodată inevitabilă atribuirea unor semnificaţii simbolice acestor veşminte. În erminiile liturgice şi la diferiţi exegeţi, acest simbolism apare uneori mai mult *tipico-dogmatic*, în sensul că pretutindeni vrea să se înţeleagă demnitatea divino-umană, sfinţenia şi slava lui Hristos însuşi, adevăratul Mijlocitor. Alteori, avînd un caracter *dogmatico-reprezentativ*, se stăruie că, prin veşmintele pe care le poartă preotul la slujba divină, trebuie să se înţeleagă patima lui Hristos, care se actualizează mistic prin fiecare Liturghie. O a treia direcţie, care se poate numi *morală*, consideră că prin fiecare din veşmintele liturgice se simbolizează virtuţile pe care trebuie să le posede liturghisitorii, ca reprezentanţi ai lui Hristos, avînd să facă dovada acestora printr-o viaţă de jertfă bineplăcută lui Dumnezeu [169].

---

165. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 407.

166. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 A—396 A. Cf. şi versiunea latină a lui Anastasie Bibliotecarul (sec. IX), la Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano*, Grottaferrata, 1912, XVII—XX, XXIII, XXVI. Ţinînd seama de interpolaţiile suferite de această scriere, s-ar putea spune că referinţele ei la veşmintele liturgice privesc o situaţie ce se poate întinde dinainte de veacul al optulea pînă către finele primului mileniu creştin.

167. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79—83; *Explicare despre sfînta biserica*, trad. rom. p. 255—258. P. G., CLV, 712—717.

168. Cf. L. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 413.

169. Vezi *Ibidem*, p. 415—416.

3. *Veşmintele liturgice şi ritualul îmbrăcării lor*

Caracterul sacru al veşmintelor sacerdotale a fost subliniat, pe de altă parte, prin instituirea unui ritual al înveşmîntării, constînd îndeosebi din recitarea unor rugăciuni alese din textele cărţilor Vechiului Testament şi mai cu seamă din psalmi, în concordanţă cu simbolismul fiecărui veşmînt. Este probabil că un astfel de ritual a putut să ia naştere atunci cînd veşmintele liturgice au început să se deosebească de cele civile [170]. În codicele dinainte de veacul al XIII-lea ale Liturghiilor bizantine şi chiar în unele din acest din urmă veac, odăjdiile bisericeşti se găsesc desemnate sub un singur nume, στολή ἱερατική, recitîndu-se înainte de îmbrăcarea lor o singură rugăciune, aceasta chiar nefiind una şi aceeaşi în toate manuscrisele. Rugăciuni aparte pentru fiecare veşmînt apar abia în manuscrisele din veacul al XIII-lea — al XIV-lea, fără a fi uniforme în toate codicele. Generalizarea şi uniformizarea ritualului îmbrăcării s-a realizat prin *Constituţia patriarhului Filotei al Constantinopolului* (veacul al XIV-lea) [171].

a) *Îmbrăcarea diaconului.* — Regulile înscrise în *Liturghier* stabilesc că diaconu şi preotul, aflîndu-se în altar după terminarea rugăciunilor pregătitoare pentru intrarea în oficiu, se îmbracă cu veşmintele sfinte ce sînt rînduite pentru treapta ierarhică a fiecărui dintr-înşii. Astfel, diaconul ţinînd pe braţul drept *stiharul, orarul* şi *mînecuţele,* cere mai întîi binecuvîntarea preotului, iar după ce a obţinut-o, se îmbracă, începînd cu stiharul, sărutînd semnul crucii de pe el şi recitînd din *Liturghier* textul corespunzător acestei lucrări.

Stiharul este un veşmînt cu mîneci, căzînd drept pînă la picioare, analog poderesului lui Aaron şi al fiilor săi (Ieş. XXX, 27). Se înţelege de aci că stiharul este unul din cele mai vechi veşminte cu întrebuinţare liturgică. Precum se va vedea şi din alte amănunte, el derivă, fără modificări însemnate, din vechea tunică (ποδήρης) greco-romană. În literatura creştină, stiharul se găseşte menţionat de timpuriu şi anume la istoricul Eusebiu [172], Sfîntul Grigore de Nazianz [173], Sfîntul Ioan Gură de Aur [174], Fericitul Ieronim [175] şi în *Testamentum Domini nostri Jesu Chrisi* [176].

După unele păreri însă, nu s-ar putea susţine în chip absolut sigur că denumirea de *tunica linea* şi ποδήρης din scrierile bisericeşti dintre veacurile al IV-lea şi al VII-lea s-ar referi întotdeauna la veşmîntul liturgic propriu-zis, iar nu şi la cel din uzul profan citeodată [177]. Faptul însă că stiharul (ποδήρης) se găseşte numărat între veşmintele liturgice

170. Cf. Joannes M. Hanssens, *op. cit.*, p. 13.
171. *Ibidem*, p. 13—14.
172. Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. X, cap. 4.
173. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea* V, n. 4, P. G., XXXV, 668.
174. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII la Matei*, P. G., LVIII, 745.
175. Fer. Ieronim, *Epistola LX ad Heliodorum*, 13, P. L., XXII, 597; *Epistola LXIV ad Fabiolam*, P. L., XXII, 613; *Dialog contra pelagienilor*, P. L., XXIX, 547—548; *Comentar la Ezechiel*, 33—34, P. L., XXV, 437.
176. Ed. Ign. Ephr. Rahmani, I. 24, p. 83.
177. O astfel de rezervă la J. Braun, *Die liturgische Gewandung...*, p. 74.

la începutul veacului al VIII-lea în comentariul Sfîntului Gherman I al Constantinopolului [178] dovedește în chip categoric că el se afla deja în întrebuințare mai veche și deci orice îndoială este înlăturată.

Din toate documentele, în care se găsește menționat, reiese că în vechime stiharul se confecționa din pînză sau țesătură albă de in. Mai tîrziu s-a introdus și obiceiul stiharelor de culoare roșie, purpurie sau stacojie, dar numai pentru cele care se purtau de arhiereu, ca un semn de distincție [179]. Uneori, stiharele arhierești se distingeau, ca și vechea tunică senatorială greco-romană, prin dungarea lor de sus pînă jos cu acei «clavi» sau „ποταμοί", adică riuri, linii sau fîșii de culoare roșie-purpurie pe fond alb. De la aceste șiruri sau rînduri (στίχοι) a rămas numele de stihar (στιχάριον) adică veșmînt cu linii.

În evul mediu stiharele arhierești se împodobeau, uneori, precum menționează Balsamon [180], cu triunghiuri (τριγώνια) ori cu cruci combinate din patru litere gamma de tipar (γαμμάτια) [181]. Cu vremea s-a ajuns la obiceiul din uzul de astăzi ca, pentru stihare, să se întrebuințeze materii de orice culoare.

Stiharul este un veșmînt comun celor trei trepte ierarhice. Cel diaconesc, fiind un veșmînt exterior, se face dintr-o stofă compactă și bogat ornamentată. El cade drept iar mînecile sînt deschise la capăt și tivite cu galon, spre deosebire de stiharul preoțesc și arhieresc, care, purtîndu-se pe dedesubt, se face dintr-o materie mai subțire, de obicei de culoare unică și fără ornamentații în țesătură. Și clericii inferiori, adică ipodiaconii, cițeții și cîntăreții hirotesiți pot să poarte stihar în serviciu, de forma celui diaconesc.

În ceea ce privește semnificația simbolică a stiharului, s-ar putea spune că la nici un alt veșmînt liturgic nu și-a găsit aplicare mai mult ca aci toate cele trei direcții ale ermineuticii liturgice. În general, ideea fundamentală a acestui simbolism stă în legătură cu vechea culoare albă a stiharului. Printr-o astfel de culoare, adică el «arată dumnezeiasca strălucire, pe care preotul o slujește credincioșilor prin Evanghelie și prin celelalte» [182], precum și «îmbrăcămintea cea mai curată și fără de patimă a slavei lui Dumnezeu» [183]. Aplicînd această idee persoanei Mîntuitorului, îmbrăcarea cu stiharul semnifică sfințenia și curăția naturii Lui umane, pe care El a luat-o prin întrupare în starea de nevinovăție în

178. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 A.

179. *Ibidem*. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79.

180. Balsamon, Μελέται ἤτοι ἀποκρίσεις *(Meditații adică Răspunsuri)*, P. G., CXXXVIII, 1021 D.

181. Cf. P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques chez les Grecs*, în «Echos d'Orient», t. V (1901—1902), p. 129—130.

182. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, P. G., CLV, 712, trad. rom., p. 255; cf. și Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 C: «Stiharul, care este alb, arată strălucirea Dumnezeirii și felul de viață strălucitor al preotului».

183. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 163, P. G., CLV, 368.

care aceasta a fost creată la început de Dumnezeu [184]. Ea amintește lumina de la Schimbarea la față pe muntele Taborului, cînd hainele Sale «s-au făcut strălucitoare și albe precum e zăpada» (Marcu IX, 3), precum și giulgiul cel curat cu care a fost înfășurat Trupul Său, cînd a fost pus în mormînt [185].

Stiharul de culoare roșie simbolizează sfînta Patimă a Domnului, Care s-a întrupat, și-a vărsat sîngele pe cruce pentru mîntuirea noastră [186], precum și hlamida stacojie în care a fost îmbrăcat de ostași în batjocură (Matei XXVII, 28) [187]. Aceeași semnificație o atribuie unii autori și rîurilor sau fîșiilor purpurii de pe stiharul arhieresc [188], iar uneori acestea sînt socotite ca simbol al darurilor deosebite ce-i sînt date de sus arhiereului, dar mai ales darul învățăturii, care trebuie să se reverse printr-însul spre folosul credincioșilor, ca niște «rîuri de apă vie» (Ioan VII, 38) [189]. Deosebit de aceasta, liniile sau fîșiile purpurii, ce alternau cu spații albe, erau privite ca simbol al sîngelui și apei care au curs din coasta Domnului [190]. În ceea ce privește acele trigonia, Balsamon zice că ele închipuiau pe Mîntuitorul, Care este piatra cea din capul unghiului [191].

Cu aplicație la liturghisitori, care, prin însăși sarcina lor, au rînduiala slujbei îngerești [192], stiharul le amintește, prin culoarea sa deschisă, despre îmbrăcămintea luminată a îngerilor, care, ca și cel de la mormînt, s-au arătat în veșminte strălucitoare și, ca atare, despre curăția trupului și a sufletului cu care se cuvine să îndeplinească dumnezeiasca slujbă; în același timp, această culoare este simbolul bucuriei spirituale, de care trebuie să fie plin sufletul liturghisitorilor, pentru că au fost chemați la o astfel de demnitate. Tocmai acest sens se găsește indicat de rugăciunea ce se spune de liturghisitori la îmbrăcarea stiharului: «Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veșmîntul mîntuirii și cu haina veseliei m-a acoperit; ca unui mire mi-a pus cunună, și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă» (Isaia LXI, 10).

Peste stihar, diaconul pune *orarul* (ὠράριον sau ὡράριον și ὀράριον). Acesta este o fîșie lungă, care se așază pe umărul stîng și, după obiceiul luat de prin veacul al XVIII-lea, capătul din față se petrece în diagonală peste piept și, trecîndu-l pe sub brațul drept, este adus prin spate iarăși peste umărul stîng, atîrnînd astfel acest capăt în față, iar celălalt pe spate. Fără aceste veșminte, diaconul nu poate lua parte la săvîrșirea nici unui serviciu religios.

---

184. Idem, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, 255—256.
185. Ghenadie, fost episcop de Argeș, *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877, p. 13.
186. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79, P. G., CLV, 255; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 B.
187. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. și loc. cit.*
188. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79.
189. *Ibidem.*
190. Cf. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 130.
191. Balsamon, *op. cit.*, col. 1021.
192. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicație despre sfînta biserică*, trad. rom. cit. p. 255.

Asupra originii filologice a denumirii, precum și cu privire la forma inițială a veșmîntului din care derivă orarul, părerile sînt diferite. Pornind de la faptul că diaconul ține ridicat capătul din față al orarului cu trei degete de la mîna dreaptă în timpul ecteniilor, și indică cu el în alte momente ale slujbei ordinea cîntărilor, lecturilor și altor lucrări, unii conchid că denumirea de orar provine de la verbul latin *orare* (a se ruga). Alții o fac să derive de la substantivul grec ὥρα *(oră)*, deoarece diaconul semnalează cu capătul orarului ora sau timpul anumitor rugăciuni sau obligații religioase pentru popor, în timpul oficiului, precum și al anumitor lucrări pentru liturghisitori [193]. În legătură cu această ipoteză, orarul este pus în analogie cu acea pînzătură sau batistă pe care șeful sinagogii o agita de pe un loc mai ridicat, pentru a indica poporului să răspundă «amin», după lecturi. Aceasta ar fi deci originea orarului și cu acest scop ar fi fost introdus în cultul creștin [194].

Balsamon, în comentariul la canonul 22 al Sinodului de la Laodiceea [195] și Matei Vlastare [196] deriva denumirea de orar de la verbul ὁράω-ῶ (văd, observ) și de la substantivul ὥρα (grijă, atențiune) [197], deoarece «diaconul are sarcina să fie atent la observarea bunei rînduieli a slujbelor» [198]. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, crede că termenul de orar provine de la verbul ὡραΐζειν, a înfrumuseța, a împodobi, «întrucît diaconul se înfrumusețează cu dînsul ca și cu niște aripi și se acoperă cu cucernicie și cu bunătate» [199].

Deși aceste explicații nu apar chiar neverosimile, ele sînt totuși unilaterale. Mai probabilă și în general admisă este ipoteza care pune la originea denumirii de orar cuvîntul latin *os-oris*, gură, față. Orarul nu ar fi în acest caz decît o formă stilizată a vechiului *orarium* din costumul roman, o pînzătură de in, în felul unui șervet sau ștergar, o batistă sau o basma, ce se întrebuința de persoanele de oarecare considerație pentru ștergerea gurii și a sudorii de pe față. Făcea deci la origine serviciul de *sudarium*, a cărui variantă era *mappa* sau *mappula*, o pînzătură cu aceeași destinație. Orarul intrase în cele din urmă în întrebuințarea ambelor sexe, fiind purtat în jurul gîtului, ca o cravată de către bărbați, iar de femei ca un fel de șal sau basma, ca protecție împotriva frigului neașteptat și a arșiței soarelui. Sudarium și mappa (mappula) se purtau însă pe brațul sting, capetele acestei pînzături atîrnînd în jos.

Dat fiind scopul acestor obiecte, întrebuințarea lor era un uz nedespărțit de funcția de orator și de cea de cîntăreț, întrucît aceștia se serveau de ele și în special de orar pentru a se șterge de sudoare și a-și menaja vocea. Utilitatea lor se găsea deci la locul ei și în cultul creștin,

---

193. Arcudius (cartea VI, cap. 10) și I. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, Lutetiae Parisiorum, 1676, cartea I, cap. 24, p. 352.

194. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 231.

195. *Sintagma ateniană*, II, 191.

196. E. 9. *Sintagma ateniana*, VI, 252.

197. Cf. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 99.

198. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 138. Cf. și S. Salaville, *Liturgies orientales*, I, p. 175.

199. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 136.

în legătură cu chemarea de slujitori și predicatori a membrilor clerului. În viața civilă, ele erau acordate ca semn de distincție unora dintre funcționarii imperiali, ajungînd cu vremea piese ale costumului de ceremonii și insignă a costumului consulilor, servind ca mijloc pentru a da unele semnale ori dispoziții. Se crede că și Biserica, urmînd acest exemplu, a introdus orarul între veșmintele liturgice, pentru a diferenția gradele ierarhice în serviciul divin.

S-a presupus de asemenea că romanii, cînd participau la ospețe ca invitați, își aduceau fiecare cu sine mappa sau mappula, spre a le servi pentru șters. Imitînd această practică din viața casnică, primii creștini ar fi luat obiceiul să facă la fel cînd veneau la masa euharistică [200]. De aici s-ar fi ajuns în cele din urmă la instituirea orarului pentru diaconi, spre a șterge gura credincioșilor după sfînta împărtășire [201].

Și astfel, sub o formă modificată și adoptată scopurilor și esteticii speciale a cultului, *orarium*, o variantă mai practică și mai nobilă a ceea ce se întrebuința sub formă de *sudarium* și de *mappa (mappula)*, cîteșitreile accesorii ale costumului civil al persoanelor de vază, în timpul imperiului, a ajuns un veșmînt liturgic. Denumirea greacă de ὠράριον ar proveni deci de la latinescul «orarium», termen uzual în Biserica Apuseană pînă în veacul al VIII-lea. În unele texte patristice din veacurile al IV-lea—al V-lea și al VII-lea—al VIII-lea ca, de exemplu, la Severian din Gabala (+ cca. 408) [202], Sfîntul Isidor Pelusiotul (+ cca. 440) [203] și Sfîntul Gherman I al Constantinopolului [204], orarul este menționat prin termenul grec ὀθόνη adică țesătură subțire de in. Această denumire, ca și unele comparații din aceleași texte ne lasă să înțelegem că orarul era de culoare albă. Astăzi însă el se face din aceeași materie ca și stiharul.

În întrebuințarea cultului, orarul a intrat însă cu mult mai înainte în Biserica Răsăriteană decît în cea din Apus. La Roma, a fost consacrat ca atare abia prin veacul al IX-lea — al X-lea, după ce fusese acceptat în veacurile precedente de Bisericile din Galia și Spania, sub influența Orientului [205]. În Răsărit, s-ar putea spune că orarul era un veșmînt diaconesc deja înainte de jumătatea veacului al IV-lea, deoarece în a doua jumătate a acestui veac, Sinodul de la Laodiceea, prin canoanele 22 și 23, interzice obiceiul luat de ipodiaconi, de cititeți și de psalți de a purta orarul diaconesc pe umăr. Astăzi, orarul este folosit și de membrii clerului inferior, dar nu pe umăr, ci încins peste ambele capete încrucișate

200. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 231—232; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 139; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 403, 410—411; S. Salaville, *op. cit.*, p. 158, 174—175; L. A. Molien, *op. cit.*, p. 106—109 și 110, notă; D. Eugène Vandeur, *La sainte Messe*, 7-eme éd., Paris, 1924, p. 52.

201. «Orarion, în vremurile de demult, cînd diaconii împărtășeau pe creștini cu dumnezeiescul Sînge din sfîntitul pahar, era ca o basma sau ștergar, ținînd-o pe umărul său, și după ce se împărtășea fiecare mirean își ștergea gura cu aceea». *Pidalion*, tălc. la can. 23 al Sin. din Laodiceea, trad. rom. editată la Mînăstirea Neamț, 1844.

202. (În *Omilia despre Fiul Risipitor*, atribuită Sf. Ioan Gură de Aur), P. G., LIX, 520 A—B.

203. *Epistola I*, 136, P. G., LXXVIII, 272.

204. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 396 B.

205. Cf. L. A. Molien, *op. cit.*, p. 107.

în față, în felul în care îl așază diaconii înșiși înainte de momentul împărtășirii (în timpul Rugăciuni Domnești).

Semnificația simbolică a orarului se inspiră din ideea caracterului ingeresc al serviciului îndeplinit de diaconi în Liturghie. Ca atare, orarul este privit ca o imagine a aripilor îngerești [206]. Încingerea și încrucișarea orarului în timpul Rugăciunii Domnești, în vederea apropierii de Sfintele Taine, pentru împărtășire, sînt privite ca un simbol prin care diaconul «amintește umilința arătată de Mîntuitorul, cînd a spălat și a șters picioarele ucenicilor Săi» [207]. În acest caz, orarul ar simboliza ștergarul cu care Mîntuitorul era încins la Cina cea de taină, cînd a spălat și a șters picioarele ucenicilor (Ioan XIII, 5). Încingînd orarul, diaconul ține deci să arate sfiala, cucernicia și îmbunătățirea sufletească cu care se apropie de Sfînta Împărtășanie, urmînd astfel serafimilor, care «cu două aripi își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zboară, strigînd: «Sfînt, Sfînt, Sfînt» [208]. De aceea, pentru a se sublinia rînduiala îngerească a slujbei diaconilor, se înscriau în trecut pe orarul lor cuvintele din Isaia VI, 3: «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot...» [209]. Prin marcarea sau înscrierea acestui text se explică, poate, faptul că orarul este singurul veșmînt pentru care a rămas neînscrisă în *Liturghier* formula de rugăciune la punerea lui. Respectînd deci tradiția și logica, se impune ca diaconul să folosească la momentul cuvenit textul menționat, pe care edițiile *Liturghierului* se cuvine să-l insereze în cuprinsul lor, la capitolul pentru îmbrăcarea sfintelor veșminte.

Înveșmîntarea diaconului pentru slujba Liturghiei se încheie cu punerea *mînecuțelor* (ἐπιμανίκια, ἐπιμανίκα) sau *rucavițelor* (slav. narîkavița, după ce le sărută peste semnul crucii de pe ele, întîi pe cea din dreapta și apoi pe cea din stînga. Mînecuțele sînt proprii atît preotului cît și arhiereului, cu deosebirea că aceștia le pun peste capătul mînecilor stiharului, strîngîndu-le cu ele, spre a nu fi stingheriți în lucrările sfinte, iar nu ca diaconii, peste manșetele reverendei și deci pe sub mînecile stiharului. La celelalte servicii divine, mînecuțele nu sînt obligatorii pentru îmbrăcămintea diaconului.

Deși *Liturghierul* prevede și pentru diaconi recitarea rugăciunilor respective la punerea fiecărei mînecuțe, totuși menționarea mînecuțelor este omisă din formula prin care diaconul cere la început binecuvîntarea preotului pentru îmbrăcare («Binecuvintează, stăpîne, stiharul dimpreună cu orarul»). Explicația trebuie căutată, desigur, în faptul că dreptul de a purta mînecuțe fiind acordat diaconilor mai tîrziu, precum vom vedea,

---

206. În *Omilia despre fiul risipitor* (Sf. Ioan Gură de Aur — Severian din Gabala) citată mai înainte (la nota 20?) se subliniază că filfîirile orarului diaconal amintesc aripile îngerilor. De asemenea, Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, (*op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 C): «Diaconii, după imaginea Puterilor îngerești, merg înainte cu aripile subțiri ale orarelor înoaste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire». — «Ca unul ce are rînduiala slujbei îngerești, diaconul se înfășoară cu orarul, care arată firea cea nevăzută a îngerilor și care atîrnînd pe umeri, inseamnă aripi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173.

207. Sf. Isidor Pelusiotul, *op. și loc. cit.* Cf. și Pseudo-Gherman, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 396 B.

208. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174.

209. Cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 231.

textul *Liturghierului* nu a fost pus la curent cu noua situație, transmițîndu-se mecanic cuprinsul manuscriselor în forma lor anterioară. Este necesar deci ca formula de mai sus să fie întregită cu expresia: «și cu mînecuțele». De altfel, se pare că introducerea mînecuțelor în costumul liturgic se datorește la origine unei concesii imperiale, care s-a extins ulterior de la arhiereu și la celelalte două trepte ale ierarhiei bisericești.

Mai înainte, serviciul mînecuțelor pentru strîngerea manșetelor stiharului preoțesc și arhieresc îl îndeplineau, se pare, niște bentițe(λωρία),[210] formînd un fel de garnituri aplicate la manșetele veșmîntului. Cu vremea, s-a ajuns la obiceiul practic de a se detașa aceste piese pentru a fi curățate sau pentru a fi întrebuințate la alte stihare, realizîndu-se astfel forma de sine stătătoare reprezentată prin mînecuțe[211].

Este de observat totuși că originea acestui obiect al costumului liturgic este mai obscură decît a celorlalte veșminte sacerdotale. Căci, fără îndoială, nu se poate admite că mînecuțele ar deriva din acel ștergar purtat pe mînă, numit mappa ori mappula, cum presupun unii autori apuseni[212] și chiar răsăriteni[213], precum nici din mănușile pe care le purtau împărații cînd intrau în altar pentru a primi Sfînta Euharistie[214]. Cert este că mînecuțele au constituit la început unul din articolele exclusiv ale costumului împăraților bizantini. Aceștia au acordat și patriarhilor, ca o distincție, dreptul de a le purta, favoare care s-a extins mai în urmă și la episcopi[215]. Membrii înaltei ierarhii le-au trecut mai tîrziu și demnitarilor bisericești, iar cu timpul mînecuțele au ajuns comune preoților, precum și arhidiaconilor și protodiaconilor. Pînă în veacul al XV-lea, diaconii încă nu ajunseseră să se folosească de rucavițe, căci Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, nu le menționează în scrierile sale decît între veșmintele arhiereului și preotului[216]. El se exprimă categoric chiar: «Diaconul are stihar și orar»[217]. Ulterior, poate prin veacul al XVII-lea, ele s-au generalizat la toți diaconii[218].

Așa precum rezultă din spiritul textelor ce se recită la punerea lor (Ieș. XV, 6 și Ps. CXVIII, 73), mînecuțele simbolizează în general puterea întăritoare dată de Dumnezeu liturghisitorilor de a săvîrși toate cele ale serviciului divin[219]. Alteori, și în special mînecuțele arhiereu-

210. Cf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 B. Cu același termen de λωρία Sf. Gherman desemnează și fîșiile ornamentale, în culoarea purpurei ce cădeau în lungul stiharului.

211. Cf. J. Braun, *op. cit.*, p. 100.

212. Ca, de exemplu, indirect, L. Duchesne, *op. cit.*, p. 104.

213. Ca Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

214. Ipoteză formulată de P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131.

215. Precum rezultă din scrisoarea lui Balsamon către Marcu al Alexandriei, aceasta era situația la finele veacului al XII-lea, cînd privilegiul de a uza de mînecuțe la slujbă nu-l aveau nici egumenii, nici protopopii. P. G., CXXXVIII, 997.

216. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81 și 83.

217. Idem, *Explicarea despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 255.

218. După părerea prof. A. Neselovski, *Cînăi hirotei i hirotonii*, Kamenet-Podolsk, 1906, p. 161, la Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 59, n. 6. Cf. și J. Braun, *op. cit.*, p. 98—101.

219. «Mînecuțele... înseamnă lucrarea a toate cele ce sînt ale lui Dumnezeu». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81; «Rucavițele închipuind lucrarea lui Dumnezeu cea atotfăcătoare și că însuși Iisus, prin mîinile Sale și-a făcut jertfa Trupului și Sîngelui Său». Idem, *Explicare despre sfînta bise-*

lui și preotului, sînt privite ca imaginea legăturilor cu care au fost strînse mîinile Mîntuitorului atunci cînd a fost dus la Caiafa și Pilat [220].

b) *Înveșmîntarea preotului.* — Stiharul și mînecuțele sînt, precum s-a spus, comune costumului liturgic al tuturor celor trei trepte ierarhice. În loc de orar, preotul și arhiereul pun *epitrahilul* (ἐπιτραχήλιον și de asemenea περιτραχήλιον și πετραχήλιον), adică un veșmînt pus pe după gît sau împrejurul grumazului.

De fapt, epitrahilul este un orar pus pe după gît, ambele capete atîrnînd egal în față [221], peste umeri, unite fiind din distanță în distanță prin niște butoni sau altfel, ca în trecut și cum se vede uneori chiar astăzi; de cele mai multe ori, ambele laturi sînt cusute sau unite una lîngă alta sau formează o singură bucată cu o deschizătură în partea de sus, spre a putea fi introdus pe după gît. În timpurile mai noi s-a generalizat însă obiceiul ca epitrahilul să fie croit dintr-o singură bucată de stofă prețioasă, de același fel cu felonul și mînecuțele, garnisindu-se pe toate laturile cu galon, iar în partea de jos cu două rînduri de franjuri de fir, dintre care unul ceva mai sus și anume sub semnul unei cruci mari cu piedestal, aplicată tot din galon de fir. Culoarea epitrahilului a fost în vechime și chiar către finele evului mediu, albă, ca a tuturor veșmintelor sacerdotale în general [222], iar după aceea, pînă astăzi, s-a confecționat din stofe de culori și desene diferite.

Din cele de mai sus se înțelege ușor că originea epitrahilului este aceeași ca și a orarului. Prima mențiune scrisă despre el o face Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, la începutul veacului al VIII-lea [223]. Schimbarea orarului în epitrahil la preot și arhiereu, prin trecerea lui și peste umărul drept, spre a-l purta astfel pe după gît, iar nu numai pe umărul stîng, ca diaconul, este marcarea puterii în plus, acordată prin hirotonie ultimelor două trepte ierarhice, de a săvîrși Sfintele Taine și celelalte ierurgii. Transformarea orarului în epitrahil mai indică pentru preot și faptul că el nu este scutit cu desăvîrșire de darul servirii, care este în principiu al diaconului, deoarece în lipsa acestuia va avea de îndeplinit și obligațiile diaconiei [224].

Epitrahilul este un veșmînt liturgic absolut indispensabil preotului și arhiereului la orice serviciu religios, oricît de mic. La unele din aces-

---

rică, trad. rom., p. 256. Cf. și P. Lebedev, *op. cit.*, p. 185. Ghenadie, fost episcop de Arges, *op. cit.*, p. 15. Gabriel Rășcanu, *Liturgica...*, București, 1876, p. 18.

220. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 395 C; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 256. Ghenadie, fost episcop de Arges, *op. cit.*, p. 15; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 231.

221. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului *Despre sfintele hirotonii* (trad. rom. cit., p. 181): «Deci arhiereul... ia orarul de pe umărul din stînga și îl pune pe cel din dreapta, fiind amîndouă părțile în față, care atunci se cheamă epitrahil».

222. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 83; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159—160; J. Braun, *op. cit.*, p. 607.

223. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 D.

224. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 173 și 180. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 187. Credem că este forțat să se pună în analogie (cum se face uneori, ca, de exemplu, P. Lebedev) epitrahilul cu efodul, cu care arhiereul Vechiului Testament își acoperea umerii la rugăciune.

tea, preotul îl însoţeşte şi de felon, iar arhiereul de omofor, aşa precum este stabilită rînduiala bisericească pentru fiecare, în *Evhologhiu*. Obligativitatea purtării epitrahilului la orice serviciu sau moliftă este atît de strictă, încît Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, recomandă că, în împrejurări de forţă majoră, cînd nu s-ar găsi un epitrahil la îndemînă, să se pună în chip de epitrahil brîul, o altă pînzătură sau chiar o bucată de funie, după ce au fost binecuvîntate în scopul acestei întrebuinţări, iar după aceea să fie păstrate într-un loc deosebit sau folosite în scopuri sfinte [225]. În practica mînăstirească însă s-a luat obiceiul ca la rugăciunile Miezonopticii, care se fac în tinda bisericii, precum şi la slujba Ceasurilor şi Pavecerniţei, să nu se pună epitrahil [226].

Simbolismul epitrahilului urmează direcţiile indicate de Sfîntul Gherman I, patriarhul Constantinopolului, şi de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului. Pornind pe de o parte de la faptul că epitrahilul este purtat pe după grumaz, i se atribuie semnificaţia jugului (sarcinii) cel bun al preoţiei lui Hristos [227], însemnînd anume că preotul să îndeplinească cu smerenie şi cu cucernicie sarcinile preoţiei, supunîndu-se Mîntuitorului, întrucît preotul săvîrşeşte Sfintele Taine în numele lui Hristos, ca împreună-lucrător al Lui, Care este izvorul Tainelor [228]. Un alt aspect al acestui simbolism îl aflăm la Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, după care «epitrahilul înseamnă ştreangul cu care Hristos, fiind legat de gît din ordinul arhiereului, era tras înainte pe cînd mergea la Patimă [229]. Partea dreaptă a epitrahilului închipuieşte trestia pe care I-au dat-o lui Hristos în mîna dreaptă, bătîndu-şi joc de El, iar partea stîngă înseamnă purtarea crucii pe umerii Săi» [230]. În sfîrşit, sensul cel mai corespunzător derivă din însăşi întrebuinţarea epitrahilului şi anume că el simbolizează harul coborît de sus asupra preotului şi puterea dobîndită astfel de a-l comunica credincioşilor prin Sfintele Taine şi alte ierurgii, de unde a şi intrat în practică obiceiul de a-l pune pe capul creştinilor la anumite servicii, aşa precum odinioară Sfinţii Apostoli îşi puneau mîinile pe capetele lor. Acest sens este, de altfel, în concordanţă cu rugăciunea ce se rosteşte de preot şi de arhiereu la punerea epitrahilului: «Binecuvîntat este Dumnezeu cel ce varsă harul Său peste preoţii Săi, ca mirul pe cap, ce se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veşmintelor lui» (Ps. CXXXII, 2—3) [231].

După unele interpretări, franjurile care garnisesc partea de jos a epitrahilului, ca anexe la ultimele două galoane transversale, ar închipui

---

225. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 256 şi *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, Întreb. 17. *Ibidem*, p. 315—316.

226. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri...*, Întreb. 17, trad. rom. cit., p. 316.

227. Idem, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului zicea că mutarea capătului dinapoi al orariului tot în faţă «face pe cel hirotonit a fi ca într-un jug» (*Despre sfintele hirotonii*, cap. 180).

228. *Ibidem*, cap. 180 şi *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 256.

229. Cf. şi Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181. 181.

230. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 D.

231. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81 şi *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 256.

sufletele credincioșilor, a căror mîntuire este lăsată în răspunderea preoților [232].

Așa precum face la îmbrăcarea oricăruia din celelalte veșminte liturgice, preotul și arhiereul binecuvîntează epitrahilul, sărutînd apoi semnul crucii din partea lui de sus, mai înainte de a-l așeza pe după grumaz, cu recitarea rugăciunii respective din *Liturghier*.

Binecuvîntînd apoi și sărutînd *brîul* (ζώνη) sau *cingătoarea*, care este o fîșie sau un cordon îngust, preotul și episcopul [233] își fixează cu el stiharul și epitrahilul, în jurul mijlocului. De obicei, capetele brîului se termină cu niște șireturi pentru a se încheia la spate. În acest caz, pe partea din față brîul are aplicată o cruce din galon ori broderie. Pînă nu de mult se practica și forma de brîu cu capete ce se încheiau în față printr-o pafta. La început, brîul era, desigur, de culoare albă [234], ca toate celelalte veșminte, iar în veacurile din urmă el se face din aceeași stofă și în aceeași culoare cu felonul, epitrahilul și mînecuțele.

Deși cingătoarea nu intra în numărul veșmintelor din ținuta de oraș a lumii greco-romane, totuși, în viața obișnuită ea se întrebuința în toate părțile în care se purtau haine lungi și largi [235]. Folosirea brîului a izvorît cu alte cuvinte, din necesitatea practică de a se asigura prin el comoditatea în mișcări, în cursul lucrărilor. Este firesc deci ca cingătoarea să fie tot atît de veche între veșmintele liturgice ca și stiharul, de care se găsește legată la originea ei. Nu este, prin urmare, cazul să se creadă neapărat că brîul a intrat în rîndul veșmintelor sacerdotale creștine direct din Vechiul Testament, unde era purtat de preoți și arhierei ; ca distincție, la aceștia din urmă era lucrat din aceeași stofă ca și efodul, adică în fire de aur și mătase din diferite culori (Leș. XXVIII, 6, 8, 39 și 40).

În cursul istoriei, brîul se găsește menționat de mai multe ori, dar înainte de veacul al IX-lea, aceste date se referă atît la cingătoarea din costumul profan sau zilnic [236] cît și la cea din costumul monahilor, așa precum se constată în regulile lui Ioan Casian și în cele ale Sfîntului Benedict [237]. Între veșmintele liturgice, brîul este citat pentru prima dată în comentariul patriarhului constantinopolitan Gherman I [238].

Pe temeiul funcției de susținere pe care o îndeplinește în general brîul sau cingătoarea, acesta a căpătat în erminia liturgică o aplicare morală, fiind adică privit ca simbol al înfrînării și stăpînirii simțurilor [239].

---

232. P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 130.

233. Un pasaj în formă confuză din scrierile lui Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (*Despre sfintele hirotonii*, cap. 163) pare a se referi și la o cingătoare a ipodiaconului. Cf. și J. Braun, *op. cit.*, p. 115 ș. u. Nu este exclus să fie vorba aci doar de orarul încins crucis.

234. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 83.

235. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 186.

236. Ca, de exemplu, la Fer. Ieronim, *Epistola CXXVIII ad Fabiolam* și la Ioan Diaconul, *Vita S. Gregorii Magni*, cart. VI, cap. 80.

237. *Rînduiala cuviosului Ioan Cassian*, cart. I, cap. 2; *Rînduiala cuviosului Benedict*, cap. 55 (vezi *Vechile rînduieli ale vieții monahale*, p. 586 ș.u. și 722 ș.u.). Vezi și J. Braun, *op. cit.*, p. 116 ș. u.

238. P. G., XCVIII, 383 D.

239. A se înfățișa descins era încă din vechime o ținută necuviincioasă, rușinoasă, dezonorantă. De aceea, în sens moral, cuvîntul *dissolutus* (descins) însemna

Cu alte cuvinte, brîul închipuie puterea dată de Mîntuitorul preoților ca să învingă poftele trupești, spre a sluji în stare de curăție Sfînta Liturghie [240]. Brîu arată, zice Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «și lucrarea de slujire, căci cel ce slujește se încinge» și «închipuiește... puterea cea dată preotului de la Dumnezeu peste mijlocul lui» [241], așa precum însuși liturghisitorul mărturisește prin rugăciunea pe care o rostește atunci cînd se încinge: «Binecuvîntat 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. XVII, 35—36).

Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, pornind desigur de la ideea de prestanță și de cuviință a omului încins, zice că brîul arată măreția pe care Hristos, domnind, a încins-o ca pe o putere deosebită a Dumnezeirii [242], ceea ce cu aplicare la preot ar însemna puterea și demnitatea slujirii primită de liturghisitori de la Mîntuitorul. O astfel de interpretare se găsește de altfel în concordanță, precum am văzut, cu textul ce se recită la punerea brîului [243].

După ce s-au încins cu brîul, preoții cărora li s-au acordat de chiriarhul lor ranguri onorifice (în Biserica Ortodoxă Română, începînd cu cel de sachelar) pentru merite deosebite pastorale, își pun *epigonațiul* sau *bederniță*. Aceasta este o bucată rombică de stofă prețioasă, aplicată pe un carton îmbrăcat, garnisită pe margini cu galon sau franjuri, iar în mijloc avînd o cruce ori chiar o icoană brodată sau pictată. Epigonațiul se poartă în partea dreaptă, atîrnat cu un șnur fie pe după gît, fie de brîu așa fel ca să bată peste genunchi. De aici îi și vine denumirea de epigonațiu (ἐπί peste și γόνυ genunchi); este numit și *ipogonațiu* (ὑπό sub și γόνυ genunchi), precum și cu termenul de origine slavă *bederniță* sau mai exact *nabederniță* (наведренникъ = peste coapsă).

Se înțelege deci că epigonațiul nu este propriu-zis un veșmînt, ci un semn distinctiv, care face parte de fapt din costumul arhieresc, fiind acordat, precum am spus, numai anumitor preoți.

În ceea ce privește originea, părerile înclină în general să vadă în epigonațiu o transformare a vechii mappa sau mappula, adică a acelei batiste, basmale sau ștergar ce se purta pe brațul stîng în costumul de gală greco-roman [244]. În tot cazul, epigonațiul apare în documentele Bisericii Răsăritene, la început sub numele de ἐγχείριον [245] adică ștergar. El

---

în limbajul comun: *dezmățat, destrînat*. Aci se găsește explicația figurii din Epistola I, 13 a Sf. Apostol Petru, care sfătuia: «De aceea, încingîndu-vă șalele minții voastre, fiind înfrînați», Cf. L. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 112.

240. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 233; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, trad. rom. cit. p. 256, col. 2.

241. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81.

242. *Ibidem*, col. 393 D.

243. Spre deosebire de alte interpretări ca cea, de exemplu, adoptată de Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr T. Tarnavschi, *op. cit.*, și *loc. cit.*, P. Lebedev, *op. cit.*, p. 186, care privesc brîul ca o amintire de ștergarul cu care Mîntuitorul a șters la Cina cea de taină picioarele ucenicilor Săi.

244. Cf. J. Braun, *op. cit.*, p. 551; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 131 și 133; S. Salaville, *op. cit.*, p. 162.

245. J. Braun, *op. cit.*, p. 551 *Comentariul liturgic* al lui Sofronie al Ierusalim-

pare să fi fost deci un ștergar pe care episcopii Bisericii de Răsărit îl *purtau la briu*[246] în partea dreaptă, folosindu-se de el cu ocazia spălării picioarelor în Joia Mare, la ștergerea picioarelor, în amintirea acestui act de smerenie îndeplinit de Mîntuitorul la ultima Cină cu ucenicii Săi[247]. Începînd cu vremea această practică, pînzătura respectivă s-a transformat, desigur, într-o podoabă sau insignă decorativă a arhiereului, luînd forma rombică de astăzi. Denumirea de epigonatiu se întîlnește mai întîi în veacul al XII-lea, la canonistul Balsamon[248].

Bederniţa a căpătat, precum era și firesc, și o semnificaţie simbolică, întemeiată, s-ar putea spune, pe poziţia, locul și felul în care este purtată. În rezumat, ea este privită ca un simbol de putere și de autoritate, dar îndeosebi închipuind «sabia spirituală, care este cuvîntul lui Dumnezeu» (Efes. VI, 17), cu care arhiereul îndeosebi și de asemenea și preotul trebuie să fie înfrarmaţi pentru biruinţa împărăţiei lui Dumnezeu, prin adevăr, blindeţe și dreptate[249]. De altfel, sensul este confirmat de însuși textul rugăciunii ce se recită la punerea epigonatiului: «Încinge sabia ta peste coapsa ta, cu podoaba și frumuseţea ta» (Ps. XLIV, 4—6).

Într-o interpolare făcută după veacul al IX-lea în comentariul liturgic al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, epigonatiul este privit ca o amintire a șervetului cu care Pilat și-a șters mîinile, exclamînd: «Nevinovat sînt eu de sîngele dreptului acestuia» (Matei XXVII, 24)[250]. Balsamon[251] și Ghenadie[252], fost episcop de Argeș, consideră că epigonatiul simbolizează fota cu care, fiind încins Mîntuitorul la Cina cea de Taină, a șters picioarele ucenicilor (Ioan XIII, 4, 5). Unii liturgiști văd în acest ornament punga pentru milostenii purtată de Apostoli[253].

Pe deasupra tuturor celorlalte veșminte liturgice, preotul pune *sfita* sau *felonul* (în lecţiuni diferite: φελόνιον și φελώνιον; φαιλόνιον și φαιλώνιον; φενόλιον și φαινόλιον adică veșmînt exterior sau care se vede în întregime; φαινώλιον sau forma mai veche: φελόνης, φελώνης și φαιλόνης ori φαινόλης și φαινώλης).[254] El este un veșmînt lung și fără mineci, ca un fel de pelerină cu o deschizătură sus și pe o mică distanţă în faţă,

---

mului, P. G., LXXXVII/III, nr. 7, 3, 3933; *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului (pasaj interpolat după sec. al IX-lea), P. G. XCVIII, 396 B; *Epistola Patriarhului Nichifor I al Constantinopolului (829) către Papa Leon al III-lea*, P. G., CII, 1067.

246. «Iar *stergarul* (Τὸ δὲ ἐγχείριον) care este la cingătoare...». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 396 D. Cf. și J. Braun, *op.* și *loc.-cit.*

247. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234.

248. *Epistola către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, 998.

249. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că epigonatiul arată înviereа Mîntuitorului și deci «biruinţa asupra morţii și nestricăciunea firii noastre și tăria lui Dumnezeu cea mare asupra vicleanului celui muncitor...». Drept aceea, este în chip de armă și se atîrnă la coapsă, unde zic unii că are omul putere și curăţenie». *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 256, col. 2 și *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81.

250. P. G., XCVIII, 396 B.

251. *Op.* și *loc. cit.*

252. *Liturgica...*, p. 18

253. S. Salaville, *op. cit.*, p. 163.

254. Vezi Leon Clugnet, *op. cit.*, p. 161.

pentru a înlesni introducerea lui pe cap, căzînd în spate pînă sub genunchi. Pe toate marginile și transversal pe la mijloc este garnisit de jur-împrejur cu galon, iar în spate este împodobit cu o cruce tot din acesta sau poartă aplicată chiar o icoană în broderie. Nu este prea greu să se recunoască originea felonului sacerdotal în *paenula* romană sau în haina numită cu același nume de *felon* la greci, haina obișnuită de altfel și la evrei, cu oarecare particularități locale ca, de exemplu, împodobirea marginilor ei cu broderii [255]. Numai că în serviciul cultului creștin vechea paenula a devenit mai suplă, mai ales prin reducerea lungimii ei în față, spre a se lăsa libertate de mișcare mîinilor în cursul lucrărilor slujbei.

Împreună cu stiharul (tunica), felonul este unul din cele mai vechi veșminte liturgice, mai ales că el făcea parte din costumul clericilor în viața dinafară, precum se vede din Epistola a doua către Timotei (IV, 13) și din alte scrieri de mai tîrziu. Se admite însă că felonul a căpătat o consacrare exclusiv liturgică, după ce Biserica a intrat în epoca de libertate [256].

Încă din vechimea îndepărtată și pînă către finele evului mediu, felonul, ca veșmînt liturgic, a fost comun atît preoților cît și episcopilor, mitropoliților și chiar patriarhilor. Au intervenit totuși unele diferențieri prin elementul ornamental. Așa se pare că, deși dintru început și pînă spre finele evului mediu, felonul a fost alb ca, de altfel, toate veșmintele liturgice în general [257], totuși uzul a cunoscut și feloane de culoare roșie-purpurie [258]. Știut fiind că o astfel de culoare era admisă pentru stiharul arhiereului [259], se poate deduce că felonul episcopilor se făcea din stofă purpurie. La o astfel de concluzie ne-ar putea duce și faptul că în *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului [260] felonul este comparat cu hlamida roșie cu care a fost îmbrăcat spre batjocură Mîntuitorul, în timpul Patimilor. Pe de altă parte, într-o epocă îndepărtată, care nu se poate determina, patriarhul se bucura de privilegiul de a purta *polistavrion* (πολυσταύριον), adică un felon ornamentat pe tot fondul său alb cu multe cruci negre sau chiar roșii [261]. Mai tîrziu, cînd patriarhul a început să poarte sacos, dreptul de a purta polistavrion a fost acordat și mitropoliților, dar nu și celorlalți episcopi [262].

Sfita fiind veșmîntul cel de deasupra, care acoperă aproape complet pe trei părți întreaga înveșmîntare liturgică a preotului, dă, s-ar putea spune, tonul ca aspect, îndeosebi prin culoarea și calitatea materiei. În Biserica Ortodoxă nu există un rit strict al culorilor formulat ofi-

---

255. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 234.

256. Cf. J. Braun, *op. cit.*, p. 246.

257. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 83 și *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181

258. Despre feloane de această culoare face mențiune Dimitrie Chomatin, arhiepiscop de Ohrida, în sec. al XII-lea, în *Scrisoarea adresată lui Constantin Cabasila*, mitropolitul din Dyrrachion, P. G., CXIX, 949.

259. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79.

260. P. G., XCVIII, 393 D.

261. Cf S. Salaville, *op. cit.*, p. 165 și T. Balsamon, *Răspuns 37 către Marcu al Alexandriei*, P. G., CXXXVIII, 989, la J. Braun, *op. cit.*, p. 237.

262. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 257 și *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, Întreb. 19, p. 316.

cial, ca în Biserica Romano-Catolică a Apusului, unde sînt admise cinci culori liturgice (alb, roșu, verde, violet și negru). Totuși, practica bisericească a consacrat unele uzanțe, care se găseau respectate încă în prima jumătate a veacului al XV-lea, precum ne încredințează scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului. Astfel, veșmintele de culoare albă, care sînt preferate și astăzi îndeosebi pentru marile praznice și mai ales în timpul Cincizecimii, ca simbol al bucuriei, curăției și luminării; cele pe fond roșu-stacojiu pentru zilele postului și sărbătorilor martirilor, în semn de pocăință și tristețe, precum și cele de culoare neagră în zilele cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite în Vinerea Sfintelor Patimi și la înmormîntări, în semn de întristare [263]. Este de observat însă că, în uzul curent, culorile liturgice au rămas indiferente, mai ales pentru sărbătorile la care era obișnuită culoarea albă. Este totuși o datorie să se reintre în cadrul vechii tradiții, folosindu-se la marile praznice și chiar duminica veșminte dacă nu chiar albe, apoi cel puțin apropiate de această nuanță, observîndu-se cu stricteță ca din țesătura lor să nu lipsească motive ornamentale cu caracter religios, ca de exemplu: cruci, îngeri etc.

Simbolismul felonului își ia de fapt motivele sale de la culoarea și forma veșmîntului. Albul fiind icoana luminii slavei dumnezeiești, felonul a căpătat semnificația curăției, sfințeniei și bucuriei cu care se cuvine să fie împodobiți sufletește preoții cînd vin să slujească Sfînta Liturghie. [264]. Roșul, fiind culoarea sîngelui, face ca feloanele purpurii să amintească Patimile Mîntuitorului și în special hlamida cu care a fost îmbrăcat în batjocură de soldați, în curtea lui Pilat (Matei XXVII, 28; Marcu XV, 17; Luca XXIII, 11). Crucile polistavrionului mînă de asemenea gîndul la Sfintele Patimi, vrînd să arate că liturghisitorii urmează Aceluia care, prin cruce, a satisfăcut dreptatea veșnică, izbăvind astfel pe oameni de păcat, de blestem și de osîndă. Acest sens vine la expresie în rugăciunea ce se recită la îmbrăcarea felonului: «Preoții Tăi, Doamne, se vor îmbrăca întru dreptate, iar cuvioșii Tăi cu bucurie se vor bucura» (Ps. CXXXI, 9) [265]. Pe de altă parte, prin faptul că felonul acoperă cea mai mare parte a corpului, este privit și ca simbol al purtării de grijă și al puterii dumnezeiești păzitoare pentru liturghisitori [266].

---

263. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 230; Simion arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 83; *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 352; P. Bernardakis, *op. cit.*, p. 129; S. Salaville, *op. cit.*, p. 159, 160. Nu se găseau deci pe deplin în curent cu tradiția noastră afirmațiile și propunerile făcute de episcopul Nifon al Dunării de Jos, într-o intervenție incidentală în ședința Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din ziua de 29 octombrie 1912 (vezi «Biserica Ortodoxă Română», XXXVI (1913), nr. 11, p. 89), cînd a ridicat și chestiunea «veșmintelor sacerdotale», remarcînd că «la înmormîntări se obișnuiește veșminte negre și, după cum știți, nu culoarea neagră este culoarea Bisericii noastre, ci roșie-vișinie; tot asemenea, pentru bisericile care dispun, să se întrebuințeze veșminte de culoare verde la Rusalii, iar la Paște și Boboteză veșminte de culoare albă».

264. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 234; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 171.

265. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 D. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 81, și *Explicarea despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 257; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 188.

266. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

Preoţii care au rangul de iconom-stavrofor îşi pun după aceea pe după gît, aşa fel ca să atîrne pe piept, crucea, care este o insignă sfîntă, adică un semn de distincţie acordat de episcop pentru vrednicia lor. Crucea pectorală este de fapt o concesie episcopală, deoarece purtarea ei constituie în chip obişnuit un privilegiu al arhiereului.

Îmbrăcarea preotului pentru Sfînta Liturghie se încheie propriu-vorbind prin punerea felonului [267]. Înveşmîntat în haine sfinte, destinate

---

267. *Liturghierul*, în forma lui actuală, fiind întocmit pentru oficierea Liturghiei de către preot cu diacon, nu cuprinde decît rugăciunile pentru înveşmîntarea acestora. De aceea, ne considerăm dispensaţi de a trata pe larg în cadrul acestui capitol şi despre veşmintele arhiereşti. Socotim totuşi nu fără folos cîteva menţiuni sumare în legătură cu acest subiect. Subliniem în primul rînd că, în loc de felon, arhiereul îmbracă sacosul (σάκκος), un fel de veche tunică greco-romană, scurtă, odinioară fără mîneci, iar astăzi cu mîneci scurte. Făcut din stofă scumpă, el se introduce pe cap şi se încheie pe ambele părţi laterale cu clopoţei sferici, în genul veşmîntului marelui preot din Vechiul Testament (Ieş. XXVIII, 33—34).

La început, sacosul făcea parte din costumul de ceremonie pe care îl îmbrăcau împăraţii la solemnităţile cele mai însemnate. Mai tîrziu, dreptul de a-l purta a fost acordat şi patriarhilor. (Cf. Balsamon, *Răspuns la întrebările lui Marcu al Alexandriei)*; după mărturia lui Dimitrie Chomatin (Cf. *Sintagma ateniană*, t. V, p. 431), aceştia obişnuiau să-l îmbrace numai la Paşti, Cincizecime şi Crăciun. Cu vremea, sacosul a fost acordat şi arhiepiscopilor cu merite deosebite, iar după căderea Constantinopolului se pare că sacosul s-a generalizat la toţi arhiereii (Cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 166). În principiu, semnificaţia lui simbolică este aceeaşi ca şi a felonului.

După îmbrăcarea sacosului, arhiereul pune în jurul gîtului *omoforul* (ὠμοφόριον, adică un veşmînt purtat pe umeri). Este confecţionat de obicei din mătase, dar în vechime se făcea din lînă, simbolizînd astfel prin aceasta, după cum se exprimă Sf. Isidor Pelusiotul († c. 440), pielea oii celei pierdute pe care Mîntuitorul căutînd-o a luat-o pe umerii Săi (*Epistola* CXXXVI, P. G., LXXVIII, 272. Cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 396 A). În ceea ce priveşte originea, după părerile cele mai autorizate, omoforul este considerat ca o stilizare a vechiului pallium latin.

În biserică, atunci cînd nu oficiază Liturghia, precum şi la celelalte oficii la care preotul îmbracă numai epitrahilul şi sfita, arhiereul îmbracă în loc de sacos, *mantia* (μανδίας, μανδύας, μανδύης sau μανδύη), un veşmînt de culoare purpurie, deschis în faţă pînă jos, bogat şi foarte lung, fiind pilisat sau cu dungi ori cute în toată lungimea lui. Pe laturile din faţă are brodate în fir două table la piept, simbolizînd cele două table ale Legii Vechi, iar în partea de jos alte două, unite, printr-o legătură de aur, însemnînd Vechiul şi Noul Testament, unite prin Iisus Hristos. Se pare că mantia, care la început era un veşmînt imperial, reprezintă o concesie acordată mai întîi patriarhilor, iar mai apoi şi celorlalţi episcopi. După alte păreri (Iacob Goar, Εὐχολόγιον..., p. 495), ea nu ar fi decît mantia monahală pe care monahii ajunşi arhierei au continuat să o poarte şi după aceea, într-o formă împodobită.

Afară de unele momente, arhiereul poartă pe cap, în timpul oficiului, *mitra* (μίτρα). Asupra originii ei părerile nu se găsesc de acord. În general, se poate spune că în vechime, arhiereul săvîrşea oficiul divin cu capul descoperit. Se crede că obiceiul de a pune mitra ar fi fost inaugurat în Biserica Răsăriteană de patriarhul constantinopolitan după căderea Imperiului bizantin, de cînd coroana imperială a fost socotită că a trecut la căpetenia religioasă. Forma mitrei pare a confirma o astfel de ipoteză. Generalizarea mitrei şi la ceilalţi arhierei a avut loc abia prin secolul al XVIII-lea. Ea aminteşte cununa de spini pusă pe capul Mîntuitorului cu ocazia sfintelor Sale patimi.

La orice oficiu arhiereul poartă pe piept ca insigne *crucea şi engolpiul* (τὸ ἐγκόλπιον) sau panaghiul (τὸ πανάγιον). Acesta din urmă este o mică icoană rotundă sau uşor ovoidală, reprezentînd fie pe Mîntuitorul, fie pe Sfînta Fecioară,

exclusiv serviciului cultului, preotul se găseşte astfel scos din treburile vieţii profane. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, zice că îmbrăcarea arhiereului în sfintele veşminte înseamnă sfînta întrupare a Mîntuitorului [268] şi pe drept cuvînt se poate spune acelaşi lucru şi în legătură cu preotul, ca săvîrşitor al Sfintei Liturghii. El trebuie să îndeplinească acum, şi cu puterea Mîntuitorului, toate cele ce sînt prescrise pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice şi pentru sfinţirea credincioşilor. Prin urmare, el trebuie să se facă una cu Hristos, conformîndu-şi voinţa şi toate dispoziţiile sufleteşti cu ale Mîntuitorului. La ce înălţime şi în ce atmosfera spirituală se cuvine să se simtă transportat deci liturghisitorul, începînd din această clipă, ce simţ de demnitate să-l înfioare avînd să îndeplinească o sarcină cerească! Cînd îşi ridică cu mîinile partea din faţă a felonului în timpul sfintelor lucrări ale slujbei, aceasta trebuie să-i dea senzaţia ridicării unor aripi, zicea Simion al Tesalonicului [269], făcîndu-l să încerce fiorii unei lucrări cu adevărat îngereşti. Slujba Sfintei Liturghii este de fapt o treabă de îngeri, precum remarcă Sfîntul Gherman I al Constantinopolului: «Preoţii, imitînd Puterile serafice, sînt acoperiţi cu haine în formă de aripi şi cîntînd cu cele două aripi ale buzelor şi purtînd dumnezeiescul şi spiritualul cărbune, pe Hristos, îl duc în văzul tuturor pe jertfelnic cu cleştele mîinii. Ierodiaconii, după imaginea Puterilor îngereşti, merg înainte cu aripile subţiri ale orarelor înguste, ca duhuri slujitoare trimise spre servire» [270]. De nimic să nu se lase deci smuls liturghisitorul, din atmosfera şi preocupările dumnezeiescului său oficiu, ca nu cumva să-l profaneze printr-o comportare banală, indiferentă sau făţarnică. «Nu te uita încoace şi încolo în acest timp şi nu te grăbi scurtînd rugăciunile», sfătuia Sfîntul Vasile cel Mare; «nu căuta spre nimeni, ci fie-ţi mintea la Împăratul cel ce-ţi este dinainte şi spre Puterile îngereşti, care stau împrejurul Lui, şi nu te făţărnici; ...fă-te vrednic de sfintele canoane şi săvîrşeşte Liturghia după rînduiala lor» [271]. Cuvintele profetului Ieremia: «Blestemat (să fie) acela care face lucrurile Domnului cu nebăgare de seamă» (XLVIII, 10) sînt un avertis-

---

ca o aducere aminte că arhiereul trebuie să aibă necontenit pe Hristos în inimă şi să se increadă în mijlocirea şi ocrotirea Sfintei Sale Maici.

Ca semn al autorităţii arhiereşti, episcopul poartă în timpul oficiului *cîrja* sau *paterita* (πατερίτσα, πατερίτζα, πατερίζα, πατερίσσα). Pentru amănunte asupra veşmintelor arhiereşti a se vedea la locurile respective şi scrierile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului.

268. *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 79 şi *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 258.

269. *Despre sfintele hirotonii*, cap. 181.

270. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 393 C.

271. *Cuvînt cu privire la slujba preoţilor...*, P. G., XXXI, II, 1687. Este tocmai ceea ce dezvoltă şi *Liturghierul*, în cap. «Povăţuiri», la finele pgf. 4: «În toată vremea slujirii dumnezeieştii Liturghii, preotul este dator a fi blînd, lin, paşnic şi cu multă cucernicie, căutînd cu ochii cei înţelegători spre Stăpînul Hristos, înaintea Căruia stă, Căruia îi slujeşte şi al Cărui chip asupra sa îl poartă. Rugăciunile să le citească cu toată cucernicia, cu bună credinţă, cu dragoste, cu luare aminte şi în întregimea lor, nelăsînd nimic, încredinţat fiind că Dumnezeu le primeşte pe toate acestea din gura lui, ca pe nişte mărgăritare. Mai este dator preotul să slujească cu frică, cu cutremur, cu smerită căutătură a ochilor, cu cucernică mişcare a mîinilor şi a toată lucrarea şi stînd cu evlavie şi cu toată ţinuta trupului dinafară să-şi arate credinţa sa cea dinăuntru prin cucernicia sa».

ment că sfînta slujbă trebuie îndeplinită cît mai desăvîrşit posibil, atît prin sinceritatea şi curăţia lăuntrică, precum şi prin cucernicia şi pietatea din ţinuta exterioară. Pentru aceleaşi motive, nu mai puţin «şi veşmintele cele de pe dînsul, i se cade a le avea curate şi întregi, căci de vor fi pătate foarte şi rupte şi va îndrăzni preotul a sluji cu ele, va greşi de moarte, deoarece înaintea lui Hristos-Dumnezeu, Cel ce este cu adevărat în Sfintele Sale Taine, se arată cu nebăgare de seamă. De aceea, slujitorii celor sfinte sînt datori să stăruiască în tot chipul ca veşmintele cele sfinţite, chiar cînd vor fi din materii simple, să fie însă cuviincioase şi curate» [272].

4. *Spălarea mîinilor*

Ultimul act de pregătire a liturghisitorilor înainte de a începe lucrările sfinte îl reprezintă spălarea mîinilor. Aşa precum sublinia Sfîntul Chiril al Ierusalimului, acest act este un simbol al datoriei noastre de a fi curaţi de orice păcat. Întrucît «mîinile sînt simbolul faptelor noastre, este lămurit că prin spălarea mîinilor facem aluzie la curăţia şi neprihănirea faptelor noastre... Spălarea mîinilor înseamnă că sîntem curăţiţi de păcate» [273]. Spălîndu-şi mîinile sale, preotul îşi exprimă dorinţa ca ele să fie tot aşa de curate şi sfinte ca şi ale Mîntuitorului, Care este adevăratul preot în Liturghie, spre a săvîrşi slujba cu evlavie şi admiraţie pentru slava lui Dumnezeu («Voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne, ca să aud glasul laudei Tale şi să vestesc toate minunile Tale»). De aceea, se roagă ca Domnul să-l scape de obsesia lumii şi de cursele celui viclean, adică de Satan şi de tentaţiile trupului şi ale vieţii, care l-ar putea depărta de Mîntuitorul («Izbăveşte-mă, Doamne, şi mă miluieşte»). Într-un cuvînt, preotul «îşi spală mîinile în semn de curăţie sufletească» [274].

După spălare, preotul este deci pregătit să înceapă îndată lucrarea Proscomidiei.

---

272. *Liturghier*, cap. «Povăţuiri», finele pgf. 2.
273. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 2.
274. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 243.

B. — RITUALUL PROSCOMIDIEI

I. Considerații generale. — II. Ritualul pregătirii Sfîntului Agneț și a sfîntului potir în rînduiala Liturghierului actual. — III. Proscomidirea miridelor pentru sfinți și credincioși. — IV. Numărul prosforelor pentru Proscomidie și întrebuințarea darurilor ce prisosesc. — V. Încheierea ritualului Proscomidiei

I

CONSIDERAȚII GENERALE

1. Poziția Proscomidiei în rînduiala primară a serviciului Liturghiei. — 2. Materiile darurilor Proscomidiei

1. *Poziția Proscomidiei în rînduiala primară a serviciului Liturghiei*

În aranjamentul grafic al edițiilor tradiționale ale *Liturghierului*, Proscomidia apare ca un serviciu exterior Liturghiei, deși de fapt ea intră în cadrul acesteia, ca prima ei parte, în care se pregătesc darurile pentru Sfînta Jertfă [275]. Această poziție a Proscomidiei rezultă de altfel din însuși faptul că lucrările ei, care, în realitate, se împlinesc tainic în cursul oficiului Utreniei, nu au loc decît în cazul cînd Liturghia urmează îndată, ca după Utrenia din cursul dimineții, iar nu și în cazul Utreniei din serviciul cu priveghere de noapte; aceasta din urmă nu este completată cu Liturghia decît la Paști. În cazul slujbei cu priveghere de noapte, integrarea Proscomidiei în cadrul Liturghiei se face prin pregătirea darurilor dimineața, în timpul citirii catismelor, canoanelor și ceasurilor. Pe de altă parte, Liturghia propriu-zisă nu se poate săvîrși dacă nu s-a făcut mai întîi Proscomidia.

Că aceasta din urmă face parte din Liturghie se înțelege înainte de orice din faptul că aducerea și punerea înainte sau pregătirea darurilor de pîine și vin formează baza materială a Jertfei euharistice. De altfel în unele din codicele vechi Proscomidia nu este pusă sub un titlu aparte, ca în edițiile de mai tîrziu, ci se află inclusă în oficiul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, sub titlul general: «Rînduiala dumnezeieștii și Sfintei Liturghii...». Cele două părți ale oficiului sînt totuși demarcate printr-un nou titlu («Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur»), sub care este pus oficiul Liturghiei propriu-zise. Potrivit înseși însemnării termenului «proscomidie», titlul «Rînduiala Proscomidiei» s-ar găsi deci într-un loc mai corespunzător după rînduiala pregătirii sfinților slujitori în vederea intrării în oficiu, iar nu înainte de acest moment, ca în edițiile tradiționale ale *Liturghierului*.

Obiceiul de a se aduce de către credincioși darurile necesare pentru Sfînta Jertfă a fost dintru început o practică a Bisericii primare. Toți,

275. Cf. *Ibidem*, p. 243.

s-ar putea spune, cîţi participau la liturghie şi aveau să se împărtăşească îşi aduceau darul ca simbol concret al ofrandei lor spirituale. Ca alimente care, obişnuit, intră în chip universal în hrana omului, iar nu şi în cea a celorlalte vieţuitoare, şi sînt pregătite prin arta lui, pîinea şi vinul reprezintă sau simbolizează exclusiv viaţa umană. Predindu-le în mîinile preotului la altar, ca pe o pîrgă a vieţii lor însăşi, credincioşii fac astfel un act sensibil al jertfei lor interioare, un sacrificiu în cinstea lui Dumnezeu, ca un simbol de dăruire totală de ei înşişi [276]. Dintre bunurile aflate în posesia şi folosinţa lor, ce dar ar fi mai propriu să fie oferit lui Dumnezeu de fiecare credincios în parte, dacă nu fiinţa lui întreagă transfigurată de un elan de pietate? «Vrei să afli», zicea Fericitul Augustin, «ce anume ai putea oferi lui Dumnezeu pentru tine? Oferă-te pe tine însuţi. Căci, ce cere de la tine Domnul, dacă nu pe tine însuţi? Pentru că în toată creaţia de pe pămînt n-a făcut nimic mai bun decît pe tine» [277]. Această aducere de daruri constituie o formă a cultului de adoraţie, de recunoştinţă şi de mulţumire, un gest de pocăinţă şi de credinţă în unirea cu El, prin primirea acestor daruri ceva mai în urmă, în Trupul şi Sîngele Fiului Său şi, totdeodată, cu speranţa de a se împărtăşi de binefacerile divine pe care le cer pentru ei şi pentru cei pentru care aduc aceste daruri. Aceasta este semnificaţia ofrandei credincioşilor în momentul depunerii ei în mîinile liturghisitorilor, la uşa altarului şi asupra acestor idei şi sentimente trebuie să se găsească concentraţi cînd le aduc, căci, o dată cu darul material, preotul primeşte şi dispoziţiile sufleteşti şi intenţiile credincioşilor în legătură cu ofranda lor.

De la această acţiune de aducere a materiilor de jertfă provine întrebuinţarea în limbajul bisericesc a termenului proscomidiei (προσκομιδή, de la πρός = înainte şi κομίζειν = aduce, a aduce, a transporta), care înseamnă aducere, punere înainte sau oferire. Prin acest termen se desemnează atît lucrarea de pregătire a darurilor de pîine şi vin, în scopul de a fi jertfite cît şi însăşi acţiunea de oferire sau proaducerea. «Proscomidesc» înseamnă deci proaduc sau fac ofrandă. Prin termenul de proscomidie se desemnează în limbajul curent şi proscomidiarul, adică locul sau măsuţa din partea nordică a altarului, pe care se desfăşoară lucrările pregătitoare pentru aducerea darurilor. În aceleaşi sensuri se întrebuinţează şi cuvîntul prothesă (πρόθεσις, punere înainte) [278].

Ca act de aducere, de oferire sau de punere înainte a darurilor de jertfă, Proscomidia a fost dintru început unul din momentele constitu-

276. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. III, col. 377.

277. Fer. Augustin, *Sermo XLVIII*, 2, P. L., XXXVIII.

278. Pan. N. Trembela face distincţie între aceşti doi termeni, fiind de părere că ei se referă la momente deosebite ale acţiunii. Η πρόθεσις, în sensul larg, consta adică din oferirea sau aducerea darurilor de către credincioşi şi depozitarea lor în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (παρατραπέζιον) în altar. Η προσκομιδή însă înseamnă actul propriu-zis al punerii înainte, adică alegerea din daruri a părţilor destinate pentru jertfă, depunerea lor pe masa proscomidiarului, iar mai apoi pe sfînta masă, cînd se citeşte şi astăzi «Rugăciunea Proscomidiei», ca odinioară (Cf. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, nota 1, p. 17—20). În *Euhologhii* însă termenul «proscomidie» a căpătat sensul unei acţiuni de aducere în vederea jertfei, sinonim, substantivului ἀναφορά. Cf. I. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 22.

tive Liturghiei creştine, precum mărturiseşte textul formularului Sfîntului Vasile cel Mare: «...În noaptea în care s-a dat pe Sine însuşi pentru viaţa lumii, luînd pîine în sfintele şi preacuratele Sale mîini, arătînd-o Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl, mulţumind... a dat Sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli...». Deci, cînd Mîntuitorul a instituit Sfînta Euharistie, a trebuit mai întîi să «pună înainte» pe masa de cină, adică să ofere, pîinea şi vinul, pe care le-a ales să servească drept elemente pentru Jertfa cea fără de sînge în Biserica Sa [279].

Negreşit, la început, ritualul Proscomidiei nu poate fi conceput decît într-o formă embrionară, menţinîndu-se în cadrul simplităţii sale primare multe veacuri, chiar în epoca de pace a Bisericii. Ceremonialul din această epocă ni-l putem reprezenta cel mult pe temeiul textelor din *Prima Apologie* a Sfîntului Iustin Martirul şi Filozoful [280] şi din *Constituţiile Apostolice* [281]. În acea vreme, acţiunea se petrecea în prima parte sau, mai exact spus, chiar la începutul Liturghiei credincioşilor. Îndată după concedierea catehumenilor şi a claselor de penitenţi, diaconii în special adunau darurile de la credincioşi, depozitîndu-le în pastoforii [282] sau pe o masă suplimentară (τὸ παρατραπέζιον) din altar. Nu erau primiţi să aducă daruri decît credincioşii împăcaţi cu Biserica, adică numai cei care nu erau opriţi de la împărtăşire [283]. Se alegeau apoi darurile aduse, acelea care se impuneau prin calitatea lor şi în măsura corespunzătoare numărului credincioşilor de împărtăşit, ducîndu-le după aceea pe sfînta masă episcopului, care le proscomidea, adică le oferea printr-o rugăciune. Proscomidia apare deci redusă în această epocă la simpla depunere pe sfînta masă (altar) a darurilor de pîine şi vin amestecat cu apă, alese de diaconi din cele adunate în pastoforiu de la credincioşi. Episcopul le primea şi le oferea sau le proaducea, rostind desigur asupra lor o rugăciune, prin care le dădea caracterul de prinos sau de ofrandă. Acestui moment primar al Proscomidiei îi corespunde aproximativ în Liturghia de astăzi rugăciunea intitulată «a Proscomidiei (εὐχὴ τῆς προθέσεως)», ce se citeşte «după punerea dumnezeieştilor daruri pe sfînta masă», adică după intrarea cea mare.

---

279. «Aşa a făcut Hristos (la Cina cea de taină): luînd în mîini pîinea şi vinul, le-a înfăţişat lui Dumnezeu-Tatăl, proaducîndu-l-le (astfel) ca daruri şi oferindu-l-le, l le-a dedicat (consfinţit)». Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. II, col. 376 D—377 A.

280. «După încetarea rugăciunilor (pentru credincioşi) ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutare. Se aduc apoi episcopului pîine şi un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă şi mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului şi al Sfîntului Duh...» (*Apologia I*, LXV, 2—3, ediţia Johannes Maria Pfättisch, *Justinus des Philosophen und Märtyres Apologien*, p. 73).

281. «Diaconii, după rugăciune (adică cea pentru credincioşi), unii să se îndeletnicească cu aducerea darurilor pentru Euharistie». *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57 (Johannes Quasten, *Monumenta euharistica et liturgica vetustissima*..., p.7/185). «Îndeplinindu-se acestea (sărutarea păcii etc.) diaconii să aducă episcopului darurile la altar». *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 (*Ibidem*, p. 212/34).

282. Cele două cămăruţe, care flancau altarul în părţile lor de miazănoapte şi miazăzi. *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.

283. Deci nici de la împreună-şezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes) nu se primeau daruri pentru Proscomidie. Cf. Canon 75 al Sf. Vasile cel Mare, şi can. 5 al Sin. de la Ancira. Cf. de asemenea şi *Constituţiile Apostolice*, cart. IV, 6.

2. *Materiile darurilor Proscomidiei*

La început, pîinile proaducerii nu se deosebeau prin forma lor de cele de la masa din familie. De timpuriu s-a luat însă obiceiul de a se face pe ele semnul crucii. Astfel, în frescele din catacombele romane, ca cele din cimitirul Domitillei și din cripta Lucinei, pe cărămizi din catacomba Sfintei Priscilla (veacurile al II-lea și al III-lea) și pe unele sarcofage se văd prezentate în culori sau în relief forme de pîine rotunde cu cruci crestate pe ele în forma literei grecești X (panes decussati). Avem motive să credem că acest semn constituie o indicație a destinației liturgice a acestor pîini, iar nu pur și simplu continuarea unui uz din vechea lume păgînă, în care pîinea nu se tăia ci se frîngea pe urma semnelor sau crestăturilor făcute pe ea înainte de coacere [284].

Că printr-un astfel de semn se îndeplinea de fapt un ritual specific creștin încă înainte de veacul al VI-lea, ne lasă să înțelegem una din istorisirile Sfîntului Grigore cel Mare († 604). Astfel, el narează că ucenicii călugărului Martyrius din provincia Valeria neglijaseră odată să facă semnul crucii pe pîinea pusă la copt. Sfîntul îi mustră, schițînd apoi semnul crucii cu degetul pe deasupra cărbunilor. Grație puterii lui de credință, pîinea avea pe ea acest semn cînd a fost scoasă de la cuptor [285]. Concludent pentru teza noastră este și faptul că o marmură din catacombe, datînd de prin veacul al III-lea, reprezintă pîini cu monogramul simplu al Mîntuitorului [286]. La crucile de pe pîinea euharistică se referea, desigur și Sfîntul Ioan Gură de Aur cînd, tratînd despre deasa și felurita întrebuințare a semnului crucii, adăuga că «ea strălucește și cu Trupul lui Hristos în cina mistică» [287].

Aceste forme simple de cruci pe pîinea Proscomidiei erau o anticipare a pecetei (ἡ σφραγίς), care s-a dezvoltat mai tîrziu și este în uz pînă astăzi, imprimîndu-se în față și fiind alcătuită dintr-un pătrat împărțit în patru spații egale prin brațele unei cruci înscrisă înăuntrul lui; cele două spații de sus cuprind primele două inițiale ale numelui «Iisus», cel din stînga, și ale numelui «Hristos», cel din dreapta; iar cele de jos împart între ele silabele verbului grec «NIKA». Deci: «Iisus Hristos învinge».

O mențiune expresă despre acest semn se întîlnește pentru prima dată abia în rînduiala Proscomidiei întocmită în veacul al X-lea—al XI-lea pentru episcopul Paul din Galipoli. În uz însă trebuie să se fi găsit cu mult înainte, de vreme ce *Comentariul* interpolat al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul, prescrie scoaterea Agnetului în formă pătrată.

În faza în care Proscomidia a ajuns să depășească simplitatea primară, prin dezvoltarea unui ritual al pregătirii Sfîntului Agneț, încă ina-

284. Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Dialogi*, cart. I, cap. 11.

285. Cf. H. Leclerq, «Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie», fasc. CLX—CLXI, p. 448—451. Vezi de asemenea Mgr Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, fig. 10 și 11, p. 83—84.

286. Cf. Marcel Laurant, *L'art chrétien primitif*, t. I, fig. 8, p. 99.

287. *Omilie împotriva iudeilor și elinilor: că Hristos este Dumnezeu*, 9, P. G., XLVIII, 826.

inte de veacul al VIII-lea, pîinea Proscomidiei se vede desemnată exclusiv sub numele de *prosfora* (προσφορά), de unde vine la noi printr-o deformare lingvistică termenul curent de *prescură*, care devine astfel denumirea tehnică. În literatura creștină și îndeosebi a celor dintîi trei-patru veacuri, acest cuvînt era întrebuințat de obicei pentru a desemna Jertfa euharistică [288] și partea Liturghiei în care era adusă. În general însă și mai ales la originea sa, prin termenul de prosfora se înțelegea orice act de proaducere, îndeplinit fie de popor, fie de preot [289]. Acest sens a prevalat în noul stadiu al Proscomidiei, aplicîndu-se în chip special pîinii aduse de popor pentru sfintele daruri. Cu o astfel de întrebuințare exclusivă îl întîlnim mai întîi în *Comentariul liturgic* atribuit Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, iar după aceea în toate manuscrisele și la toți scriitorii bisericești. «Iar prescura (προσφορά), care se numește și pîine (ἄρτος), și binecuvîntare și pîrgă, din care se taie Trupul Domnului, se primește», zice Sfîntul Gherman, «spre închipuirea Preacuratei Fecioare și de Dumnezeu Născătoarei...» [290].

Este de admis că *forma prescurii* trebuie să se fi diferențiat de timpurile de cea a pîinii din întrebuințarea zilnică. Caracterul ei religios îi era consacrat nu numai prin destinație, ci și prin formă, dar mai ales prin pecetea imprimată pe fața ei. În practica bisericească s-a folosit încă de multă vreme, pe de o parte, forma rotundă, în două straturi suprapuse, simbolizînd cele două firi din persoana Mîntuitorului. Stratul superior poartă pe el de obicei cinci peceți, așezate una lîngă alta așa fel ca să formeze figura crucii, iar în spațiul din stînga acesteia se află desenul părticelii de scos pentru Sfînta Fecioară, pe cînd în cel din partea opusă, semnele cu părticelele de proscomidit pe numele celor nouă cete. Mai obișnuită la noi este prosfora cu patru brațe sau cornuri, adică în formă de cruce, purtînd cîte o pecete pe fiecare din cornuri, iar în cele mai bune cazuri și în mijloc [291]. Se obișnuiește de asemenea și prosfora cu cinci cornuri, în amintirea minunii înmulțirii pîinilor în pustie, corespunzînd în același timp și practic numărului de prosfore prescris pentru lucrările Proscomidiei. Plecînd de la ideea că fiecare braț sau corn al prosforei reprezintă o pîine, se obișnuiește, deși mai

288. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, cap. XL, P. G., I, 288 A și 289 A; Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 19, P. G., VIII, 813 A; canon 19 și 58 ale Sin. de la Laodiceea; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Sf. Filogoniu*, P. G., XLVII, 755.

289. Cf. Locurile indicte în J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*..., t. II, p. 36—37.

290. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 397 C. În versiunea lui Anastasie Bibliotecarul lipsește acest pasaj, iar termenul προσφορά este întrebuințat pentru jertfa Mîntuitorului. Cf. Nilo Borgia, *op. cit.*, p. 19. Din acest fapt nu se poate trage însă o concluzie potrivnică textului din Patrologia greacă, dat fiind că, precum se admite, Anastasie nu a avut la îndemînă originalul însuși al *Comentariului* Sf. Gherman I al Constantinopolului, ci numai un rezumat. Pe de altă parte, în ceea ce privește stilul, factura citatului nu vine în contrazicere cu restul operei din *Comentariul liturgic*.

291. Aceasta este forma preferată și recomandată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, din motive mai mult de adversitate față de forma rotundă a oblatelor din Biserica Latină (cf. *Despre Sfînta Liturghie*, P. G., CLV; în *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, cap. 87, trad. rom., București, 1863), deși recunoaște că forma rotundă este întrunită și de fiecare din cornurile prescurii în formă de cruce (*Ibidem*, cap. 88).

rar și ca un uz venit din practica slavo-rusă, prosfore rotunde mici, atît cît să se poată aplica o singură pecete pe fața lor.

Ca simboale de pîrgă a vieții, menite a deveni Trupul și Sîngele euharistic a Domnului, pîinea și vinul, ca materii speciale de proscomidire, trebuie să întrunească însușiri deosebite de *calitate* în primul rînd. Cea mai veche mențiune, provenind din veacul al IV-lea, despre astfel de pîini, ni le descrie ca de cea mai curată culoare albă [292]. Această culoare este simbolul purității noastre spirituale, pe care o închinăm în același timp cu darul nostru de pîine. Ca atare, este necesar ca prosfora să fie preparată cu apă naturală, din făină de grîu curat, nu prea veche, nealterată și fără nici un fel de amestec, să fie bine lucrată și bine coaptă, avînd gust firesc și plăcut la mîncare. Se cere, pe de altă parte, să nu fie prea sărată și să fie dospită cu aluat, iar nu cu alți fermenți (drojdii) [293]. Pîinea dospită a fost întrebuințată de Mîntuitorul la instituirea Sfintei Euharistii și tot același fel de pîine era folosit pentru jertfa de la Templul iudaic [294]. În opoziție cu practica azimei, proprie vechii erezii ebionite, aluatul a devenit în Biserica Ortodoxă simbolul sufletului, pentru a se sublinia astfel că Mîntuitorul a luat în chip desăvîrșit iar nu aparent fire omenească, cu excepția păcatului. Nu este de mirare deci că Biserica noastră impută celei Latine drept erezie apolinaristă [295] întrebuințarea azimei, care a apărut în practica apuseană tocmai în veacul al IX-lea, ajungînd să se generalizeze abia în veacul al XI-lea [296].

În ceea ce privește vinul, el trebuie să fie natural, neamestecat, neprefăcut și nealterat: «Să fie curat, adică să nu fie pelin, nici muced, nici oțețit, iar apa să fie curată și proaspătă; ...să fie vin din roada viței, adică din strugurii de viță de vie..., să aibă gustul și mirosul său firesc, să fie bun de băut și curat, neamestecat cu nici un fel de băuturi» [297].

În ceea ce privește *culoarea vinului*, se poate spune că Biserica a întrebuințat vinul roșu încă din vechime, însă nu cu exclusivitate, vinul alb fiind folosit în același timp în regiuni diferite [298]. «Culoarea vinului este deci indiferentă» [299]; totul este să provină din «rodul viței» (Matei XXVI, 29) [300].

---

292. Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvîntarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, 1021—1024.

293. Cf. Paragraful I din cap. «Povățuiri» de la finele *Liturghierului*.

294. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 245.

295. Cf. *Liturghierul* la capitolul «Povățuiri», pgf. 1 și 5. Întrucît «darurile aduse la Proscomidie închipuie Sfîntul Trup al Domnului», El fiind «dintru început închinat lui Dumnezeu ca un dar de preț, atît ca pîrgă a neamului omenesc cît și după Lege, pentru ci era întîi născut» (Luca II, 22—24), erminevții Liturghiei interpretează astfel elementele prosforei: făina — simbolul trupului, aluatul — sufletul; sarea — mintea și învățătura cuvîntului, iar apa — Sfîntul Duh sau Botezul. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 86; Gabriel Rășcanu, *op. cit.*, p. 55.

296. Cf. Mgr Chevrot, *Notre messe*, Lille, 1944, p. 114.

297. *Liturghier*, cap. «Povățuiri», pgf. 1 și 6.

298. Cf. și Dr. Valentin Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. II, Fr. i Br., 1890, p. 142.

299. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 460.

300. Cf. și Pr. Petre Vintilescu, *Culoarea vinului pentru Sfînta Euharistie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 1—2 și extras.

II

RITUALUL PREGĂTIRII SFÎNTULUI AGNEȚ ȘI A SFÎNTULUI POTIR ÎN RÎNDUIALA LITURGHIERULUI ACTUAL

Practic vorbind, Proscomidia constă în pregătirea darurilor în vederea Sfintei Jertfe euharistice. Ea este, adică, o serie de lucrări rituale, prin care se separă părțile prescrise în acest scop din darurile aduse de către credincioși și, destinîndu-le scopului religios al *Liturghiei*, se efectuează în acest chip scoaterea lor din întrebuințarea comună sau profană. Prin aceasta se îndeplinește, s-ar putea spune, prima formă pentru aflerosirea sau consacrarea lor.

Dat fiind caracterul pregătitor al Proscomidiei, întreaga ei semnificație este tipico-simbolică, întrucît prin ea se reprezintă și se actualizează în forme rituale mai mult acele date și momente din istoria mîntuirii care au prevestit jertfa Fiului lui Dumnezeu, precum și unele acte prin care aceasta s-a consumat în cele din urmă. Este necesar deci să subliniem că ceea ce se proscomidește, adică se proaduce sau se pune înainte pe masa Proscomidiei, nu este însăși jertfa, nu este Trupul jertfit al Domnului, ci numai darul de jertfă, care închipuie sau simbolizează Trupul și Sîngele euharistic al Domnului, în care se va transforma în chip mistic și real spre sfîrșitul Liturghiei. Căci El s-a arătat sau a devenit cu adevărat Jertfă spre slava Tatălui Său numai la sfîrșitul vieții; mai înainte însă el era numai consfințit sau închinat lui Dumnezeu ca *dar* de preț, primit sau socotit astfel atît ca pîrgă a neamului omenesc, cît și potrivit prescripțiilor Legii Vechi, întrucît era prim-născut [301]. Deci, «atîta timp cît stă la proscomidiar, pîinea tăiată (Agnețul) este simplă pîine, numai că primește însușirea de a fi închinată și făcută dar lui Dumnezeu, închipuind pe Hristos din vremea cît El a fost dar. Și, precum s-a spus mai sus, El era hărăzit ca dar chiar de la naștere, potrivit Legii, întrucît era un întîi-născut» [302].

Principial și fundamental în ritualul Proscomidiei este deci alegerea și scoaterea din prosforă a Agnețului (ὁ ἀμνός = mielul), adică a acelei părți care închipuie pe Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii (Ioan I, 29). Așa cum sînt întocmite, aceste lucrări amintesc în desfășurarea lor formele și momentele capitale ale chenozei (κένωσις, golire sau lipsire de slavă, smerire sau umilință) Mîntuitorului, rezumată anume la cele ale întrupării și îndeosebi cu referire la Sfintele Lui Patimi, punctul culminant al acestei umilințe și ascultări, prin care a ispășit păcatul originar al omenirii [303].

---

301. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. II, col. 396 D.

302. *Ibidem*, col. 380 D.

303. «Și ale întrupării, și ale îngropării împreună sînt închipuite, pentru că Hristos s-a întrupat ca să se jertfească pentru noi». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 85. În lucrările Proscomidiei Biserica unește simbolurile nașterii cu ale patimii și ale morții Mîntuitorului, deoarece El însuși a spus că n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea sufletul pentru mulți. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei* (1655), la K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895, p. 42.

De fiecare dată deci Proscomidia constituie pentru liturghisitori o ocazie și o datorie de a parcurge cu cugetarea și de a adînci cu simțirea taina Sfintelor Patimi ale Domnului, participînd în acest chip la moartea Lui măcar în spirit, dacă nu pot să fie în situația de a spune cu Sfîntul Apostol Pavel: «Împlinesc în trupul meu suferințele lui Hristos» (Col. I, 24), nevoindu-se a-și cîștiga lor și evlavia [304] cuvenită unor administratori ai Tainelor dumnezeiești. De aceea, pentru alungarea indiferenței, scuturarea apatiei și absenței morale, liturghisitorii, îndată ce vin după spălare la proscomidiar, invocă mai întîi ajutorul divin, închinîndu-se de trei ori și spunînd de fiecare dată stihul de umilință: «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește». Apoi, ca și cum ar rezuma sau ar enunța însăși tema ceremonialului pentru scoaterea Sfîntului Agneț, preotul se adresează Mîntuitorului cu mărturisirea din troparul de la denia de Joi seara spre Vinerea Patimilor: «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii, cu scump Sîngele Tău; pe cruce fiind răstignit și cu sulița împuns, nemurire ai izvorît oamenilor, slavă Ție» (cf. și Gal. III, 13; Efes I, 7; Col. I, 14) [305].

După ce diaconul face invitarea: «Binecuvintează, părinte», preotul începe îndată acțiunea sau mai exact serviciul propriu-zis al Proscomidiei. Luînd mai întîi prosfora aleasă pentru scoaterea Sfîntului Agneț și ținînd-o în mîna stîngă laolaltă cu copia, el rostește formula de binecuvîntare cu care se începe orice serviciu religios: «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru, totdeauna...», pentru a arăta că cele ce urmează a săvîrși sînt spre slava lui Dumnezeu. Luînd apoi copia în mîna dreaptă, face cu ea semnul crucii de trei ori peste pecetea de pe prescură, spunînd de fiecare dată: «Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos», mărturisind astfel că prin aceasta nu face decît să împlinească, nu numai la Proscomidie, ci în toată Liturghia, porunca dată de Mîntuitorul la Cina cea de taină Apostolilor Săi, de a comemora cele ce El însuși a făcut pentru mîntuirea lumii (Luca XXII, 19). Această pomenire este deci din partea noastră o datorie de mulțumire și de recunoștință pentru binefacerile Jertfei Sale adusă lui Dumnezeu pentru noi.

Aci se face amintire însă nu de minunile și de faptele prin care Domnul a apărut în slava Sa de împărat al făpturii, al vieții și al morții, ci ea se referă numai la formele chenozei sau smereniei Sale, care intră în cadrul general al Jertfei Mîntuitorului. Tocmai pentru acest motiv, preotul face semnul crucii cu copia peste pecetea prescurii, subliniind în acest chip că aci se amintesc Patimile, crucea și moartea Domnului, «prin care s-a cîștigat biruința deplină împotriva celui rău» [306]. Pe acestea El însuși le anticipase mistic la Cina pentru instituirea Sfintei Euharistii.

---

304. Cf. *Liturghier*, «Povățuiri», pgf. 2.

305. Potrivit practicii înscrise în *Liturghierele* de limbă greacă și adoptată și în ediția de București, 1956, a *Liturghierului* român, preotul, luînd cu amîndouă mîinile prescura rînduită pentru scoaterea Sfîntului Agneț, precum și copia, le ridică pînă în dreptul frunții, o dată cu recitarea acestui tropar, făcînd astfel prin acest gest un act de aducere, adică de oferire a ofrandei. În comparație sau spre deosebire de celelalte prescuri, această prescură este numită în vocabularul liturghic «prescură înălțată».

306. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. IX, col. 385 C.

Și pentru a arăta că toate cele ce s-au întîmplat în legătură cu Jertfa Domnului fuseseră prevestite cu multe veacuri înainte, lucrările pentru scoaterea Agnețului din prosforă sînt însoțite de recitarea textelor din proorocia lui Isaia, care descrie aceste Patimi. În tot ceea ce se săvîrșește la scoaterea Agnețului, «preotul închipuie deci Jertfa Domnului, istorisind-o prin cuvinte și înfățișînd-o prin acte simbolice, atît cît se poate înfățișa așa ceva într-o astfel de materie... Scoțînd din prescura întreagă partea pe care o face dar, înscrie pe ea patima și moartea ca pe o placă. Toate cîte le săvîrșește preotul atunci — unele din trebuință, altele într-adins — ...alcătuiesc o istorisire prin acte simbolice a Patimilor și a morții lui Hristos» [307].

Punînd deci prosfora pe taler, preotul înfige copia și taie vertical cu ea pe cele patru laturi ale peceții și anume mai întîi pe partea dreaptă a Agnețului (adică în stînga preotului), zicînd: «Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus» (Isaia LIII, 7) [308]. Face apoi același lucru pe latura stîngă a peceții (dreapta preotului), rostind: «Și ca o oaie fără de glas împotriva celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa» (Isaia LIII, 7) [309]. Chipul Mîntuitorului este înfățișat astfel plin de nevinovăție, de blîndețe, de răbdare și de hotărîre la sacrificiul în care El se aducea. Cînd taie după aceea în partea de sus a peceții, preotul zice: «Intru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat» (Isaia LIII, 8), iar la partea de jos: «Iar neamul Lui cine îl va spune?» (Isaia LIII, 8). Deci numai din spirit de smerenie și de ascultare față de Tatăl, precum și din marea Sa iubire de oameni s-a supus la o judecată nedreaptă, arătîndu-se lipsit de orice putere de apărare, sfîrșind disprețuit și chinuit ca un muritor de rînd, a Cărui origine dumnezeiască nu o recunoșteau cei care L-au dat morții (cf. Isaia, LIII, 3) [310].

În tot timpul acestor lucrări diaconul privește cu evlavie și, ținînd orarul în mîna dreaptă, rostește la fiecare tăietură: «Domnului să ne rugăm — Doamne miluiește». Invitînd pe preot: «Ridică, părinte», acesta înfinge copia în miezul prosforei, de dedesubtul peceții, puțin mai sus de coaja de jos și tăind orizontal, fie din față, fie dinspre partea dreaptă a prosforei, ridică Sfîntul Agneț, zicînd: «Că s-a luat de pe pămînt viața lui» (Isaia LIII; 8). Închipuind prin aceasta plecarea Domnului din lume

307. *Ibidem*, cap. VI, col. 331 A.

308. Edițiile *Liturghierului*, urmînd versiunea Septuagintei (ὡς πρόβατον) și în contrazicere cu textul masoretic (se'h — miel), întrebuințează în primul membru al versetului 7 din Isaia LIII formula «...ca o oaie spre junghiere...» în loc de «...ca un miel...», iar în al doilea membru: «...ca un miel... fără de glas împotriva celui ce-l bunele (?)...», în loc de «ca o oaie» (în textul masoretic: rachel), găsindu-se astfel în dezacord cu: a) textele Noului Testament (Ioan I, 29 și 36; I Petru I, 19); b) cu imnografia bisericească (strofa a treia din neasna a patra a Canonului Învierii compus de Sf. Ioan Damaschin și irmosul cîntării a patra din rînduiala Sf. Împărtășiri); c) cu terminologia din ritualul Proscomidiei pentru junghierea Sfîntului Agneț (agnus, ἀμνός — miel); d) precum și în contrazicere cu logica elementară (lîna se colectează de pe oaie, iar nu de pe miel). Cf. în această privință studiul nostru *În jurul unei formule de origine biblică*, extras din revista «Romanitas», Craiova, 1943, nr. 10, dar mai ales recenzia asupra ediției *Liturghier*, București, 1967—1968, în «Ortodoxia», XX (1968) nr. 2, p. 298—299.

309. Vezi nota 308.

310. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 246—247.

prin moarte și întoarcerea Lui la Tatăl (Ioan XVI, 28)[311], preotul așază Agnețul pe sfîntul disc cu fața, adică cu pecetea, în jos, deci în poziția unei victime ce se junghie pentru jertfă. La îndemnul diaconului: «Junghie (jertfește) părinte», preotul taie adînc (pînă aproape de coaja din față) pîinea, în semnul unei cruci cu brațe egale, zicînd: «Se junghie (se jertfește, θύεται) Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viața și pentru mîntuirea lumii». «Preotul zice și săvîrșește astfel cele ce arată felul morții Domnului, căci descrie în pîine crucea, ca să arate astfel că jertfa s-a săvîrșit prin cruce»[312].

După ce preotul întoarce Sfîntul Agneț cu pecetea în sus și diaconul amintește: «Împunge, părinte», preotul împunge cu vîrful copiei Sfîntul Agneț în partea dreaptă și anume sub inițialele IIS, zicînd: «Și unul din ostași cu Sulița coasta Lui a împuns!»; îndată diaconul ori, în lipsa lui, preotul luînd în mîna dreaptă vasul cu vin și în stînga pe cel cu apă, toarnă în potir deodată vin și apă, cît se cuvine[313], zicînd în același timp: «Și îndată a ieșit sînge și apă și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturia lui» (Ioan XIX, 34—35). S-a istorisit astfel prin grai și despre sîngele și apa care au curs din rană, arătîndu-le și prin acte simbolice[314]. Sfîntul Ciprian stăruia asupra acestui amănunt din Patimile Domnului, relatat la Sfînta Evanghelie după Ioan, subliniind că așa făcuse Mîntuitorul însuși la Cină, întrebuințînd vin amestecat cu apă. La acestea, el adaugă și un considerent simbolic, arătînd că apa reprezintă unirea Domnului cu credincioșii[315], sau, cum s-a precizat mai tîrziu împotriva armenilor, amestecarea vinului cu apă în sfîntul potir simbolizează unirea ipostatică a celor două firi în persoana Mîntuitorului[316], apa fiind simbolul sfîntei Sale umanități, iar vinul reprezentînd firea Sa dumnezeiască. Avem deci în această amestecare a vinului cu apă imaginea tainei prin care ni se face cu putință, în măsura îngăduită de condiția noastră umană, să ne împărtășim de vistieriile Dumnezeirii Celuia care, la rîndul Lui, a binevoit să se facă prin întrupare părtaș la firea omenească.

După aceea, diaconul zicînd: «Binecuvintează, părinte, sfînta amestecare», preotul face cu dreapta semnul crucii peste potir, în timp ce rostește: «Binecuvîntată este amestecarea Sfintelor Tale, totdeauna, acum și pururea și în veci vecilor. Amin». Acoperă apoi potirul cu acoperămîntul său întocmit, încheind astfel rînduiala pomenirii Domnului la Proscomidie, prin pregătirea Sfîntului Agneț și a sfîntului potir.

Precum s-a văzut, pentru pregătirea Sfîntului Agneț nu s-au proscomidit toate prosforele și nici măcar o prosforă întreagă, ci numai o

311. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. VIII, col. 384 D.

312. *Ibidem*, col. 385 A.

313. Luînd aminte ca apa ce se toarnă acum, împreună cu călcîiul ce se va turna la vremea plinirii sfîntului potir, să nu schimbe firea vinului în sînge ori apei.

314. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 385 B. Copia a fost deci aci la locul lancei sau suliței aceleia cu care a fost împunsă coasta Domnului. De aceea, lopa de este construită în forma unui astfel de instrument. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 397 B.

315. Sf. Ciprian, *Epistola LXIII către Caecilius*, 13.

316. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 92.

parte dintr-una și anume pecetea sau, în Păresimi, numai peceţile din atîtea prescuri cîte sînt necesare pentru Liturghiile Darurilor mai înainte sfinţite de peste săptămînă. De asemenea, nu a fost proadus tot vinul, ci numai o anumită cantitate turnată în potir. Se amintește în acest chip că, din tot neamul omenesc din cursul istoriei, numai un singur trup a fost ales ca dar de jertfă și anume Trupul Domnului, pe care El însuși l-a luat și l-a închinat, l-a hărăzit, l-a proadus și l-a înălţat ca dar Tatălui, încă de la zămislirea și nașterea Sa din Sfînta Fecioară, iar în cele din urmă I l-a adus ca jertfă pe cruce, El însuși fiind preotul jertfitor [317].

Smerenia prin întrupare fiind încă o formă a jertfei și începutul chenozei Domnului, la Proscomidie se închipuie și cele ale nașterii Sale și anume în primul rînd prin faptul că prosfora care a servit pentru scoaterea Agneţului este privită ca simbol al Sfintei Fecioare, din care s-a întrupat Mîntuitorul. «Iar prescura (προσφορά), care se numește și pîine (ἄρτος), și binecuvîntare, și pîrgă, din care se taie Trupul Domnului, se ia — zice Sfîntul Gherman I al Constantinopolului — spre închipuirea preacuratei Fecioare și de Dumnezeu Născătoare, care, după bunăvoinţa Tatălui și învoirea Fiului Său, a Cuvîntului și după sălășluirea dumnezeiescului Duh, primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu și Cuvîntul, L-a născut Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit» [318].

III
PROSCOMIDIREA MIRIDELOR PENTRU SFINŢI ȘI CREDINCIOȘI

1. Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfîntului Agneţ. — 2. Miridele pentru sfinţi. — 3. Miridele pentru credincioșii nedesăvîrșiţi: pentru cei vii. — 4. Miridele pentru cei repauzaţi în stare de nedesăvîrșire

Propriu-vorbind, serviciul pentru pomenirea Domnului la Proscomidie s-a încheiat o dată cu terminarea rînduielii pentru pregătirea Sfîntului Agneţ și a sfîntului potir, care, precum am spus, constituie elementul esenţial și fundamental al Proscomidiei. Lucrările ei continuă totuși prin scoaterea de miride (μερὶς — ἶδος, μερίδες, parte, părticică, părti-

317. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. V, col. 380 C.

318. *Ibidem*, col. 397 DC. «Ce altceva — zice Teodor de Andida (*Comentariu prescurtat...*, P. G., CXL, 465) — decît închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă? Iar Simion, arhiepiscopul Tesalonicului: «Deci preotul, scoţind din mijlocul prescurii acea pîine dospită, arată cu aceasta cum că din firea noastră iar nu din altă ființă s-a întrupat Mîntuitorul; și dintr-o femeie binecuvîntată și sfîntă, din cea pururea Fecioară» (*Despre Sfînta Liturghie*, cap. 92).

Unele practici, despre care nu putem afirma în ce măsură au fost personale, locale ori generale, măcar într-o anumită epocă și regiune, au subliniat acest simbolism și prin alte forme. Astfel, pentru a reprezenta aducerea Sfintei Fecioare la Templu de către părinţii ei și introducerea sa în Sfînta Sfintelor de către preotul Zaharia, preotul obișnuia să depună mai întîi pe sfînta masă prosfora pentru proscomidirea Sfîntului Agneţ. Ea rămînea aci pînă după îmbrăcarea preotului, spre a insemna timpul pe care l-a petrecut în Templu Sfînta Fecioară, iar prin aducerea ei la proscomidiar se amintea călătoria Sfintei Fecioare împreună cu Iosif pînă la Betleem, unde a născut pe Iisus, într-o peșteră închipuită prin scobitura de la proscomidiar. Cf. *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei (1655)*, la K. Délikanis, *op. cit.*, p. 41; cf. și Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p 79.

cele) din alte prosfore și proaducerea sau înfățișarea lor ca dar, o dată cu pomenirea numelor anumitor sfinți, precum și a diferiți credincioși vii și repauzați. Proscomidirea acestor miride sau părticele reprezintă deci al doilea moment în ritualul Proscomidiei.

1. *Ritualul miridelor în raport cu cel al Sfîntului Agneț*

Fără îndoială, întregul oficiu este dominat în fond de pomenirea Domnului; cele ce au fost îndeplinite în prima parte a Proscomidiei «au fost spuse odată pentru toată slujba, deoarece toată aducerea darurilor se săvîrșește pentru pomenirea lui Hristos și toată vestește moartea Lui» [319]. Cele ce continuă a se face prin proscomidirea de miride pentru pomenirea sfinților și ale credincioșilor vii și repauzați își găsește deci temeiul și puterea tot în faptul amintirii morții Domnului, care «a fost pentru noi pricinuitoarea tuturor bunătăților». În consecință, aceste pomeniri au caracterul pe de o parte al unor acte sau manifestări de mulțumire sau recunoștință față de Dumnezeu, iar pe de alta de cerere și rugăciune. Obiectul sau scopul acestor mulțumiri și rugăciuni este unul și același: «iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor», care reprezintă roadele morții Domnului, ce ni se împărtășesc prin Botez și prin celelalte Taine. Pe de o parte, prin proaducerea de miride în cinstea sfinților săvîrșiți din viață, Biserica mulțumește lui Dumnezeu pentru că prin aceștia ea «a moștenit aievea împărăția cerurilor», în care ei alcătuiesc, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel (Evr. XII, 23), «Biserica slăvită a celor întîi-născuți, care sînt înscriși de Dumnezeu în cer» și «duhurile drepților, care au ajuns la desăvîrșire». Și pentru că Mîntuitorul a zis că unde va fi El, acolo să fie și cel ce-I slujește (Ioan XII, 26) și «voiesc ca unde sînt Eu să fie și aceia pe care Mi i-a dat, ca să vadă slava Mea» (Ioan XVII, 24), de aceea Biserica așază în jurul Sfîntului Agneț miridele, care reprezintă cetele sfinților [320]. Ca și atunci cînd s-a zis: «Întru pomenirea Domnului» la proscomidirea Sfîntului Agneț, tot așa este și cînd se zice la proscomidirea miridelor: «Întru cinstirea și pomenirea... Stăpînei noastre de Dumnezeu Născătoare...», sau a altor sfinți, anume «ca și cum am spune: Mulțumescu-Ți Ție că prin moartea Ta ușile vieții ne-ai deschis, că Ți-ai ales maică dintre noi, că noi oamenii am dobîndit atîta mărire încît avem mijlocitori pe sfinții de aceeași fire cu noi și că ai dăruit atîta trecere celor de același neam cu noi» [321].

De vreme ce sfinții s-au unit cu Hristos și s-au sfințit printr-Însul, găsindu-se astfel în jurul slavei dumnezeiești, ei pot să ne ajute și pe noi, prin solirile lor, să ne unim cu El. Aducînd deci miride întru cinstea și pomenirea lor, aceasta vine în folosul sau sprijinul nostru, ca și pomenirile din rugăciunile ce se fac la icoanele lor, «sau cînd la biserici, sau la moaștele lor ori icoanele lor aducem ceva... Primind dar cele ce noi le aducem lor, printr-aceasta ne sfințesc pe noi» [322].

---

319. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 A.
320. Cf. și K. Delikanis, *op. cit.*, p. 43.
321. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. X, col. 388 D.
322. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 94.

2. *Miridele pentru sfinți*

Cea dintîi miridă pentru sfinți este proscomidită «întru cinstea și pomenirea prea binecuvîntatei, slăvitei, Stăpînei noastre de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria...», dintr-o altă prescură, sau «alt colț de prescură» [323], decît cel folosit la alegerea Sfîntului Agneț. Este deci a doua prosforă ce intră în întrebuințare la Proscomidie. În timp ce se recită acest text, mirida se scoate cu copia pe cît se poate în forma unei mici piramide triunghiulare oblice, din mijlocul prosforei [324] sau din partea pe care este imprimat în acest scop semnul unui triunghi. Este așezată apoi tot cu copia pe sfîntul disc, ocupînd aci un loc aparte, adică rezervat ei exclusiv și anume în dreapta Sfîntului Agneț (stînga liturghisitorului), în consonanță cu stihul 11 din Ps. XLIV: «De față a stat împărăteasa de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și înfrumusețată», ce se recită în timpul acestei acțiuni. Este în această rînduială un act de iperdulie, ca o recunoaștere a gradului superior de apropiere în care se găsește Sfînta Fecioară, comparativ cu ceilalți sfinți, față de Fiul ei născut întru feciorie.

Dintr-o a treia prescură ori, în lipsă, dintr-un colț sau corn al ei, se scot apoi una după alta pe numele sfinților prevăzuți în rînduiala din *Liturghier*, nouă miride sau părticele triunghiulare plate, mai mici decît cea pentru Sfînta Fecioară, pe care preotul le așază începînd de sus în jos, de-a stînga Sfîntului Agneț (dreapta liturghisitorului), în trei coloane de cîte trei, după numărul celor nouă cete ale ierarhiei îngerești. În timp ce se scoate și se așază la locul ei fiecare miridă, se rostește de fiecare dată numele sfinților din categoria sau ceata respectivă, «întru cinstea și pomenirea» cărora este proscomidită mirida corespunzătoare. Formulele pentru pomenirea sfinților sînt o serie de genitive atributive («A cinstitului, slăvitului prooroc...», «A sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli...» etc.), dependente de expresia «Întru cinstea și pomenirea» cu care se deschide formula pentru Sfînta Fecioară, expresie care trebuie subînțeleasă la fiecare clasă de sfinți amintiți.

Cea dintîi dintre cele nouă miride este proscomidită pentru pomenirea Sfîntului Ioan Botezătorul [325], iar cea de a doua pentru alți prooroci (Moise și Aaron, Ilie și Elisei, David al lui Iesei [326]...) și drepți din Ve-

---

323. *Ibidem*, cap. 93.

324. *Ibidem*.

325. Edițiile *Liturghierului* de limbă greacă și chiar unele slave și române, ca, de exemplu, ediția de Sofia 1923 etc. și București, 1937, prevăd scoaterea primei miride «întru cinstea și pomenirea prea marilor întîistătători Mihail și Gavriil și a tuturor cereștilor netrupești puteri», pomenirea Sfîntului Ioan Botezătorul fiind trecută la alegatul următor, consacrat în general profeților. Proscomidirea miridei pentru Sfinții Îngeri a putut fi sugerata de unele texte din Sfînta Scriptură precum și din scrierile unora din Sfinții Părinți și scriitorii bisericești. Cf. lucrarea noastră, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 36, 37, n. 4 — p. 39 și p. 129—131.

326. La rîndul «David și Iesei», cum au cele mai multe ediții ale *Liturghierului*, împotriva cu numărul a celor mai bune texte, ci și a logicii, deoarece Iesei, nefăcînd parte din numărul profeților, nu a putut fi în intenția compunătorilor rînduielii Proscomidiei de a-l pomeni aci ca atare, căci, dacă ar fi fost cazul, s-ar fi așezat numele lui înaintea celui al lui David, respectîndu-se astfel ordinea cronologică, observată riguros de formula în cauză.

chiul Testament, care au vestit mai înainte întruparea Domnului [327]. A treia din rîndul întîi se pune întru cinstea și pomenirea celor 12 Sfinți Apostoli, a celor 70 și a tuturor celor cu meritul apostoliei, «ca unor slujitori ai lui Hristos și ca celor dintîi preoți și învățători ai credinței» [328]. Cea dintîi de sus din rîndul al doilea se proscomidește întru cinstea și pomenirea sfinților ierarhi, care au fost «nevoitori pentru credința cea bună» după prima epocă a misionarismului creștin [329]. Dedesubtul ei se așază mirida pentru bunii biruitori mucenici și mucenițe, începînd cu Arhidiaconul Ștefan, rîndul sau coloana a doua de miride încheindu-se cu cea întru pomenirea unora dintre cuvioșii și cuvioasele mai însemnate. Rîndul al treilea de miride începe cu cea pentru sfinții făcători de minuni fără de arginți, după ea urmînd cea pentru pomenirea părinților Sfintei Fecioare, a sfîntului sărbătorit în acea zi și «a tuturor sfinților» luați laolaltă, fără amintirea numelor. Proscomidirea miridelor pentru sfinți se încheie cu cea întru cinstea și pomenirea Sfîntului Părinte al cărui formular de Liturghie este întrebuințat în ziua respectivă de slujbă.

3. *Miridele pentru credincioșii nedesăvîrșiți : pentru cei vii*

«Biserica pomenește însă pe Domnul și pentru fiii ei aflători în viață, care aleargă și acum după cunună (I Cor. IX, 24—25 și Iacov I, 12) și al căror sfîrșit e încă necunoscut, ca și pentru cei care au răposat fără prea multă siguranță și nădejde de mîntuire». Pomenind deci pe credincioșii încă nedesăvîrșiți, Biserica se roagă astfel pentru ei. Acesta este înțelesul cuvintelor «pentru pomenirea și iertarea păcatelor...», care însoțesc proscomidirea miridelor pentru credincioșii nedesăvîrșiți.

Terminîndu-se deci proscomidirea pentru cetele sfinților, se începe din a patra prosforă sau corn al ei proscomidirea pentru credincioșii în viață, pentru care primele trei miride, de același format cu cele de mai înainte, se așază în linie orizontală sub Sfîntul Agneț, începînd dinspre miazănoapte spre miazăzi. Cea dintîi dintre acestea este oferită sau proscomidită pentru tot cinul sacerdotal de toate treptele, pentru care preotul se roagă : «Pomenește (ădu-Ți aminte), Stăpîne, Iubitorule de oameni, pe toți episcopii ortodocși», adăugînd îndată numele chiriarhului eparhiot și pe cel al arhiereului care l-a hirotonit pe liturghisitor, dacă acela mai este în viață, referindu-se într-o formulă generală la întregul cin preoțesc și diaconesc, la clericii coliturghisitori, precum și la ceilalți care nu liturghisesc, ci numai asistă la sfînta slujbă, trebuind să se împărtășească la sfîrșit împreună cu cei dintîi. Scoțînd după aceea din aceeași prescură o miridă la fel și punînd-o alături de cea dintîi, spre dreapta (miazăzi), se roagă de asemenea pentru pomenirea cîrmuitorilor țării, potrivit îndrumărilor date de Sfîntul Sinod.

Urmînd apoi obiceiul stabilit la noi, după figura Proscomidiei din ediția *Liturghierului* de la Mînăstirea Neamț, 1860, și din altele mai noi, preotul scoate a treia miridă, triunghiulară, din prescura a patra pentru

327. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 94.
328. *Ibidem.*
329. *Ibidem.*

ctitorii şi binefăcătorii în viaţă [330], aşezînd-o în rînd cu celelalte două, spre dreapta. Socotim necesar să subliniem că, în deplin acord cu logica, mirida în cauză scoţîndu-se din prosfora pentru vii priveşte pe ctitorii şi binefăcătorii în viaţă, iar nu pe cei repauzaţi, cărora le este rezervat loc de pomenire în cursul rugăciunii la proscomidirea pentru cei morţi din prosfora a cincea. Ne găsim confirmaţi în această privinţă de buna şi vechea practică a Bisericii consemnată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului [331], care lămureşte că, în mănăstiri, a treia miridă din prescura a patra se proscomideşte pentru popor, egumen şi frăţime, deci pentru vii, «iar de va fi într-altă biserică oarecare, pentru cel ce a zidit-o sau pentru cei ce săvîrşesc pomenirea», şi aşezînd-o preotul sub Sfîntul Agneţ, lîngă cea pentru cîrmuitorii ţării, zice : «Pomeneşte, Doamne, şi pe ctitorii şi binefăcătorii sfîntului locaşului acestuia (N)».

Recitînd apoi în taină rugăciunea generală din *Liturghier* pentru vii, preotul desprinde în acelaşi timp în şir, cu copia, tot din prosfora a patra, părticele mai mici fără nici o formă anumită (fărîmituri) şi aşezîndu-le pe sfîntul disc în stînga sa, toate la un loc, sub mirida pentru arhierei, se roagă «pentru iertarea păcatelor» a diferitelor categorii de credincioşi menţionaţi în general precum şi pentru «mila şi ajutorul lui Dumnezeu», necesare în unele nevoi ale acestei vieţi. Aceasta este o rugăciune cu întrebuinţare dublă, întrucît textul ei este împrumutat de fapt din rugăciunea a doua folosită în rînduiala Litiei şi anume partea privitoare la cei vii. Pomenind apoi pe nume pe credincioşii vii care au adus daruri şi pe cei pentru care s-au adus, scoate pentru fiecare cîte o miridă de acelaşi fel şi punîndu-le în acelaşi loc cu cele de mai înainte, se roagă «pentru mîntuirea şi iertarea păcatelor», precum şi pentru intenţiile sau dorinţele exprimate verbal ori în scris, o dată cu depunerea darurilor în mîinile preotului [332].

---

330. Indicaţiile din figură nu sînt însă întotdeauna complete şi precise, iar ediţiile nu se găsesc de acord asupra lor. Astfel, în figura din unele *Liturghiere*, toate cele trei miride de sub Sfîntul Agneţ apar destinate numai pentru arhierei, în altele se găsesc însemnate în acest scop numai cele dintîi, două, a treia fiind proscomidită pentru căpetenia statului, în timp ce în figura din unele ediţii a treia miridă apare fără destinaţie. Ultimele ediţii ale *Liturghierului* cuprind însă indicaţiile de care ne-am condus în descrierea din text, care concordă de altfel cu explicaţiile arhiepiscopului Simion al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 94.

331. *Ibidem.*

332. Fiind şi o jertfă de cerere, Sfînta Euharistie este o implorare nu numai a bunurilor spirituale, ci şi a celor vremelnice, întrucît acestea nu sînt fără corelaţie cu scopurile spirituale (Hristu Andrutos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloaie, Sibiu, 1930, p. 400). În acest sens remarca Sf. Chiril al Ierusalimului (*Cateheza V mistagogică*, 8) că «după săvîrşirea jertfei duhovniceşti, slujba cea fără de sînge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispăşire pentru pacea generală a Bisericilor, pentru bună starea lumii, pentru împăraţi, pentru ostaşi şi aliaţi, pentru cei bolnavi, pentru cei ce pătimesc şi în general pentru toţi cei ce au trebuinţă de ajutor...». De aceea, pentru cazuri cu totul speciale, *Liturghierul* român cuprinde, în a doua parte a lui, rugăciuni de cereri şi la Proscomidie pentru diferitele trebuinţe din viaţa omului, rugăciuni care însoţesc scoaterea de miride lîngă Sfîntul Agneţ, laolaltă cu cele pentru vii, pentru cei ce au nevoie de mila şi ajutorul lui Dumnezeu.

4. *Miridele pentru cei repauzați în stare de nedesăvîrșire*

Luînd apoi preotul a cincea prosforă și scoțînd cu copia dintr-însa părticele mici (fărîmituri) în șir, în forma în care se desprind în chip firesc, le pune pe sfîntul disc în dreapta sa, toate la un loc, sub mirida pentru ctitori și binefăcători, în timp ce rostește o lungă rugăciune. Printr-însa el se roagă «pentru pomenirea și iertarea păcatelor tuturor celor din veac adormiți întru bună credință», făcînd mențiune de dînșii pe categorii, începînd cu strămoșii, rudeniile, iar nominal de ctitorii defuncți, și de toți care s-au sfîrșit în diferite chipuri, precum și de cei pe «care nu i-a pomenit» din neștiință sau din uitare ori din cauza mulțimii numelor [333].

Pomenind apoi pe nume listele de morți, pentru care s-au adus daruri la Proscomidie, dar mai întîi pe arhiereul care l-a hirotonit, dacă nu mai este în viață, preotul desprinde cu copia din a cincea prosforă cîte o părticică pentru fiecare nume și punînd-o pe sfîntul disc la un loc cu cele deja proscomidite pentru morți în cursul rugăciunii colective de mai înainte, zice : «Pomenește, Doamne, pe (N) pentru iertarea păcatelor și odihna sufletelor lor». Încheie apoi proscomidirea pentru cei repauzați cu o formulă generală : «Și pe toți care au adormit întru nădejdea învierii și a vieții de veci...».

La sfîrșit, preotul luînd din nou a patra prosforă, din care a proscomidit pentru vii, scoate o părticică și pentru sine și o pune pe sfîntul disc laolaltă cu cele pentru vii, rostind rugăciunea respectivă din *Liturghier*. Ca unul care pregătește și înfățișează lui Dumnezeu darurile credincioșilor, liturghisitorul se simte îmboldit să formuleze în această rugăciune o cerere specială în legătură cu rolul său : «Pomenește (adu-Ți aminte), Doamne», se roagă el, «după mulțimea îndurărilor Tale și a mea nevrednicie ; iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie și să nu oprești pentru păcatele mele harul Sfîntului Tău Duh de la darurile ce sînt puse înainte». Asupra mea — vrea să spună liturghisitorul — sînt păcatele credincioșilor de aici și de pretutindeni, sînt dator adică să mă rog pentru iertarea lor și să proaduc aceste daruri ale lor cu toate dispozițiile sufletești și intențiile legate de acestea, dar, ca preot, eu trebuie totdeodată să primesc de la Tine, Doamne, și să împăr-

333. Cele două rugăciuni generale pentru vii și pentru morți sînt proprii numai *Liturghierului* românesc mai nou. Ele se întîlnesc pentru prima dată în ediția *Liturghierului* de Iași, 1845, apoi în cea de Neamț, 1860, și în toate celelalte ediții ortodoxe românești de la 1887 încoace. Practicarea lor mai veche în Biserica Bizantină, poate numai sporadic, sau chiar numai în parte, se poate deduce din faptul că cel puțin de cea dintîi dintre aceste două rugăciuni, adică cea pentru vii, face mențiune Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, în scrierea *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 94, col. 2. Introducerea molitvei pentru morți în *Liturghierele* Bisericii Ortodoxe Române s-a făcut sub influența practicii din Biserica Ortodoxă Rusă, unde se aflau în întrebuințare pomelnice prefațate de aceste două rugăciuni. La noi ele au fost inserate în însuși corpul *Liturghierului*, însă într-o formă mai simplificată. Cf. C. Bobulescu, *Obîrșia molitvei pentru morți la Proscomidie*, în «Revista de Istorie Bisericească», an. I, nr. 3. Vezi și recenzia la această lucrare, de Diac. Ene Branișteș, în «Biserica Ortodoxă Română», LXII (1944), p. 325—326. Vezi și Pr. Niculae Șerbănescu, *Varlaam mitropolitul Țării Românești, părintele tipografiei...*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 12, p. 1125—1126, 1139 și 1158.

tăşesc acestor credincioşi binefacerile bunătăţii Tale. Ştiu însă că darurile noastre vor fi primite unele în însăşi Jertfa Sfîntului Trup şi Preacuratului Sînge al Fiului Tău, iar altele se vor împărtăşi de sfinţenie prin atingerea de această jertfă nesîngeroasă, numai dacă vei afla în noi inima cu adevărat smerită şi o căinţă sinceră pentru păcatele noastre. Pocăinţa este scara ce ne apropie de Tine. Sînt deci cel dintîi, Părinte Sfinte, care mărturisesc că, oricît mă voi nevoi, nu vrednicia mea, ci preţul Jertfei Fiului Tău va face bineprimite proaducerile noastre. De aceea mă rog ca Tu, Cel ce «prin pocăinţă ai dăruit iertare oamenilor» [334] şi «ai pus pocăinţa spre mîntuire» [335], să treci cu vederea orice greşeală a mea de voie şi fără de voie, numai pentru zdrobirea inimii mele şi astfel harul Sfîntului Tău Duh să vină la vremea cuvenită peste darurile ce sînt puse înainte.

S-a desăvîrşit în acest chip reprezentarea simbolică pe sfîntul disc a unităţii în Hristos a întregii Sale Biserici [336].

IV

NUMĂRUL PROSFORELOR PENTRU PROSCOMIDIE ŞI ÎNTREBUINŢAREA DARURILOR CE PRISOSESC

1. Precum s-a arătat, pentru pregătirea darurilor la Proscomidie sînt necesare cinci prosfore, sau în extremis cinci cornuri de prescură cu peceţi. Pînă la fixarea acestui număr însă, practicile au variat sau, cel puţin, documentele nu sînt destul de concludente în această privinţă. Astfel, n-au lipsit codice, cel puţin prin felul de redactare al indicaţiilor, care lasă impresia că părticelele pentru cei vii şi pentru cei morţi ar fi fost scoase dintr-una şi aceeaşi prosforă cu Sfîntul Agneţ şi mirida pentru Sfînta Fecioară [337]. Pe de altă parte, la finele veacului al XI-lea, Petru, hartofilaxul Bisericii din Constantinopol, recomanda întrebuinţarea unei a doua prescuri numai în cazul că trebuia să fie pomenit vreun sfînt ori vreun răposat. La întrebarea dacă «se cuvine a liturghisi cu o singură prescură», el răspunde : «Nici o împiedicare, numai dacă nu este pome-

334. *Rugăciunea X de la Utrenie.*

335. *Rugăciunea cîntării celei întreit sfinte din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.*

336. «Să luăm dar seama cum şi prin acest dumnezeiesc chip (reprezentare, simbol) şi oficiu (lucrare) al Sfintei Proscomidii vedem pe Iisus însuşi şi toată Biserica Lui *Una*. În mijloc (vedem) pe însuşi Hristos, lumina cea adevărată, viaţa cea veşnică, luminată şi neîncetată. Căci El este în mijloc prin pîine. Maica Sa însă, prin părticica din dreapta, îngerii şi sfinţii, prin cele din stînga, iar dedesubt toată evsevioasa adunare a credincioşilor Lui. Aceasta este marea taină : Dumnezeu între oameni şi Dumnezeu în mijlocul celor îndumnezeiţi, care se îndumnezeiesc de la Cel cu adevărat Dumnezeu după fire, Cel ce s-a întrupat pentru ei. Aceasta este (închipuieşte) împărăţia ce va să fie. Dumnezeu împreună cu noi, văzut şi împărtăşit» (Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 94).

337. Cf. *Codicele Barberini 428* (sec. al XIII-lea); cf. Papas Marco Mandala, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grotta-Ferrata, 1935, p. 126; de asemenea, *Cod. 518 Sofian* (Cf. Alexis Petrovschi, *Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, traducere din ruseşte, în Χρυσοστομικά, p. 873—874), deşi manuscrise din acelaşi veac şi chiar din veacul precedent menţionează mai multe prescuri pentru Proscomidie.

nire de sfînt sau de răposat» [338]. Lămurirea dată de Petru hartofilaxul lasă să se înțeleagă însă că, la vreme de nevoie, se putea folosi o singură prescură atît pentru scoaterea Sfîntului Agneț, cît și a părticelelor pentru vii. Trebuie însă neapărat să se ia alta în vederea pomenirii morților și a sfinților.

La aceeași întrebare, ca și el, au fost nevoiți să răspundă Nifon al Novgorodului, în prima jumătate a veacului al XII-lea (1130—1156) și arhiepiscopul bulgarilor Dumitru Chomatin, în veacul al XIII-lea. Cel dintîi, întrebat de călugărul Cyric dacă este îngăduit a liturghisi cu o singură prescură, a răspuns că așa ceva nu se poate admite decît numai atunci cînd este cu neputință să se găsească mai multe [339]. Dumitru Chomatin, referindu-se la tradiția orală, socotește necesar numărul de trei prescuri sau chiar două, dar numai atunci cînd, trebuind neapărat să se săvîrșească Sfînta Liturghie, nu se găsesc mai multe. Sub nici un cuvînt (οὐδαμῶς) însă el nu socotește de admis o singură prescură pentru Proscomidie [340].

Deja la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea patriarhul Nicolae Gramaticul menționează patru prosfore pentru sfînta pîine și pentru părticelele pe numele Sfintei Fecioare și ale sfinților, afară de cele pentru miridele credincioșilor [341]. *Tipicul* împărătesei Irina (veacul al XII-lea) se referă la șapte prescuri, iar *Codicele Esfigmenu*, din anul 1306, la cinci.

Numărul prosforelor, care precum se vede variase de la una la șapte, a rămas definitiv și cu autoritate stabilit la cinci prin instrucțiunile din *Constituția patriarhului Filotei* din veacul al XIV-lea. Deci, afară de cea pentru Sfîntul Agneț, de cea pentru Sfînta Fecioară și de cea pentru cele nouă cete, se mai întrebuințează a patra prosforă pentru vii și a cincea pentru morți. Spre finele veacului al XIV-lea și începutul celui de al XV-lea, *Nomocanonul în 228 de capitole* a venit cu indicații și mai amănunțite cu privire la prosfore și la întrebuințarea lor, în canonul 213: «Despre Sfînta Proscomidie. Cîte prescuri trebuie să ai? La Sfînta Proscomidie a Dumnezeieștii Liturghii, cinci prescuri trebuie să ai: 1. una pentru artosul Domnului; 2. a doua, a Panaghiei; 3. alta, pentru sfinți; 4. una, a celor vii cînd vrei să-i pomenești și 5. alta iarăși pentru cei adormiți, una cîte una în parte, fiecare la rîndul ei. Afară de acestea, să știi și acest lucru: prima prescură să fie întreagă, ca să scoți artosul Domnului sau după cum vei socoti (chibzui), ca să-ți ajungă pentru anaforă; iar celelalte patru să fie numai pecetea» [342].

De vreme ce restul prosforei din care a fost scos Sfîntul Agneț trebuie să se împartă credincioșilor la sfîrșitul Liturghiei, ca anaforă, este

338. Vezi cap. Πρωτήματα, G. A. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. V, Atena, 1853, p. 369.

339. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 193.

340. *Ad regem Serbiae respons*, II, ed. J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena (Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi praeparata)*, p. 687—688, citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 190.

341. *Cum trebuie să facă preotul Liturghia*, La J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 187—188.

342. Vezi textul grec în J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191.

necesar ca cel puţin această primă prosforă să fie nu numai întreagă iar nu un simplu colţ de pecete, ci în acelaşi timp şi mai mare, spre a fi îndestulătoare în scopul amintit [343]. *Nomocanonul* amintit mai înainte prevede în acelaşi loc că «dacă este popor mult şi nu ajunge o singură prosforă pentru anaforă, pune şi prescura Panaghiei întreagă».

2. La Proscomidie nu se întrebuinţează deci pentru pregătirea Sfintei Jertfe euharistice toate darurile ce se aduc de către credincioşi, ci numai o mică parte de prosfore şi din vin. Acestea sînt însă reprezentative pentru întreaga comunitate, potrivit concepţiei creştine primare după care Biserica este înfăţişată sub imaginea pîinii, în care ceea ce era mai înainte despărţit în boabele grîului din lanuri, ori chiar sub forma omogenizată a făinii, a devenit în pîine o unitate [344] sub acţiunea aluatului. Oricare deci din pîinile sau prosforele pentru Sfînta Euharistie este simbolul şi imaginea desăvîrşită a comunităţii, pe care Liturghia are misiunea să o realizeze mistic. Acelaşi lucru se poate spune cu privire şi la vinul adus la altar de credincioşi.

În legătură însă cu întrebuinţarea darurilor care prisosesc, Biserica a prescris de la început anumite reguli, în concordanţă cu caracterul imprimat acestora, în primul rînd prin destinaţia lor iniţială, ele fiind pregătite şi aduse cu intenţia de a fi făcute dar lui Dumnezeu. Caracterul religios îndeosebi al prosforelor este, de altfel, marcat prin pecetea imprimată pe ele, în care intră crucea şi monogramul Mîntuitorului. De aceea, prosfora a fost dintru început considerată de Biserică articol, dacă nu chiar consacrat sau sfinţit într-un anumit fel, apoi cel puţin nu ca unul din alimentele uzuale. Prima dovadă o găsim în *Constituţiile Apostolice* (VIII, 31), care limitau consumarea darurilor rămase numai în cercul liturghisitorilor şi al auxiliarilor lor. «Darurile care prisosesc, din cele aduse pentru Sfintele Taine, să le împartă la cler diaconul, cu încuviinţarea episcopului sau a preoţilor: episcopului patru părţi, prectului trei părţi, diaconului două părţi, iar celorlalţi, ipodiaconilor sau psalţilor sau diaconiţelor o parte» [345]. Nu este greu de recunoscut în această măsură un ecou al uzanţelor din Vechiul Testament, în legătură cu jertfele de la Templul din Ierusalim, unde anumite părţi din jertfele de pîine şi animale reveneau în cele mai multe cazuri preoţilor [346]. Pentru rămăşiţele din anumite jertfe de pîine se prescria chiar obligaţia de a fi consumate lîngă jertfelnic [347], în timp ce părţi din anumite jertfe de carne puteau să fie întrebuinţate în sînul familiilor preoţeşti [348].

O situaţie evoluată în comparaţie cu cea consemnată în *Constituţiile Apostolice* este marcată de canonul 8 al lui Teofil al Alexandriei (385—412), după care îngăduinţa de a se împărtăşi din prisosul daru-

343. Un manual de liturgică (Ghenadie, fost episcop de Argeş, *Liturgica*, p. 125) recomandă chiar «că trebuie să se facă cît un taler de mare, avînd în mijloc un singur sigil sau pistornic pentru Sfîntul Agnet».

344. Cf. *Didahia celor 12 Apostoli*, cap. IX, 3.

345. După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca şi Londra, 1862, p. 267.

346. Levitic II, 3, 10; V, 13; VII, 14, 31—34.

347. Levitic X, 12—13.

348. Levitic X, 14

rilor de la Proscomidie este extinsă peste cercul restrîns al clericilor și anume și la credincioșii laici împăcați cu Biserica. «Cele ce se aduc sub cuvînt de jertfă, după ce se folosesc cîte sînt necesare pentru Taine, să le împărțească clericii, dar catehumenii nici să nu mănînce, nici să nu bea din acestea, ci numai clericii și frații credincioși cei ce sînt împreună cu dînșii [349]. Însăși admiterea credincioșilor la împărtășirea de aceste daruri trebuie interpretată, fără îndoială, în următoarele două sensuri: pe de o parte, ca gustare din prosfore și din vin după împărtășire, așa cum a rămas obiceiul pînă astăzi, iar pe de alta, sub forma primirii de anafură, care a intrat în practica bisericească aproximativ prin a doua jumătate a veacului al IV-lea ori începutul celui următor, mai întîi ca instituție sau dispoziție anume pentru credincioșii care se considerau pregătiți să primească la fiecare Liturghie Sfîntul Trup și Sînge al Domnului [350].

Mai tîrziu s-a pus însă problema chiar pentru cei îndreptățiți la beneficiere din prisosul darurilor aduse la altar și anume dacă acestea se puteau consuma în cadrul regulilor comune alimentelor obișnuite. Provocat de nedumeririle monahilor de la Muntele Atos, dacă «se cuvine preotului să mănînce fără deosebire și cum voiește cele aduse în biserică, precum sînt prescurile și vinul și de se cuvine a le mînca întocmai ca pe pîinea obișnuită și ce trebuie să facă dacă s-ar aduna multe de acestea», patriarhul Nicolae Gramaticul (pe la finele veacului al XI-lea și începutul veacului al XII-lea), avînd și avizul sinodului său, îi lămuri că «părțile din prescura, care s-a înălțat (ἀπὸ τοῦ ὑψωθέντος ἁγίου ἄρτου) [351], să nu se mănînce decît numai în biserică, pînă ce se vor consuma toate; iar părțile din celelalte prescuri se pot mînca și afară din biserică, însă separat și singure, iar nu cu lapte și cu brînză și cu ouă și cu pește» [352].

Deși acest canon scoate fără deosebire din întrebuințarea comună atît frînturile din prescura proscomidită cît și prescurile neîntrebuințate, prescrie totuși două feluri de consumare, corespunzătoare fiecăreia din cele două categorii de pîini. Sinodul nu face însă nici o mențiune despre vinul adus de credincioși; rămîne totuși subînțeles că el este socotit în aceeași situație cu prescurile neînălțate sau proscomidite, deoarece vinul nu se înalță și nu se binecuvîntează înainte de a fi turnat în potir [353].

---

349. La Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181. Pretutindeni, de altfel, erau opriți de la acestea nu numai catehumenii, energumenii și cei excomunicați, ci chiar credincioșii din diferitele grade ale penitenței publice.

350. Vezi studiul nostru *Anafora sau antidoron*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 122.

351. După obiceiul din Bisericile de limbă greacă, înainte de a începe Proscomidia, preotul înalță (ὑψώνει) prescura pentru Sfîntul Agnet, fie făcînd cu ea semnul crucii deasupra sfîntului disc (*Liturghierul* de Ierusalim, 1908, p. 57), fie chiar ridicînd-o pînă la frunte (*Liturghierul* de Atena, 1924, p. 27).

352. Canonul 5 al patriarhului Nicolae, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. II, p. 181.

353. Cf. G. Pallì și M. Potli, *op. cit.*, vol. IV, p. 422.

V

ÎNCHEIEREA RITUALULUI PROSCOMIDIEI

1. Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase și acoperăminte). — 2. Ritualul încheierii Proscomidiei

Lucrările care alcătuiesc partea finală a ritualului Proscomidiei s-ar putea caracteriza într-o expresie generală sub denumirea de *acoperirea sfintelor daruri*. Din însuși acest fapt se poate înțelege că aceste lucrări au izvorît în primul rînd dintr-o necesitate practică și anume aceea de a înveli darurile proscomidite. Ele îndeplinesc în același timp și funcțiunea unor simboluri prin care se istorisesc cu precădere cele ce se referă la nașterea Mîntuitorului. Căci, așa precum s-a spus mai înainte, «pîinea a rămas tot pîine» chiar după împlinirea ritualului Sfîntului Agneț. Ea a primit numai «însușirea de a fi consfințită ca dar al lui Dumnezeu și *prin aceasta ea poartă chipul Domnului în prima Sa vîrstă*», reprezentînd deci Trupul Său în faza în care era numai hărăzit ca dar. De aceea, în această parte a rînduielii Proscomidiei, preotul istorisește sau amintește simbolic «minunile întîmplate cu acest Trup cînd era de curînd născut și așezat încă în iesle» [354]. Se referă, cu alte cuvinte, îndeosebi la viața necunoscută a Domnului și anume la începutul ei.

1. *Obiectele de la proscomidiar (sfintele vase și acoperăminte)*

În legătură cu această temă, locul și obiectele întrebuințate aci capătă o semnificație adecvată. În primul rînd *masa proscomidiarului* care, în general, este încadrată într-o absidiolă sau în cele mai modeste cazuri se articulează pe o scobitură sau firidă în partea de nord a altarului, închipuie tocmai prin această formă peștera din Betleem, în care s-a născut Domnul [355], iar în legătură cu răstignirea, locul Golgotei [356].

Discul, pe care se pune Sfîntul Agneț de către preot, în asistența diaconului, este privit ca locul pe care Iosif și Nicodim au așezat trupul Domnului, după ce l-au luat de pe cruce [357], dar totodată și ieslea în care s-a născut Dumnezeu-Omul [358].

Steluța, formată din două arcuri semisferice de metal prețios, prinse în centru pentru ca brațele lor mobile să poată fi așezate în formă de cruce, și avînd o steluță suspendată de bolta lor sau deasupra, simbolizează steaua care s-a arătat magilor și s-a oprit deasupra peșterii, unde se născuse Mîntuitorul (Matei II, 9) [359].

---

354. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C.

355. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 85.

356. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 396 B—C și 400 B. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 202.

357. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 397 B.

358. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 389 C; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 85; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 202.

359. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 85. În referire la moartea Domnului, steluța simbolizează la Proscomidie și sigiliul cu care mai-marii preoților și fariseii au pecetluit piatra de pe mormîntul Său (Matei XXVII, 62 și 66). Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

Potirul amintește paharul întrebuințat la Cina cea de taină de către Mîntuitorul, dar și paharul pătimirilor Sale (Matei XXVI, 39 și XX, 22; Marcu XIV, 36; Luca XXII, 42)[360]. Discul și potirul purtînd la Proscomidie materiile care închipuie Sfîntul Trup și Sînge al Domnului, ce se vor preface mai apoi prin lucrarea Sfîntului Duh în însuși Sfîntul Său Trup și Preacuratul Său Sînge, se prescrie să fie lucrate cu artă și de preferință din materiale prețioase și anume din aur și argint, ori cel puțin să fie aurite[361].

Acoperămintele sau *pocrovețele*, lucrate din stofă prețioasă și în general din aceeași stofă ca și felonul preotului, simbolizează în referire la nașterea Domnului scutecele cu care a fost înfășat ca prunc. O asemenea semnificație este atribuită îndeosebi celor două pocrovețe mici (al sfîntului disc și al sfîntului potir), iar acoperămîntul cel mare se numește «aer» (ἀήρ), pentru că se întinde peste ambele sfinte vase, întocmai ca tăria cerului sau firmamentului, pe care s-a arătat steaua indicînd magilor locul unde se născuse pruncul. În legătură însă cu moartea Domnului, se atribuie celor două acoperăminte ale sfintelor vase semnificația mahramei și giulgiului cu care au fost înfășurate capul și trupul Său la punerea în mormînt (Ioan XX, 6, 7), în timp ce «aerul» simbolizează piatra cu care Iosif a închis mormîntul[362].

2. *Ritualul încheierii Proscomidiei*

Patru sînt momentele care alcătuiesc partea finală din rînduiala Proscomidiei: acoperirea propriu-zisă a sfintelor daruri, rugăciunea Proscomidiei sau a punerii-înainte, apolisul și tămîierea. Ele se desfășoară întocmai după regulile întocmite de patriarhul Filotei în veacul al XIV-lea[363].

a) Teoretic vorbind, acoperirea sfintelor vase trebuie să urmeze îndată după ce liturghisitorul a proscomidit pentru sine; în practică însă, lucrările învelirii cu pocrovețele se amînă, spre a se căpăta timp pentru pomenirea numelor de vii și repauzați de pe listele ce însoțesc darurile aduse cu întîrziere de credincioși, sau pentru mulțimea numelor de pomenit. Potrivit rînduielii bisericești, proscomidirea și deci și acoperirea trebuie să se încheie la finele Utreniei sau, mai precis, înainte de sfîrșitul doxologiei celei mari, cînd se face cădire. De fapt însă proscomidirea se prelungește, pentru motivele menționate, pînă la finele Liturghiei catehumenilor sau mai exact pînă la cîntarea imnului heruvic, înainte de intrarea cea mare. De altfel, această extindere a

360. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 B.

361. Cf. *Liturghierul*, cap. «Povățuiri», pgf. 4.

362. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 85. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 400 C.; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 224.

363. *Codic. 6277—770 — Mînăstirea Sf. Pantelimon* (sec. al XIV-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 3.

termenului pentru acoperirea sfintelor vase se găsește autorizată de faptul că la slujba cu arhiereu, acesta se spală și proscomidește fie în timpul doxologiei celei mari, fie mai obișnuit, înainte de imnul heruvic.

Înainte de a începe acoperirea, preotul binecuvîntează cădelnița pe care i-o prezintă diaconul cu tămîia aprinsă într-însa. Textul rugăciunii respective se întîlnește pentru prima dată în versiunea lui Leon Thuscus (veacul al XI-lea) [364]. Tămîierea în acest moment era însă în uz cu mult înainte, de vreme ce Sfîntul Gherman I al Constantinopolului dă explicarea simbolismului cădelniței și al tămîiei, îndată după ce s-a ocupat de sfintele acoperăminte [365].

Asupra semnificației simbolice a tămîierii în acest moment, erminiile liturgice variază. Sensul propriu și exact al acestui act este determinat însă de însuși textul rugăciunii pentru binecuvîntarea cădelniței: «Tămîie îți aducem Ție, Hristoase, Dumnezeul nostru, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfîntului Tău Duh». Mirosul aromat al tămîiei apare deci ca o imagine a jertfei spirituale curate, care trebuie să însoțească și să completeze totdeodată jertfa materială a darurilor noastre, pentru ca, în același timp cu răspîndirea fumului ei aromat peste credincioși, să putem primi astfel în schimb revărsarea harului Sfîntului Duh.

Cu aplicare la cele două aspecte sau momente ale chenozei Mîntuitorului simbolizate la Proscomidie — nașterea și moartea — tămîierea a căpătat aci explicațiile corespunzătoare, pe care le întîlnim unite sub ambele forme în *Comentariul* Sfîntului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, în primul rînd, pentru a sublinia credința despre puterea, natura și măreția dumnezeiască nedespărțită de înfățișarea omenească smerită a pruncului Iisus, născut într-o iesle, comentariul amintit privește cădelnița ca o alegorie a firii omenești: «Cădelnița arată firea omenească a lui Hristos, iar focul, Dumnezeirea; fumul cel binemirositor arată mirosul cel bun înaintemergător al Sfîntului Duh». În legătură cu nașterea și înmormîntarea Domnului, el adaugă: «Tămîia reprezintă aromatele pe care le-au adus înainte pentru îmbălsămarea Domnului, iar smirna și aromatele magilor, rugăciunea cea curată a faptelor bune» [366].

De altfel, în toate ce se fac și se recită de către preot din Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament în partea finală a Proscomidiei, se vede preocuparea mai mult de nașterea Domnului și anume de «minunile întîmplate cu acel trup, cînd era de curînd născut și așezat în iesle», precum și de «cele ce spuseseră cu mult mai înainte proorocii despre prunc ca despre un Dumnezeu, pentru ca nu cumva, din pricina

364. Ed. de Paris, 1560, p. 52—53; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 72—73.
365. *Op. cit.*, col. 400 C și D. Textul este considerat însă ca o interpolare în versiunea lui Anastasie Bibliotecarul; Cf. textul edit. de N. Borgia, nr. 22.
366. *Op. cit.*, col. 400 C—D

întrupării și a înfățișării omenești, oamenii să-și închipuie lucruri mici și nevrednice de Dumnezeirea Sa» [367].

Tămîierea începe cu steluța. După unele păreri, nesusținute de documente, întrebuințarea acesteia și-ar avea originea la Sfîntul Ioan Gură de Aur, care ar fi ajuns la ideea de a se folosi de două arcuri în formă de cruce, din necesitatea de a feri sfînta pîine și părticelele (?) să fie atinse și risipite de acoperămîntul sfîntului disc [368]. Sigur este însă că steluța a fost introdusă la început dintr-o simplă considerație practică și numai ulterior a căpătat o semnificație simbolică. Ideea din formula: «Și venind steaua, a stătut deasupra unde era pruncul» (Matei II, 9), întrebuințată de prin veacul al XI-lea — al XII-lea încoace pînă astăzi, la așezarea steluței pe sfîntul disc, pare a se întrevedea însă într-unul din pasajele *Comentariului* Sfîntului Gherman I al Constantinopolului. Astfel, el afirmă că «dumnezeiescul Trup este pus la prothesă, ca în Betleem unde s-a născut Hristos» [369]. Nu se face însă nici o mențiune de steluță.

Ca și la steluță, așa și la pocrovețe, înainte de a le tămîia preotul și a spune formulele respective, diaconul zice de fiecare dată mai întîi: «Domnului să ne rugăm». La acoperirea discului, preotul recită Psalmul CII: «Domnul a împărățit, întru podoabă s-a îmbrăcat, îmbrăcatu-s-a Domnul în putere și s-a încins, pentru că a întărit lumea care nu se va clinti...». La al doilea acoperămînt, adică cel pentru sfîntul potir, diaconul adaugă: «Acoperă, părinte», iar preotul spune textul adaptat din Avacum III, 3: «Bunătatea Ta a acoperit cerurile, Hristoase, și de lauda Ta este plin tot pămîntul».

«Zicînd acestea, preotul acoperă darurile, adică pîinea și potirul cu sfintele acoperăminte și le tămîiază din toate părțile, vrînd să arate că acoperită (necunoscută) era atunci puterea Dumnezeului întrupat, pînă la vremea minunilor și a mărturiei celei din cer» (Matei III, 17) [370]. Mărturisind, precum am văzut, puterea și slava Domnului ascunse sub *acoperămîntul corpului și întruparea Lui minunată* [371] și cugetînd la astfel de lucruri, preotul este înclinat să caute la Dînsul acoperămînt sau ocrotire, împreună cu văzătorii de Dumnezeu care au scris în Legea Veche textele întrebuințate în această parte finală a serviciului Proscomidiei. De aceea, după ce diaconul repetă: «acoperă stăpîne», preotul tămîind «aerul» acoperă cu el ambele sfinte vase laolaltă, rugîndu-se: «Acoperă-ne pe noi cu acoperămîntul aripilor Tale (cf. Ps. XIV, 8) și gonește de la noi pe tot vrăjmașul și protivnicul».

---

367. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C.

368. Cf. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 121 și Herman Adalb. Daniel, *op. cit.*, t. IV, p. 390.

369. *Op. cit.*, col. 400 A. De altfel, semnificația nașterii Mîntuitorului nu era absentă în simbolismul Proscomidiei, chiar în epoca în care ea se reducea la forma simplei depuneri a pîinii și a potirului pe sfînta masă. De aceea, Sf. Ioan Gură de Aur a putut să spună că «masa aceasta rînduiala ieslei împlinește» (*Despre Sf. Filogoniu*, 4, P. G., XLVIII, 755).

370. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 D.

371. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 249—250.

b) După acoperire, preotul ia de la diacon cădelnița și, tămîind darurile proscomidite, zice de trei ori: «Binecuvîntat ești Dumnezeul nostru, Care ai binevoit așa, slavă Ție», diaconul răsunzînd de fiecare dată: «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Se închină apoi amîndoi de trei ori cu toată cucernicia, iar diaconul luînd cădelnița zice: «Pentru punerea înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm». Preotul rostește îndată *Rugăciunea punerii înainte*: «Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Cel ce pîinea cea cerească, hrană a toată lumea, pe Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos L-ai trimis Mîntuitor și Răscumpărător și binefăcător..., Însuți binecuvintează această punere înainte și o primește întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri. Pomenește, ca un bun și iubitor de oameni, pe cei care au adus-o și pe cei pentru care s-a adus...».

Această rugăciune reprezintă punctul culminant al Proscomidiei, deoarece, prin ea, materiile iau caracterul expres de daruri pentru jertfă. În același timp, ea este esențialul la care se reducea aproape întreaga Proscomidie în faza ei de simplitate primară și chiar cîtăva vreme după ce s-a trecut în faza Agnețului. Textul ei actual ne este transmis de cel mai vechi codice liturgic *(Barberini, gr. 336)*, în care se găsește așezat înaintea Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare. Pentru Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur însă acest manuscris, ca și altele, care uneori ajung pînă prin veacul al XII-lea, dă un text deosebit al rugăciunii Proscomidiei: «Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce Te-ai adus (ca un) miel fără de pată pentru viața lumii, caută spre noi și spre pîinea aceasta și spre potirul acesta și le fă curatul Tău Trup și cinstitul Tău Sînge, spre împărtășirea sufletelor și a trupurilor»[372]. De prin veacul al XI-lea manuscrisele încep s-o lase afară[373], pînă ce în cele din urmă ea a ieșit complet din uz. Într-un codice din veacul al XII-lea, care cuprinde Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, locul cel dintîi îl ocupă rugăciunea Proscomidiei corespunzătoare acestei Liturghii, iar după ea urmează textul rugăciunii Sfîntului Vasile cel Mare[374]. Nu pare fără temei părerea că cea dintîi dintre ele a fost părăsită din cauza caracterului ei epicletic, nepotrivit în acest moment liturgic[375].

Cu privire la momentul rugăciunii prothesei, manuscrisele ne oferă două variante neînsemnate. Astfel, un codice de la finele veacului al XII-lea o așază înainte de acoperirea darurilor[376], iar altul din primii ani ai veacului al XIV-lea prescrie recitarea ei a doua oară și anume după tămîierea bisericii, ce se face în urma apolisului Proscomidiei[377].

372. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 309.

373. Γ. β. II (sec. al XI-lea), Vat. gr. 1973 (veac. al XI-lea — al XII-lea) Vatic. gr. 428 (veac. al XIII-lea). Cf. Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 105; ms. Sinaitic 973 (sec. al XI-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 83, etc.

374. Γ. β. VIII.

375. Cf. Papas Marco Mandala, *op. cit.*, p. 106.

376. *Cod. E. M. 6 Karlsruhe*, la Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Studien*, Berlin, 1908, p. 2.

377. *Cod. Esfigmenu*, an 1306, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 265.

c) Încheierea Proscomidiei se face prin *apolisul cel mic* spus de preot în taină ca, de altfel, toată slujba Proscomidiei.

d) După aceea diaconul sau, în lipsa lui, preotul *tămîiază* proscomidiarul și sfînta masă recitînd troparul «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...». Tămîiază apoi altarul și biserica spunînd Psalmul L, iar după înapoierea în altar lasă cădelnița, făcînd împreună cu preotul pregătirile prescrise în vederea începerii Liturghiei.

În sine și în principiu, tămîierea este un act de omagiu și de cinstire a Domnului. Împreună cu acest tropar, ea constituie un epilog al comemorării morții Domnului, prin care liturghisitorul mărturisește ubicvitatea Lui, și deci unul din atributele Dumnezeirii Sale. Deși ca om se afla cu trupul în mormînt, sufletul Său, nedespărțit de firea Lui cea dumnezeiască, se coborîse la iad, pentru izbăvirea drepților robiți în legăturile lui, fiind în același timp pe Scaunul slavei cerești împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfînt [378].

378. Cf. *Mărturisirea Ortodoxă*, Răspuns la Întrebarea XLIX.

C. — DUMNEZEIASCA LITURGHIE COMENTATĂ ÎN OFICIUL ŞI ÎN TEXTUL EI

I. Generalităţi introductive: Caracterul oficiului. — II. Condiţii privitoare la săvîrşitori, la locul şi la vremea oficiului Liturghiei

GENERALITĂŢI INTRODUCTIVE

I

CARACTERUL OFICIULUI

1. Principiul comunitar şi ierarhic al Liturghiei. — 2. Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului şi a Bisericii

1. *Principiul comunitar şi ierarhic al Liturghiei*

Aşa precum ne arată însăşi denumirea [379] ei, Liturghia este o slujbă sau un *oficiu* religios şi anume serviciul divin sau cultul sacru al Bisericii creştine şi în special al Bisericii creştine ortodoxe.

Cînd zicem că Liturghia este oficiul divin al Bisericii, se înţelege că ea trebuie privită de fapt drept cultul nu atît al creştinului cît al creştinătăţii. Liturghia poartă deci în esenţa ei un caracter ecleziologic, este adică un cult colectiv, iar nu individual şi individualist. Ea este cultul comunităţii, pentru că, în primul rînd, în liturghie se roagă toţi: nu numai liturghisitorii, ci şi credincioşii, care participă în spirit la rugăciunile acelora; mai mult, membrii comunităţii iau parte de asemenea la

379. De la grecescul λειτουργία (λεῖτον ἔργον = oficiu public), sau în forma sa mai veche de scriere: λητουργία, cuvînt compus adică din ἔργον (faptă, treabă, lucrare, oficiu, îndeletnicire) şi λήϊτος de la ληός sau în dialect atic λαός (popor). Adjectivul λήϊτος înseamnă deci ceea ce este al poporului, ceea ce se cuvine sau se referă la popor sau la întreaga cetate. Verbul λειτουργεῖν înseamna a săvîrşi ceva pentru popor, iar λειτουργία era o acţiune, o lucrare sau faptă, un oficiu sau o îndeletnicire îndeplinită în folosul poporului, adică de utilitate publică. Sub această denumire se înţelegeau de regulă anumite oficii specificate în legi şi îndeplinite pe spesele lor de către cetăţenii din clasele nobile şi bogate, ca de exemplu: înarmarea unei flote şi conducerea ei împotriva duşmanilor, pregătirea sărbătorilor anuale în cinstea zeilor, echiparea şi participarea personală la război pe proprie cheltuială, îndeplinirea gratuită a funcţiunilor publice, iar în sens mai restrîns oficiile cultului public al zeilor. În sensul acestei ultime accepţiuni se vede întrebuinţat cuvîntul «liturghie» şi în diferite texte din Septuaginta, privitoare la serviciile cultului. Astfel, regele Iosia spune leviţilor: «Voi trebuie acum să serviţi λειτουργεῖν Domnului Dumnezeului vostru şi poporului Său, Israel» (II Cronici XXXV, 3; cf. şi I Cronici XXIII, 28 etc. etc.). De asemenea şi în Noul Testament: Luca I, 8—10; Fapte XIII, 2; Evr. IX, 21; X, 11. Termenul λειτουργία este întrebuinţat de Sfîntul Apostol Pavel pentru a desemna slujba arhierească a Mîntuitorului (Evr. VIII, 2; cf. şi V, 1, 4). Prin această expresie se desemnează în literatura Părinţilor apostolici (*Didahia*, XV, 1; Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XII, 1) şi în canoanele sinoadelor (I şi 2 ale Sin. de la Ancira, 12 al Sin. de la Sardica, 18 al Sin. de la Laodiceea) de obicei atribuţia de liturghisitori a clericilor şi de îndeplinitori ai diferitelor oficii

însăşi aducerea Sfintei Jertfe euharistice, după ce, prin rugăciunile preoţilor Trupul şi Sîngele Domnului devin prezente real şi substanţial pe sfînta masă.

Nota aceasta de cult colectiv, specifică Liturghiei, se face simţită pe de o parte prin forma pluralului, la persoana întîi mai ales, în care sînt redactate şi rostite rugăciunile, cît şi prin forma dialogată, sub care se desfăşoară oficiul ei, intonat alternativ de liturghisitor şi de credincioşi. Condiţionarea acestor două roluri unul de celălalt este ilustrată într-o formă sugestivă de Sfîntul Ioan Gură de Aur, în legătură cu dialogul introductiv la rugăciunea Anaforei euharistice. «...În timpul prea înfricoşătoarelor Taine», remarca el, «preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci acel (răspuns) «Şi cu duhul tău» nu înseamnă altceva decît aceasta. Tot aşa cele ale (rugăciunii) Euharistiei le sînt comune; căci nu numai acela (preotul) singur mulţumeşte, ci şi toţi credincioşii. Pentru că (numai) după ce a primit mai întîi răspunsul lor şi după ce apoi aceştia s-au învoit că este vrednic şi drept lucru să se facă aceasta, atunci începe (preotul) rugăciunea de mulţumire» [380].

Mai mult, Liturghia este rugăciunea atît a Bisericii întregi sau a întregului popor creştin ortodox de pretutindeni cît şi pentru membrii Bisericii din toate timpurile. Liturghia din locaşul sfînt al celei mai mărunte enorii se înalţă astfel nu numai pentru cei ce sînt de faţă, ci şi pentru «toţi ortodocşii creştini de pretutindeni», ca şi «pentru toţi cei mai dinainte adormiţi părinţii şi fraţii noştri ortodocşi care odihnesc aici şi pretutindeni», la aceste rugăciuni fiind asociaţi «toţi sfinţii» împreună cu «Preasfînta, curata, prea binecuvîntata, slăvita Stăpîna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria». Cu alte cuvinte, în Liturghie se găseşte în rugăciune Biserica văzută şi nevăzută a lui Hristos, toate membrele Trupului Său tainic, care se roagă împreună cu Capul lor, Hristos. Fiind în cei ce rămîn în El şi în cuvintele Lui (Ioan XV, 7; XVII, 23), El se roagă, precum zice Fericitul Augustin, pentru noi ca marele nostru preot, se roagă în noi în calitate de cap al nostru, adică al Trupului Său tainic, care este Biserica, şi ne rugăm în acelaşi timp către El, ca Dumnezeului nostru [381]. Pluralitatea este topită astfel în unitate, în unitatea duhului prin Iisus Hristos, în care, cu care şi prin care se roagă Biserica. Cînd El a spus: «Orice veţi cere de la Tatăl în numele Meu, vă va da» (Ioan XVI, 23), ne-a învăţat că Iisus este Mijlocitorul rugăciunii noastre, ca Cel ce a împăcat pe oameni cu Tatăl

---

bisericeşti, ca, de exemplu, Ceasul al nouălea şi Vecernia (cf. Ioannes Mich. Hanssens, *op. cit.*, t. II, partea I, p. 34—35).

Prin analogie deci cu sensul material, formal şi juridic pe care îl avea acest cuvînt în limba şi în organizarea vieţii din vechea societate greacă, termenul «liturghie» a ajuns să însemneze în Biserica creştină oficiul, slujba sau lucrarea ce se îndeplineşte în serviciul divin, spre folosul comunităţii credincioşilor, care este, în ultimă linie, sfinţirea. Potrivit însemnării primite de această denumire în vechiul limbaj creştin, prin Liturghie se înţelege în Biserica Ortodoxă, în chip exclusiv, serviciul sau oficiul divin în care se săvîrşeşte Jertfa euharistică a Trupului şi a Sîngelui Mîntuitorului, sub forma pîinii şi a vinului, spre sfinţirea credincioşilor.

380. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II Corinteni*, P. G., LXI, 527.

381. Cf. Fer. Augustin, *Enarratio în Psalmum LXXXV*.

și a făcut cu putință celor care cred în numele Lui să devină fii ai lui Dumnezeu (Ioan I, 23), prin har.

Liturghia este așadar *o rugăciune prin intermediul sau un cult adus prin mijlocirea Mîntuitorului*; potrivit propriei Sale învățături, singur El este «calea», prin care se ajunge «la Tatăl»: «Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Mine» (Ioan XVI, 6). Această slujbă de mijlocire, pe care, în ceruri, Mîntuitorul o îndeplinește în fața Tatălui Său, în mijlocul îngerilor și al sfinților Săi, pe pămînt o continuă prin membrii ierarhiei bisericești, sub forma Liturghiei. Ca atare, pietatea liturgică nu este individualistă, cum o concep protestanții, la care, după principiul lui Luther, nimeni nu poate să primească pe Duhul Sfînt și să înțeleagă pe Dumnezeu și pe Cuvîntul Său decît dacă acesta îi este dat fără intermediar, de Duhul Sfînt. Și nimeni nu poate primi pe Duhul Sfînt decît dacă singur face experiența Lui, îl încearcă și îl simte»[382]. Prin însuși caracterul ei însă, Liturghia nu reprezintă atmosfera sau terenul unui cult individualist, deoarece ea este rugăciunea oficială, publică și comunitară prin care creștinul se integrează în Biserica sau Trupul tainic al lui Hristos, găsindu-se laolaltă cu celelalte membre ale acestuia, simpli credincioși și ierarhie slujitoare, în «unirea duhului prin legătura păcii» (Efes. IV, 3), care trebuie să domnească în inimile tuturor celor care sînt chemați să alcătuiască un singur trup (Col. III, 15). Caracterul și principiul acesta ierarhic și social sau comunitar al Liturghiei îl apără Sfîntul Ignatie Teoforul, cînd îndeamnă pe creștinii filadelfieni (IV) să păstreze între ei legătura prin aceeași Euharistie și același jertfelnic în jurul clerului; întrucît, așa precum scria tralienilor (III), «fără aceștia (membrii ierarhiei) nu se poate numi Biserică», el îndemna în consecință: «Rămîneți tari în credința voastră și în rugăciunea de obște» (XII). Liturghia este, prin urmare, *o rugăciune, o mare rugăciune, cea mai mare rugăciune și anume marea rugăciune sau rugăciunea prin excelență a Bisericii.*

O participare activă și efectiv comunitară la oficiul Liturgiei se poate considera însă numai în măsura în care credincioșii nu sînt simpli asistenți sau spectatori pasivi, ci urmăresc cu atenție oficiul sau acțiunea sau drama liturgică îndeplinită de slujitorii altarului, participă și se pătrund de ea sau o trăiesc împreună cu ei. Din acest punct de vedere trebuie să semnalăm că practica credincioșilor din Bisericile apusene, imitată în unele cazuri cu totul rare și de unii ortodocși, de a recita diverse rugăciuni din anumite cărți în timpul Sfintei Liturghii, constituie o întrerupere a unității ce trebuie să se păstreze cu și prin liturghisitor (preot ori episcop); alături sau pe marginea cultului public se dă astfel naștere și se practică un cult particular și individualist în care credinciosul își tratează singur și direct raportul său cu Dumnezeu, fără mijlocirea celor ce «împreună lucrători cu Dumnezeu» și «slujitori» ai Lui sînt (II Cor. VI, 1, 4). În felul acesta, credincioșii se găsesc concentrați asupra lor înșiși într-un cult aproape antropocentric, iar nu asupra acțiunii sau dramei în cadrul căreia se desfășoară marea rugăciune a Bisericii, care este Liturghia.

---

382. În introducerea lui «Das Magnificant verdeutscht und ausgelegt», 1521. La R. Will, *Le culte*, vol. I, p. 326, n. 3.

2. *Liturghia ca formă de cult extern potrivit cu natura omului și a Bisericii*

Menținerea unității și comunității în spirit ierarhic în cursul oficiului Liturghiei este unul dintre motivele pentru care aparatul ei extern a fost întocmit sub forma unui strîns dialog cu credincioșii și se află presărat cu interjecții și formule de îndemn ori de salut sau de binecuvîntare. Găsindu-se într-o mare dependență de simțurile sale, credinciosului i-ar fi foarte greu să se înalțe la obiecte spirituale și să zămislească sentimente religioase, fără să fie sprijinit de anumite forme sensibile în stare să i le deștepte în inima sa [383]. Aceasta constituie o situație permanentă după căderea omului în păcatul originar, de cînd el a pierdut privilegiul unui raport înalt cu Revelația divină. «Adevăratul cult, dacă îl considerăm în el însuși și fără nici un raport cu starea prezentă a omului, este, precum remarca Massillon, pur interior și se săvîrșește cu totul în inimă. A adora Ființa supremă, a contempla divinele Sale perfecțiuni, a te uni cu El prin emoțiile sfinte ale unei iubiri curate și perfecte, prin laude, binecuvîntare și mulțumiri, aceasta este întreaga religie a spiritelor fericite, a drepților, care ne-au precedat cu semnul credinței. Aceasta a fost religia omului inocent, zice Fericitul Augustin; dar căzut din această stare de dreptate, în care fusese creat la început, el a fost silit să se tîrască pe pămînt și să nu se poată ridica la Creatorul său decît prin serviciul acelorași creaturi, care îl depărtaseră de acolo. Ca urmași ai necredinței sale, noi moștenim și pedeapsa lui; ca fii ai unui părinte trupesc, noi ne naștem trupește ca și el; sufletul nostru, învăluit în simțuri, aproape nu se mai poate lipsi de serviciul lor. Cultul nostru are, ca atare, nevoie de obiecte sensibile, care să ne sprijine credința, care să ne deștepte dragostea, care să ne nutrească speranța, care să ne înlesnească atenția, care să ne unească, chiar, cu frații noștri. Astfel este religia pe pămînt: simbolurile, umbrele, enigmele ne fixează, ne purifică, ne adună la un loc» [384].

Deși în starea originară sau de nevinovăție a omului (justitia originalis) raportul dintre om și Dumnezeu se realiza tot în jertfă, totuși aceasta trebuie să ne-o reprezentăm într-un înțeles cu totul spiritual. «Dumnezeu se comunică adică omului pe Sine și bunătățile Sale, iar omul primindu-le se predă lui Dumnezeu pe sine și viața sa în rugăciune și mulțumire. Acest raport de jertfă dintre Dumnezeu și om a fost stabilit prin însăși crearea omului și prin iconomia dumnezeiască pen-

383. Cf. L'Abbé Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* Migne, t. XV, p. 11.

384. Massillon, *Oeuvres* (Sermon du véritable culte), 2-e t., Paris, 1865, p. 561. Dom M. Festugière, din *școala benedictină franceză*, exprimă *raportul* dintre cultul extern și cel intern prin următorul raport:

«Cult extern, omul complet: corp și suflet»
«Cult intern, o parte a omului: sufletul singur».

Acest simbol aritmetic al atîtor rugăciuni liturgice, în care se vede colaborarea simultană a corpului și a sufletului în cult, pune în evidență două lucruri. Întîi: cultul nu este complet deci decît sub ambele înfățișări (intern și extern); dacă cultul intern este și rămîne cult și numai sub această formă, apoi cultul extern, ca să merite și să fie într-adevăr cult divin, trebuie să cuprindă neapărat în sine tot ceea ce este activitate psihică în cultul intern.

tru dînsul. Dumnezeu a creat pe om, adică i-a dat viață, suflet și corp și i-a purtat de grijă nu numai dîndu-i toate cele de trebuință pentru viață (raiul), dar l-a și primit pe om în legătură spirituală cu Sine și i-a dat viață veșnică fericită. Omul, la rîndul său, primind acest dar, în semn de mulțumire și de respect, se predă lui Dumnezeu pe sine și toată viața sa (sufletul și corpul său, cugetul și faptele sale), cu un cuvînt, aduce toată ființa sa ca jertfă lui Dumnezeu. Ca expresie a unei astfel de legături între Dumnezeu și om și a unui astfel de dar al vieții servește jertfa în sensul ei original. O astfel de jertfă a adus lui Dumnezeu omul în starea lui de nevinovăție, liber de păcat și numai el singur a putut să o aducă. După căderea sa în păcat însă omul n-a putut să mai aducă jertfa primitivă, pentru că viața lui a devenit vinovată și necurată înaintea lui Dumnezeu și, prin urmare, nevrednică de a fi dar lui Dumnezeu» [385], așa încît a trebuit să recurgă la forme sensibile de jertfă, pentru susținerea religiozității sale, cum se vede în Vechiul Testament și în istoria universală.

Ca atare, Mîntuitorul însuși nu putea să lase cultul Bisericii Sale fără un centru potrivit cu natura ei. Mîngîind pe ucenici că «nu-i va lăsa orfani» (Ioan XIV, 18), El le-a făgăduit prezența Sa pînă la sfîrșitul veacurilor (Matei XXVIII, 20). «El a găsit de cuviință să rămînă printre noi ca o jertfă permanentă. Iisus Hristos este capul Bisericii; pentru aceasta El a voit ca sfînta Sa umanitate (natură omenească) să fie mereu prezentă pe pămînt. Această îndoită prezență, cu deosebirile respective, corespunde perfect naturii Bisericii cerești și a celei pămîntești. În ceruri, El stă de-a dreapta Tatălui Său, plin de putere și de slavă; pe pămînt El rămîne smerit și ascuns sub înfățișarea pîinii și a vinului» [386].

Vorbind de ineficacitatea vechilor jertfe de animale, Chateaubriand remarcă pe drept cuvînt că deși o jertfă spirituală, adusă în fiecare zi pentru păcatele oamenilor, este plăcută lui Dumnezeu, «totuși, pentru păstrarea cultului extern, trebuia un semn, un simbol al jertfei morale. Iisus Hristos, înainte de a părăsi pămîntul, a avut grijă de imperfecțiunea simțurilor noastre, care nu se pot lipsi de obiectul material: El a instituit Euharistia, în care, sub elementele vizibile ale pîinii și vinului, se ascunde jertfa invizibilă a sîngelui Său și a inimilor noastre. Aceasta este explicația jertfei creștine, explicație care nu supără nici bunul simț, nici filozofia» [387]. Mîntuitorul a instituit Sfînta Euharistie în amintirea Sa, pentru ca veșnic, cît va fi lumea, creștinii să-L aibă într-un chip concret în mijlocul lor. «Un Dumnezeu care se arată în trup devine astfel vizibil, pentru a se strecura cu ajutorul simțurilor pînă în inimile noastre; și acest mister continuînd pe altarele noastre sub semne mistice, trebuie să servească pînă la sfîrșitul veacurilor, atît ca exerciții cît și ca mîngîiere pentru credința noastră» [388].

385. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 13—14.
386. Dr. Nicolas Gihr, *Le saint Sacrifice de la Messe*, traduit par l'Abbé L. Th. Moccand, Paris, 1900, t. I, p. 81.
387. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, t. II, p. 67.
388. Massillon, *op. cit.*, p. 561.

De aceea, opera mîntuirii şi îndeosebi actul prin care ea s-a consumat şi formează centrul şi punctul culminant al Liturghiei trebuie reprezentate şi actualizate permanent în faţa creştinilor, conform înseşi poruncii exprese a Mîntuitorului. Această operă nu se reduce numai la momentul răstignirii; Golgota a încheiat numai şi a desăvîrşit activitatea pămîntească a Mîntuitorului, exercitată mai întîi într-o formă didactică sau profetică. În sens larg, şi aceasta din urmă reprezintă unul din aspectele marii jertfe mîntuitoare, căci Jertfa lui Iisus începe de la naşterea Sa, mai mult: de la zămislirea Sa supranaturală în sînul Sfintei Fecioare, deoarece o jertfă a fost smerirea prin luarea naturii umane şi naşterea într-un staul ca fiu al unei familii sărmane. Toate aceste acte de umilinţă sînt de fapt momente şi episoade din lanţul chenozei Fiului lui Dumnezeu, acte de sacrificiu premergătoare jertfei supreme şi depline, care încheie opera Lui mîntuitoare în lume.

Aparatul formal de reprezentare şi de actualizare a acestui dumnezeiesc mister, pentru a fi înfăţişat concret şi făcut clar oamenilor, era firesc să fie alcătuit din elementele pe care experienţa le consacrase pentru exprimarea şi obiectivarea valorilor spirituale şi metafizice. Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă că oficiul Liturghiei creştine a îmbrăcat forma unei drame (acţiuni), sau că unele amănunte secundare ale ei, precum sînt de exemplu răspunsurile credincioşilor, amintesc intervenţia «corului în tragedia antică», deşi o astfel de formă nu era străină nici cultului iudaic [389]. Elementul tragic, propriu dramei, n-a fost de loc absent din istoria spirituală a omenirii. O adevărată tragedie a fost timpul de rătăcire înainte de Hristos: drama lumii vechi; într-un cadru de cea mai sublimă şi impresionantă tragedie se mişcă apoi sfînta umanitate a Mîntuitorului, culminînd cu Calvarul, în locul umanităţii lumii, neputincioasă a-şi realiza propria ei mîntuire.

Pentru reprezentarea, simbolizarea şi actualizarea mistică a acestei ultime faze îndeosebi din istoria misterului mîntuirii, oficiul Liturghiei se desfăşoară pe planul unei trilogii dramatice, adică divizat în trei părţi distincte, care se succed şi se înlănţuiesc într-o acţiune unitară, în jurul unicei teme a mîntuirii lumii prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu. Părţile acestei trilogii liturgice sînt marcate prin *Proscomidie*, *Liturghia catehumenilor* şi *Liturghia credincioşilor*.

În Liturghie deci, adoraţia, contemplaţia şi pietatea, într-un cuvînt: cultul creştin, se desfăşoară prin concentrarea credincioşilor asupra ceremoniei reprezentării mîntuirii, inimile fiind astfel mişcate şi făcute proprii pentru însuşirea sfinţirii, adică a mîntuirii realizate de Fiul lui Dumnezeu. Continuînd astfel real şi mistic prezenţa lui Iisus şi a Cuvîntului Său printre oameni, în acelaşi timp cu invocarea numelui Lui [390], Liturghia, ca formă de «cult întemeiat pe Revelaţie, este o întîlnire a lui Dumnezeu şi a omului, în care Dumnezeu vine întru întîmpinarea omului, la întîlnirea pe care Dumnezeu însuşi i-a hotărît-o» [391].

389. Cf. şi Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours, 1920, 6-a ed., p. 45.
390. Dom M. Festugière, *Qu'est ce que la liturgie*, Paris, 1914, p. 70.
391. Vaucher, *De la théologie pratique*, 1893, p. 84.

II

CONDIȚII PRIVITOARE LA SĂVÎRȘITORII, LA LOCUL ȘI LA VREMEA OFICIULUI LITURGHIEI

1. Ritualul pregătit înainte de începerea oficiului. — 2. Clericii îndreptățiți la săvîrșirea oficiului. — 3. Locul pentru oficiul Liturghiei. — 4. Zilele și orele pentru oficiul Liturghiei. — 5. O singură Liturghie într-o singură zi pe aceeași sfîntă masă

1. *Ritualul pregătitor înainte de începerea oficiului*

Capitolul intitulat în *Liturghier* «Rînduiala dumnezeieștii Proscomidii» se referă la reguli și la lucrări prin excelență pregătitoare, cum sînt cele privitoare la starea de vrednicie cerută liturghisitorilor înainte de a începe ritualul Proscomidiei, la ținuta lor exterioară, precum și la cele în legătură cu pregătirea sfintelor daruri. Acest caracter de pregătire se păstrează pînă la finele capitolului care se încheie cu regulile pe care trebuie să le observe sfinții slujitori pentru pregătirea lor înainte de a începe oficiul Liturghiei propriu-zise.

Avînd să se angajeze de aci înainte într-o acțiune și rugăciune continuă, în strînsă legătură cu credincioșii, pentru a ajunge la uniune și comuniune cu Dumnezeu prin Fiul Său, preotul recurge în primul rînd la ajutorul divin, pentru a putea împlini acest urcuș duhovnicesc. Astfel, terminate fiind lucrările manuale și ritualul Proscomidiei și după apolisul Utreniei, sau după slujba Ceasului al șaselea, dimineața, dacă Utrenia s-a făcut seara la priveghere, liturghisitorii se închină mai întîi în fața sfintei mese, rostind apoi în taină și cu adîncă pătrundere scurtele rugăciuni prescrise de rînduiala din *Liturghier*.

Fără îndoială, pentru realizarea liturgică a misterului întrupării Fiului lui Dumnezeu și a întregii Sale activități mîntuitoare (predica, jertfa, învierea și înălțarea Sa la ceruri), prin imnele, rugăciunile și acțiunile din care este alcătuit oficiul Liturghiei, slujitorilor ei le este necesară o desăvîrșită curăție lăuntrică și o vie sensibilitate pentru lucrurile divine. De aceea, în pragul oficiului Liturghiei, ei se silesc să suie încă o treaptă pe scara perfecțiunii lor spirituale, concentrîndu-se și înălțîndu-se cu duhul spre cele de sus, prin cîteva rugăciuni scurte. În primul rînd, pentru că «toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit vine de sus, de la Părintele luminilor» (Iacob I, 17), ei se îndreptează spre Dînsul prin rugăciunea «Împărate ceresc...»[392], invocînd sălășluirea duhului lui Dumnezeu în sufletele lor, pentru a împlini prin puterea Sa sfințitoare insuficiențele purității unor slujitori luați dintre muritori.

În sfîntul oficiu liturghisitorii îndeplinesc rînduiala sfinților îngeri din ceruri. De aceea, după prima rugăciune, ei se alătură acestora, rostind de două ori, în taină, doxologia care a răsunat prin graiurile cetelor îngerești la nașterea Domnului, în peștera din Betleem: «Slavă

392. Începînd din Duminica Învierii și pînă la sărbătoarea Înălțării, în loc de «Împărate ceresc...» se zice de trei ori troparul «Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcînd...».

întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, între oameni bunăvoire (Luca II, 14). Se afirmă în acest chip, ca într-un moto, că Liturghia se săvîrşeşte în primul rînd spre slava lui Dumnezeu, ea fiind forma desăvîrşită a cultului creştin de laudă şi de adoraţie, de mulţumire şi de mărturisire a pocăinţei şi a cererilor comunităţii ce se îndreaptă către Dumnezeu prin mijlocirea Fiului Său, Care se roagă cu noi şi pentru noi în Liturghie. Pe de altă parte, ca urmare sau rod binecuvîntat al Liturghiei este pacea de sus, ce se revarsă prin ea în sufletele şi viaţa credincioşilor, «pentru că El (Iisus) este pacea noastră, El Care a făcut din două lumi una, surpînd zidul despărţitor de la mijloc, adică vrajba» (Efes. II, 14).

Pentru un cult atît de desăvîrşit şi dumnezeiesc, cum este Liturghia, rugăciunile şi imnele nu-şi pot găsi formele potrivite decît în textele inspirate ale Sfintei Scripturi. Deja în rugăciunea a şaptea de la Utrenie preotul este nevoit să mărturisească insuficienţa intenţiilor noastre şi a limbajului comun, recunoscînd că «a ne ruga precum se cuvine nu ştim, de nu ne vei îndrepta Tu Doamne, cu Duhul Tău cel Sfînt». Este tocmai ceea ce sublinia Sfîntul Apostol Pavel, că «nu ştim să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul însuşi mijloceşte pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. VIII, 26). De aceea, liturghisitorii, după ce la început au invocat sălăşluirea Duhului lui Dumnezeu întru ei, îşi încheie pregătirea rostind stihul 16 din Psalmul L, prin care îşi exprimă nădejdea că rugăciunile ce vor înălţa la Liturghie spre lauda Domnului, vor fi inspirate de Duhul Său cel Sfînt: «Doamne, buzele mele le vei deschide şi gura mea va rosti lauda Ta». Ei mărturisesc în acest chip că slujba lor de liturghisitori este un har şi un dar din partea lui Dumnezeu.

Ca un semn de respect şi de iubire faţă de Mîntuitorul, preotul sărută apoi sfînta Evanghelie, crucea şi sfînta masă, iar diaconul, sărutînd numai marginea sfintei mese, anunţă îndată preotului, în taină, că a sosit vremea să înceapă slujba Sfintei Liturghii şi, ca atare, cere binecuvîntarea necesară pentru a-şi îndeplini serviciul său: «Vremea este a face (καιρὸς τοῦ ποιῆσαι) Domnului (Ps. CXVIII, 126); binecuvîntează, părinte». Preotul îl binecuvîntează cu formula din *Liturghier* («Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...»), iar diaconul, dintr-un sentiment de smerenie şi ca o mărturisire despre puţinătatea vrednicie sale omeneşti pentru îndeplinirea unei slujbe divine, apelează la preot: «Roagă-te pentru mine, părinte», iar preotul îl întăreşte, chemînd sprijinul Domnului: «Să îndrepteze Domnul paşii tăi spre tot lucrul bun». Diaconul, cerînd din nou să nu fie uitat de preot în rugăciunile sale («Pomeneşte-mă, părinte!»), acesta îi răspunde: «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în veci vecilor». Răspunzînd «amin», diaconul se închină şi ieşind din altar, prin uşa de miazănoapte, merge în mijlocul bisericii şi stînd cu faţa spre răsărit, se închină de trei ori, zicînd: «Doamne, buzele mele vei deschide şi gura mea va vesti lauda Ta».

2. *Clericii îndreptăţiţi la săvîrşirea oficiului*

Se înţelege deci că oficiul Liturghiei nu poate fi îndeplinit de mireni ori de slujitorii bisericeşti inferiori şi nici chiar de diacon singur, ci numai de preotul şi arhiereul canonic, adică hirotoniţi după rînduiala Bisericii Ortodoxe şi anume rînduiţi la bisericile din parohiile şi eparhiile respective, potrivit sfintelor canoane. De asemenea, nu pot săvîrşi Sfînta Liturghie clericii care se află sub impedimente sau pedepse canonice, ca de exemplu: suspendare pe termen determinat, depunere din treaptă şi caterisire [393]. Oficiul ei nu este lăsat, pe de altă parte, la libera inspiraţie a liturghisitorului, ci trebuie îndeplinit conform formularelor aprobate şi recunoscute oficial în Biserica Ortodoxă.

3. *Locul pentru oficiul Liturghiei; Antiminsul*

Dat fiind caracterul de înaltă sfinţenie al misterului (Sfintelor Taine) ce se săvîrşeşte în Liturghie, precum şi nota de solemnitate demnă în care se desfăşoară acţiunea ei, s-a stabilit regula ca Liturghia să nu fie oficiată prin case, cum se îngăduie la nevoie pentru unele din celelalte Sfinte Taine, ci numai într-un locaş sfînt, destinat anume acestui scop. «Precum Scriptura nu îngăduie, zice Sfîntul Vasile cel Mare, să se aducă în sanctuar nici un vas din uzul comun, tot aşa nu se cuvine să fie celebrate cele sfinte într-o casă obişnuită. În Scriptura Veche, aceasta este categoric interzis, dar chiar în cea Nouă (Matei XII, 6; I Cor. XI, 22, 23) sîntem instruiţi că, precum nici în biserică nu trebuie să aibă loc o cină obişnuită, tot aşa Cina Domnului să nu se facă într-o casă obişnuită...» [394].

Pentru oficierea Sfintei Liturghii este necesară adică o biserică sau un paraclis, care, în primul rînd, se cere să fie sfinţite după rînduială de către arhiereu ori de delegatul său special, sau să aibă «cel puţin antimins, fără de care nici într-un chip nu poate să se aducă Jertfa cea fără de sînge» [395]. Excepţie se face numai pe cîmpurile de luptă în vreme de război, cînd nu este la îndemînă o biserică şi dacă preotului i s-a dat în acest scop un sfînt antimins. În al doilea rînd, locaşul bisericesc nu trebuie să fie în ruină, mai ales tencuielile interioare, ceea ce ar putea face să se presupună că au ajuns să sufere stricăciuni şi locurile care au fost unse cu Sfîntul Mir la sfinţirea bisericii [396]. De asemenea, curăţia sfîntului locaş să nu fi suferit profanări prin vărsare de sînge provocată de arme ori de altfel de lovituri, prin ori ce fel de necurăţenii, prin înmormîntarea în biserică a unei persoane pedepsită cu

393. Canoanele 28 Apostolic şi 4 al Sin. de la Antiohia exclud din comunitate pe clericii care, fiind caterisiţi legal, ar oficia Sfînta Liturghie sau alte ierurgii bisericeşti.

394. *Regulae brevius tract.*, Interrog. 310, P. G., XXXI (II), 1303, la Ferdinand Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, p. 126.

395. *Mărturisirea Ortodoxă*, partea I, Răspuns la întrebarea CVII.

396. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459. Vezi mai ales Mitropolitul Iacov, *Sinopsis sau adunare de multă învăţătură*, 1756, p. 13, 14.

afurisire, a unui eretic ori păgîn sau, prin batjocorirea de către păgîni, eretici sau schismatici. În toate aceste cazuri, sfîntul locaş nu mai poate fi întrebuinţat pentru oficiul Liturghiei pînă ce nu au fost înlăturate situaţiile amintite şi curăţia a fost restabilită prin cuvenita binecuvîntare arhierească [397].

De asemenea, dacă antiminsul va fi rupt, uzat sau aşa de înnegrit încît să nu se mai distingă clar literele şi celelalte figuri imprimate pe el, nu se cuvine a sluji Sfintele Taine pe el, ci să se schimbe cu altul nou, dat de episcopul locului. Folosirea antiminselor de hîrtie nu este îngăduită [398].

Antiminsul este o bucată pătrată de pînză de in sau de mătase, cu laturile cam de 0,60 m care poartă imprimată pe una din feţe scena punerii Domnului în mormînt, iar pe margini imagini ale unora din amănuntele în legătură cu Răstignirea. El se ţine pe sfînta masă întocmit după o anumită regulă şi învelit cu iliton (εἰλητόν, învelitoare, de la εἰλέω = învelesc). Antiminsul se desface în timpul Sfintei Liturghii, în vederea depunerii pe el a sfintelor daruri, întocmindu-se din nou la finele slujbei.

Întrebuinţarea antiminsului îşi ridică originea la epoca de persecutare a creştinismului, cînd credincioşii duceau cu ei mese potrivite de lemn, metal ori din alte materiale pentru săvîrşirea Sfintei Euharistii, în locuri ferite de supravegherea autorităţilor. S-a găsit însă că este mai practică folosirea unei astfel de pînzeturi sfinţite, care, la vreme de strîmtorare, se putea strînge în grabă, înfăşurîndu-se în ea sfintele daruri. Deci de la această întrebuinţare *în loc de masă*, pentru săvîrşirea Sfintelor Taine, îi vine denumirea de antimens, sau antimins (ἀντιμήνσιον sau ἀντιμίνσιον; latin : antimensium).

O dată cu epoca de libertate însă, Liturghia a început să se oficieze în biserici ridicate peste mormintele martirilor sau, cel puţin, în care se aşezau sub sfînta masă părticele din moaştele lor, ca o respectare a practicii din epoca primară, cînd Sfînta Euharistie se săvîrşea în catacombe, pe mese aşezate la mormintele acelora, mese care, de fapt, erau lespedele de peste aceste morminte. Numai pietatea genuină a primilor creştini a putut fi atît de sfînt inspirată alegînd pentru săvîrşirea pomenirii morţii Domnului mormintele acelora care şi-au jertfit viaţa din iubirea pentru El. În noile condiţii ale vieţii bisericeşti, folosirea antiminselor devenea însă de prisos, idee care a găsit teoretic expresie în părerile unora dintre teologii, canoniştii şi ierarhii din cursul evului mediu [399].

---

397. Cf. *Liturghier*, cap. «Povăţuiri», pgf. 4, şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 459.

398. *Liturghier*, ibidem.

399. Astfel, la întrebarea episcopului Constantin Cabasila, Ioan, episcopul Ciprului (veac. al XII-lea), răspunde că într-o biserică ce nu a fost sfinţită după rînduială, sfîntul antimins suplineşte ceea ce-i lipseşte din această cauză (*Sintagma Aleniană*, V, p. 414). De asemenea, în legătură cu chestiunea dacă antiminsele sînt necesare oricărei biserici, Manuel al II-lea, patriarhul Constantinopolului (1243—

În bisericuțele sau paraclisele din casele particulare, care nu fuseseră sfințite de episcopi și la construirea cărora nu fuseseră așezate sfinte moaște, se înțelege însă că întrebuințarea antiminselor constituie o condiție de rigoare pentru a se putea oficia Liturghia. După părerea lui Balsamon, obligativitatea antiminselor a fost introdusă în legătură sau cu privire la aceste paraclise. Antiminsele, purtînd în căptușeala lor părticele de sfinte moaște și fiind sfințite cu un ceremonial la fel cu cel pentru sfînta masă [400], înlocuiau astfel actul sfințirii acelor bisericuțe sau paraclise [401]. Cum însă iconoclaștii introduseseră obiceiul nu numai de a consacra biserici fără a așeza sfinte moaște sub sfînta masă, ci încă de a le arunca din bisericile în care fuseseră puse, s-a stabilit de atunci regula de a avea antiminse chiar la bisericile sfințite după rînduială de către episcopi, cu punere de sfinte moaște sub prestol, ca o măsură împotriva oricărei posibilități de a se aduce Jertfa euharistică pe mese care nu aveau sfintele moaște [402]. În acest chip, aflarea sfîntului antimins pe sfînta masă constituie un document că există aprobarea episcopului ca în biserica respectivă să se oficieze Jertfa liturgică. De aceea, pe antiminsul fiecărei biserici este înscris numele hramului și al localității bisericii căreia îi este destinat, precum și semnătura episcopului care l-a dat. În consecință, ridicarea antiminsului de la o biserică înseamnă încetarea dreptului de a se mai face Liturghia într-însa, deși se găsesc sfinte moaște în prestolul ei.

După Isidor Peluziotul (+ 636), ilitonul amintește năframa cu care a fost înfășurat capul Mîntuitorului, cînd a fost pus în mormînt și pe care, după înviere, Apostolii au văzut-o «învăluită într-un loc deosebit» (Ioan XX, 7), iar antiminsul simbolizează giulgiul cu care a fost acoperit tot atunci trupul Domnului [403]. Întrucît însă întrebuințarea antiminsului este aceeași ca și a sfintei mese, s-ar putea spune că el închipuie mai degrabă mormîntul Mîntuitorului [404], mai cu seamă în anumite momente ale oficiului.

1255), zice că «antiminsele nu trebuie puse pe fiecare sfîntă masă, ci numai pe acelea despre care nu se știe dacă au fost sfințite sau nu, deoarece antiminsele înlocuiesc sfintele mese sfințite și ele nu sînt necesare acolo unde se știe că există mese sfințite» (*Sintagma Ateniană*, V, p. 116). Aceeași teză este susținută și de Matei Vlastare, cînd afirmă că «antiminsele se pun propriu-zis pe acele mese care nu au fost consacrate prin actul sfințirii» (*Sintagma Ateniană*, VI, p. 81). Vezi la Nicodim Milaș, *Comentariu la canonul 31 al Sinodului Trulan*, *op. cit.*, tom. I, part. II, p. 396.

400. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre tîrnosirea sfintei biserici*, cap. 127: «...și toate se fac deplin la antiminse ca și la dumnezeiasca masă, pentru că și fiecare din antiminse este sfîntă masă».

401. *Sintagma Ateniană*, II, p. 372, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 335.

402. Valsamon, *Comentariu la can. 7 al Sinod. VII Ecumenic*; *Sintagma Ateniană*, II, p. 582, la Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 396.

403. *Epistolarum*, lib. I, epist. 123, Dorotheo Comiti, P. G., LXXVII, 264—265. La Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 200, n. 5 și p. 225, n. 4.

404. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, 420 C; cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

4. *Zilele și orele pentru oficiul Liturghiei*

Liturghia se poate săvîrși în oricare din zilele săptămînii, cu excepția zilei de vineri din săptămîna Sfintelor Patimi, cînd nu se oficiază nici un fel de Liturghie. După o practică stabilită în unele locuri, nu se obișnuiește, de asemenea, să se facă Liturghie nici în zilele de miercuri și vineri din săptămîna brînzei, și nici luni și marți în prima săptămînă a Postului mare, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite [405].

Cele trei formulare ale Liturghiei din uzul Bisericii Ortodoxe sînt programate astfel în cursul anului :

Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare se oficiază de zece ori și anume : în ziua de întîi ianuarie, cînd se serbează și amintirea autorului ei ; în primele cinci duminici ale postului Păresimilor, în Joia și Sîmbăta din ultima săptămînă a acestui din urmă Post, precum și în ajunurile sărbătorilor Nașterii și Botezului Domnului [406].

— *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* — deși canonul 52 al Sinodului Trulan autorizează săvîrșirea ei «în toate zilele Patruzecimii, afară de sîmbete și duminici și de sfînta zi a Bunăvestirii» — totuși ea se practică numai în miercurile și vinerile acestui din urmă post, precum și în primele trei zile din ultima săptămînă a postului Patruzecimii, dacă în nici una din aceste zile nu se întîmplă sărbătoarea Bunăvestirii și afară de Vinerea Sfintelor Patimi, care este zi aliturgică.

— În toate celelalte zile din cursul anului, care nu sînt destinate Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare ori celei a Darurilor mai înainte sfințite, se oficiază *Liturghia de sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur*, care poate fi astfel considerată ca Liturghia normală sau uzuală a Bisericii Ortodoxe [407].

În primele zile ale istoriei Bisericii, Sfînta Euharistie se săvîrșea zilnic în comunitatea ierusalimiteană (Fapte II, 46) ; totuși, încă de atunci, se constată că zi liturgică prin excelență a fost considerată duminica [408]. Numărul zilelor liturgice din cursul săptămînii a început să

---

405. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Răspunsuri la întrebările unui arhiereu*, întreb. 56. Vezi și *Triod*, ediția București, 1946, p. 74, col. 2 ; cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 457, n. 4.

406. Dacă însă aceste două ajunuri se întîmplă să fie sîmbăta sau duminica, în loc de a se oficia în zilele de ajun Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, ea se săvîrșește duminică și respectiv luni, în care cade una din cele două sărbători ale Nașterii sau Botezului Domnului, iar nu în cele două ajunuri cînd se săvîrșește Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur (Cf. *Tipicul bisericesc...*, Cernica, 1925 și alte ediții, precum și *Liturghierul*, București, 1956, p. 179 și ediția 1967, p. 173).

407. Începînd din anul 1886, în Biserica din insula Zanthe s-a introdus obiceiul săvîrșirii Liturghiei Sfîntului Apostol Iacob o dată pe an și anume la data de 23 octombrie, cînd se prăznuiește amintirea acestui Sfînt Apostol. Practica aceasta a fost adoptată și de Biserica din Ierusalim în anul 1900, iar după aceea și de Biserica Ortodoxă din insula Cipru precum și de Biserica din Grecia. Cf. Severianus Salaville, *Eusebii Renaudot disertatio inedita de liturgiis orientalibus*, ed. II, Roma *(Ephemerides liturgicae)*, 1938, p. 34.

408. Fapte XX, 7 ș.a. ; I Cor. XVI, 2 ; *Epistola lui Barnaba*, XV, 9 ; *Didahia celor doisprezece Apostoli*, *XIV*, *1* ; *Apologia întîi* a Sf. Iustin Martirul și Filozoful, 67, 7.

sporească încă din veacul al III-lea, ajungînd la patru : miercuri, vineri, sîmbătă și duminică [409], precum și sărbătorile fixe în amintirea martirilor.

În practica actuală, preoții de la bisericile parohiale sînt datori a sluji Sfînta Liturghie în fiecare duminică și sărbătoare mare, precum și în fiecare sîmbătă, după cum se prescrie în *Liturghier* (cap. «Povățuiri», pgf. 10).

Precum s-a menționat mai înainte, Liturghia nu se oficiază după Utrenia de la priveghere, ci numai după cea din cursul dimineții. În ceea ce privește ora sau vremea din zi pentru oficiul Liturghiei, ea a fost fluctuabilă în epoca persecuțiilor, noaptea sau ziua, după locuri și împrejurări. În tot cazul, precum se poate deduce din *Epistola lui Pliniu cel Tînăr către împăratul Traian* (X, 97), precum și din *Apologia întîi* a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful (LXVII, 7), se poate spune că se stabilise destul de timpuriu ca Sfînta Liturghie să fie celebrată în zorii zilei sau chiar în dimineața zilei de duminică. O dată cu libertatea Bisericii însă, oficierea Liturghiei în dimineața duminicii apare ca o practică generală [410], iar din scrierile veacului al V-lea rezultă că ea începea la ora a treia (adică ora 9 a.m., în orarul modern) [411]. În veacul al XIV-lea, Matei Vlastare consideră indicată această oră prin însuși simbolismul numărului și anume că «ora care poartă numele Treimii dumnezeiești se cuvine să fie sfințită prin săvîrșirea lucrării sfinte spre slava lui Dumnezeu cel în trei persoane» [412].

Liturghia în timpul nopții și anume în a doua parte a ei rămîne o excepție, mărginită la cîteva sărbători și practici locale, precum rezultă din lămuririle date de patriarhul constantinopolitan Paisie I (veacul al XVII-lea), în *Epistola către Biserica Moscovei*. «În privința întrebării despre timpul Liturghiei, explica el, spunem că faceți bine că o începeți de la ceasul al treilea, precum este datoria. Însă aceasta nu este fixată așa ca și cum nu am avea voie a celebra Sfînta Liturghie decît numai la ceasul al treilea. Căci și în ziua cea mare și sfîntă a Paștilor și în zilele Nașterii lui Hristos și a Arătării Domnului se face Liturghie fiind încă noapte ; și în Joia și în Sîmbăta cea mare am apucat a liturghisi către seară, din cauza oare căror misterii ale acestor zile, despre care nu vom vorbi aici ; și nu puține mînăstiri fac Sfînta Liturghie la o oră deosebită. Pentru aceea, vor fi timpuri cînd, pentru o anumită pricină importantă, va trebui a liturghisi și înainte de ceasul

409. Sf. Vasile cel Mare *Epistola XCIII către Patricia Caesaria*, P. G., XXXII, 484 B ; Fer. Augustin, *Epistola LIV*, 2, P. L., XXXVI, 200 ; *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta...* (ed. W. Haereus, Heidelberg, 1929 ; XXVII, 6, p. 35) ; Can. 49 al Sin. din Laodiceea, *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 59 ; cart. V, 15, 20 ; cart. VII, 23 ; cart. VIII, 23 ; Epifaniu, *Expunerea credinței*, cap. 24, P. G., XLII.

410. Ca, de exemplu, la Ierusalim, în veacul al IV-lea. Vezi *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, XXV, 1, în *op. cit.*, p. 31.

411. După mărturiile lui Sidon Apollinaire, Grigorie de Tours și Sf. Grigorie cel Mare. Vezi la A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 28.

412. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

al treilea, precum obișnuim și noi în bisericile noastre, căci binecuvîntarea Sfîntului Duh nu este determinată de timp»[413]. Povățuirile din *Liturghier* dau indicații în același sens și în plus cu cîteva preciziuni. «Vremea slujbei», citim aci, «după obiceiul cel vechi al Bisericii, este ceasul al treilea din zi, iar, de va fi trebuință, se poate săvîrși Sfînta Liturghie ori mai tîrziu, ori mai de dimineață, însă nu mai înainte de a se lumina de ziuă, nici după masă... Abatere de la aceasta face Biserica în zilele în care se cade a se sluji după amiază, dar mai ales cînd Liturghia se săvîrșește împreună cu Vecernia, adică în Postul mare, cînd se face Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, apoi în Sîmbăta cea mare[414], în ajunul Nașterii Domnului, al dumnezeieștii Arătări și în ziua Cincizecimi» (*Liturghierul*, cap. «Povățuiri», pgf. 3). Totodată trebuie să adăugăm și cazul cînd Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur se combină cu Vecernia la sărbătoarea Bunăvestirii, în toate acele zile în care se face slujba ceasurilor Păresimilor [415].

Luînd ca punct de orientare principiul stabilit de tradiție în regulile de mai sus, ora exactă pentru oficierea Sfintei Liturghii este determinată în diferitele Biserici Ortodoxe naționale prin dispozițiile autorității bisericești, în raport și cu condițiile legate de punctele geografice, precum și de felul de organizare a vieții locale. Fără îndoială, ora sau vremea din zi pentru oficiul Sfintei Liturghii trebuie respectată constant și consecvent îndeosebi în comunitățile parohiale, aceasta fiind în interesul orientării credincioșilor în legătură cu participarea lor la serviciul divin.

5. *O singură Liturghie într-o zi pe aceeași sfîntă masă*

Este necesar să adăugăm însă că preotul nu poate săvîrși Liturghia decît o singură dată în aceeași zi. Binația, adică oficierea Liturghiei a doua oară într-o zi, la unul și același jertfelnic, reprezintă o practică specifică Bisericii Romano-Catolice, în care se găsea generalizată încă din prima parte a evului mediu [416].

Regula admisă în Biserica Ortodoxă a Răsăritului, de a se săvîrși într-unul și același sfînt locaș numai o Liturghie pe zi, se inspiră din

---

413. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului și Nijninovgorodului, *Novaia Scrijali* (Tabla nouă), 1870, p. 151, la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 458.

414. E locul să adăugăm și Joia cea mare. Regulile de tipic prevăd începerea serviciului la ceasul al optulea (ora 2 p.m.) în Joia Mare din săptămîna Sfintelor Patimi, iar în Sîmbăta din ajunul Paștilor, la ceasul al zecelea (ora 4 p.m.), punîndu-se în «purtarea de grijă a eclesiarhului, ca atunci cînd se va sfîrși Liturghia să fie ceasul al doilea din noapte» (ora 8 p. m.). Vezi *Tipicul cel Mare (Tipicon despre cel elino-slovenesc*, Tipografia Sf. Mitropolii din Iași, 1816, p. 569). Cf. și instrucțiile de la finele *Liturghierului*, intitulate *Povățuiri*, cap. III.

415. Vezi la finele *Triodului: Tipic din capitolele lui Marco*, lit. T.

416. Deja patriarhul Folie imputa latinilor că preoții lor fac Liturghie de trei ori și de patru ori în aceeași biserică și chiar în orice loc...». În opusculul atribuit lui Folie, îndreptat împotriva «*francilor și a celorlalți latini*». Vezi J. Hergenroether, *Monumenta graeca ad Photium*, Ratisbonnae, 1869, p. 11—12.

ideea unicității Jertfei Mîntuitorului pe Golgota. Precum demonstra Fotie, «dreapta judecată și cunoașterea exactă a lucrurilor permit ca preotul să aducă o singură dată pe zi Jertfa cea fără de sînge, iar nu de mai multe ori. Căci dacă nu este îngăduit să se săvîrșească a doua Jertfă pe un singur altar, cu atît mai mult nu este slobod ca preotul să slujească de două ori într-o zi, fiindcă și Hristos, Arhiereul cel adevărat și Dumnezeu, s-a jertfit nu de mai multe ori într-o zi, ci o singură dată. Prin urmare, cel care liturghisește de mai multe ori într-o zi lasă să se înțeleagă că Hristos s-a răstignit tot de atîtea ori și cade de la credința cea dreaptă a celor cu adevărat creștini, precum și toți aceia care stau în comuniune cu el. Căci un astfel de om nu crede în Cel care s-a răstignit o singură dată într-o zi pentru mîntuirea oamenilor, ci în altcineva care a pătimit de mai multe ori, ba chiar de nenumărate ori și nu a putut împlini iconomia patimii. Știm deci că preotul și cele ce se ierurghisesc de ei sînt întocmite limpede după chipul Celui ce a pătimit pentru noi. Se cuvine, așadar, a se păzi cu exactitate însușirile caracteristice ale chipului adevărului, dacă e să desemnăm natura adevărului» [417].

Pe aceeași linie și pentru aceleași temeiuri această practică s-a aplicat necurmat în Biserica Ortodoxă, precum sublinia de asemenea, în veacul al VII-lea Mitrofan Kritopulos: «Noi nu slujim Sfînta Liturghie de mai multe ori pe zi în aceeași biserică și nici nu avem mai multe sfinte mese în aceeași biserică, ci cîte una singură de fiecare, din piatră de marmură. Căci și Hristos unul este piatra cea adevărată din capul unghiului. Iar pentru că nu s-a răstignit de mai multe ori în lume, ci o dată în toată veșnicia cea de la început pînă la sfîrșit, față de care fiecare zi este ca o icoană a veșniciei, iar fiecare biserică o icoană a lumii, tot așa și noi slujim Cina Domnului nu de mai multe ori pe zi, ci o singură dată pe fiecare zi, în fiecare biserică... O dată pe zi facem aceasta și nu mai mult» [418].

Documentațiile acestor doi teologi sînt astfel rezumate în capitolul «Povățuiri» din *Liturghier*: «...Se cuvine preotului să știe că numai o Liturghie într-o zi, la o sfîntă masă, este dator a săvîrși; că această unime a Sfintei Jertfe înseamnă numai o moarte a lui Hristos, care moarte odată a luat-o pentru noi și numai o Patimă a Lui, pe care odată a răbdat-o pentru noi» [419].

---

417. La J. Hergenroether, *op. cit.*, p. 68.

418. Mitrofan Kritopulos, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, la Ion Mihălcescu, Θυσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 226.

419. A se vedea mai pe larg studiul nostru *Binația Liturghiei*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 3—6, p. 125—136.

LITURGHIA CATEHUMENILOR

I. Scurte considerații preliminare. — II. Oficiul din prima parte a Liturghiei catehumenilor. — III. «Vhodul mic» sau «Intrarea mică» și momentele următoare din Liturghia catehumenilor

I

SCURTE CONSIDERAȚII PRELIMINARE

Prima parte a Liturghiei propriu-zise sau, dacă se ia în considerare și serviciul pregătitor al Proscomidiei, se poate spune a doua parte a Liturghiei în general, poartă numele de *Liturghia catehumenilor*.

În liniile fundamentale ale planului ei, Liturghia catehumenilor își urcă originea la veacul apostolic, găsindu-se într-o vădită analogie de structură cu serviciul divin al sinagogii. Documentele nu ne procură rînduiala din primele trei veacuri a acestei părți din Liturghie. Din mențiunile făcute însă incidental în diferite scrieri [420], se poate vedea că în rînduiala ei intrau citiri din Sfînta Scriptură și predica, cîntări și rugăciuni.

Se pare că la început acest serviciu divin avea o existență autonomă, săvîrșindu-se adică independent de Sfînta Euharistie. Atunci însă cînd avea loc Liturghia euharistică, cum era de pildă duminica, ea era precedată de Liturghia catehumenilor, care se unea cu cea dintîi [421]. Am putea chiar spune că, foarte de timpuriu, acest serviciu divin neliturgic în sens strict a devenit în chip inseparabil partea premergătoare a *Liturghiei euharistice*. În veacul al II-lea, o astfel de stare de fapt se găsea definitiv realizată [422]. Totuși, în tradiția veacului al IV-lea, distincția sau mai bine-zis separația între cele două părți ale Liturghiei — a catehumenilor și a credincioșilor — nu era încă o idee complet perimată, cel puțin în practica ierusalimiteană. Astfel, în însemnările peregrinei Aetheria se face mențiune că Liturghia catehumenilor avea loc în biserica Golgotei, ridicată pe locul răstignirii Domnului, iar Liturghia euharistică se săvîrșea în biserica Învierii, înălțată pe locul Sfîntului mormînt [423]. Judecînd după un scurt pasaj al uneia din cuvîntările Fericitului Augustin [424], s-ar putea spune că situația nu era alta nici

---

420. I Tes. V, 27; Colos. III, 16 și IV, 16; Fapte XIII, 15; I Cor. XIV, 26; Efes. V, 19; *Didahia celor 12 Apostoli*, IX, 2, 3; X, 2, 5; Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întîi*, 67; Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 14 (P. G., IV, 337); Origen, *Omilia I la Facere*, P. G., XII, 160; vezi și col. 1012); Sf. Ciprian, *De moralitate*, I; Tertulian, *De praescript, haeretic.*, 40, 41; cf. *Apologeticum*, 39 (P. L., I, 469) etc.

421. Cf. Dom Fernand Cabrol, *Les origines liturgiques...*, p. 132, 334, 335, 339 și *Le livre de la prière antique*, Tours, VI-è éd., 1920, p. 83.

422. Cf. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia I*, cap. 67.

423. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta...*, op. și ed. cit., cap. XV. Cf. și L. A. Molien, *La prière de l'Eglise*, I, Paris, 1924, p. 23, n. 5.

424. «Această cuvîntare este deajuns, zilele sînt scurte și trebuie să terminăm într-o biserică mai mare». *Sermo CCCXXV*, P. L., I, 1449; «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», I, col. 633 și L. A. Molien *op. cit.*; A. Harnack (*Ueber den Ursprung des Lectorats*, T. U. II, V, p. 57—100), pornind de la constatarea că

în Biserica Africii de Nord, Jertfa liturgică făcîndu-se în altă biserică de cît aceea în care avusese loc Liturghia catehumenilor.

Numirea de Liturghia catehumenilor i s-a dat datorită faptului că la această parte a serviciului divin puteau să asiste şi catehumenii, adică cei ce se pregăteau în vederea primirii botezului. Această primă parte a Liturghiei avea deci ca scop edificarea comunităţii, adică dezvoltarea credinţei şi a spiritualităţii creştine, prin instruirea în adevărurile evanghelice. Caracterul didactic predominant al elementelor ce o compuneau corespundea, de altfel, cît se poate de potrivit scopului de pregătire a celor ce aveau să fie iniţiaţi mai tîrziu în Tainele Bisericii. Categoriile de penitenţi şi energumenii care, în urma unor rugăciuni speciale, erau concediaţi la sfîrşit în rînd cu catehumenii, împărtăşeau numai sub raportul moral şi vremelnic starea catehumenilor. Întocmirea rînduielii acestui serviciu îi avusese însă în vedere îndeosebi pe cei care se pregăteau pentru botez. De aceea, numirea respectivei părţi a Liturghiei nu se referă decît la ei.

Privită în structura ei actuală, Liturghia catehumenilor constă din următoarele momente principale :

a) Partea de la început (ἔναρξις), care începe cu binecuvîntarea preotului şi ţine pînă la intrarea cea mică ;

b) Intrarea cu Evanghelia, numită şi vhodul cel mic sau intrarea cea mică, ori prima intrare (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελίου, ἡ μικρὰ εἴσοδος, ἡ πρώτη εἴσοδος);

c) Imnul trisaghion (ὁ τρισάγιος — subînţeles ὕμνος — sau τὸ τρισάγιον):

d) Lecturile (τὰ 'αναγνώσματα, αἱ 'αναγνώσεις);

e) Rugăciunile după Evanghelie şi sfîrşitul Liturghiei catehumenilor.

II

OFICIUL DIN PRIMA PARTE A LITURGHIEI CATEHUMENILOR

1. Formula de binecuvîntare. — 2. Ectenia mare. — 3. Antiloanele. — 4. Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei

1. *Formula de binecuvîntare*

În raport cu imaginea ei primară din *Constituţiile Apostolice* (cartea II, 57 şi cartea VIII, 5—9), Liturghia catehumenilor poartă în forma ei de astăzi urmele unor adaptări şi sistematizări care se resimt cu deosebire în partea ei de la început. Scrierile dintre veacul al IV-lea şi al VI-lea [425] mărturisesc unanim că Liturghia catehumenilor se deschidea prin intrarea episcopului împreună cu preoţii, adică imediat înainte de a începe lecturile biblice. Deci toată partea oficiului de astăzi, începînd

clerul se folosea în prima parte a Liturghiei de veşmintele din viata de toate zilele, conchide că Liturghia catehumenilor pare să nu fi avut caracterul unui rit sacru, chiar după ce s-a unit cu Liturghia euharistică. La Joannes Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, partea I, p. 44.

425. Cf. locurile din izvoarele indicate de J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 432—434.

de la ectenia cea mare și pînă la intrarea cea mică (vhodul mic) apare ca un adaos de mai tîrziu.

In starea actuală, începutul Liturghiei catehumenilor se desfășoară în concordanță cu regulile înscrise în *Constituția patriarhului Filotei*.

Dialogul liturgic descris mai înainte, în care diaconul atrage atenția preotului că a sosit momentul să înceapă slujba, are un caracter intim, deoarece el se desfășoară în taină și numai între liturghisitori. In chip public însă începutul Liturghiei este semnalat solemn de diacon (cînd este), prin formula rostită cu glas înalt în mijlocul bisericii, formulă prin care cere binecuvîntarea preotului: «Binecuvintează părinte». Preotul, aflîndu-se în fața sfintei mese, răspunde de asemenea cu glas: «Binecuvîntată este împărăția: a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor», făcînd în același timp semnul crucii cu sfînta Evanghelie, peste antimins; preotul subliniază prin acest semn că în Liturghie se actualizează în forme ceremoniale moartea pe cruce, adică Jertfa Domnului, pînă ce El iarăși va veni (I Cor. XI, 26). În lipsă de diacon, începutul Liturghiei se face direct de către preot, prin însăși rostirea formulei de binecuvîntare.

În limbajul liturgic față de Dumnezeu, verbul «a binecuvînta» (εὐλογεῖν) înseamnă «a slăvi», «a lăuda» [426]. Începutul Liturghiei este marcat deci printr-o formulă de slăvire sau de laudă a lui Dumnezeu. «Firea și logica lucrurilor impun», de altfel, precum remarca Nicolae Cabasila, «slăvirea lui Dumnezeu la începutul Liturghiei. Căci îndată ce ne apropiem de Dumnezeu, ne dăm seama de slava Lui cea neapropiată și de puterea și de măreția Lui, din care decurg uimirea și admirația și altele asemenea față de El, iar aceasta este tocmai slăvirea» [427]. Negreșit, este o chestiune de cuviință și de pietate religioasă ca, înainte de exprimarea dorințelor și a cererilor noastre în ecteniile și rugăciunile ce urmează, să omagiem puterea și slava lui Dumnezeu, mărturisind astfel admirația și credința noastră în atotputernicia Lui, care este vistieria tuturor bunătăților, de trebuință vieții noastre vremelnice și veșnice.

Formula de binecuvîntare de la începutul Liturghiei, comună de altfel oricărei Sfinte Taine, este una dintre cele trei formule de binecuvîntare pe care le întîlnim în cursul serviciilor bisericești. Prin ea slăvim pe Dumnezeu, nu numai în unimea ființei, potrivit concepției Vechiului Testament, și nici numai în treimea persoanelor exprimate general, ci într-o formă cu dezvoltare mai pompoasă, distingînd după nume persoanele Sfintei Treimi. Slăvim astfel pe Dumnezeu contemplat într-unul din principalele Sale atribute sau însușiri și anume în suveranitatea absolută a lui Dumnezeu-Tatăl, Creatorul și deci Stăpînul existenței («Făcătorul cerului și al pămîntului, al tuturor celor ce se văd și nu se văd»); a lui Dumnezeu-Fiul, «prin Care toate s-au făcut», întemeietorul împărăției mesianice, al cărei început a fost hotărît o dată cu făgăduința Tatălui făcută primilor oameni în vederea mîntuirii și a

426. A se vedea Gerhard Kittel (în colaborare), *op. cit.*, vol. II, p. 751—753.
427. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 392.

surpării puterii lui Satan; a lui Dumnezeu-Duhul Sfînt «de viață făcătorul... Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit», desăvîrșitorul împărăției mesianice, așezată în lume prin întruparea, lucrarea și Jertfa Fiului trimis de Tatăl. «Deci», precum se exprima Sfîntul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, «cele ce se săvîrșesc aci fiind mistagogia întrupării Domnului, Treimea trebuie să strălucească și să fie propovăduită la începutul Liturghiei. Dumnezeu este slăvit de puterile cele de sus cu întreită sfințenie și de oameni este binecuvîntată împărăția lui Hristos, Care a prădat iadul cu puterea Dumnezeirii Sale și pe noi ne-a dezrobit» [428]. La această formă de slăvire, credincioșii se asociază prin răspunsul «amin» (așa să fie).

2. *Ectenia mare*

În oficiul ce se desfășoară în această parte de la începutul Liturghiei distingem rugăciuni publice și rugăciuni rostite în taină de liturghisitori, precum și imne intonate la strană sau de corul credincioșilor. În rîndul celor dintîi intră ecteniile și ecfonisele. Astfel, după răspunsul «amin», diaconul, în locul unde se află, ori, în lipsa lui, preotul în altar, înaintea sfintei mese, începe *ectenia mare*.

Așa precum rezultă din însemnarea etimologică a cuvîntului grec ἐκτενής, ό, ἡ (întins, prelung, stăruitor, necurmat), ectenia mare, privită în toate formele ei, este o rugăciune întinsă sau prelungită și stăruitoare, fiind stilizată sub formă de îndemnuri («...Domnului să ne rugăm», «...la Domnul să cerem», «Să plinim rugăciunile noastre...», «Să zicem toți...» etc), în care intențiile sau obiectivele rugăciunii sînt grupate și enunțate succesiv în auzul credincioșilor, care participă la ea prin răspunsurile «Doamne miluiește», «Dă, Doamne», «Ție, Doamne», și «Amin», corespunzătoare adică sensului îndemnurilor respective din ectenie. În limbajul liturgic din Biserica Ortodoxă Română, termenul de «ectenie» este o denumire generică, întrebuințată fără distincție pentru toate formele acestei rugăciuni, pe care însă *Liturghierul* grec le desemnează prin termeni tehnici diferiți. Titlul de «ectenie», *Liturghierul* grec îl dă astfel în general tuturor compozițiilor de acest gen, care se deschid cu îndemnurile: «Să zicem toți...», «Să plinim rugăciunile noastre...», sau cu cererea «Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta...»; celelalte însă sînt desemnate cu termenul colectiv de «cereri» și «rugăciuni» (αἰτήσεις și δεήσεις). Fiecare în parte din toate aceste compoziții menționate pînă acum apare ca o «ectenie mică» (ἡ μικρὰ ἐκτενής), față de «ectenia mare» (ἡ μεγάλη ἐκτενής), sub care trebuie să înțelegem pe aceea care începe cu cererea «Mîntuiește, Doamne, poporul Tău...» (La Litie și la Utrenie).

Ectenia de la începutul Liturghiei, comună de altfel și începutului Vecerniei și Utreniei, este denumită la noi «*ectenie mare*»; desigur, este socotită astfel nu atît din cauza întinderii sau lungimii ei, în care s-ar găsi formulate intenții și motive de rugăciune mai numeroase decît în alte genuri de ectenie, cît mai ales în comparație cu ceea ce în-

428. *Theoria mistica*, P. G., XCVIII, 401 B.

deobște noi numim «ectenia mică» («Iară și iară în pace Domnului să ne rugăm»), pentru că aceasta din urmă nu este decît o prescurtare a celei dintîi, din care împrumută începutul și ultimele două alineate. Aceste două forme de ectenie sînt desemnate în *Liturghierul* grec cu termenul tehnic special de συναπτή (unire, legare sau înșirare de rugăciuni sau îndemnuri unul după altul), respectiv ἡ μεγάλη συναπτή și μικρὰ συναπτή. Pentru că primele îndemnuri din ectenia mare începe cu expresiile «în pace...» (ἐν εἰρήνῃ), «pentru pacea de sus...», «pentru pacea a toată lumea...», ea mai poartă uneori în *Liturghierele* grecești și numirea de εἰρηνικά (slav—miroame), adică cele de pace sau privitoare la pace. Se mai întrebuințează de asemenea și titlul de διακονικὰ (diaconale), titlu ce convine, de altfel, ecteniilor de tot felul, întrucît ele formează prin excelență rolul diaconului. De fapt, trebuie să remarcăm că toate cele trei genuri de ectenii menționate sub denumiri tehnice deosebite se găsesc într-o evidentă analogie, în ceea ce privește factura lor, așa încît nu se greșește subsumîndu-le pe toate sub expresia generală de ectenii.

Ectenia este una din formele primare ale rugăciunii publice creștine, pe care o găsim recomandată de însuși Sfîntul Apostol Pavel (I Tim. II, 1—2), iar întrebuințarea ei se află confirmată în cele mai vechi documente liturgice [429]. Ectenia mare este concepută și întocmită în spiritul comunitar și ecleziologic, caracteristic vieții creștine. Astfel, motivele rugăciunii din îndemnurile acestei ectenii îmbrățișează toate categoriile și treptele de credincioși, toate situațiile și trebuințele lor de ordin spiritual și material, invocînd și ajutorul membrilor Bisericii triumfătoare.

Prima recomandare ce ni se face prin ea este «să facem rugăciunile noastre cu cugetul liniștit» (netulburat) [430]: «*În pace Domnului să ne rugăm*». Pacea deplină a sufletului este o condiție psihologică și morală primordială și esențială pentru apropierea noastră de Dumnezeu prin rugăciune. Un suflet divizat în el însuși sau împrăștiat prin tot ceea ce înseamnă tulburare, nu numai în sensul moral al acestui cuvînt, ci și sub raport intelectual, nu se poate concentra și nu are îndrăzneală sau curaj în rugăciunea sa. «De nu ne va arăta vinovați inima noastră, avem îndrăzneală către Dumnezeu și orice vom cere vom primi de la Dînsul, pentru că păzim poruncile Lui și facem cele plăcute înaintea Lui» (I Ioan III, 21—22). De aceea, ne-a poruncit Mîntuitorul: «Cînd stați de vă rugați, iertați orice aveți asupra cuiva, ca și Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte greșelile voastre» (Marcu XI, 25; cf. și Matei V, 23—24). Cu alte cuvinte, pentru rugăciune trebuie să ne găsim în stare de pace cu noi înșine, cu Dumnezeu și cu aproapele nostru. O astfel de pace nu izvorăște decît dintr-o conștiință curată sau liniștită: pe de o parte, adică, netulburată de păcate și deci împăcată cu Dumnezeu, iar pe de alta, degajată în acele clipe de frămîntări sau preocu-

429. Ca, de exemplu, Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întîi*, cap. LXV, 1; LVII, 5; Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXXIX, 2, și XXX, 4.

430. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 401 D.

pări în legătură cu diferitele aspecte ale vieţii de toate zilele şi, totodată, nerăscolită de resentimente faţă de semenii noştri.

Pacea sufletească este condiţionată, cu alte cuvinte, şi de factori obiectivi; de aceea, încă în prima parte a ecteniei sîntem îndemnaţi să ne rugăm şi «*pentru pacea a toată lumea... şi pentru unirea tuturor*» sau, mai scurt, «*pentru pacea dintre noi*» [431], deoarece, într-o atmosferă de pace generală sau obştească, sufletul găseşte sprijin şi mai multe garanţii pentru pacea din el însuşi.

Pacea sufletească, în triplul ei aspect: cu Dumnezeu, cu noi înşine şi cu aproapele, este o pace care, pe de o parte, «stă în puterea noastră... ca rod al tuturor virtuţilor şi al unei înţelepciuni desăvîrşite, o pace adică pe care o putem cîştiga noi înşine» [432]. Dar pacea desăvîrşită este «pacea de sus», «pacea lui Dumnezeu» (Filip. IV, 7), pacea aceea, adică, pe care ne-a adus-o, ne-a dat-o şi ne-a lăsat-o Mîntuitorul (Ioan XIV, 27), Care, prin jertfa Sa, a surpat zidul despărţitor al vrajbei (Efes. II, 14), împăcîndu-ne cu Dumnezeu. Această pace este un dar de sus, este un dar al mîntuirii, pentru care ne rugăm să fim făcuţi părtaşi prin fiecare Liturghie. În acest scop sîntem îndemnaţi deci să ne rugăm «*pentru pacea de sus*» şi «*pentru mîntuirea sufletelor noastre*».

Urmează apoi îndemnul la rugăciune pentru locaşul de închinare şi pentru cei ce intră într-însul însufleţiţi de credinţă, plini de evlavie şi pătrunşi de fiorul prezenţei divine, pentru toţi adică cei care vin în biserică purtînd revărsată în fiinţa lor întreagă nota unui chip duhovnicesc, atît în dispoziţia lor lăuntrică precum şi în comportarea lor exterioară. Îndemnurile ecteniei continuă apoi în sensul rugăciunii pentru biserica sau mînăstirea şi localitatea respectivă, precum şi pentru toate oraşele şi satele împreună cu cei ce locuiesc în ele; pentru cîrmuitorii şi slujitorii bisericeşti de toate treptele, precum şi pentru cei de la cîrma statului; pentru condiţii meteorologice favorabile şi pentru rodirea îmbelşugată a pămîntului; pentru cele ce sînt de trebuinţă şi de folos celor care se află în felurite călătorii, pentru cei bolnavi trupeşte ori deprimaţi sau amăriţi sufleteşte (ὑπὲρ ... καμνόντων) şi pentru salvarea celor aflaţi în robie.

În legătură cu împrejurări speciale din viaţa credincioşilor ori a comunităţii se pot introduce în acest moment ectenii, care se găsesc grupate în partea finală a *Liturghierului* sub titlul de «Adunare de cereri la felurite trebuinţe din viaţa omului» (la vreme de neplouare şi foamete, la vreme de necontenire a ploilor, pentru cei ce sînt în călătorii, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sînt în închisori, pentru năvălirea vrăjmaşilor, la boli epidemice etc.).

Seria acestor îndemnuri, prin care este dirijată rugăciunea credincioşilor, se încheie cu acela ca noi toţi să fim izbăviţi de orice necaz, urgie, primejdie şi nevoie. Urmează apoi o invocaţie generală: «*Apără-ne şi ne mîntuieşte, miluieşte-ne şi ne păzeşte pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău*». Prin această formulă se rezumă esenţa tuturor dorinţelor sau intenţiilor din îndemnurile precedente ale ecteniei şi, în ace-

431. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, col. 336 A.
432. *Ibidem*, col. 393 D şi 396 A.

lași timp, se face mărturisirea că împlinirea rugăciunilor făcute o așteptăm ca pe un har din partea lui Dumnezeu.

De altfel, răspunsul «*Doamne miluiește*», pe care credincioșii îl dau după fiecare alineat de pînă aci al ecteniei, subliniază de fiecare dată că «ei speră să primească ceea ce cer nu pentru că ar fi îndreptățiți la aceasta, ci pentru milostivirea lui Dumnezeu»[433]. Prin însăși forma de stil a acestui răspuns, ne afirmăm deci, ca în toate rugăciunile de cerere și chiar mai expres, în poziția celor ce cerșesc mila lui Dumnezeu și rodul ei, milostivirea sau darul din partea Lui. Ca împăratul-prooroc David, care își începe psalmul de pocăință cu implorarea: «Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta» (Ps. L, 1); asemenea vameșului, care se umilea rugîndu-se: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului» (Luca XVIII, 13) și asemenea femeii canaanence, care striga în urma Mîntuitorului: «Miluiește-mă, Doamne, Fiul lui David» (Matei XV, 22), așa și noi, prin răspunsul «Doamne miluiește», rugăm pe Dumnezeu să-și arate mila Sa față de noi, satisfăcîndu-ne cererile formulate prin graiul preotului ori al diaconului. Ei sînt deci dinainte încredințați că acordarea bunurilor cerute constituie un act de milostivire, adică de milă din partea lui Dumnezeu, un act de dărnicie, un dar ce se datorește numai bunătății Sale și nu ne vine ca o răsplată pentru meritele noastre.

Pentru a îndupleca bunătatea divină, sînt chemați ca mijlocitori și Sfînta Fecioară împreună cu toți sfinții (*«Pe Preasfînta curata... cu toți sfinții pomenind-o»*), căci a-i pomeni înseamnă, precum remarca Nicolae Cabasila, a-i invoca, a-i ruga[434]. Acest ultim alineat al ecteniei mari este întregit în completare și unitar[435] cu îndemnul ca «*pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu să o dăm* (παραδώμεθα)". Fiecare în parte și toți laolaltă adică, uniți prin legătura dragostei în Hristos, să ne oferim viața noastră întreagă: gîndurile și inima, cuvintele și faptele, sufletele și trupurile[436], «ca o jertfă vie, sfîntă și bineplăcută (lui Dumnezeu), ca o slujire (cult, închinăciune) spirituală» (Rom. XII, 1).

Pe lîngă această interpretare acceptată de obicei în erminiile liturgice mai mult ori mai puțin confuz, interpretare justificată de altfel prin versiunea curentă «...să o dăm» din textul *Liturghierului* român, nu socotim fără folos a pune în evidență și un alt sens al îndemnului final din ectenia mare, mai ales că el pare a fi sensul primar. Urmînd în consecvență și strictă logică firul rugăciunilor din ectenia mare, ultimul său îndemn este firesc să sune: «...pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos-Dumnezeu *să o încredințăm*», adică să ne recomandăm prin rugăciunile noastre, ale Preasfintei Născătoare de Dum-

433. *Ibidem*, col. 393 B.

434. *Ibidem*, cap. XIV, col. 400 A, și cap. XXXIV, col. 445 B.

435. Spre deosebire de edițiile grecești și slave, *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române, începînd cu ediția de București, 1902, a despărțit în două acest alineat, pentru a se intona după primul său membru «Prea Sfîntă Născătoare de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi», deși acest răspuns al stranei, corului sau credincioșilor nu a fost înscris în *Liturghier*.

436. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 332.

nezeu şi ale tuturor sfinţilor, milei şi ocrotirii lui Hristos, atît noi înşine cît şi unii pe alţii şi viaţa noastră întreagă, idee care, pe de o parte, se încadrează în conceptul ecteniei mari, iar pe de alta, nu se găseşte în dezacord cu sensul verbului παρατίθημι. Aflîndu-ne în acest alineat la finele unui şir de cereri pentru diferite trebuinţe şi categorii de membri ai comunităţii, sîntem îndemnaţi în concluzie ca, în virtutea iubirii sau a caritătii evanghelice, să ne recomandăm reciproc lui Hristos, în rugăciunile noastre. În acest scop special şi în legătură cu această cerere finală capătă adevăratul său sens şi invocarea sau chemarea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi a tuturor sfinţilor, de a sprijini cu rugăciunile lor cererile noastre.

La îndemnul pentru o astfel de dăruire de noi înşine, prin curăţia vieţii, ori de a ne recomanda reciproc în rugăciuni, credincioşii consimt prin răspunsul «Ţie, Doamne».

Ectenia mare se încheie cu o scurtă doxologie *(«Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea: Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh, acum şi pururea...»)*, numită *ecfonis* (ἐκφώνησις), adică spusă sau pronunţată cu voce tare, întrucît astfel de formule formează de obicei încheierea celor mai multe din rugăciunile spuse în taină. Precum se poate remarca, ecfonisele sînt formule etiologice, întrucît ele încep într-o formă de motivare (căci, adică, pentru că).

Ca după orice rugăciune făcută public, credincioşii îşi afirmă participarea lor la ectenie prin răspunsul «Amin».

3. *Antifoanele*

Urmează apoi la strane sau la cor cîntarea *antifoanelor*, adică a versetelor din Psalmii: XCI («Bine este a se mărturisi Domnului...»), XCIII («Domnul a împărăţit, întru podoabă s-a îmbrăcat...») şi XCIV («Veniţi să ne bucurăm de Domnul...»), numiţi astfel deoarece sînt intonaţi antifonic, adică alternativ, de credincioşi sau de cîntăreţi; stihurile acestor psalmi servesc ca prefaţări ale imnelor de inspiraţie creştină: «Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mîntuitorule, mîntuieşte-ne pe noi», «Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi...» şi «Miluieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Cîntarea psalmilor antifonici în această parte a Liturghiei este confirmată de documentele din veacul al VIII-lea [437].

La început, ei vor fi fost intonaţi în întregime, după obiceiul vechi din Biserică. Introducîndu-se însă printre versetele lor imnele de compoziţie creştină menţionate mai sus, n-a întîrziat să se aplice şi aci principiul cunoscut de a se păstra din psalmi numai unele stihuri, recitate înaintea acestor imne. Deja Sfîntul Gherman I al Constantinopolului se referă în comentariul său liturgic la cîte trei stihuri din primii doi psalmi, iar ca al treilea antifon pare a lăsa impresia că era întrebuinţat întreg Psalmul XCIV («Veniţi să ne bucurăm de Domnul...») [438].

---

437. *Codicele Barberini*, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 310—311; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 401 D—405, C. şi ediţia Nilo Borgia *Il Comentario liturgico di S. Germano...*, nr. 23, p. 21.

438. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 405 B.

Nu este de mirare deci dacă Amalarius afirmă pe la anul 833 d. Hr. că el a auzit cîntîndu-se acest psalm la începutul Liturghiei din biserica «Sfînta Sofia» de la Constantinopol [439]. În veacul al XV-lea, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului menționează uzul mărginit la cîte patru versete din fiecare psalm antifonic [440].

Astăzi însă, cîntarea antifoanelor se practică numai în rînduiala Liturghiei din zilele obișnuite și de la sărbătorile Mîntuitorului și ale Sfintei Fecioare. În zilele fără sărbători se întrebuințează de obicei cîte trei stihuri din fiecare psalm (1, 2 și 15 din Ps. XCI ; 1, 2 și 7 din Ps. XCIII ; și 1, 2 și 3 din Ps. XCIV), cu «Slavă...» «Și acum...» ; pentru sărbătorile Mîntuitorului și ale Sfintei Fecioare se iau însă stihuri și din alți psalmi antifonici.

Duminica și în alte zile de sărbătoare, afară de cele menționate mai înainte, locul antifoanelor în Liturghie a fost luat în cursul timpului de psalmii tipici. Se poate observa astfel fără greutate că la începutul Liturghiei se află transpus serviciul Tipicei sau Obedniței, cu Psalmii CII, CXV, imnul «Unule-Născut» și «Fericirile» cu troparele lor. Ca atare, în astfel de ocazii se cîntă în locul primului antifon stihul 1 din Psalmul tipic CII («Binecuvintează suflete al meu pe Domnul...»), iar ca al doilea antifon, imnul «Unule-Născut», precedat în unele părți de ultimul stih (10) al Psalmului CXLV din Tipică («Împărăți-va Domnul în veac...»). Fericirile însoțite de troparele respective îndeplinesc rolul antifonului al III-lea. Au fost astfel împăcate în cursul anului liturgic ambele practici.

Aceste cîntări sînt considerate ca antifoane mici, întrucît părțile care provin din Vechiul Testament, atît cele care însoțesc imnele amintite cît și cele care provin din psalmii tipici («Binecuvintează suflete al meu pe Domnul...») se reduc, precum am văzut, numai la cîteva din stihurile psalmilor respectivi, spre deosebire de antifoanele cu o extindere mai mare din slujba Utreniei ; gruparea lor în trei stări este inspirată de ideea de cinstire a Sfintei Treimi [441].

La al doilea antifon se adaugă și imnul «Unule-Născut...», care uneori este practicat chiar ca al doilea antifon prefațat ori nu de stihul 10 din Psalmul CXLV («Împărăți-va Domnul în veac...»). Întrebuințarea liturgică a acestui imn datează din veacul al VI-lea, compunerea lui fiind atribuită împăratului Justinian (527—565) [442]. La Liturghia din zilele de duminică servește ca al treilea antifon cîntarea Fericirilor, însoțită de imnele sau troparele care sînt compoziții de inspirație creștină.

Subplantarea psalmilor antifonici de către cei tipici trebuie să ne-o reprezentăm ca un fenomen care s-a petrecut tîrziu de tot. În veacurile al XII-lea, al XIII-lea și chiar la începutul celui de-al XIV-lea, codicele liturgice nu prescriu decît practica psalmilor antifonici [443]. Abia în

---

439. *Ord. antiph.*, c. XXXI, La Dom Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 78, n. 4.

440. *Despre dumnezeiasca rugăciune*, cap. 343, P. G., CLV, 632.

441. *Ibidem.*

442. Cf. *Sf.* Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 404 D—405 ; Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, 477 B ; G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, 729 B.

443. Cf. *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια și *Codicele Esligmenu* din anul 1306.

veacul al XIV-lea *Constituția patriarhului Filotei*, prin înscrierea «Fericirilor» în acest moment, ne lasă să întrevedem oficializarea psalmilor tipici la începutul Liturghiei [444]. Insinuarea lor în acest loc nu se poate explica decît prin încadrarea prin uz a serviciului Tipicei sau Obedniței ca parte introductivă în Liturghie, pentru a se face o trecere mai directă de la serviciul ceasuri'or la cel al Liturghiei. Această sudură s-a putut opera pe nesimțite și cît se poate de natural, dat fiind faptul că rînduiala Tipicei urmează după Ceasul al șaselea, cînd este regula să se înceapă Liturghia, pe care Tipica chiar o suplinește în zilele de rînd sau cu care chiar se unește în timpul Patruzecimii (Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite) [445]. Pe de altă parte, necesitatea unui serviciu de psalmi și imne în acest loc pare să fi demonstrat-o prezența mai veche a psalmilor antifonici, pentru a preveni și încadra într-o solemnitate liturgică intrarea episcopului în Liturghie [446].

Este interesantă din acest punct de vedere rînduiala însemnată în textul Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare din *Codicele ierodiaconului Isidor Pyromalos* (veacul al X-lea — al XI-lea) de la Mînăstirea Sfîntul Ioan din Insula Patmos [447]. Clericii slujitori așteptau toți, în fața sfintelor uși, intrarea patriarhului. În timp ce protosul citea în taină și cu capul plecat rugăciunea primului antifon, psalții intonau de pe înălțimea amvonului trei sau patru stihuri, din primul psalm antifonic (XCI). Așezat pe a doua treaptă a amvonului, diaconul rostea apoi îndată ectenia mare. Urma după aceea rugăciunea antifonului al doilea, spusă în taină de preot, apoi o ectenie mică rostită de diacon, iar la urmă trei sau patru stihuri din al doilea psalm antifonic (CII), cu «Aleluia...» și «Slavă...». După «Slavă...», preotul rostea «Unule-Născut», diaconul intonînd după aceea din nou ectenia mare, de la locul obișnuit. Urma rugăciunea antifonului al treilea și o ectenie mică, după care psalții cîntă Psalmul antifonic XCIV («Veniți să ne bucurăm de Domnul»), cu stihul «Mîntuiește-ne pre noi, Fiul lui Dumnezeu...». În acest timp, arhiereul se ridica din jețul său, intrînd în altar, iar diaconul rostea pentru a treia oară ectenia mare.

Această ceremonie — care, în veacurile al X-lea și al XII-lea, se găsea deja consacrată ca început al Liturghiei — aruncă totuși prin cîteva amănunte o lumină prețioasă asupra stadiului originar din care evoluase. Astfel, trebuie să observăm în primul rînd că slujitorii altarului nu începeau singuri serviciul Liturghiei, ci așteptau mai întîi intrarea episcopului. De altfel, canonul 56 al Sinodului de la Laodiceea pre-

---

444. *Cod.* 6277—770, Mînăstirea Pantelimon (veac. al XIV-lea). Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 6.

445. *Sf.* Gherman I al Constantinopolului motivează introducerea psalmilor la începutul Liturghiei pe baza obiceiului îndătinat în toate serviciile de seara și dimineața.

446. Intrarea episcopului era înconjurată încă din vechime de fast. Sf. Ioan Gură de Aur pare a lăsa să se vadă că aceasta se desfășura într-o procesiune în care credincioșii mergeau înaintea clerului. Cf. *Omilia XXXIII la Matei*, 6 P. G., LVII, 384.

447. Reprodusă la *Variae lectiones*, de Jacob Goar, *op. cit.*, p. 180—182.

scrie că preoții n-au voie să intre și să șadă în altar mai înainte de intrarea episcopului. Excepție se făcea numai cînd acesta era nevoit să lipsească din cauză de boală, sau cînd se afla în călătorie. În al doilea rînd, nu putem scăpa din vedere că ceremonia se desfășura nu în altar, ci în naos, unde se aflau nu numai psalții și diaconii, ci și preoții înșiși, rînduiți pe solee. În fine, intrarea episcopului în slujbă avea loc abia după ce se cîntaseră psalmii antifonici și imnul «Unule-Născut». Deci, tot ceea ce se săvîrșise pînă acum avea propriu-vorbind un caracter extraliturgic, dacă putem spune astfel, pentru că de fapt Liturghia începea o dată cu intrarea episcopului în altar și anume în momentul în care astăzi se face intrarea cu sfînta Evanghelie.

La origine, începutul Liturghiei coincidea așadar cu intrarea episcopului. Este semnificativ în această privință faptul că Maxim Mărturisitorul începe explicarea Liturghiei din momentul primei intrări a arhiereului în biserică [448], menționînd că în același timp avea loc și intrarea credincioșilor [449]. Reminiscența acestei practici străvechi persistă încă în slujba Liturghiei cu arhiereu. Potrivit, adică, rînduielii dintru început, el nu intră în altar mai înainte de vhodul cel mic, ci rămîne în mijlocul bisericii, unde se îmbracă și așteaptă scoaterea sfintei Evanghelii, cînd își face intrarea împreună cu ceilalți liturghisitori [450].

Epoca în care vechiul început al Liturghiei a primit acest adaos este greu de precizat. Într-o măsură oarecare însă prezența imnului «Unule-Născut» în acest loc poate constitui o indicație aproximativă cel puțin. Prima jumătate a veacului al VI-lea deci, de care istoria leagă introducerea în Liturghie a acestei cîntări [451], s-ar putea să nu fie străină de inaugurarea unei ceremonii mai complexe pentru intrarea episcopului.

Această vreme ar corespunde, de altfel, epocii mutării Proscomidiei, care a provocat mai întîi o modificare de concepție asupra începutului Liturghiei. În chip firesc, apoi, a urmat și deplasarea în locul actual a ecteniei celei mari, care, originar — așa cum mărturisesc izvoarele liturgice pînă în veacul al VI-lea — se găsea la începutul Liturghiei credincioșilor și anume înainte de prezentarea darurilor.

Grație rutinei, desigur, serviciul de psalmi întrebuințat pentru solemnitatea dinaintea intrării episcopului în oficiu a fost îndeplinit și în lipsa acestuia, ajungînd astfel să se transforme într-o parte integrantă a slujbei. Aceasta cu atît mai mult cu cît Liturghia fără episcop a început să devină o practică din ce în ce mai comună, o dată cu pacea Bisericii și deci cu răspîndirea credinței creștine. Preoților și diaconilor, care acum oficiau singuri, li s-a impus, ca atare, un ceremonial propriu de pregătire înainte de începerea Liturghiei. Așa a trebuit să rezulte rînduiala pentru pregătirea slujitorilor sfințiți, pe care *Liturghierul*, conformîndu-se *Constituției patriarhului Filotei*, o inserează îndată după

448. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. VIII, P. G., XCI, 688 C.

449. *Ibidem*, cap. IX, 686 D.

450. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 255, notă. Nu totdeauna se observă însă această regulă.

451. Cf. Teofan, *Cronica*, P. G., CVIII, 477 B și G. Cedrenus, *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, 729 B.

serviciul Proscomidiei. În manuscrise ea apare abia în primele veacuri ale mileniului al doilea [452].

În timpul cîntării fiecărui antifon preotul rostește în taină cîte o rugăciune, intitulată în *Liturghier: «Rugăciunea antifonului întîi»* [453], respectiv a *«antifonului al doilea»* și a *«antifonului al treilea»*, rugăciuni ce se găsesc în strînsă conexiune cu ideile din care sînt inspirate antifoanele. Astfel, în prima dintre ele, preotul invocă nemăsurata milă și negrăita iubire de oameni a lui Dumnezeu, rugîndu-L să-și arate îndurarea Lui față de comunitatea care participă la Liturghie. În celelalte două, liturghisitorul cere ocrotirea Bisericii, dăruirea cunoștinței adevărului divin în viață, obținerea mîntuirii și a vieții veșnice în veacul viitor.

După primul și al doilea antifon, credincioșii sînt îndemnați din nou la rugăciune prin cîte o ectenie mică, numită astfel, precum am văzut, pentru că ea se rezumă la primul și ultimele două alineate ale ecteniei mari, cu ecfonisele respective din *Liturghier* pentru fiecare din ele.

4. *Simbolismul oficiului de la începutul Liturghiei*

Privite în general, imnele și rugăciunile Liturghiei sînt în primul rînd forme pentru exprimarea cultului și pentru exercitarea spiritualității noastre, adică «mijloace de curățire și de pregătire pentru Sfintele Taine..., sfințind pe cei ce le citesc și le cîntă» [454] sau le ascultă, le urmăresc cu atenție și se pătrund de ele. Alegerea și înlănțuirea sau îmbinarea lor sînt însă așa fel făcute, că prin ele «să se simbolizeze în același timp iconomia mîntuirii..., adică închipuie venirea și viața lui Hristos în lume [455]. Așa, de exemplu, întreaga rînduială a oficiului de la începutul Liturghiei este inspirată în alcătuirea structurii ei de ideea și scopul de a simboliza timpul imediat dinaintea ieșirii Mîntuitorului la activitatea Sa publică. Această parte se referă deci la episodul reprezentat de predica Sfîntului Ioan Botezătorul în deșertul Iudeii, cînd propovăduia că «s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei III, 2), și cînd Mîntuitorul a primit de la el botezul. Nota specifică a acestui simbolism este marcată încă de la început, prin formula de binecuvîntare pentru Liturghie, care se referă la împărăția lui Dumnezeu.

Așezarea psalmilor antifonici aci, la începutul Liturghiei, are ca scop de a aminti că venirea Mîntuitorului fusese prezisă și preînchipuită deja în scrierile Vechiului Testament. De aceea, din acești psalmi au fost alese expres pentru cîntare versetele anume care oglindesc în ele acele preziceri și preînchipuiri. Astfel, antifonul I din zilele de rînd sau

---

452. A se vedea, de exemplu, *Ms. 1020 Sinai* (veac. al XII-lea—al XIII-lea). A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 140 și *Ms. 719 Patmos* (veac. al XII-lea»); *ibidem*, p. 173.

453. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în care începutul oficiului îl formează serviciul Vecerniei, aceste rugăciuni se citesc printre stările (slavele) catismei Psaltirii; de aceea, li se mai dă și denumirea de «Rugăciunea stării întîi», respectiv «a doua» și «a treia».

454. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XVI, col. 404 C—D.

455. *Ibidem.*

obișnuite: «Bine este a ne mărturisi Domnului și a cînta numele Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău toată noaptea...» (Ps. XCI, 1, 2) lasă să transpire presentimentul despre plinirea vremii pentru venirea Mîntuitorului făgăduit, ceea ce explică îndemnul de a lăuda pe Cel preaînalt (Dumnezeu-Tatăl) și pe Domnul (Fiul, cel Unul-Născut). Expresia «a vesti mila Ta și adevărul Tău» se referă la faptul că întruparea Mîntuitorului este o urmare a nemărginitei iubiri de oameni a lui Dumnezeu și că această venire așteptată de veacuri este acum un adevăr, o realitate, comparativ cu preînchipuirile din Vechiul Testament.

Al doilea antifon în zilele de rînd («Domnul a împărățit, întru podoabă s-a îmbrăcat...», Ps. XCII, 1) «cîntă însăși împărăția, măreția și puterea Fiului lui Dumnezeu, cîștigată de El prin lipsirea de slava Dumnezeirii și prin sărăcia întrupării»[456]. Aceeași preînchipuire este oglindită și în stihul 10 al Psalmului tipic CXLV: «Împărăți-va Domnul în veac...».

Al treilea antifon din zilele de rînd: «Veniți să ne bucurăm de Domnul și să strigăm lui Dumnezeu Mîntuitorul nostru. Să întîmpinăm fața Lui întru mărturisire și în psalmi să cîntăm Lui, că Dumnezeu mare este Domnul și Împărat mare peste tot pămîntul» (Ps. XCIV, 1—3), apare ca o semnalare a plinirii vremii pentru ieșirea Mîntuitorului la propovăduirea publică, simbolizată în momentul următor din Liturghie prin vhodul cu Evanghelia. Încadrarea imnului «Unule-Născut...» după al doilea antifon își are explicația în același fapt că Mîntuitorul, «pentru mîntuirea noastră a primit a se întrupa din Sfînta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria». Cîntarea «Fericirilor» amintește însuși începutul propovăduirii Mîntuitorului, cînd El vestea «Evanghelia Împărăției» (Matei IV, 23) zicînd: «Pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor» (Matei IV, 17).

Evanghelia împărăției, vestită de însuși Mîntuitorul în primele zile ale activității Sale mesianice, nu era altceva — se poate spune — decît mîntuirea. Entuziasmul trezit de vestea sosirii ei, în sufletele celor ce ajunseseră «să vadă cu ochii mîntuirea» așteptată de ei, este reprezentat în partea de la începutul Liturghiei prin scurtele imne de inspirație creștină, prefațate de stihurile psalmilor antifonici. În aceste cîntări Mîntuitorul este invocat să ne acorde și nouă mîntuirea, pentru rugăciunile Preasfintei Sale Maici și pentru ale sfinților, care sînt fiii cei dintîi sau aleși ai Împărăției lui Dumnezeu.

Prin împerecherea stihurilor din psalmii cu imnele de inspirație creștină se subliniază legătura și consonanța dintre Vechiul și Noul Testament cu privire la venirea Mîntuitorului în lume.

Este locul să menționăm că Liturghia catehumenilor, avînd aceeași structură în cele două formulare principale ale ritului bizantin, oficiul de la începutul acestora este identic în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur și cea a Sfîntului Vasile cel Mare. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite însă, săvîrșindu-se în legătură cu Vecernia, oficiul său se deschide cu serviciul Vecerniei, după binecuvîntarea pentru Liturghie.

---

456. *Ibidem*, cap. XVIII, col. 408 B.

Singura analogie, pe care o prezintă începutul acestei din urmă Liturghii cu celelalte două, constă în rînduiala de a se citi cele trei stări sau «slave» ale catismei din Psaltire în chip de antifoane, după ectenia mare. Ca rugăciuni ale antifoanelor sînt folosite primele trei din cele şapte rugăciuni ale Vecerniei, rămînînd rugăciuni propriu-zise ale Vecerniei numai cele patru din urmă.

Primele trei, întrucît se citesc în timpul stărilor catismei, sînt puse în unele ediţii ale *Liturghierului* [457] sub denumirea de «Rugăciunea stării întîi», respectiv «a doua» şi «a treia».

III

«VHODUL MIC» SAU «INTRAREA MICĂ» ŞI MOMENTELE URMĂTOARE DIN LITURGHIA CATEHUMENILOR

1. Intrarea cu Evanghelia. — 2. Imnul Trisaghion (Sfinte Dumnezeule). — 3. Lecturile biblice. — 4. Rugăciunile după Evanghelie şi sfîrşitul Liturghiei catehumenilor

1. *Intrarea cu Evanghelia*

Al doilea moment din Liturghia catehumenilor îl reprezintă *Intrarea cu Evanghelia* (ἡ εἴσοδος τοῦ Εὐαγγελείου), numită şi *Intrarea cea mică* (ἡ μικρὰ εἴσοδος), spre deosebire de Intrarea cu sfintele daruri ori prima intrare (ἡ πρώτη εἴσοδος) [458] sau, cu termenul slav, «vhodul cel mic». Vhodurile au apărut în primele veacuri ale evului mediu (al V-lea — al VI-lea), ca dezvoltări organice ale Liturghiei, din preocuparea de a pune cît mai sensibil în relief reprezentarea liturgică a misiunii Mîntuitorului. În principiu, tema vhodurilor este venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, opera Lui mîntuitoare şi înălţarea la cer, prin care a fost ridicată şi umanitatea noastră împreună cu El. Aspectele şi episoadele diferite ale acestei activităţi se precizează prin amănuntele deosebite de încadrare a acţiunii vhodurilor în momentele oficiilor liturgice respective. (Vecernie, Liturghia catehumenilor şi Liturghia credincioşilor).

Precum se înţelege din însăşi denumirea acestui act, Vhodul mic constă dintr-o procesiune solemnă cu Evanghelia, care, pornind din altar şi anume din faţa Sfintei mese şi urmînd pe laturile ei de miazăzi, răsărit şi miazănoapte, pentru a ieşi pe uşa laterală din această ultimă parte şi a ajunge în mijlocul naosului, se întoarce de aici iarăşi în altar prin sfintele uşi. Anume, în timpul cîntării antifonului al III-lea sau «Slavei...» de la «Fericiri», liturghisitorii se pregătesc în vederea «Intrării celei mici». Deschid adică sfintele uşi, iar cînd la strană se intonează «Şi acum...», ori troparul sărbătorii, preotul şi diaconul fac trei închinăciuni în faţa sfintei mese. Preotul ia apoi şi dă diaconului sfînta Evanghelie şi, ocolind amîndoi sfînta masă, diaconul mergînd înainte, ies prin uşa de miazănoapte şi se opresc în mijlocul naosului, cu faţa spre sfintele uşi. Plecîndu-şi capetele, diaconul zice în taină : «Domnului să ne rugăm», pentru ca preotul să rostească îndată tot în taină «Rugăciunea intrării» :

---

457. Ca, de exemplu, în *Liturghierul de Ierusalim*, 1908, în ediţiile de Atena, 1912, 1924 etc., ediţia Bucureşti, 1956.

458. Cf. şi Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom., Bucureşti, 1865, p. 258, col. 2.

«Stăpîne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri...». După încheierea rugăciunii, stînd drepți, diaconul arată cu orarul spre răsărit zicînd în șoaptă: «Binecuvintează, părinte, sfînta intrare», iar preotul răspunde tot așa: «Binecuvîntată este intrarea sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Diaconul prezintă apoi preotului Evanghelia spre sărutare, iar dacă în biserică este arhiereu sau, la mînăstire, egumenul acesteia, atunci duce sfînta Evanghelie celui mai mare să o sărute, iar la sfîrșitul cîntării troparului diaconul înaintează în fața ușilor împărătești și înălțînd-o puțin zice cu glas tare: «Înțelepciune, drepți!» Preotul, înclinîndu-se spre strane, intră pe urma lui în altar prin sfintele uși [459], în timp ce se cîntă «Veniți să ne închinăm și să cădem (Ps. XCIV, 6) la Hristos; mîntuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...». Partea finală a textului acestui imn variază după zile și sărbători.

Din împrejurările care au dus la instituirea acestei procesiuni cu sfînta Evanghelie, precum și din descrierea ritualului îndeplinit de liturghisitori în mijlocul bisericii, rezultă că, în principiu, Vhodul cel mic al Liturghiei a fost conceput și considerat ca «intrare» (εἴσοδος), termen tehnic de altfel, sub care se și află desemnat în *Liturghier* și în liturgică. În vorbirea bisericească uzuală din Biserica Ortodoxă însă această acțiune este desemnată cu denumirea de «Ieșirea cu Evanghelia». S-ar putea spune că fiecare din aceste două expresii este determinată de momentul în care este luată în considerare ceremonia, sau de poziția din care este privită; în prima ei parte, cînd procesiunea pornește din altar, ajungînd pînă în mijlocul naosului, se înfățișează într-adevăr ca ieșire, pe cînd sub aspectul celui de al doilea moment, cînd oficianții se înapoiază în altar, ea apare ca intrare. În realitate, generalizarea termenului de «ieșire» în limba noastră bisericească uzuală își găsește explicația în confuzia ce s-a făcut între pronunția și însemnarea termenilor «vhod» (intrare) și «vîhod» (ieșire) din vremea cînd se găsea în uzul Bisericii noastre *Liturghierul* slavon.

Precum am menționat, această ceremonie nu este primitivă în Liturghie, ci s-a dezvoltat în cursul timpului, prin îmbinarea a două acțiuni diferite care, prin caracterul lor, intrau în cadrul unei teme cu aceeași semnificație simbolică. La origine, Intrarea cea mică și-ar avea adică punctul de plecare într-un act cu valoare practică, instituit în legătură

---

459. Cînd oficiul Liturghiei se săvîrșește de sobor de preoți fără diaconi. Evanghelia este purtată în procesiunea vhodului de către protos, care merge înaintea celorlalți, aceștia venind după el, în ordinea descrescîndă a intîietății, iar cînd ajung în mijlocul bisericii, ei se așază de-a dreapta și de-a stînga celui dintîi, așa precum au stat la sfînta masă, în altar. Binecuvîntează intrarea și sărută sfînta Evanghelie numai protosul și tot el zice: «Înțelepciune, drepți!», stînd în mijlocul *bisericii împreună cu ceilalți, iar cînd cîntarea a ajuns la* «Mîntuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...», pornește spre altar mai întîi protosul, iar după dînsul ceilalți, în ordinea în care au ieșit. *Cf.* studiul nostru *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vhodurile Liturghiei*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 121—134. Vezi și Pr. Prof. Ene Branișteș, *Rînduiala slujbei în sobor de preoți fără diaconi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII (1960), nr. 3—4, p. 216—257.

cu lectura pericopei evanghelice. În vechime, cînd se apropia anume acest moment, diaconul mergea în schevofilachion (camera din dreapta altarului, unde se păstrau sfintele odoare) și luînd Evanghelia o aducea în mijlocul bisericii, în vederea lecturii pericopei respective; din această aducere s-ar fi dezvoltat adică, mai tîrziu, ritualul vhodului cu Evanghelia [460]. Această ipoteză s-ar putea referi deci mai mult la primul timp al acțiunii vhodului. La organizarea acestei solemnități în ambii timpi — al ieșirii cu Evanghelia din altar și al ducerii ei din nou acolo — nu s-a putut ajunge, desigur, decît în scopul precis al sensibilizării unei anumite semnificații simbolice, a cărei temă figura deja la baza ceremoniei intrării episcopului în slujbă. Liturghia începea în vechime o dată cu venirea episcopului în biserică și intrarea lui în altar. Cum acesta reprezenta întotdeauna în persoana sa pe însuși Mîntuitorul, venirea episcopului în biserică și intrarea sa în oficiu putea simboliza începerea activității Fiului lui Dumnezeu în lume. În curînd însă numărul bisericilor s-a înmulțit, așa că nu mai era cu putință participarea liturgică a reprezentantului prin excelență al Mîntuitorului, adică a episcopului, care acum trebuia să oficieze în catedrala de la reședință; în aceste condiții noi ale vieții bisericești, nevoia sau faptul reprezentării Mîntuitorului s-a putut găsi nimerit să fie rezolvat prin simpla purtare solemnă a Evangheliei [461], cu atît mai mult cu cît poate că atunci, ca și astăzi, episcopul era întîmpinat de cler cu Evanghelia, la venirea sa în biserică, așa că ceea ce se făcea pînă aci în prezența episcopului a putut să continue și în lipsa lui.

În sprijinul ipotezei despre o conversiune a intrării episcopului, în ceremonia intrării cu Evanghelia, stau o serie de motive serioase. Astfel, se poate observa în primul rînd că Vhodul mic se găsește încadrat exact în același moment liturgic ca și vechea intrare în slujbă a episcopului. În al doilea rînd, titlul de εἴσοδος (intrare) este propriu acțiunii unor persoane, iar nu obiectului purtat [462]. Mărturia cea mai elocventă o oferă însă îndeosebi textul din rugăciunea intrării, în care se cere ca Dumnezeu să facă să se petreacă o dată cu intrarea liturghisitorilor și intrarea sfinților îngeri. Această idee de intrare a liturghisitorului este și mai expres formulată în următorul text, care figura odinioară în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur ca rugăciune a intrării, dar de timpuriu ieșită din uz: «Binefăcătorule și Ziditorule a toată făptura, primește pe cei ce se apropie de biserica (Ta) și împlinește ceea ce spre al fiecăruia folos este...» [463].

Evanghelia reprezintă deci în această procesiune suportul de susținere a semnificației simbolice, legată de intrarea episcopului în oficiu.

---

460. Prot. Grigore Mansvetov, *Scurtă explicare a Liturghiei culeasă după diferiți scriitori* (în limba rusă), St. Petersburg, 1825, p. 44; T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», 1892, p. 663; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica...*, p. 486; P. Lebedev, *Liturgica*, trad. rom., București, 1899, p. 254.

461. Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 79—80; J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 105.

462. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, p. 104.

463. Vezi *Codicele Barberini*, 336, la Brightman, *op. cit.*, vol I, p. 312.

Mîntuitorul este reprezentat acum prin această sfîntă carte, ca una în care se cuprind învățătura și faptele Sale, adică viața și activitatea Sa de la naștere pînă la înălțare, pe filele ei aflîndu-se înscris de nenumărate ori numele Fiului lui Dumnezeu, fața copertei de deasupra acestei sfinte cărți fiind împodobită de obicei cu icoana învierii Lui. Făcîndu-ne astfel prezent pe Mîntuitorul [464], Intrarea cea mică ne amintește începutul activității Sale publice, adică ieșirea Sa la predică și manifestarea lucrării Sale profetice. Lumînările aprinse ce se poartă în fruntea acestei procesiuni cu Evanghelia simbolizează lumina învățăturii cuprinsă în această sfîntă carte și totdeodată pe Sfîntul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, precum și pe alți profeți dinaintea Mîntuitorului, care au vestit venirea Lui în lume, și pe Sfinții Apostoli, pe care El îi trimitea înaintea Lui, ca să propovăduiască prin sate, de obicei doi cîte doi (Marcu VI, 7; Luca IX, 2 și Matei X, 5) [465]. Ea este înălțată în văzul credincioșilor, o dată cu rostirea interjecției liturgice: «Înțelepciune, drepți!», tocmai pentru a-i determina să cugete și să-și concentreze mintea la această parte din istoria misterului mîntuirii. Cu atît mai mult sînt datori la aceasta liturghisitorii, cu cît ei, purtînd în mîini sau însoțind la vhodul cel mic sfînta Evanghelie, simbolul sensibil al prezenței morale a Mîntuitorului, se găsesc în contact cu Cuvîntul întrupat. Deși acest contact nu este substanțial ca cel sacramental, și deci nu atît de viu, atît de real și de adevărat ca cel de după sfințirea darurilor euharistice, totuși el constituie o stare de apropiere și de intimitate spirituală cu Mîntuitorul.

Originea Vhodului mic stă, prin urmare, în strînsă legătură cu o anumită temă simbolică, de care luăm cunoștință documentar, pentru prima dată, abia din *Comentariul* Sfîntului Gherman I al Constantinopolului [466]. În manuscrisele liturgice din veacurile al XII-lea—al XIII-lea [467], rînduiala Intrării celei mici se vede înfățișată ca și astăzi.

Instituirea ceremoniei Intrării cu Evanghelia, pentru a reprezenta în forme intuitive intrarea în lume și începutul activității publice a lui Iisus, este un exemplu clasic de dezvoltare a riturilor în virtutea ritmului lor intrinsec, prin dilatarea sau lărgirea formelor deja existente. Astfel, Intrarea cea mică apare pe de o parte ca punctul culminant, pe care în chip natural, logic și necesar trebuie să-l atingă simbolismul părții finale din rînduiala începutului Liturghiei, iar pe de alta ca punct de reazem al semnificației simbolice a momentelor următoare Vhodului mic. Căci sosirea Fiului lui Dumnezeu în lume a fost deja închipuită prin stihurile antifonului al III-lea din zilele obișnuite sau, mai exact spus, este semnalată ca ivită la orizont, fiind chemați în consecință

464. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 412 C (trad. română de Diac. Ene Branișteș).

465. Cf. Gr. Mansvetov, *op. cit.*, p. 45; Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 486.

466. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, col. 412; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 405 C; S. Pétridès, *Traités liturgiques de Saint Maxime et de Saint Germain*, traduits par Anastase le Bibliothécaire, nr. 33, p. 29; Nilo Borgia, *op. cit.*, nr. 24, p. 21.

467. Cf. diversele manuscrise din aceste secole, citate în paginile precedente.

să-I ieşim întru întîmpinare cu cîntări. În schimb, imnul «Veniţi să ne închinăm şi să cădem la Hristos...» se întemeiază pe ideea prezenţei şi deplinei Sale activităţi mesianice, fiind deci natural să ne prosternăm înaintea Lui şi să-L rugăm să ne mîntuiască.

În ansamblul ritualului din această parte de la începutul Liturghiei catehumenilor, *închiderea şi deschiderea sfintelor uşi* capătă o semnificaţie corespunzătoare şi întregitoare a temei de la baza simbolismului liturgic, care, precum am spus, culminează în vhodul mic. Închise, precum ele se află pînă la Doxologia cea mare, sfintele uşi închipuie în principiu porţile închise şi păzite ale raiului, după pierderea de către om a stării pradisiace, din cauza păcatului originar. Înainte de Liturghie, chiar, o dată cu începutul cîntării Doxologiei mari, în care se repetă imnul intonat de cerurile îngereşti la naşterea Mîntuitorului, sfintele uşi se deschid pentru a însemna sosirea vremii ca porţile raiului şi împărăţia cerurilor să fie din nou deschise oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu, aşa precum El însuşi a mărturisit: «De acum veţi vedea cerul deschis şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborîndu-se peste Fiul Omului» (Ioan I, 51). Viaţa şi lucrarea Lui în lume în acest scop, sînt reprezentate uneori simbolic iar alteori actualizate tainic, în tot cursul Liturghiei, începînd de la naşterea Sa. În atmosfera acestui episod chiar este deschis oficiul Liturghiei, întrucît formula de binecuvîntare nu este rostită decît după ce slujitorii au recitat mai întîi de două ori în taină imnul de slavă şi de laudă prin care a fost preamărit de îngeri în noaptea naşterii Lui în Betleem: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, între oameni bunăvoire» (Luca II, 14). Este rostit de două ori pentru a însemna că văzduhul s-a umplut de armoniile acestui imn repetat de multe ori prin graiul îngerilor.

Totuşi, sfintele uşi se închid îndată după ce s-a dat binecuvîntarea pentru începerea oficiului Liturghiei, rămînînd deschisă numai perdeaua (zăveaza) lor. Vrea să se însemneze astfel că numai proorocii şi patriarhii Vechiului Testament, Sfînta Fecioară şi Iosif, păstorii şi magii, simbolizaţi prin perdea, L-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu la naşterea Sa, în timp ce restul pămîntenilor, reprezentaţi prin uşile împărăteşti, n-au recunoscut în noul născut pe Iisus Fiul lui Dumnezeu [468]. La al treilea antifon însă, se deschid în vederea facerii Vhodului cu Evanghelia. Actul în sine al acestei deschideri închipuie deschiderea intrării pentru noi în împărăţia cerurilor, prin venirea şi activitatea mesianică a Fiului lui Dumnezeu pe pămînt. Altarul reprezentînd cerul şi cele mai presus de ceruri, în raport cu restul bisericii, care este o imagine a lumii şi a celor de pe pămînt, intrarea, adică înapoierea cu Evanghelia în altar la Vhodul mic simbolizează înălţarea Domnului la cer, unde El este o jertfă veşnică pentru noi înaintea lui Dumnezeu-Tatăl, înălţînd şi sfinţind astfel şi firea noastră omenească [469], aşa precum, de altfel, se mărturiseşte în rugăciunea euharistică din anafora

468. Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, p. 29.

469. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta Liturghie*, cap. 98; *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 333; *Despre tîrnosirea sfintei biserici*, cap. 131; *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. p. 253, col. 1, şi p. 259, col. 1.

liturgică: «...căzînd noi, iarăşi ne-ai ridicat... toate făcîndu-le pînă ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit împărăţia Ta ce va să fie». Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, subliniază că: «fiecare vhod înseamnă aceasta» [470].

Se înţelege că o dată realizată în forme rituale prezenţa morală a «Soarelui dreptăţii», umbra a încetat, tipurile sau preînchipuirile din Vechiul Testament au ajuns la termen şi, în consecinţă, după înălţarea Evangheliei, ele cedează complet locul lor imnelor Noului Testament. Acest principiu se vede aplicat chiar în partea finală a ceremoniei Intrării cu Evanghelia, rezervată cîntării troparelor şi condacelor, spre slava Mîntuitorului ori a Sfintei Născătoare de Dumnezeu şi a sfinţilor Săi [471]. Cîntarea acestor imne are, între altele, şi scopul de a aminti că sfinţilor le-au fost deschise uşile raiului prin învierea lui Hristos [472].

2. *Imnul Trisaghion (Sfinte Dumnezeule)*

Tema simbolică despre coborîrea lui Dumnezeu în lume prin Fiul Său este subliniată şi completată mai departe, printr-o formă imnografică solemnă, reprezentată prin trisaghion: «*Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pre noi*». Nici un alt mijloc nu era mai propriu pentru a mărturisi credinţa «că veşnica prezenţă a lui Dumnezeu cuprinde în sine veşnica prezenţă a Sfintei Treimi şi că nu a fost nici o vreme în care Cuvîntul să nu fi fost în Dumnezeu şi în care să fi lipsit Cuvîntului Duhul Sfînt» [473].

Imnul Trisaghion este deci un imn trinitar, adresat adică Sfintei Treimi [474]. Biserica Ortodoxă, găsindu-se de acord cu toţi tîlcuitorii Sfintei Liturghii, interpretează expresia «Sfinte Dumnezeule», ca adresată lui Dumnezeu-Tatăl, existenţa absolută, Cel ce a grăit lui Moise: «Eu sînt Cel ce sînt»; «Sfinte tare» — lui Dumnezeu-Fiul, «Cel viu şi lucrător» (Evr. IV, 12), Care, prin crucea Sa, a încătuşat pe diavolul şi ne-a dat puterea şi tăria să călcăm peste el; «Sfinte fără de moarte» — lui Dumnezeu-Duhul Sfînt, Cel făcător de viaţă; iar formula de încheiere «miluieşte-ne pe noi» se adresează unimei treimice. Denumirea de trisaghion îi provine de la repetarea de trei ori a cuvîntului «Sfinte», care se cuvine deopotrivă fiecăreia din cele trei ipostase ale unicei Dumnezeiri [475].

---

470. Idem, *Despre sfintele rugăciuni*, p. 218, col. 2.

471. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 412 C.

472. Cf. Prot. Grigore Mansvelov, *op. cit.*, p. 47.

473. *Dumnezeiasca Liturghie meditată* (de Gogol), trad. rom. de Pr. Marin Dumitrescu, Rîmnicu-Vîlcii, 1937, p. 48.

474. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea III, cap. 10, trad. rom. de Pr. D. Fecioru («Izvoarele Ortodoxiei»), I, p. 169—172 şi în P. G., XCV, 33 B *(Epistola despre imnul trisaghion)*; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, p. 259, col. 2. Biserica Romano-Catolică, în care trisaghionul găseşte întrebuinţare în Vineria Patimilor, îl interpretează ca imn adresat Mîntuitorului exclusiv, în contrazicere cu învăţătura Bisericii din vremea ecumenicităţii. Vezi mai pe larg lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărţile de ritual şi cîntarea bisericească*, Bucureşti, 1937, p. 168—169.

475. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P.G., XCVIII, 408 D—409 A.

Spre deosebire de imnul serafimic din textul profetului Isaia, întrebuinţat numai în cursul marii rugăciuni euharistice, noi desemnăm imnul «Sfinte Dumnezeule...» şi sub denumirea de Trisaghionul cel mic sau Trisaghionul liturgic, dată fiind deasa sa întrebuinţare în toate serviciile religioase. Textul său s-ar putea pune într-o oarecare analogie cu unele locuri din Vechiul Testament, ca, de exemplu : «Însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel tare, cel viu» (Ps. XLI, 2), întreita întrebuinţare a cuvîntului «Sfinte» putînd fi luată ca o sugestie a capitolului VI, 3 din proorocia lui Isaia, unde serafimii sînt înfăţişaţi stînd în jurul lui Dumnezeu şi strigînd : «Sfînt, Sfînt, Sfînt...», iar restul provenind din psalmii lui David [476]. Factura imnului este însă pur creştină. Acest raport între ideile imnului şi forma compoziţiei lui ar putea fi considerat ca un criteriu pentru fixarea timpului compunerii Trisaghionului liturgic la începutul epocii de tranziţie de la imnul biblic la imnul de factură greacă (veacul al IV-lea—al V-lea). Vechimea Trisaghionului o demonstrează de altfel şi faptul că el se găseşte în întrebuinţare liturgică în toate Bisericile Orientului, atît Ortodoxe cît şi neortodoxe.

Dacă asupra originii exacte a acestui imn nu se poate face o afirmaţie sigură, în schimb se poate spune că istoria intrării sale în Liturghie este lămurită. El a fost introdus sau, mai exact, a fost generalizat în serviciul liturgic în veacul al V-lea, în urma dispoziţiilor date de împăratul Teodosie al II-lea (450) şi de împărăteasa Pulcheria (453) [477]. Locul de astăzi îi este originar, aşa precum se poate înţelege din faptul că, în *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, imnul Trisaghion este explicat la locul de ordine pe care îl ocupă şi astăzi în Liturghie [478]. *Codicele Barberini* 336 nu-i dă textul, dar înserînd «Rugăciunea Trisaghionului» (εὐχὴ τοῦ τρισαγίου) îndată după rugăciunea Intrării cu Evanghelia [479], confirmă în acest chip menţinerea imnului la locul ocupat dintru început.

În rînduiala Liturghiei primare, aci era momentul lecturilor sfinte, care erau precedate de psalmii din Vechiul Testament [480], adică tocmai elementul care, ca şi în cazul altor imne, a constituit o indicaţie pentru inserarea Trisaghionului în acest loc. În cursul procesului de abreviere intervenit în timp, psalmii au dispărut, pe cînd Trisaghionul a dobîndit un caracter deosebit de solemn în cîntarea liturgică, mai ales la sărbători mari şi cînd slujba este îndeplinită în sobor de liturghisitori. În primul rînd, s-a făcut necesară introducerea formulelor prin care acest imn a fost articulat în oficiu, ca o indicaţie pentru credincioşi sau cor de a începe intonarea lui. Astfel, după încheierea cîntării troparelor şi

476. *Ibidem*, col. 409 B. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 412 D.; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 316; Vezi şi *Pidalionul*, ed. Neamţ, 1844, fila 197, n. 1.

477. Cf. Teofan. *Cronica*, P.G., CVIII, 244 B—248 A. Anastasie Bibliotecarul, *Istoria bisericească*, P.G., CVIII, 1226 A.

478. Cf. P.G., XCVIII, 408 B ş.u.; Cf. şi ed. S. Pétridès, *op. cit.*, nr. 34, şi ed. N. Borgia, *op. cit.*, nr. 25, p. 52.

479. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 313.

480. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt la Psalmul XXVIII*, 7, P. G., XXIX, 304 A; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 2, P. G., III, 425 B.

a condacelor de la sfîrşitul Vhodului mic, diaconul rosteşte cu voce tare: «Domnului să ne rugăm», iar în taină cere binecuvîntarea preotului: «Binecuvintează, părinte, vremea cîntării celei întreit sfinte», după care preotul îl binecuvîntează pe cap spunînd ecfonisul: «Că sfînt eşti Dumnezeul nostru...». Unele manuscrise vechi dau diaconului indicaţia să facă semnul crucii spre credincioşi cu orarul, în timp ce preotul rosteşte ecfonisul, la care se mai adaugă formula: «Luaţi Duh Sfînt» (Λάβετε Πνεῦμα Ἅγιον)[481]. Altele impuneau preotului datoria de a binecuvînta asistenţa înainte de a spune diaconul «Domnului să ne rugăm»[482]. De aci a rămas, probabil, obiceiul de astăzi, ca preotul să binecuvînteze cruciş capul diaconului, o dată cu rostirea ecfonisului.

La sărbătorile însemnate, dar mai cu seamă atunci cînd slujba se face în sobor, intonarea Trisaghionului suferă o amînare, pentru a face loc unui ritual solemn, care nu este însă esenţial oficiului Liturghiei. Astfel, cînd preotul a ajuns cu rostirea ecfonisului de mai sus la cuvintele «acum şi pururea», se opreşte, iar diaconul se apropie de sfintele uşi şi arătînd cu orarul spre icoana Mîntuitorului intonează: «Doamne, mîntuieşte pe cei binecredincioşi», formulă ce se cîntă apoi în altar de liturghisitori şi după aceea de două ori de cor sau la strană. Zicînd apoi diaconul din nou: «Şi ne auzi pe noi», această expresie este reluată o dată în cîntare, în general de liturghisitori, în altar[483]. Diaconul dă apoi semnalul pentru începerea cîntării Trisaghionului şi anume, întorcîndu-se către credincioşi şi înălţînd orarul, rosteşte de lîngă sfintele uşi finalul din ecfonisul preotului: «Şi în vecii vecilor». De altfel, în lipsa diaconului, preotul, înălţînd prin acest ecfonis slavă lui Dumnezeu cel sfînt, arată că a sosit vremea ca şi credincioşii să preamărească Dumnezeirea cea în trei ipostasuri, prin intonarea Trisaghionului[484].

---

481. *Ms. 1020 Sinai* (veac. al XII-lea—al XIII-lea) la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 140.

482. *Ms. 719 Patmos* (veac. al XIII-lea), *ibidem* p. 173.

483. Aceasta este o reminiscenţă din vechiul ceremonial ce se observa la biserica Sfînta Sofia din Constantinopol, cu ocazia venirii împăratului şi *patriarhului* la slujba Liturghiei. Sosirea lor la biserică era aranjată în acelaşi timp; intrînd în biserică, împăratul primea de la protos dicher şi cădelniţă, intrînd apoi în altar, după ce săruta icoanele de pe sfintele uşi. În timp ce împăratul tămîia sfînta masă şi altarul, patriarhul sta în faţa tîmplei în stînga, cîntînd cu tot clerul salutul sau imnul cuvenit împăratului: «Doamne, mîntuieşte pe cei *binecredincioşi* şi ne auzi pe noi». Terminînd de cădit, împăratul preda dicherul şi cădelniţa patriarhului care, intrînd în altar, cădea de asemenea în timp ce împăratul intona la rîndul său în biserică, împreună cu suita sa, imnul arhieresc: «Pre Stăpînul şi Arhiereul nostru, Doamne, îl păzeşte; întru mulţi ani, Stăpîne», după care împăratul mergea şi se aşeza la locul cel rînduit lui, iar patriarhul începea oficiul Liturghiei. Cf. A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 333—334.

484. În locul imnului Trisaghion se intonează cîntarea «Cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat» (cf. Gal. III, 27), la sărbătorile la care se obişnuia în vechime să fie botezaţi catehumenii, şi anume: la Paşti şi în zilele Săptămînii Luminate, la Cincizecime, la Naşterea şi Botezul Domnului, *precum şi* la Duminica Floriilor. De asemenea, la sărbătorile Sfintei Cruci (Înălţarea Sfintei Cruci — la 14 septembrie — şi în Duminica a treia din Păresimi: Închinarea Sfintei Cruci) se cîntă «Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, şi Sfîntă învierea Ta o lăudăm şi o mărim», în locul Trisaghionului.

Curînd, desigur, și ca o consecință a introducerii acestui imn, a trebuit să ia loc în Liturghie «Rugăciunea Trisaghionului» (sau a cîntării de trei ori «Sfinte»), pe care preotul o rostește în taină, în timp ce credincioșii, corul ori cîntăreții intonează imnul de trei ori, «Slavă...», «Și acum...» cu partea a treia («...Sfinte fără de moarte...»)[485] și în sfîrșit a patra oară. *Codicele Barberini 336* dă texte deosebite ale rugăciunii Trisaghionului pentru fiecare din cele două Liturghii principale, dar, de timpuriu, rugăciunea Trisaghionului înscrisă în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur (Ἅγιε ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ μόνος ἅγιος...)[486] a ieșit din întrebuințare, rămînînd în uzul comun al ambelor Liturghii numai cea a Sfîntului Vasile cel Mare («Dumnezeule cel Sfînt, Care între sfinți Te odihnești...»). Prin ea, preotul se roagă ca Dumnezeu, Cel ce este neîncetat slăvit de Puterile îngerești prin strigarea de trei ori «Sfînt, Sfînt, Sfînt», să primească și din gurile unor slujitori pămîntești întreit-sfînta cîntare, cercetîndu-i cu bunătatea Sa.

Sfîrșind rugăciunea aceasta, preotul și diaconul rostesc în taină Trisaghionul de trei ori, făcînd de fiecare dată cîte o închinăciune în fața sfintei mese care, între altele, închipuie «scaunul lui Dumnezeu»[487] și pe Hristos «piatra cea adevărată și din capul unghiului»[488]. Pentru accentuarea solemnității, la Liturghia în sobor, la fiecare cîntare a Trisaghionului de către credincioși, strană ori cor, clerul răspunde din altar cu aceeași cîntare. Prin această alternare solemnă, se subliniază și mai mult că Biserica pămîntească, reprezentată prin credincioșii din sfîntul locaș, laudă pe Dumnezeu cu glasuri neîncetate, unindu-se astfel cu cetele îngerești[489], reprezentate de preoți în altar care, precum am văzut, este imaginea cerului. La «Slavă...», «Și acum...» «Sfinte fără de moarte...», diaconul arătînd cu orarul spre proscomidiar zice: «Poruncește, părinte». Aceasta este o formulă politicoasă, prin care preotul este invitat sau i se amintește de către diacon să îndeplinească cele rînduite sau stabilite pentru acest moment al slujbei. Îndreptîndu-se și apropiindu-se în acest scop, puțin, de proscomidiar și înclinîndu-se, preotul rostește încet: «Binecuvîntat (lăudat, slăvit) este Cel ce vine întru numele Domnului» (Ps. CXVII, 25). Alături de simbolurile pătimirilor și morții Mîntuitorului, Biserica unește în lucrările Proscomidiei și pe cele ale nașterii Sale[490]. La acest ultim episod al întrupării și venirii Domnului în lume s-a referit deci stihul de laudă rostit acum de

485. După încheierea acesteia, diaconul zice din sfintele uși: «Puternic!», ca o indicație pentru cor sau cîntăreți, pentru o intonare și mai solemnă a celui de-al patrulea «Sfinte Dumnezeule...». Asupra acestei expresii vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947, p. 22—25.

486. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 313—314.

487. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta Liturghie*, cap. XCVIII.

488. Mitrofan Kritopulos, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας..., la Ioan Mihălcescu *op. cit.*, p. 226.

489. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, p. 259.

490. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 400 C—D; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta Liturghie*, cap. 85; Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XI, col. 389 C; *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicon al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 42.

preot. Diaconul intervine apoi cu o nouă invitaţie: «Binecuvintează, părinte, scaunul cel de sus». Acesta este jeţul aşezat pentru arhiereu în centrul absidei de răsărit a altarului şi se numeşte «scaunul cel de sus», între altele, şi pentru că el se află înălţat cu una sau două trepte faţă de scaunele din dreapta şi din stînga lui, destinate preoţilor slujitori, acest ansamblu de locuri de şedere pentru liturghisitori alcătuind ceea ce se cheamă «sintron» (τὸ σύνθρονον). În veacurile de la începutul istoriei Bisericii, scaunul cel de sus răspundea unui scop practic în primul rînd, deoarece episcopul stînd în acest loc ca un cîrmaci al navei bisericeşti [491] cu faţa către asistenţa din sînul sfîntului locaş, supraveghea şi asigura astfel ţinuta ei pioasă în timpul serviciului divin [492]. Suindu-se în acest moment pe scaunul cel de sus şi stînd pe el, şi ca un corolar al simbolismului intrării celei mici, arhiereul reprezintă «şederea lui Hristos cea de-a dreapta Părintelui», iar preoţii împreună-slujitori, stînd pe celelalte scaune din dreapta şi din stînga, închipuie pe Sfinţii Apostoli stînd pe cele 12 scaune pentru judecarea celor 12 seminţii ale lui Israel (Matei XIX, 28 şi Luca XXII, 30). În lipsa episcopului, acest scaun, deşi rămîne liber, el aminteşte totuşi preotului pe Iisus Hristos care, după înălţarea Sa la cer, stă ca împărat şi mijlocitor pe scaunul slavei Sale veşnice de-a dreapta Tatălui [493]. Această semnificaţie vine la expresie în chip evident în însuşi textul formulei cu care preotul binecuvîntează scaunul cel de sus, către care s-a îndreptat după invitaţia de mai sus făcută de diacon, venind prin faţa sfintei mese şi pe latura de miazăzi şi zicînd: «Binecuvîntat (lăudat, slăvit) eşti pe scaunul slavei împărăţiei Tale, Cel ce şezi pe heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

Acest scurt ceremonial se referă la realităţi care îşi aveau actualitatea lor în veacurile dintîi ale Bisericii, dar astăzi ele constituie o mărturie că introducerea imnului Trisaghion nu s-a făcut fără legătură cu citirile sfinte de la începutul Liturghiei. Înainte de a începe aceste lecturi, era anume obiceiul ca episcopul să meargă să se aşeze pe scaunul cel de sus (ἡ ἄνω καθέδρα), ridicat în mijlocul absidei altarului, spre a putea supraveghea adunarea în timpul citirii pericopelor din Vechiul Testament şi din Apostol [494]. Cu această ocazie el recita «Rugăciunea scaunului celui de sus» (Εὐχὴ τῆς ἄνω καθέδρας). Caracterul de circumstanţă al acestei rugăciuni reiese clar din textul ei mai vechi, pe care-l dă *Codicele Barberini 336*: «Stăpîne, Doamne Dumnezeul Puterilor, mîntuieşte poporul Tău şi-l linişteşte (fă-l să fie liniştit sau potolit = καὶ εἰρήνευσον αὐτόν), cu puterea Sfîntului Tău Duh prin semnul cinstitei cruci a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care binecuvîntat eşti în vecii ve-

491. *Constituţiile Apostolice*, cartea II (Despre episcopi, preoţi, şi diaconi), cap. 57. (Ordinea de observat la serviciul divin).

492. *Ibidem*.

493. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta Liturghie*, cap. 85 şi Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, p. 145.

494. Cf. Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 666, n. 4; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 490, şi J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 229.

cilor»[495]. Cărei necesităţi îi răspundea această rugăciune este uşor de înţeles din următoarea exclamaţie a Sfîntului Ambrozie al Mediolanului: «Cîtă osteneală se dă în biserică pentru ca să se facă linişte, atunci cînd au loc lecturile» ![496].

Obiceiul de a recita o astfel de rugăciune nu a încetat nici după ce Liturghia se oficia de regulă fără episcop. Scaunul cel de sus fiind însă gol, rugăciunea rostită de aci înainte de preot a luat caracterul de doxologhisirea lui Dumnezeu-Fiul, Cel ce tronează direct de pe înălţimea «scaunului slavei împărăţiei Sale», adică fără a mai fi reprezentat în chip văzut de episcop. Chiar în absenţa acestuia din urmă, prerogativa scaunului cel de sus nu este însă uzurpată, deoarece locul indicat de *Liturghier* preotului, în timpul citirii Apostolului este spre colţul de miazăzi al sfintei mese (δεύτερος θρόνος) sau jeţul de lîngă tronul episcopului, cu o treaptă mai jos[497].

Liturghisitorii şi-au pregătit astfel poziţiile în care trebuie să se găsească la începerea lecturilor biblice, care, în simbolismul Liturghiei, reprezintă a doua perioadă din iconomia mîntuirii prin Hristos, în comparaţie cu cea simbolizată prin cele ce s-au săvîrşit şi s-au rostit mai înainte la Proscomidie, precum şi cu cîntările (antifoanele) de la începutul Liturghiei[498]. Imnul Trisaghion poate însemna deci o manifestare de slăvire a prezenţei şi activităţii profetice a Domnului Hristos.

3. *Lecturile biblice*

După ce corul a terminat cîntarea Imnului Trisaghion, diaconul face atentă adunarea creştinilor, strigînd: «Să luăm aminte!», preotul completînd: «Pace tuturor», la care i se răspunde de către cîntăreţ: «Şi duhului tău». Prin aceste ultime două formule se schimba în Biserica primelor patru-cinci veacuri salutul între episcop şi între credincioşi, îndată după intrarea în Liturghie şi imediat înainte de a începe lecturile din Sfînta Scriptură[499]. Acestea reprezintă de fapt partea principală şi cea mai veche a Liturghiei catehumenilor.

Canonul 59 al Sinodului de la Laodiceea recomandă în acest scop cărţile Vechiului şi Noului Testament. Un astfel de uz se găsea inaugurat încă din vremea Sfinţilor Apostoli, precum mărturisesc diferite locuri din Faptele şi Epistolele lor. Informaţia dată de Sfîntul Iustin Martirul şi Filozoful că în veacul său se citeau τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (Memoriile Apostolilor, adică Evangheliile, Faptele şi Epistolele lor), ori numai (ἢ) τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (Scrierile profeţilor)[500], rămîne o menţiune singulară.

---

495. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 314.

496. «*Quantum laboratur in ecclesia ut fiat silentium cum lectiones leguntur*». Sf. Ambrozie, *In Psalmum I*, Praef. 9.

497. „Εἴπερ ἔχει τόπον" — zice Filotei — εἰ δὲ ἔμπροσθεν. *Cod. 6277—770, Mînăstirea Pantelimon*. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 8.

498. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 372 B.

499. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III*, la *Epistola către Coloseni*, 4 P. G., LXII, 322—323; Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvîntarea XXII*, 1, P. G., XXXV, 1131 A; Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, cap. XII, P. G., XCI 689 D.

500. Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, *Apologia întîi*, cap. LVII, 3.

a) *Lecturile biblice în vechiul lor stadiu.* — În ceea ce privește cărțile anume din care se alegeau pericopele de citit, ordinea, numărul și întinderea acestora, nu a domnit la început o regulă uniformă și absolută sau, dacă era una, aceasta se reducea la voia și hotărîrea episcopului [501]. Așa se explică de ce Sfîntul Ioan Gură de Aur obișnuia adesea să anunțe cu cîteva zile mai înainte subiectul omiliei următoare, pentru ca auditorii să aibă timp a căuta și citi textul pericopei respective. Ei erau îndemnați la aceasta, spre a putea urmări și înțelege mai bine cuvîntările marelui predicator [502].

Afară de marile sărbători ca, de exemplu: Nașterea, Arătarea, Învierea și Înălțarea Domnului, Pogorîrea Sfîntului Duh etc., pentru care fuseseră consacrate fragmentele din Noul Testament, unde se relatau evenimentele respective, în restul anului se urma la început, în general principiul *citirii continue.* Principalele cărți ale Bibliei erau adică citite, reluîndu-se lectura din locul în care fusese lăsată la Liturghia precedentă.

Ca ordine de urmat, *Constituțiile Apostolice* indică pentru lecturile din Vechiul Testament întîi Legea (scrierile Pentateuhului) și profeții [503] — după obiceiul observat, de altfel, la serviciul sabatic din sinagogă [504]. Urmau apoi din Noul Testament, Faptele sau Epistolele Sfinților Apostoli, iar pe urmă Evanghelia [505]. În curînd însă lectura din Vechiul Testament s-a redus la o singură pericopă. O astfel de rînduială se găsește confirmată în scrierile Sfîntului Vasile cel Mare, dar mai clar în omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur [506]. În veacul al VII-lea Sfîntul Maxim Mărturisitorul se mai referă încă la ascultarea dumnezeieștilor profeții (ἡ ἀκρόασις τῶν θείων λογίων) [507], dar mai apoi Sfîntul Gherman I al Constantinopolului menționează numai citirea din *Apostol* și din *Evanghelie* [508]. Originea practicii de astăzi de a nu se mai pune lec-

501. Sf. Iustin Martirul și Filozoful spune că se citea «atît cît îngăduia timpul» (*Apologia întîi*, LVII, 3). Fer. Augustin, în vederea predicii pe care voia să o țină, dăduse dispoziție diaconului asupra psalmului ce trebuia citit în acest scop. Lectorul citi însă din greșeală alt psalm, asa că episcopul a fost obligat să-și schimbe subiectul (*Enarratio in Psalmum CXXXVII*, P. L., XXXVII, 1784).

502. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III despre Lazăr*, I, P. G., XLVIII, 991.

503. La care trebuie să se înțeleagă și cărțile lui Isus Navi, ale Judecătorilor și ale Regilor, cărțile Cronici și cărțile Iov și ale lui Solomon. *Constitutiones Apostolicae*, cart. II, cap. 57.

504. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 159 și t. II, p. 421—423.

505. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 5.

506. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIX la Fapte*, 3: «Și suindu-se lectorul, spune mai întîi a cui este cartea, al cărui profet sau apostol sau evanghelist...», P. G., LX, 217. *Omilia III la Epistola II către Tesaloniceni*, 4 «Dacă zici că aceleași le auzi în fiecare zi, spune-mi din care profet este locul ce s-a citit, și din care apostol sau din care epistolă» (P. G., LXII, 485). Cf. încă: *Omilia VII către creștinii antiohieni*, 1, P. G., XLIX, 92—93; *Despre botezul lui Hristos*, 2, P. G., XLIX, 365; *La Psalmul CXVII*, 1, P. G., LV, 528 etc.

507. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 704 B.

508. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 412 A B ș.u. În versiunea lui Anastasie Bibliotecarul nu se face însă mențiune de «apostol», ci

turi din Vechiul Testament luase, prin urmare, ființă în scurtul interval dintre ultimii doi autori. Ele se mențin numai în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, fie singure, fie precedînd pericopele din *Apostol* și *Evanghelie* la sărbătorile la care sînt prevăzute acestea din urmă, ori la sărbătoarea hramului bisericii. De fapt, lecturile din *Apostol* și din *Evanghelie* la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite sînt încadrate în serviciul Vecerniei, care se află unit cu această Liturghie.

O sistematizare a lecturilor liturgice a intrat totuși de timpuriu în preocupările Sfinților Părinți, ajungîndu-se chiar la realizarea unor norme. Astfel, regula de astăzi de a se citi Faptele Apostolilor de la Paști pînă la sărbătoarea Cincizecimii se găsea în uz încă dinainte de Sfîntul Ioan Gură de Aur, care consacră aproape o întreagă omilie spre a demonstra motivele luate în considerare de Sfinții Părinți pentru o astfel de rînduială [509]. O contribuție deosebită la sistematizarea lecturilor din Faptele Apostolilor și din Epistolele catolice pentru uzul liturgic este atribuită în general diaconului Eutaliu (veacul al V-lea) din Alexandria. La cererea preotului Atanasie, Eutaliu a împărțit aceste scrieri în 57 de lecturi pentru serviciul liturgic, luînd ca bază uzul transmis de practica tradițională [510].

Amănuntele exacte privitoare la actuala împărțire a textului Sfintei Scripturi în lecturi liturgice nu pot fi precizate mai de aproape. Pentru «paraşele» (lecturile din Pentateuh sau Lege), «haftarele» (cele din profeți) și «pericopele» (cele din Noul Testament), destinate serviciului liturgic, servea la început Biblia însăși, adică exemplare cu text continuu. Pe marginea acestora se făceau însă însemnări, prin care se indicau începutul și sfîrșitul pericopelor corespunzătoare duminicilor și diferitelor sărbători. La începutul unor astfel de codice se punea adesea un tablou (συναξάριον = *capitulare*, iar în unele ediții grecești mai noi εὐαγγελιστάριον) de citirile rînduite pentru duminici și sărbători.

S-a găsit însă de timpuriu că este mai practic să se extragă în volume aparte bucățile biblice destinate serviciului divin. Așa au rezultat cărțile denumite în general, în limbajul științific de astăzi, cu titlul convențional de *Lecționare*. În termeni bisericești însă cartea în care se găsesc sistematizate pericopele liturgice din Faptele și Epistolele Sfinților Apostoli se numește *Apostol* (ὁ ἀπόστολος sau πραξαπόστολος), iar aceea în care este distribuit textul Evangheliilor se cheamă *Evangheliar* iar cîteodată *Evanghelistar* (Εὐαγγελιστάριον). În aceste cărți de slujbă, citirile biblice sînt rînduite pe zilele săptămînii, începînd de la sărbătoarea Învierii Domnului [511]. Pentru sărbători, pericopele sînt alese în raport cu caracterul evenimentului comemorat.

---

numai de prochimen. Cf. S. Pétridès, *op. cit.*, nr. 39, p. 30 și N. Borgia, *op. cit.*, nr. 28, p. 25.

509. Sf. Ioan Gură de Aur, *Pentru ce Faptele în Cincizecime?*, P. G., LI, 103—104.

510. Cf. *Euthalii diaconi Actuum apostolorum, s. Pauli Catholicarumque epistolarum editio*, P. G., LXXXV, 628—789. Cf. și E. Mangenot, *Chapitres de la Bible*, articol în «Dictionnaire de la Bible», publicat de Vigouroux, t. II, part. I, p. 560—561.

511. Ordinea observată în cartea *Apostol* este următoarea: De la Paști și pînă

Dintre cele trei exemplare de *Evangheliar* în manuscris ajunse pînă la noi, unul își ridică vechimea la veacurile al IV-lea—al V-lea, iar alte două la veacul al VI-lea. Cel mai mare număr de *Evangheliare* provine însă din epoca de la veacul al VIII-lea încoace. Dintre ele, unele nu cuprind decît citirile pentru sărbătorile mai însemnate [512].

Necesitatea de a adapta citirile din Evanghelii la cursul Liturghiei a dus la unele mici modificări sau, mai bine-zis, la unele sporiri ale textului prin formulele generale de introducere, obișnuite îndeosebi la începutul pericopei. Astfel, împrejurările de timp și loc, determinate precis în textul Evangheliilor, a trebuit să fie redate în citirile Liturgice din *Evangheliar* prin expresiile vagi: «În vremea aceea», «Zis-a Domnul», ori «Zis-a Domnul pilda aceasta» sau «...către iudeii care veniseră la Dînsul». În vechile codice — manuscrise cu text continuu, întrebuințate la Liturghie — aceste formule introductive se scriau pe margine, iar cînd s-au extras pericopele în *Evangheliare* aparte, au luat loc în țesătura textului și expresiile de mai sus, așa cum se găsesc pînă astăzi.

Pe de altă parte, ca indicații marginale, aceste formule nu izbutiseră să determine întotdeauna precis punctul la care se încheia ultimul verset al unei pericope și de la care începea alta. Așa s-a întîmplat că, la alcătuirea *Evangheliarelor*, unele pericope încep cu versete care constituie sfîrșitul altora, situație care dăinuiește și actualmente [513].

b) *Vechea încadrare a lecturilor în ceremonialul Liturghiei.* — Citiriile erau încadrate în psalmi responsorici, recitați de cîntăreți secundați de credincioși [514]. Principiul acesta se găsea, de altfel, înscris formal în canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea, care prescrie ca psalmii să nu fie intonați fără întrerupere, ci «să se facă citiri după fiecare psalm». Lecturile apar, prin urmare, precedate fiecare de psalmi, așa cum confirmă diferitele locuri din literatura patristică [515]. Vestigiile

---

la Rusalii se citește din Faptele Apostolilor, urmînd în restul anului mai întîi Epistolele Sf. Apostol Pavel și apoi cele 7 Epistole catolice.

Pericopele evanghelice sînt încadrate după următoarele norme:

a) *Ioan.* din ziua Învierii pînă la Rusalii, excepție făcînd marțea Paștilor și sărbătoarea Înălțării, cînd se citește de la Luca, precum și Duminica Mironosițelor, cînd se citește de la Marcu.

b) *Matei*, de luni după Rusalii pînă la Duminica a 17-a după Rusalii, cu excepția primelor cinci zile din fiecare din săptămînile a 12-a, a 13-a, a 14-a și a 15-a după Rusalii, cînd se citește din Evanghelia după Marcu.

c) *Luca*, de luni după Duminica a 17-a după Rusalii pînă la lăsatul sec de carne, cu următoarele excepții: primele cinci zile din săptămînile a 16-a, a 17-a și a 18-a și Duminica înaintea Bobotezei, cînd se folosește Evanghelia după Marcu; în duminicile lăsatului sec de carne și de brînză, precum și simbăta dinaintea acesteia din urmă, se citește din Evanghelia după Matei.

512. Ca, de exemplu, *Lecționarul grec din ms. nr. 194*, aflat în Biblioteca Universității din Iași, în care sînt extrase pericopele pentru 18 sărbători, iar a XIX-a pericopă este adăugată mai tîrziu. Cf. Dr. Vasile Gheorghiu, *Lecționarul evanghelic grecesc din Iași (Ms. 194)*, București, 1940.

513. Cf. E. Mangenot, *Lectionnaires*, în «Dictionnaire de la Bible», t. IV, part. I, col. 147—157 și Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*

514. *Constituțiile Apostolice*, II, 57.

515. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Botez*, I, P. G., XXXI, 425 AB; *Ho-*

acestor psalmi în Liturghia de astăzi se rezumă la cele două perechi de stihuri, dintre care una figurează sub titlul de prochimen (προκείμενον), înainte de Apostol, iar cealaltă este anexată cîntării «Aleluia», după citirea Apostolului. La această abreviere se ajunsese deja înainte de Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, care face prima menţiune expresă despre prochimen şi despre «Aleluia» de după Apostol [516].

Prochimenul reprezintă psalmul recitat odinioară după pericopa din Vechiul Testament [517], adică înaintea lecturii din Apostol, iar stihurile de după pericopa acestuia din urmă reprezintă un rest rudimentar al unui psalm de laudă, la recitarea căruia credincioşii participau cu refrenul «Aleluia», la început şi la sfîrşit. Aşa se explică situaţia din manuscrise, în care aceste din urmă stihuri sînt încadrate între cîntarea «Aleluia»; din această pricină, stihurile după Apostol sînt cunoscute sub titlul de *aleluiarion* (Ἀλληλουϊάριον).

Vechiul obicei menţionat şi de Sfîntul Ioan Gură de Aur [518], ca lectorul să anunţe înainte de citire originea pericopei, aşa cum se practică pînă astăzi («Citire de la Facere, din profeţia lui Isaia etc., din Faptele Sfinţilor Apostoli, din Epistola, ori din Evanghelia după...»), se aplica şi psalmilor. În virtutea rutinii, s-a continuat chiar să se anunţe cu titlul de psalm simplele stihuri care îl mai reprezentau. Astfel, Sfîntul Gherman I al Constantinopolului se referă la prochimen cu formula: „ψαλμὸς τοῦ Δαβίδ"[519]. Un manuscris din veacul al XII-lea—al XIII-lea inserează următorul ceremonial în această privinţă: Preotul: «Pace tuturor». Diaconul: «Înţelepciune». Psaltul: «Psalmul lui David». Diaconul: «Să luăm aminte». Psaltul: «Prochimenul» [520]; de asemenea, pentru «aleluiar», după citirea «Apostolului», preotul zice: «Pace ţie». Diaconul: «Înţelepciune». Psaltul: «Aleluia, Psalmul lui David». Diaconul: «Să luăm aminte». Şi se cîntă «Aleluia». Psaltul: «Aleluiarion». Credincioşii: «Aleluia» [521]. În *Constituţia patriarhului Filotei*, această rînduială apare ceva mai simplificată, dar în acelaşi timp mai clară. Caracterul de simplu anunţ al prochimenului cu titlul de psalm, fără ca în realitate să se citească un psalm întreg afară de prochimen, reiese destul de precis din formula: «Psalm al lui David», întrebuinţată atît pentru stihurile dinaintea Apostolului cît şi pentru cele de după citirea lui [522].

Titlul de psalm, nemaicorespunzînd unei realităţi şi fiind impropriu pentru un stih sau pentru o singură pereche de stihuri, s-a ajuns să se anunţe numai sub numirea de «prochimen», care adică precede sau

---

milia habita in Lacizis, 1, col. 1437 CD; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, cap. III, 2, P. G., III, 425 B.

516. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 412 AB, precum şi versiunea lui Anastasie Bibliotecarul (ed. S. Pétridès, *op. cit.*, nr. 39 şi 41, p. 30 şi 31; de asemenea, ed. N. Borgia, *op. cit.*, nr. 28 şi 29, p. 25).

517. Cf. şi Dr. Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, în «Irénikon», t. XI, nr. 1 şi 2, 1934, p. 27.

518. Vezi locurile indicate în nota 506.

519. *Op. şi loc. cit.*, P. G., XCVIII, col. 412 A.

520. *Ms. 1020 Sinai*, A. Dmitrievschi, *Liturghierul, cartea latinică*, p. 140.

521. *Ibidem*, p. 141.

522. *Cod. 6277—770 Pantelimon* (veac. al XIV-a). Pan. N. Trembela, *op. cit.* p. 7.

este așezat înainte de lectura Apostolului. Nu s-a putut totuși întrebuința același termen și pentru «Aleluia», deși de fapt el precedă lectura Evangheliei. Ca psalm, el cădea încă din vechime în atribuția lectorului sau a cîntărețului și, ca atare, stihul și «Aleluia» fiind citite și cîntate de acesta, gravitează spre Apostol, pierzînd astfel caracterul de text așezat înaintea Evangheliei.

c) *Ceremonialul actual și simbolismul lecturilor biblice.* — Lecturile biblice au fost introduse în Liturghie în scopul de a instrui pe credincioși în învățătura lui Hristos și asupra datoriilor lor de creștini. «Citirile din Sfînta Scriptură, care ne învață atît bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu cît și dreptatea și judecata Lui, sădesc și aprind în sufletele noastre nu numai iubirea, ci și teama de El, făcîndu-ne astfel mai zeloși întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc (cu rugăciunile și cîntările) îmbunătățesc sufletul și apropie de Dumnezeu atît pe preot cît și pe credincioși, făcînd și pe unul și pe ceilalți destoinici pentru primirea și păstrarea cinstitelor daruri, care este scopul Sfintei Liturghii...[523]. Ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte, pentru sfințirea cea mare a Sfintelor Taine»[524]. Cu alte cuvinte, lecturile biblice în Liturghie reprezintă principalul izvor al credinței și pietății noastre și, în același timp, unul dintre mijloacele prin care Liturghia ne pregătește pe de o parte ca să ne apropiem și să primim cu vrednicie sfințirea cu Sfintele Taine, «iar pe de alta ca să putem păstra și să rămînem într-însa»[525]. Cuvîntul Domnului din Sfînta Evanghelie ne este dat deci în Liturghie ca o lumină pentru mintea, sufletul și inima noastră, așa precum Sfîntul Său Trup ni se dă spre «întărirea și tămăduirea sufletului și a trupului».

În simbolismul Liturghiei, lecturile din Noul Testament au semnificația uneia din formele mai depline ale arătării și manifestării lui Iisus în lume, care au devenit în chip treptat mai vădite. La Vhodul mic, Evanghelia este înălțată și ne este arătată închisă, pentru a aminti clipele de pe pragul ieșirii Lui la activitatea publică, atunci cînd El n-a grăit nimic despre Sine, ci, fiind necunoscut, a fost nevoie să fie mărturisit de Tatăl și anunțat de Ioan Botezătorul. Acum însă citirile din Apostol și din Sfînta Evanghelie «sînt semne mai perfecte ale manifestării Sale, în cursul căreia El grăia tuturor în public și se făcea cunoscut nu numai prin cele ce a grăit El însuși, ci și prin cele ce a învățat pe Apostoli să propovăduiască»[526]. După Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, «prin citirea Faptelor și Epistolelor se arată însăși chemarea la El a Apostolilor și consfințirea (instituirea) lor»[527].

523. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 369 C.
524. *Ibidem*, cap. XXII, col. 416 C.
525. *Ibidem*, cap. I, col. 369 B.
526. *Ibidem*, cap. XXIII, col. 416 D. «Evanghelia înseamnă venirea Fiului lui Dumnezeu, cînd s-a arătat nouă, vorbindu-ne nu prin nori și enigme, ca odinioară lui Moise prin glasuri și fulgere și trimbițe..., sau ca altădată profeților prin arătări... ci s-a arătat în mod vădit ca om adevărat și a fost văzut de noi, prin care Dumnezeu-Tatăl ne-a vorbit gură către gură, iar nu în enigme». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 412—413 A.
527. *Ibidem*, col. 412 B.

Rînduiala privitoare la ordinea în care se citesc cele două pericope din Noul Testament, punîndu-se adică mai întîi cea din Faptele Apostolilor sau din Epistolele acestora, iar după aceea pericopa Evangheliei, este inspirată de ideea că «cele grăite de Domnul însuşi ne înfăţişează arătarea Lui mai lămurit decît cele spuse de Apostoli. Ştim că Mîntuitorul nu a arătat oamenilor dintr-odată mărimea puterii şi a bunătăţii Sale, ci treptat. De aceea, este potrivit să se citească Apostolul înaintea Evangheliei, vrînd să se arate astfel că manifestarea Domnului în lume s-a făcut treptat» [528]. De altfel, aşa desprinse din contextul integral, cum sînt citite fragmentele din scrierile Sfinţilor Apostoli, lasă să se constate uneori greutăţi de înţeles, comparativ cu claritatea divină a Evangheliilor, lucru semnalat de însuşi Sfîntul Apostol Petru (II Petru III, 16) în legătură cu cugetarea teologică profundă a Sfîntului Apostol Pavel, care nu este întotdeauna uşor de pătruns.

Lectura «Apostolului» este introdusă prin formulele menţionate mai înainte: «Să luăm aminte, Pace tuturor!», la care cititul răspunde: «Şi duhului tău», zicînd îndată prochimenul. Diaconul exclamînd apoi: «Înţelepciune!», cititul anunţă scrierea din care este extrasă pericopa din acea zi a Apostolului. Diaconul, ori în lipsa lui preotul, atrage din nou atenţia credincioşilor prin expresia: «Să luăm aminte!», cititul începînd apoi îndată lectura. In timpul acesteia se face tămîierea altarului şi a naosului, după rînduiala cădirii celei mici. Deşi în limbajul curent bisericesc aceasta este cunoscută sub numele de «cădirea din timpul Apostolului», totuşi ea constituie un act anticipat, putîndu-se considera tot atît de temeinic, şi chiar mai mult, ca tămîiere înainte de Evanghelie. După Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, această tămîiere simbolizează prin fumul şi aroma ei «darul Duhului cel dat din Evanghelie întru toată lumea» [529].

După ce s-a încheiat lectura din Apostol, preotul se adresează cititorului: «Pace ţie, cititorule!», iar acesta zice: «Şi duhului tău» şi citeşte îndată stihurile după Apostol, iar la cor sau la strană se cîntă «Aleluia» (Lăudaţi pe Domnul Dumnezeu). Ca şi tămîierea de mai înainte, această cîntare reprezintă un act care, de fapt, precede şi se referă la citirea Evangheliei, care trebuie să urmeze. Cîntarea «Aleluia» a fost anume aşezată aci în scopul de a se da laudă lui Dumnezeu pentru darul ce se face prin citirea Evangheliei [530].

Terminînd de cădit, diaconul primeşte de la preot sfînta Evanghelie şi, în timp ce se intonează «Aleluia», iese cu ea prin sfintele uşi, ducîndu-se la locul cel rînduit pentru citire, purtîndu-se înainte două sfeşnice sau făclii aprinse, în semn de respect şi ca simboluri ale luminii adevărului evanghelic. Cînd nu este diacon, Evanghelia se citeşte de către preot în sfintele uşi, cu faţa spre credincioşi. Cînd este diacon,

528. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXII, col. 416 D—417 A. Această rînduială are de fapt şi un temei istoric: Mîntuitorul obişnuia să trimită pe Apostoli, doi cîte doi înaintea Sa prin sate, pregătind în acest chip terenul pentru activitatea Învăţătorului lor (Marcu VI, 7, 12—13; Cf. şi Matei X, 1, 14; Luca IX, 1—2).

529. *Explicare despre sfînta biserică*, p. 260, col. 1.

530. *Ibidem*.

lectura pericopei evanghelice este introdusă prin cererea de binecuvîntare de la preot: «Binecuvintează, părinte, pe binevestitorul Sfîntului Apostol și Evanghelist (N)», binecuvîntare pe care preotul i-o dă rostind din sfintele uși: «Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfîntului, slăvitului, întru tot lăudatului Apostol și Evanghelist (N), să-ți dea ție, celui ce binevestești, cuvînt cu putere multă, spre împlinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos». Preotul sau al doilea diacon, dacă este, zice: «Înțelepciune! Drepți să ascultăm Sfînta Evanghelie», preotul adăugînd: «Pace tuturor». După ce corul sau strana a răspuns: «Și duhului tău», diaconul anunță numele evanghelistului de la care este luată pericopa: «Din Sfînta Evanghelie de la (după N) citire», iar corul intonează: «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!» Preotul sau diaconul al doilea provoacă pentru ultima dată pe credincioși la atenție: «Să luăm aminte!».

În unele erminii și manuale de liturgică se consideră că termenul «Înțelepciune», cu care se încheie seria interjecțiilor înainte de citirea Evangheliei, se referă la această sfîntă carte, care cuprinde cuvîntul Domnului [531]. Iată, adică, aceasta este înțelepciunea adevărată, cerească, dumnezeiască, adusă lumii și propovăduită de Iisus Hristos; să ascultăm deci înțelepciunea cea de sus, înțelepciunea lui Dumnezeu, pe Fiul Tatălui, Cel ce s-a făcut om, ca să ne vorbească cele de trebuință pentru mîntuirea noastră [532]. Fără îndoială, această interpretare nu este imposibilă ca idee. În realitate însă interjecția de mai sus, luată în primele ei două membre, a fost introdusă în slujba bisericească cu scopul de a provoca în anumite momente liturgice o atenție specială și o concentrare spirituală mai accentuată din partea credincioșilor. Astfel de recomandații nu sînt de prisos, date fiind oscilațiile și inegalitățile de care se resimte capacitatea de încordare a sufletului omenesc. De aceea, «preotul îndeamnă pe toți», zice Nicolae Cabasila, «și amintește credincioșilor de înțelepciunea cu care se cuvine să ia aminte la Sfintele Taine. Care este această înțelepciune? Sînt gîndurile ce se cuvine să le avem în timpul sfintei slujbe și cu care trebuie să privim și să ascultăm cele ce se săvîrșesc și se rostesc, gîndurile cele pline de credință, cele ce nu au nimic omenesc într-însele. Aceasta este înțelepciunea credincioșilor și așa se tîlcuiește cuvîntul «înțelepciune!», adresat credincioșilor de către preot, de mai multe ori în cursul slujbei, ca un mijloc de a le aduce aminte despre acele gînduri ... Mai este în sfîrșit și exclamația «drepți!», care cuprinde tot un îndemn ...; apropiindu-ne (adică) de Dumnezeu și de Sfintele Taine, să nu fim cu nepăsare, ci cu rîvnă și cu toată smerenia să luăm parte la acestea, fie că trebuie să privim, fie că trebuie să grăim sau să ascultăm ceva din cele sfinte; și primul semn al acestei rîvne și evlavii este ținuta dreaptă a corpu-

531. Sf. Gherman I al Constantinopolului: «Înțelepciune — cuvîntul lui Dumnezeu...», *op. cit.*, P. G., XCVIII, 412 B.

532. Vez Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 58 și 88; Ierom. Gabriel Rășcanu, *op. cit.*, p. 135; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 487; Dom Placide de Meester, *La divine Liturgie*, III, ed. Rome-Paris, p. 128, n. 31.

lui; adică să facem aceasta nu stînd jos, ci în picioare [533]. Căci, precum sublinia Tertulian, «nu se stă jos în prezența cuiva pe care îl respectăm, deci cu atît mai mult în prezența lui Dumnezeu» [534]. Această ținută cuviincioasă sîntem datori să o observăm, prin urmare, și în timpul citirii Sfintei Evanghelii, care, de fiecare dată, înfățișează pe Iisus înaintea spiritului nostru. De aceea, încă din vechime, credincioșii împreună cu clerul ascultau citirea Sfintei Evanghelii în picioare, iar nu stînd jos [535]. La intonarea formulelor prin care se vestește lectura ei, liturghisitorii se ridică de pe locurile lor din sintron, iar arhiereul, fie că rămîne pe treptele scaunului de sus, fie că pogoară, venind pe solee prin sfintele uși, supraveghează pe credincioși, stînd în picioare și cu fața spre ei, iar în semn de smerenie față de Iisus Hristos, socotit a fi prezent, stă în această poziție, fără omofor, semnul demnității episcopale, iar după unele practici, chiar fără mitră.

Interjecția «drepți», în slujba bisericească, se referă deci în primul rînd la poziția fizică a corpului, aceasta fiind considerată prin ea însăși ca un semn evident al unei adevărate atitudini interioare religios-morale. La acest îndemn deci toți trebuie să se ridice de pe locurile pe care stau, așa cum a fost practica veche creștină, cînd și cei ce se sprijineau pe bastoane, cum era obiceiul îndeosebi printre viețuitorii din mînăstiri, le lăsau jos, stînd în poziție dreaptă în timpul citirii Evangheliei. În unele părți, evlavia curentă a adoptat mai tîrziu o formă și mai accentuată de respect în timpul lecturii pericopei evanghelice, ascultînd-o în genunchi [536].

De altfel, prin toți ceilalți termeni care intră în structura oarecum complexă a interjecțiilor de care sînt precedate lecturile biblice în slujba religioasă se urmărește în fond stimularea atenției, reculegerii și meditației la cuvîntul divin. «Să ascultăm Evanghelia», zice Fericitul Augustin, «ca și cum Domnul ar fi înaintea noastră. Să nu zicem: Fericiți cei care au putut să-L vadă, căci mulți dintre cei care L-au văzut, L-au dat morții; și mulți dintre noi au crezut fără să-L fi văzut. Neprețuitele cuvinte ce ieșeau din gura Lui au fost scrise și păstrate pentru noi; ele se citesc din nou pentru noi, așa precum vor mai fi citite încă pentru cei ce vor veni după noi» [537]. Deci, așa precum îndemna la rîndul său Origen, «să nu pierdem un singur cuvînt din Sfînta Evanghelie, căci dacă atunci cînd vă împărtășiți luați seama pe bună

533. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXI, col. 413 B-C; 413 D-416 A. «Căci strigarea *«drepți»* aceasta înseamnă: să nu stea aplecați, ori jos, ci cu sufletul și cu trupul încordate spre El» (*Ibidem*, cap. LIII, col. 489 A). Sf. Gherman I al Constantinopolului: «Drepți să ascultăm Sfînta Evanghelie. Aceasta înseamnă să ne înălțăm cugetele împreună cu faptele de la cele pămîntești și să înțelegem vestirea lucrurilor celor bune» (*op. cit.*, P. G., XCVIII, 412 D); Simion, arhiepiscopul Tesalonicului: «Să stăm drepți cu înțelepciune și cu cunoștință, *cu trupurile și cu sufletele* și drepți cu credința și cu gîndirea» (*Despre sfintele rugăciuni*, cap. 322).

534. Tertulian, *De oratione*, c. 16.

535. *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 5.

536. Asupra interjecției liturgice «drepți», vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului...*, p. 42—51.

537. Fer. Augustin, *Trat. XXX la Sfîntul Ioan*, 1.

dreptate ca să nu cadă jos nici cea mai mică părticică, pentru ce să nu credeți că este rău a neglija un singur cuvînt al lui Hristos»? [538].

Convingerea aceasta despre puterea de transfigurare a vieții creștine sub influența cuvîntului Evangheliei a condus, desigur, la introducerea în *Liturghier* a «Rugăciunii dinainte de Evanghelie», pe care preotul o citește în taină, în timp ce la strană se cîntă «Aleluia». Prin această rugăciune, liturghisitorii invocă ajutorul divin pentru ca să susțină și să activeze puterile noastre sufletești în scopul înțelegerii, asimilării și transformării în faptă a învățăturilor evanghelice: «Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpîne, lumina cea nestricăcioasă a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gîndului nostru spre înțelegerea evangheliceștilor Tale propovăduiri. Pune întru noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcînd, viețuire duhovnicească să ducem, cugetînd și făcînd toate cele ce sînt spre bună plăcerea Ta ...».

Originea istorică a acestei rugăciuni nu este tocmai lămurită. Din *Codicele Barberini 336* lipsește. În veacul al X-lea însă este întîlnită în toate codicele cu Liturghia Sfîntului Iacob în versiune greacă. Proveniența ei aci pare că se datorește însă, de fapt, unei înrîuriri bizantine, care începuse să se resimtă asupra celorlalte Liturghii orientale. Este deci de presupus că rugăciunea se găsea în circulație înainte de această epocă, dar nu dobîndise, poate, o primire generală. Primul document care face mențiune de rugăciunea dinaintea Evangheliei este un codice din veacul al XI-lea cu rînduiala Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur [539]. Manuscrisele liturgice continuă totuși să nu o înscrie regulat în cuprinsul lor. Astfel, pe cînd *Constituția patriarhului Filotei* nu ia act de ea nici în veacul al XIV-lea, *Codicele Esfigmenu* din anul 1306 o avea deja înscrisă în locul actual din Liturghie [540].

O rugăciune înainte de Evanghelie a putut lua naștere prin analogie cu rugăciunea din timpul Trisaghionului, care, de fapt, apare ca o rugăciune înainte de citirea Apostolului. Introducerea unei astfel de piese și înainte de Evanghelie se impunea, prin urmare, cu atît mai logic. Textul ei este comun ambelor Liturghii bizantine și, prin cuprinsul său, se dovedește întru totul adecvat momentului pe care îl ocupă.

După încheierea lecturii pericopei evanghelice, credincioșii exclamă ca și înainte de începerea ei: «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!». Sensul specific acestui scurt imn de laudă apare mai evident dacă îl analizăm în comparație cu finele Trisaghionului. «Înainte de Apostol, cîntarea Trisaghionului este, precum remarca Nicolae Cabasila, amestecată cu cererea, căci se termină prin cuvintele «miluiește-ne pe noi». Dar înainte și după Evanghelie înălțăm o cîntare adevărată de laudă, fără cerere, ca unii care știm că Sfînta Evanghelie închipuie pe Hristos și dacă L-am aflat pe Hristos am dobîndit totul» [541]. Prin acest imn se

538. Apud G. Lefebre, *op. cit.*, p. 27.
539. *Codicele Burdett-Couts*, III, 42, ed. C. A. Swainson, p. 117. Citat după J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 192.
540. A. Dmitrievschi, *Liturghierul — cartea tainică...*, p. 266.
541. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XX, col. 416 B.

mărturisește că «Acela pe care avem să-L auzim sau L-am auzit este într-adevăr Înțelepciunea și Cuvîntul lui Dumnezeu și astfel preamărim pe Dumnezeu, pentru că ne-a învrednicit să ascultăm cuvintele mîntuitoare ale Evangheliei» [542]. Este, am putea spune, o formă mai directă și mai accentuată în comparație cu cîntarea «Aleluia», ce se zice cu același scop după Apostol.

Afară de pericopa Evangheliei, care întotdeauna a fost citită de diacon sau de preot [543], iar în unele părți (Constantinopol) chiar de episcop, la sărbătorile mari [544], celelalte lecturi biblice au intrat de obicei în atribuția lectorului, care, pentru a fi auzit în toate părțile sfîntului locaș, executa citirea, ca și diaconul, pe amvon (în vechime: estrada sau tribuna din mijlocul bisericii). Pentru același motiv, lectura Evangheliei și a Apostolului s-a făcut încă din vechime nu în tonul vorbirii curente ci într-un fel care ține locul de mijloc între citirea simplă și cîntarea propriu-zisă, un fel de recitativ, cu o formulă de cadență la sfîrșitul frazei. Aceasta era «maniera întrebuințată odinioară și în dicțiunea solemnă a poemelor eroice» [545].

O rostire solemnă a Evangheliei și a Apostolului s-a impus, de altfel, nu numai prin autoritatea lor de cuvînt revelat, ci și printr-un uz cunoscut de primii creștini dintre iudei, la care părțile din anumite cărți ale Vechiului Testament se bucurau de o intonație sau de un sistem de accentuare specifică, la serviciul din sinagogă. Pericopele evanghelice și ale Apostolului nu sînt la dreptul vorbind nici simple lecturi, nici cîntări propriu-zise. Nu sînt piese muzicale, pentru că, deși se recită pe tonul psalmodiei, nu îndeplinesc totuși condițiile unei adevărate cîntări cu intervale muzicale. Nu trebuie văzut deci nici un nonsens în formula prin care este anunțat textul lor la serviciul divin ca «citire». În realitate, nu sînt nici simple lecturi, ci recitări solemne, cu accente variate, care scot în relief ideea textului și, în același timp, încadrează precum se cuvine textul Noului Testament în ceremonia Liturghiei [546].

d) *Locul predicii în Liturghia Bisericii primare.* — Un element, care și-a schimbat locul din acest moment al liturghiei este *predica*, sau mai bine zis *omilia*. În Biserica primară și în tot timpul cît a fost în vigoare disciplina catehumenatului, predica urma îndată după citiri, fiind considerată ca un corolar al acestora [547].

---

542. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 493.

543. *Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. 57.

544. Cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, VII, 19, P. G., LXVII, 1477 A.

545. Cf. Ioannes Thibaut, *Le cahant ekponétique*, în «Bizantinische Zeitschrift», VIII Band, Leipzig, 1899, p. 134.

546. Vezi mai pe larg capitolul *Cîntarea Evangheliei și a Apostolului*, în lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, p. 278—283.

547. «Apoi citețul oprindu-se, episcopul dă într-o cuvîntare sfat și îndemn la imitarea acestor frumoase învățături» (Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întîi*, LXVII, 4). «Și în urmă preoții să povățuiască pe credincioși, fiecare din ei pe rînd, nu toți deodată, iar la urmă episcopul» (*Constituțiile Apostolice*, cartea a II-a, 57). «Și după citirea Legii și a profeților și a epistolelor noastre și a Faptelor și a Evangheliilor, să salute cel hirotonit pe credincioși..., iar după salutare să le vorbească cuvinte de mîngîiere» (*Ibidem*, cartea VIII, 5; Cf. și Clement Alexan-

Împreună cu psalmii și cu lecturile, ea reprezenta o moștenire a sistemului practicat în rînduiala serviciului divin de sîmbătă dimineața la sinagogă [548].

Scopul ei era instruirea și edificarea religios-morală a tuturor asistenților: credincioși, pentitenți și catehumeni. După ce s-a inaugurat însă obiceiul ca penitenții și catehumenii să rămînă și la Liturghia credincioșilor, locul predicii a fost mutat la sfîrșitul Liturghiei euharistice. Nu este exclus ca această schimbare să fi fost făcută și în scopul de a reține asistența pînă la terminarea serviciului divin, deoarece mulți, precum se vede din omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur [549], se simțeau satisfăcuți de îndată ce ascultau predica, părăsind biserica după aceea [550]. Deopotrivă de determinante pentru așezarea predicii la sfîrșit, spre a fi ascultată de toți, s-ar putea considera răcirea rîvnei religioase și lipsa de disciplină constatată mai tîrziu, cînd creștinii au luat obiceiul de a veni la serviciul divin în orice moment din cursul lui.

Nu este mai puțin adevărat însă că despărțirea între lecturi și predică, pentru care cele dintîi serveau în principiu ca material sau bază de inspirație, a dus pe de o parte la micșorarea interesului asistenților pentru comentarea pericopelor biblice, iar pe de alta, la scăderea zelului pentru predică printre liturghisitori. Sancțiunile destul de aspre prescrise împotriva unei astfel de neglijențe [551] nu și-au dovedit eficacitatea practică.

Trebuie să recunoaștem totuși că modificarea situației predicii în cult se explică într-o bună măsură prin însăși caracterul ei. Ca element al Liturghiei creștine, ea nu-și este suficientă ei însăși în chip ideal numai prin scopul didactic, misionar și apologetic pe care i-l pot dicta împrejurările. Prin natura și prin scopul ei, predica creștină depășește funcțiunea comentariului din serviciul sinagogii. De la început ea a îmbrăcat un aspect liturgic, fiind adică colorată de o notă de religiozitate, prin care s-a deosebit de retorica dinafara cultului. Ca tîlcuire a cuvîntului dumnezeiesc revelat, predica creștină a apărut pe de o parte ca un dar al grației divine, dar în același timp și ca expresia cea mai înaltă de credință fierbinte a comunității. Întocmai ca o rugăciune, ea unea sufletul adunării în același sentiment de contact și de comuniune cu Dumnezeu.

În nota aceasta ideală, ilustrată în perioada misionară a Bisericii, de către Sfinții Apostoli, de ucenicii lor și profeții creștini, precum și de atîtea personalități religioase proeminente de mai tîrziu, predica se în-

---

drinul, *Stromata*, VII, col. 1819; Origen, *Omilia I la Geneză*, 17, col. 160; de asemenea col. 1012 etc.).

548. Cf. Luca VI, 16—31 și Fapte XIII, 15. Cf. și Dr. A. Baumstark, *La structure des grandes unitées liturgiques*, în «Irénikon», XI, nr. 3, 1934, p. 140—141.

549. Cf. *Omilia a VII-a împotriva anomeilor*, P. G., XLVII, 766, precum și *Omilia III-a la Epistola II către Testaloniceni*, P. G., LXII, 484.

550. Cf. și Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 493—494 și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 727.

551. Vezi Canoanele: 58 Apost., 19 al Sin. VI Ecum., art. 50 din *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și judecătorești al Bisericii Ortodoxe Române*, 1926.

fățișează condiționată nu numai de instrucția și de pregătirea predicatorului, ci mai ales de personalitatea lui creștină sau profetică. Astfel, ea cade ca o piesă neadaptată în atmosfera mistică a Liturghiei, față de care reacția asistenților nu întîrzie să se traducă de obicei prin părăsirea slujbei. Mutarea deci a predicii la sfîrșitul Liturghiei n-a putut avea, oare, tocmai scopul de a preveni astfel de incidente, atunci cînd personalitățile creștine covîrșitoare sau figurile profetice au început să devină din ce în ce mai rare? Obiceiul introdus, pare-se de timpuriu, de a se citi la Liturghie unele din cuvîntările acestora, nu era decît un mijloc de a corecta deficiențele predicii, în noile condiții de viață ale Bisericii. Astfel, Fericitul Ieronim ne informează că unele părți din omiliile Sfîntului Efrem Sirul se bucurau de cinstea de a fi citite după pericopele din Sfînta Scriptură [552]. Noi vedem aci preludiul «cazaniei» de mai tîrziu.

Dacă, astfel, în partea de la începutul Liturghiei catehumenilor, liturghisitorii au putut încerca emoția acelora care, luminați de Duhul Sfînt, au ajuns să recunoască pe țărmurile Iordanului pe Mesia cel făgăduit, dacă au înțeles apoi că la slujba preoției ei sînt chemați ca și odinioară Sfinții Apostoli, acum însă, în momentul citirii pericopei evanghelice și al tîlcuirii ei prin omilie, ei îndeplinesc astăzi, împreună cu Apostolii de atunci, slujba propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu și a împărăției Lui. Ei continuă să întrețină astfel în Liturghie actualitatea școlii lui Iisus Hristos [553].

4. *Rugăciunile după Evanghelie; sfîrșitul Liturghiei catehumenilor*

a) *Ectenia după Evanghelie.* — După citirea Sfintei Evanghelii, preotul o așază pe sfînta masă, din sus, adică dincolo de sfîntul antimins, cu partea care se deschide spre răsărit, avînd să urmeze apoi îndată ectenia după Evanghelie («Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru...»). Dacă prin citirea Sfintei Evanghelii preotul a reprezentat pe Mîntuitorul în activitatea Sa de propovăduire și de binefaceri, acum el închide sfintele uși și se retrage lîngă sfînta masă pentru rugăciune, vrînd să amintească prin aceasta că Mîntuitorul, după ce predica mulțimilor, obișnuia să meargă în locuri retrase, pentru a se ruga. Îndemnînd deci întreaga asistență să participe cu toată ființa ei la această rugăciune, preotul ori diaconul, dacă este, enumără astfel succesiv obiectele acestei rugăciuni, care se face pentru conducătorii spirituali și ai statului, pentru cei ce s-au nevoit și se nevoiesc în vreun fel oarecare pentru binele Bisericii, precum și pentru toți credincioșii care se află de față. O astfel de ectenie în acest moment este cît se poate de potrivită, căci, precum observa Ni-

552. Citat de Robert Will, *op. cit.*, t. I, p. 310, după referințele lui Bard, *La lecture de la Bible c. élement de culte*, 1868, p. 18.

553. Pe drept cuvînt deci făcea atenți Sf. Ioan Gură de Aur pe ascultătorii săi: «Hristos vă grăiește prin gura mea... Să nu credeți că vorbim acestea de la noi... Noi venim de la Dumnezeu... Sîntem solitorii lui Dumnezeu pe lîngă oameni» (*Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, 323—324).

colae Cabasila, această rugăciune se face «pentru cei ce păzesc cuvîntul Evangheliei, pentru cei ce imită iubirea de oameni a lui Hristos, Cel ce este simbolizat prin Evanghelie», adică «pentru păstorii Bisericii și căpeteniile popoarelor, căci dacă aceștia își țin făgăduința, propovăduind bine și păzind cele scrise în Evanghelie, împlinesc și lipsa lui Hristos, după cum zice Sfîntul Apostol Pavel (Col. I, 24)... În rîndul acestora sînt trecuți apoi, ca vrednici să fie pomeniți în rugăciunile comunității, și ctitorii, îngrijitorii sfintelor locașuri, învățătorii virtuții și toți cei care în vreun fel oarecare fac bine obștii bisericești și celor sfinte» [554]. Pentru motivul că cererile acestei rugăciuni diaconale au în vedere în chip special pe împlinitorii învățăturilor Evangheliei, această ectenie se consideră implicită ei, încheindu-se astfel ritul lecturilor biblice din Liturghie.

În timpul ecteniei, preotul rostește în taină o rugăciune («Doamne Dumnezeul nostru, primește această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi ...»), prin care se roagă ca Dumnezeu să asculte și să împlinească cererile îndreptate către El de credincioși în cursul ecteniei. În titlul și în textul rugăciunii tainice a preotului, această ectenie este numită «cerere stăruitoare» (ἡ ἐκτενὴς ἱκεσία), denumire justificată atît prin sublinierea din primul alineat al ecteniei («Să zicem toți *din tot sufletul și din tot cugetul nostru* ...») cît și prin răspunsul «Doamne miluiește» de trei ori, pe care îl dau credincioșii de la al treilea alineat înainte. În limbajul bisericesc se mai întrebuințează și denumirea de «ectenie îndoită», subliniindu-se astfel caracterul ei de rugăciune însuflețită de o dublă și particulară osîrdie.

Din *Codicele Barberini 336* lipsește ectenia după Evanghelie, ceea ce ne-ar putea face să credem că introducrea în acest loc a unei rugăciuni diaconale se datorește probabil unei sistematizări intervenită mai tîrziu în partea finală a Liturghiei catehumenilor. Întrucît însă în codicele amintit se află rugăciunea din timpul ecteniei stăruitoare, sub titlul: „Εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς τοῦ Κύριε ἐλέησον“ [555], aceasta constituie o dovadă că în practică exista și ectenia. Lipsa ei este explicabilă prin faptul că acest codice nu are cele ale diaconului, pînă la dialogul dinaintea anaforei euharistice. Documentele de la începutul mileniului al doilea și de mai tîrziu mărturisesc chiar că, după încheierea ecteniei, credincioșii sau corul intonau de 12 ori «Doamne miluiește» [556].

După ecfonisul rugăciunii stăruitoare, *Liturghierul* Bisericii noastre, ca și al celor de limbă slavă, așază ectenia mică și rugăciunea respectivă («Dumnezeul duhurilor ...») din serviciul panihidei, spre a fi folosite la Liturghiile cu parastas.

---

554. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIII, P. G., CL, 417, A—B.

555. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 314.

556. Versiunea latină a lui Leon Thuscus: *Liturgia, seu missa S. Basilii, ex vetustis codicibus latinas translationis descripta*, în cea reimprimată de Claude de Saintes, *Liturgiae*, Anvers, 1562, p. 37 ș. u., precum și în exemplarul diaconului Isidor Pyromalos (la Iacob Goar, *op. cit.*, p. 181—182). Prima cerere a ecteniei apare despărțită în aceste documente astfel: Diaconul zice mai întîi: «Să zicem toți», credincioșii răspunzînd «Doamne miluiește». Diaconul continuă: «Din tot sufletul și din tot cugetul să zicem» (Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 85).

b) *Ritualul concedierii catehumenilor.* — În Biserica primelor patru — cinci sau şase veacuri creştine, după omilie urmau imediat rugăciunile în legătură cu concedierea catehumenilor şi a celorlalte clase asimilate lor (primele trei clase de penitenţi şi energumenii). Prin citirea pericopei evanghelice, Liturghia catehumenilor şi-a ajuns punctul ei culminant. Funcţiunea didactică a acestei părţi a Liturghiei, adică instruirea catehumenilor în adevărurile creştine şi pregătirea dispoziţiei spirituale a credinciosilor pentru Liturghia euharistică este încheiată şi desăvîrşită prin omilie şi, în acelaşi timp, acţiunea de reprezentare sau simbolismul ei se mărgineşte aci. Restul ceremonialului Liturghiei catehumenilor constă din rugăciuni şi acţiuni pregătitoare pentru încheierea oficiului ei şi concedierea catehumenilor, această concediere fiind odinioară strict operantă. Ritualul întrebuinţat în acest scop de Liturghia bizantină, la începutul evului mediu, nu-l aflăm în nici un document. În această privinţă sîntem reduşi la analogiile ce ni le înlesneşte textul *Constituţiilor Apostolice*, care reprezintă Liturghia ritului antiohian. Se concediau adică succesiv următoarele categorii de asistenţi: prima clasă de catehumeni (κατηχούμενοι, ἀκροώμενοι, auditori), adică cei care se găseau în curs de catehizare, apoi energumenii, după care urmau la rînd catehumenii candidaţi la botez (οἱ φωτιζόμενοι, μέλλοντες, φωτίζεσθαι, οἱ βαπτιζόμενοι), adică cei cu instrucţiunea terminată, şi, în fine, penitenţii [557]. Pentru fiecare din aceste clase diaconul rostea mai întîi o ectenie, la finele căreia episcopul rostea o rugăciune adecvată categoriei respective, rugăciune pe care ei o ascultau cu capetele plecate, părăsind apoi biserica, la invitaţia ce le-o făcea diaconul după rugăciunea episcopului [558].

Canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea face menţiune numai de rugăciunile pentru ieşirea catehumenilor şi a penitenţilor. Totuşi, omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur cuprind numeroase locuri care se referă la rugăciunile pentru catehumeni, energumeni şi penitenţi [559]. Unele

557. În general, bărbaţii ocupau partea dreaptă din interiorul bisericii, adică cea dinspre miazăzi, iar femeile stăteau pe latura de nord, adică în partea stîngă. Locul penitenţilor depindea de gradul de pocăinţă în care se găseau. Cei din gradul IV şedeau în naos, mai în faţă, şi anume în partea rezervată credincioşilor, iar cei din gradul III ocupau locul din spate, adică din fundul naosului, de o parte şi de alta a uşilor care dădeau în tindă sau pronaos. Penitenţilor de gradul II le era rezervat spaţiul din faţă al tindei, în laturile trecerii din acestea în naos, iar catehumenii erau aşezaţi în spatele lor, spre ieşirea în portic; penitenţii de pe prima treaptă îşi aveau locul afară, lîngă uşa de intrare din portic, în tinda sau pronaosul bisericii. Cf. Dom A. Grea, *La sainte liturgie*, nouv. ed., Paris, p. 128; Mgr Chevrot, *op. cit.*, Paris, 1941, p. 36; Dr. Nicodim Milaş, *op. cit.*, vol. I, partea a II-a, p. 59—61.

558. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 6—9.

559. Cf. *Omilia III despre incomprehensibila natură a lui Dumnezeu*, 6, 7, P. G., XLVIII, 725, 727—728; *Omilia IV*, 4—5, col. 733; *Omilia II despre obscuritatea proleţiilor*, P. G., LVI, 182; *Omilia LXXI* (al LXXII)), 4, P. G., LVIII, 666; *Omilia XVII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, 527.

din aceste pasaje inserează chiar texte liturgice în legătură cu concedierea catehumenilor, cum sînt următoarele două propoziții: «Să-i învețe pe dînșii cuvîntul adevărului» și «Să le descopere lor Evanghelia dreptății» [560], care se păstrează pînă astăzi în ectenia pentru catehumeni. Aceeași omilie utilizează propoziția: «Și-i învrednicește pe dînșii, la vremea cuvenită, de baia nașterii a doua, de iertarea păcatelor ...» [561], care face parte astăzi din textul rugăciunii pentru cei chemați (catehumenii), rugăciune aflată în Liturghia pusă sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur.

În textul actual al Liturghiilor bizantine figurează numai ceremonialul pentru concedierea celor două clase de catehumeni. Pentru prima din aceste categorii, ectenia este identică în tustrele Liturghiile. În primul rînd, ei sînt îndemnați la rugăciune: «Rugați-vă cei chemați (οἱ κατηχούμενοι) [562] Domnului». Apoi înșiși credincioșii (cei botezați) sînt îndemnați să se roage pentru catehumeni: «ca Domnul să-i miluiască pe dînșii, să-i învețe cuvîntul adevărului, să le descopere Evanghelia dreptății, să-i unească cu Sfînta Sa soborniceasca și apostoleasca Biserică», să-i mîntuiască, să-i apere și să-i păzească, pentru ca astfel «și aceștia să preamărească împreună cu noi (cei botezați) prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău: al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh». În timpul acestei ectenii, preotul desface antiminsul și anume cîte o latură la fiecare din cele patru alineate de la început, pregătindu-l astfel în vederea așezării pe el a Sfintelor Daruri [562 bis].

În cele din urmă, catehumenii sînt îndemnați să-și plece capetele spre a se face rugăciunea specială pentru ei, înainte de ieșirea din biserică. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei Liturghii ale Bisericii Ortodoxe. În general, se cere pentru ei ca Domnul să-i facă vred-

560. Sub forma: «Să le descopere Evanghelia Hristosului Său», se găsește întrebuințată și în *Constituțiile Apostolice*, cart. VII, cap. 6.

561. F. E. Brightman, op. *cit.*, p. 315.

562. *Adică cei ce se instruiesc, cei ce se învață.* Expresia «Cei chemați», adoptată de *Liturghierul* român, nu reprezintă traducerea corespunzătoare termenului κατηχούμενοι din originalul grec. Ediția *Liturghierului* de Iași, 1679, a mitropolitului Dosoftei, a recurs în această ectenie la termenii slavoni: «oglașenici» și «să-i oglășuiască» pe dînșii cuvîntul adevărului...», în concordanță adică cu textul grec. De asemenea, *Liturghierul* Popii Ion din Suiug (manuscris copiat în anul 1724 după altul mai vechi. Vezi în «Revista Teologică», Sibiu, XXXI (1941), nr. 1—2, p. 6—36, studiul publicat de Gh. Șerban Cornilă) folosește termenul «oglașnici» atît în ectenia în cauză cît și în titlul rugăciunii ce se citește în taină de preot, în timpul ecteniei menționate, iar în cuprinsul rugăciunii îi desemnează sub numele de «cei oglășuiți» («...caută spre robii Tăi cei oglășuiți»). Alte ediții, ca, de exemplu, cele din Iași, 1818, 1834, 1845, 1868 și cea de Rîmnic, 1862, dau o traducere românească corectă termenului κατηχούμενοι dar numai în titlul rugăciunii din timpul ecteniei: «Rugăciunea pentru cei ce se învață...».

562 bis. În înțeles simbolic, acțiunea destocmirii antiminsului amintește pregătirea mormîntuiui de către Iosif, care «ca un catehumen, iar nu ca un ucenic desăvîrșit, l-a săpat în piatră, nou, precum este și pînza antiminsului, dar pe care l-a consacrat mai pe urmă lui Hristos». La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, p. 48.

nici a primi botezul și a intra astfel în comunitatea credincioșilor. Astăzi, o astfel de rugăciune este rostită de preot în taină. Formularul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur o intitulează : «Rugăciunea pentru cei chemați mai înainte de desfacerea antiminsului», deși este așezată după ectenia în timpul căreia are loc această operație. În *Codicele Barberini 336* însă, unde se găsește înscrisă expres sub numele acestui Sfînt Părinte, ea poartă titlul de «Rugăciunea catehumenilor, înainte de sfînta înălțare (jertfă)»[563], adică așa cum se află intitulată astăzi în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.

Scopul participării catehumenilor la Liturghie mărginindu-se la instruirea lor în adevărurile de credință și de viață creștină, nu mai era nici un motiv să rămînă mai departe în biserică, la Taina Sfintei Jertfe. De aceea, venea îndată, precum se face și în Liturghia de astăzi, invitația repetată a diaconilor : «Cîți sînteți catehumeni ieșiți ; cei ce sînteți catehumeni ieșiți..., ca nimeni din cei ce sînt catehumeni să nu rămînă (înăuntru)». Cu aceste formule, Liturghia catehumenilor se consideră încheiată.

Formulele pentru concedierea clasei înaintate a catehumenilor, adică a celor care erau admiși să primească botezul la Paști, se păstrează astăzi numai în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, căpătînd întrebuințare numai în a doua jumătate a postului Păresimilor. Ele urmează îndată după repetarea unei ultime invitații făcute pentru părăsirea bisericii de către catehumenii din prima categorie, după care diaconul se adresează celorlalți : «Cîți sînteți pentru luminare, apropiați-vă (Ὅσοι πρὸς τὸ φώτισμα προσέλθετε)[564], rugați-vă cei pentru luminare !» Urmează apoi o ectenie cu îndemnuri către credincioși de a se ruga pentru cei ce se pregăteau pentru botez, ca Domnul să-i învrednicească de această Sfîntă Taină la vremea cuvenită, să le dăruiască desăvîrșirea în credință, ca să poată ajunge să se numere în această ceată duhovnicească cu credincioșii. Candidații la botez sînt invitați apoi să-și plece capetele pentru a li se citi cuvenita rugăciune, înainte de concediere. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite își încheie după aceea oficiul pentru catehumeni, prin strigarea diaconilor : «Cîți sînteți pentru luminare ieșiți..., ca să nu rămînă cineva ...».

În epoca în care era în vigoare disciplina penitenței publice, se folosea un ritual analog de rugăciuni și invitații în legătură și cu conce-

563. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 315.

564. Printr-o omisiune de transcriere, înlesnită și de încetarea destul de timpurie a disciplinei catehumenatului, s-a ajuns ca termenul προέλθετε din ectenia pentru prima clasă de catehumeni să se generalizeze și în ectenia pentru cei ce se pregăteau pentru botez, în loc de προσέλθετε (apropiați-vă). Îndemnul de la finele ectoniei «Cei pentru luminare, capetele voastre Domnului să le plecați», în vederea citirii rugăciunii, înainte de concediere, ar rămîne fără obiect, sub raport logic, dacă cei spre luminare ar fi fost invitați de la început să iasă, prin strigarea «ieșiți» (προέλθετε). Vezi mai pe larg lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului...*, p. 40—42.

dierea penitenților (*Constituțiile Apostolice*, VIII, 9). Ieșirea din uz a acestei discipline, cu organizarea penitenților în clase corespunzătoare gravității păcatelor și gradului de pocăință, a atras în chip firesc după ea și suprimarea formulelor rituale legate de trimitérea lor din biserică. Pentru motive analoage nu a mai putut găsi întrebuințare nici ritualul pentru concedierea energumenilor. Împotriva oricărei logici însă rugăciunile și formulele privitoare la concedierea catehumenilor au continuat să fie recitate în Liturghie, deși ele nu mai aveau aplicare încă din veacul al VII-lea, cînd Sfîntul Maxim Mărturisitorul remarca faptul că nu se mai observa stricteţea de odinioară pentru deosebirea și depărtarea celor nebotezați de la slujbă [565]. Aceste rituri nu mai reprezintă de mult deci decît un interes istoric, adică o simplă valoare de document. Totuși, menținerea lor în uzul liturgic a găsit susținători printre liturgiști, pentru considerații cu un caracter mai mult sau mai puțin romantic. Astfel, unii interpretează existența lor în Liturghia de astăzi prin analogie cu situații din domeniul filologic, unde, potrivit sistemului ortografiei etimologice, unele litere se scriu în corpul cuvintelor, fără a se auzi în pronunție. Cu toate că, în general, ele sînt privite ca «greutăți inutile» și «aparente anomalii», totuși li se găsește o rațiune în simplul fapt că pot forma «bucuria eruditilor» [566]. Alte ori se încearcă a se compensa caracterul anacronic al ritualului de la sfîrșitul Liturghiei catehumenilor, atribuindu-i o semnificație simbolică. El ar fi, adică, de natură să provoace în sufletele asistenților reflecții asupra nevredniciei lor morale și sentimente de pocăință, la constatarea că nu se găsesc peste nivelul catehumenilor și penitenților de odinioară [567] și deci, astfel, «catehumeni sînt pururea în Biserică» [568].

Fapt este însă că acest ritual nemaicorespunzînd nici unei realități din viața bisericească actuală, el rămîne nu numai fără înțeles pentru credincioși, dar chiar fără obiect pentru înșiși liturghisitorii, care sînt obligați să se roage ca Dumnezeu să facă vrednici de baia botezului o categorie inexistentă de asistenți, pe care mai înainte i-a îndemnat la rugăciune, iar după aceea la plecarea capetelor și la ieșirea din biserică. Deci, deși în favoarea menținerii ritualului de la finele Liturghiei catehumenilor s-au făcut diverse considerații sentimentale, totuși nu se poate contesta caracterul său anacronic și că, găsindu-se golit de sens, prezența lui în Liturghia de astăzi nu este decît efectul unei legi sau proces mecanic de așa-zisă «succesiune ereditară liturgică».

---

565. *Scholia la scrierea Despre ierarhia bisericească a lui Pseudo-Dionisie-Areopagitul*, III, 3, P. G., IV, 141 C.

566. Dom Fernand Cabrol, *op. cit.*, p. 15—16.

567. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 496; Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale...*, în «Candela», XI (1892), nr. 12, p. 729, n. 1; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 258—259; S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 88, 90, 91 ș.u.

568. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, în *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, traducere română, ediția București, 1865 p. 261, col. 1.

LITURGHIA CREDINCIOȘILOR

RITURILE DIN PRIMA PARTE A LITURGHIEI CREDINCIOȘILOR

I. Rugăciunile pentru credincioși. — II. «Intrarea cea mare». — III. Simbolul credinței. — IV. Anafora sau ritualul Sfintei Jertfe euharistice

După *Liturghia catehumenilor* urmează îndată, adică în continuare, partea care poartă numele de *Liturghia credincioșilor*. Centrul și punctul culminant al acestei Liturghii îl formează ritualul Jertfei euharistice, săvîrșit de preoți, la care se asociază și credincioșii, prin răspunsuri, imne și prin împărtășire. Ea se înfățișează astfel aproape ca un nou oficiu sau cel puțin ca al doilea act care, în serviciul divin public al Bisericii creștine, reprezintă «faza sacrificială» [569]. De aceea, Liturghia credincioșilor se mai poate numi și Liturghia euharistică; ea constituie adevărata Liturghie creștină.

În Liturghia propriu-zisă sau euharistică se disting următoarele trei părți, bine caracterizate prin scopul urmărit în fiecare din ele:

A. — Ritualurile de pregătire spirituală și materială de la începutul Liturghiei credincioșilor, în vederea Jertfei euharistice;

B. — Rugăciunea Sfintei Jertfe sau 'αναφορά; și

C. — Ritualurile după anaforă, care formează partea de la sfîrșitul Liturghiei euharistice.

Partea de la începutul Liturghiei credincioșilor se desfășoară după concedierea catehumenilor și pînă la dialogul care precede salutul sau binecuvîntarea dată de preot, prin formula din Epistola a II-a către Corinteni XIII, 13: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfîntului Duh să fie cu voi cu toți». Ceremonialul acestei prime părți este compus din rugăciuni și acțiuni liturgice pregătitoare, în vederea aducerii sfintei jertfe. Momentele principale sînt reprezentate prin:

a) Rugăciunile pentru credincioși;
b) Intrarea cea mare (ἡ μεγάλη εἴσοδος) și
c) Simbolul credinței.

I

RUGĂCIUNILE PENTRU CREDINCIOȘI

După ieșirea catehumenilor, în sfîntul locaș rămîneau în vechime numai cei botezați sau credincioși (οἱ πιστοί), iar dintre aceștia numai cei împăcați cu Biserica. De aici provine și numele acestei Liturghii. Cît timp s-a găsit în vigoare disciplina penitenței publice, erau tolerați să asiste și penitenții din clasa cea mai înaintată (gradul IV), adică așa-numiții împreună-șezători (συστάμενοι, συστάντες, consistentes). Nu erau pri-

569. S. Salaville, op. cit., vol. II, partea I, p. 93.

miți însă să aducă daruri și nici să se împărtășească (χωρὶς προσφοράς)[570]. Slujba era ascultată stînd toți în picioare.

Se pare că trimiterea catehumenilor nu întrerupea serviciul divin, ci el continua prin citirea rugăciunilor pentru credincioși. Din canonul 19 al Sinodului de la Laodiceea rezultă că, în veacul al IV-lea, acestea erau în număr de trei, dintre care cea dintîi era citită în taină, iar celelalte în auz[571]. *Liturghierul* păstrează astăzi numai două, fiind citite în taină de preot, în timp ce diaconul rostește ecteniile respective. Este probabil că la această practică se ajunsese cu mult înainte de veacul al VIII-lea sau al IX-lea, deoarece situația este aceeași și în *Codicele Barberini 336*. Nu este exclus însă ca cea de a treia rugăciune a credincioșilor să fi fost aceea care se citește astăzi după punerea darurilor pe sfînta masă, în urma Intrării celei mari. Ea a putut fi distanțată de celelalte atunci cînd s-a dezvoltat ceremonia Vhodului mare, care, potrivit cu logica acțiunii și cu sensul rugăciunilor, a fost așezat între rugăciunea a doua și a treia.

Intitularea primelor două ca rugăciunea întîi și a doua a credincioșilor sau pentru credincioși se justifică numai prin faptul că ele se citesc în cursul Liturghiei cu acest nume, pentru că în realitate cuprinsul lor se referă nu numai la credincioși, ci cum este și firesc, chiar la preot în primul rînd, ca slujitor al jertfei. În cea dintîi din ele, liturghisitorii mulțumesc lui Dumnezeu, cum se face în chip expres mai ales în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, pentru că le-a ajutat să aducă și acum Sfînta Jertfă pentru păcatele lor și ale credincioșilor, cerînd în același timp să le asculte rugăciunile și să le ajute să săvîrșească această lucrare în stare de vrednicie, «întru mărturia curată a cugetului». Căci, potrivit reflecției Sfîntului Ioan Gură de Aur *(Despre preoție*, cartea VI-a, cap. 2 și 4), amintită de Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, «sufletul și mîna celui care va atinge Trupul preacurat al lui Hristos, Dumnezeul nostru, trebuie să fie mai curate decît razele soarelui»[572]. În cea de a doua rugăciune, liturghisitorii stăruie din nou în cererea lor către Dumnezeu să le curețe trupurile și sufletele de orice pată, pentru ca să se găsească în stare de nevinovăție în oficiul lor pentru aducerea Jertfei, rugîndu-se în același timp să se dăruiască și credincioșilor — «celor ce se roagă împreună cu noi» — desăvîrșirea spirituală, spre a ajunge astfel să se împărtășească cu vrednicie din Sfînta Jertfă. De altfel, toate celelalte rugăciuni recitate tainic în cursul Liturghiei vibrează, ca și aceste două de la începutul Liturghiei credincioșilor, de sentimentul și mărturisirea insuficienței spirituale a slujitorilor și a celorlalți participanți la această mare slujbă a Bisericii. În consecință, liturghisitorii imploră mila și harul dumnezeiesc, spre a-i întări cu puterea Sfîntului Său Duh pentru săvîrșirea Jertfei euharistice, curățindu-i de tot ce ar putea să tulbure simțurile și ferindu-i de orice

570. Cf. Can. 75 al Sf. Vasile cel Mare («fără proaducere»). Can. 11 al Sin. I Ecum. («fără împărtășire») și can. 5 al Sin. de la Ancira.

571. Ceea ce a făcut pe F. E. Brightman *(Liturgies eastern and western*, p. 520) să presupună că numai rugăciunea dintîi era citită de preot în taină, pe cînd celelalte erau de fapt două ectenii rostite de diacon.

572. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 416 C—417 A.

faptă rea, pentru că numai astfel, «păziţi sub stăpînirea Ta», precum încheie ecfonisul ultimei ectenii şi rugăciuni de la începutul Liturghiei credincioşilor în formularele Sfîntului Ioan Gură de Aur şi Sfîntului Vasile cel Mare, pot aduce cu vrednicie slavă lui Dumnezeu. Pe de altă parte, în Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, urmînd cursul logic al ideilor din rugăciunea corespunzătoare, preotul mărturiseşte în ecfonisul respectiv că numai «după darul Hristosului Tău», putem să ne facem «fii ai luminii şi ai zilei», prin împărtăşirea cu «preacuratul Trup şi de viaţă făcătorul Sînge». Aşa încît Liturghia, deşi este de fapt o rugăciune, şi anume cea mai mare rugăciune a Bisericii, ea se înfăţişează în acelaşi timp şi ca un suiş spiritual sau ca o scară sublimă a sfinţeniei, care, printr-o continuă şi progresivă smerenie şi pocăinţă, manifestată în cursul rugăciunilor tainice, duce la unirea deplină cu Dumnezeu prin Fiul Său.

De fapt, Liturghia credincioşilor începe cu ectenia: «Cîţi sîntem credincioşi, iară şi iară în pace Domnului să ne rugăm», ce se rosteşte în timpul primei rugăciuni pentru credincioşi şi în directă continuare a formulelor pentru trimiterea catehumenilor. Odinioară, înaintea fiecăreia din cele două rugăciuni se recita în întregime ectenia mare [573]. Ea a rămas şi în practica de astăzi şi anume în timpul celei de a doua rugăciuni, dar sub o formă fragmentară, prin omiterea părţii de la mijlocul ei, şi anume începînd de la cererea a cincea pînă la a zecea inclusiv. Aceasta reprezintă o practică cristalizată înainte de veacurile al XIII-lea şi al XIV-lea, cînd patriarhul Filotei ia act de ea în *Diataxa* sa. Astfel, cu privire la cele două rugăciuni pentru credincioşi, el recomandă diaconului să fie atent cînd termină de citit preotul pe fiecare din ele, pentru ca în acest moment să întrerupă ectenia prin expresia «Înţelepciune!», dînd astfel ocazie preotului să spună vosglasul rugăciunii respective [574]. În *Liturghierul* de astăzi, ectenia în cauză moşteneşte deci întinderea consacrată de experienţă şi uz, în raport cu timpul socotit necesar preotului pentru citirea în taină a fiecăreia din cele două rugăciuni pentru credincioşi. Prezenţa interjecţiei «Înţelepciune!», în locul obişnuitului îndemn: «... pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm», reprezintă o notă unică şi caracteristică celor două ectenii de aci pentru credincioşi. În vechime, interjecţia «Înţelepciune!» corespundea în acest moment, precum am văzut, unei necesităţi practice [575].

573. Cf. *Ms. nr. 1020 Bibl. din Sinai*, (veacul al XII-lea—al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια, p. 141. Mărturii despre întrebuinţarea ecteniei mari la începutul Liturghiei credincioşilor ne dau *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 10; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CLV*, P. G., XXXII, 612; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVII la Fapte*, 3, P. G., LX, 266 etc.

574. Cf. *Cod. 6277—770 Mînăstirea Pantelimon*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 9. Vezi şi Dom Pl. Meester, articolul *Grécques (Liturgies)*, în «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie», t. VI, part. 2, col. 1619; S. Salaville, *op. cit.* p. 95, n. 1.

575. Pan. N. Trembela (*op. cit.*, p. 67—68), presupune că strigarea «Înţelepciune!» ar proveni, în prima ectenie, din rugăciunea de odinioară pentru penitenţi, iar în cea de a doua ectenie, din rugăciunea pentru credincioşi, pe care ei trebuiau să le asculte plecaţi în genunchi. Strigînd: «Înţelepciune!», diaconul i-ar fi

II

«INTRAREA CEA MARE»

1. Scurtă privire istorică. — 2. Imnul heruvic. — 3. Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic. — 4. Ceremonialul «Intrării celei mari». — 5. Simbolismul «Intrării celei mari». — 6. Încheierea ritualului «Intrării celei mari»

După rugăciunea a doua pentru credincioşi, urmează procesiunea Intrării celei mari (ἡ μεγάλη εἴσοδος, Vhodul cel mare), care se desfăşoară într-o atmosferă de înaltă spiritualitate, pregătită prin *Imnul heruvic* sau *heruvimic* şi prin rugăciunea înălţată în taină de liturghisitori, în timp ce cîntăreţii, corul sau credincioşii intonează acest imn. În esenţa ei, Intrarea cea mare constă materialmente în transportarea cu o solemnitate deosebită pe sfînta masă, a darurilor pregătite deja la proscomidiar. Temelia pe care se înalţă tot edificiul Jertfei liturgice este la origine aducerea şi oferirea darurilor. Ritualul pregătirii Sfîntului Agneţ şi al Sfîntului Potir constituie elementul esenţial şi fundamental al Proscomidiei. Prin transportarea darurilor însă, de aci pe sfînta masă, Intrarea cea mare trebuie considerată, la rîndul ei, ca început al însuşi ritualului Sfintei Jertfe euharistice.

1. *Scurtă privire istorică*

În vechime, pregătirea materială şi proaducerea darurilor pentru Jertfă aveau loc în prima parte a Liturghiei credincioşilor. Ele erau depuse de aceştia după concedierea catehumenilor, fiind adunate mai ales de diaconi, care le depozitau în pastoforiu sau pe o masă suplimentară (τὸ παραπέτασον) dinăuntrul altarului. Cantităţile potrivite alese de diacon erau apoi transportate şi prezentate în vasele respective, episcopului sau preotului, care le primea şi le depunea pe altar, oferindu-le ca daruri, printr-o rugăciune. În legătură cu aceste acţiuni se broda şi pomenirea numelor celor care le aduceau şi ale celor pentru care erau aduse.

După ce însă locul sau momentul Proscomidiei a fost trecut înainte de Liturghia catehumenilor şi a luat dezvoltarea ştiută pe masa prothezei, actul transportării darurilor a trebuit să îmbrace de asemenea şi el, ca urmare logică, o pompă corespunzătoare. Un impuls însemnat în această direcţie a fost dat şi de semnificaţiile simbolice căpătate de momentele şi actele din ritualul Proscomidiei în noul său aspect.

---

făcut atenţi asupra momentului cînd trebuiau să se ridice şi să se apropie cu cuviinţă, pentru a primi, prin mîna liturghisitorilor, binecuvîntarea obişnuită. Această interjecţie ar fi înlocuit, adică, formulele «ridicaţi-vă, catehumenilor», sau, pentru credincioşi, «să ne ridicăm», din Liturghia *Constituţiilor Apostolice*, cart. VIII, cap. 6, 10. O astfel de ipoteză este însă prea puţin probabilă. În primul rînd, ea nu găseşte nici un temei în analogia cu locurile citate din Liturghia *Constituţiilor Apostolice*. Îndemnul «ridicaţi-vă» sau «să ne ridicăm» avea alt sens, iar pentru primirea binecuvîntării de la liturghisitori, înainte de concedierea diferitelor clase de asistenţi, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 6, 7, 9) întrebuinţează formula: «plecaţi-vă şi fiţi binecuvîntaţi». Pe de altă parte, interjecţia «înţelepciune» apare mai tîrziu numai în ecteniile pentru credincioşi, iar nu şi în cele pentru catehumeni.

Pe de o parte, Agnețul este privit ca imaginea Mielului lui Dumnezeu pregătit pentru jertfă, cît și a Fiului Său, născut în peștera de la Betleem ; pe de altă parte, întreg serviciul după citirea Sfintei Evanghelii și pînă la Imnul heruvic simbolizează, după *Comentariul* Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, timpul din cei trei ani ai activității Mîntuitorului [576]. Era deci foarte natural ca aducerea darurilor pe sfînta masă să capete semnificația venirii Sale pentru cea din urmă oară la Ierusalim, înainte de Paștile [577]. Ca urmare firească, actul simplei transportări de odinioară a darurilor din schevofilachion, sau de la masa pe care erau pregătite mai tîrziu, la sfîntul prestol, a trebuit să fie supus unei dilatări corespunzătoare [578] noilor sensuri. Așa a luat naștere *Vhodul cel mare* sau *Intrarea cu sfintele daruri*, sub forma unei procesiuni care pleacă de la proscomidiar, trece prin ușa dinspre miazănoapte a altarului, pentru a ajunge în mijlocul naosului, întorcîndu-se apoi prin sfintele uși la sfînta masă din altar, unde sînt din nou proaduse sau puse înainte.

Ceremonia Intrării celei mari s-a inaugurat în veacul al VI-lea, desigur sub o formă mai simplă la început și, poate numai prin unele regiuni. Pe vremea patriarhului Eutihie al Constantinopolului (552—565) ea nu era încă generalizată. Se vede însă că prindea teren, de vreme ce el dezaproba pe cei ce recomandau credincioșilor să cînte un anumit imn, în timp ce darurile erau transportate la sfînta masă, închipuindu-și că este purtat «Împăratul-slavei», deși ele nu erau încă sfințite [579].

La 9 ani însă după încetarea din viață a acestui patriarh (574), Vhodul cel mare a intrat oficial în tipicul Bisericii, în urma Decretului prin care împăratul Justin consacra introducerea Imnului heruvic în Liturghie [580]. Această cîntare se găsește strîns legată, în istoria serviciului divin, de ceremonia Intrării cu sfintele daruri. Proba cea mai evidentă în această privință o face ecoul expres al acestei procesiuni, reflectat în textul Imnului heruvic, care apare astfel ca o punere în scenă a temei solemnității însăși.

2. *Imnul heruvic*

Nu s-ar putea spune cu precizie absolut documentară la care din cele patru imne heruvice din serviciul Liturghiilor bizantine se referă Decretul împăratului Justin [581]. În tot cazul, o astfel de cîntare de inspi-

576. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, col. 416 D și ed. Nil Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germane, patriarca Constantinopolitana e la Versione latina di Anastasio Bibliotecario*, nr. 33, p. 25.

577. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 420 D. Cf. și Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

578. Cf. și P. Lebedev, *op. cit.*, p. 262.

579. *Epistola către papa Vigiliu, Despre Paști și Sf. Euharistie*, P. G., LXXXVI, 2400—2401.

580. G. Cedrenus (veacul al XI-lea), *Compendiu istoric*, P. G., CXXI, 748.

581. Nu este exclus totuși ca cel mai vechi din ele să fie cel care se cîntă la Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, în sîmbăta Paștilor («Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pămîntesc întru sine să nu gîndească, fiindcă Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să se junghie și să

rație creștină venea numai să înlocuiască aici un psalm care mai înainte se intona în timp ce se adunau darurile de la credincioși și se îndeplineau lucrările manuale pregătitoare, în vederea punerii înainte sau a producerii [582].

Cele două ectenii și rugăciuni pentru credincioși s-ar putea privi ca un scurt moment de tranziție de la Liturghia catehumenilor la Liturghia euharistică. Venind imediat după ecteniile și rugăciunile pentru catehumeni și avînd ca obiect una dintre categoriile de asistenți aflați în biserică, rugăciunile pentru credincioși apar într-o măsură oarecare cu o funcțiune similară celei a grupului de rugăciuni dinaintea lor și aproape ca o parte integrantă a acestui grup. Unele încheie oficiul pentru catehumeni, iar cele pentru credincioși reprezintă o prevenire pentru categoria de asistenți care rămîneau în biserică, spre a participa la desfășurarea misterului liturgic, care consta în aducerea Jertfei.

În Liturghie, creștinul contemplă nu numai cu mintea, ci și cu credința opera și misterul mîntuirii. De aceea, credincioșii sînt conduși de la meditația discursivă prin rugăciunile, imnele și lecturile din Liturghia catehumenilor la meditația contemplativă, prin care puterile sufletului se avîntă dincolo de contingențele banale ale vieții, spre a simți prin credință prezența lui Dumnezeu și a harurilor Sale.

Prin tema și obiectul lor, toate rugăciunile și actele din rînduiala Liturghiei credincioșilor se găsesc într-o strînsă conexiune și dependență de momentul culminant al Jertfei euharistice, în care se realizează însăși prezența și lucrarea Mîntuitorului. Percepția acestei realități supranaturale scapă însă capacității simțuale a firii umane, ea fiind posibilă numai unei intuiții spirituale superioare, susținută de har și izvorîtă din credință. De la începutul ei, dar mai precis de la cîntarea Heruvicului, Liturghia se desfășoară într-o notă mistică. Ca atare, în întocmirea ceremonialului se observă tendința vădită de a transpune cugetarea, simțirea religioasă și pietatea pe un plan superior, am putea spune suprasimțual. În definitiv, Liturghia urmărește în ultima linie să realizeze în credincioși senzația aceasta a supranaturalului sau experiența unei vieți divine, adică într-un cuvînt, emoția mistică. Numai

---

se dea mîncare credincioșilor; ci merg înaintea Acestuia cetele îngerești cu toată începătoria și stăpînia; heruvimii cu ochii mulți și serafimii cei cu cîte șase aripi, fețele acoperindu-și și cîntînd cîntarea: «Aleluia, aleluia, aleluia»), intrucît el este întrebuințat și în Liturghia Sfîntului Iacob. Imnul heruvic din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite («Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată intră Împăratul slavei. Iată jertfa tainică săvîrșită, de dînsele este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aleluia, aleluia, aleluia») este considerat de unii ca o compoziție din anul 615 a patriarhului constantinopolitan Sergiu, iar de alții este atribuit diaconului său, Gheorghe Pisidis. Poate că imediat după heruvicul din Simbăta mare vine ca vechime cel din uzul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Noi cei care închipuim, tainic, pe heruvimi și aducem făcătoarei de viață Treimi cîntarea cea de trei ori Sfînt, toată grija cea lumească să o lepădăm, ca să primim pe Împăratul tuturor, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aleluia, aleluia, aleluia». În Joia cea mare face funcție de heruvic troparul «Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...». Vezi lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească...*, p. 171—175.

582. Cf. lucrarea noastră indicată în nota precedentă, p. 171—172.

deasupra simțurilor, în domeniul credinței putem încerca această senzație a unirii noastre intime cu Dumnezeu prin Fiul Său. De aceea, prin Imnul heruvic, ni se amintește încă de la începutul Liturghiei credincioșilor acea condiție preliminară de purificare morală și intelectuală, pusă de teologia mistică, pentru ca «cel puțin în inimă» să ne despărțim sau să ne degajăm de toate cele ce ne leagă de lumea simțurilor.

Intonarea Heruvicului începe direct după ecfonisul («Ca sub stăpînirea Ta totdeauna fiind păziți...») ultimei rugăciuni pentru credincioși. Dintre cele patru imne amintite, întrebuințarea cea mai largă, generală am putea spune, o are, precum este și firesc, Heruvicul din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur («Noi, cei care închipuim tainic pe heruvimi...»). Ideile din cele trei imne heruvice propriu-zise sînt aceleași, deși dezvoltarea și ordinea lor de succesiune este diferită în textele respective. Așa precum s-a spus, tema lor se inspiră din semnificația simbolică a Intrării celei mari. Mîntuitorul, «Împăratul slavei», «Impăratul tuturor», «Impăratul împăraților și Domnul domnilor», «înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești», care «merg înaintea Acestuia... cu toată începătoria și stăpînia, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu cîte șase aripi», va apare adică curînd, reprezentat prin sfintele daruri ce se vor transporta de la proscomidiar pe sfînta masă. Ca participanți la această priveliște spirituală, noi îl întîmpinăm intonînd de trei ori cîntarea de laudă «Aleluia», așa cum făceau puterile cerești din viziunea autorului Apocalipsei (XIX, 1, 3, 4) [583]. Pentru ca într-adevăr să putem închipui tainic pe heruvimi și să ne unim cu corurile cetelor îngerești, este însă necesar ca mai întîi «să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pămîntesc întru sine să nu gîndească». Pentru ca să vedem cu ochii spirituali pe Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a mers să se jertfească pentru mîntuirea noastră, se cere anume ca sufletul să fie ușor, să fie desprins adică de tot ceea ce l-ar putea reține în preocupări inferioare sau din cadrul vieții pămîntești, să ajungă a fi asemenea îngerilor printr-o renunțare și simplificare interioară, eliberîndu-se de sub puterea și sugestia simțurilor, care ne înlănțuie în grijile terestre ale vieții. Precum se exprimă Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, «Imnul heruvic, care se cîntă, îndeamnă pe toți să fie mai cu luare aminte de acum și pînă la sfîrșitul Liturghiei, lăsînd toată grija de aici, ca să primească pe Marele Împărat, prin împărtășire» [584].

De fapt, Imnul heruvic nu este propriu-zis o rugăciune. Însuși titlul de «Imn heruvimic» i se aplică simbolic sau figurat, întrucît el nu este adresat îngerilor și nici nu se prezintă ca intonat de ei. Cuprinsul său are caracterul unei formule de autopersuasiune corespunzătoare momentului, pe care credincioșii prezenți la Liturghie și-o administrează colectiv în vederea înviorării potențialului lor spiritual, pentru a se

583. În *Expositio liturgiae gallicanae*, atribuită Sf. Gherman al Parisului († 576), P. L., LXXII, 83—98, acest întreit «Aleluia» este considerat ca un împrumut din viziunea Apocalipsei Sfîntului Ioan Evanghelistul (XIX, 1, 3, 4). *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului dă ca temei biblic al imnului heruvic viziunea din profeția lui Iezechiil X, 3, 4.

584. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G. XCVIII, 420, D—421 A.

putea simţi în cor cu «cetele îngereşti..., cu heruvimii... şi serafimii...», care, «acum, slujesc în chip nevăzut împreună cu noi». Intonarea melismatică a acestui imn, caracterizată prin modulaţii tărăgănate, este cerută în primul rînd de raţiuni practice şi anume spre a se lăsa timpul necesar lucrărilor de pregătire ale liturghisitorilor. Nu mai puţin însă o astfel de intonare constituie un element în plus pentru crearea unei dispoziţii sufleteşti de transportare spirituală şi de meditaţie, corespunzătoare momentului.

3. *Rugăciunea tainică a preotului din timpul Imnului heruvic*

Pentru pregătirea specială a liturghisitorului n-a întîrziat să se introducă în plus o mişcătoare rugăciune, ce se citeşte în taină în timpul cîntării Heruvicului: «Nimeni din cei legaţi cu pofte şi cu desfătări trupeşti nu este vrednic să vie, să se apropie sau să slujească Ţie, Împărate al slavei...». E greu să se afirme că ea a fost întrebuinţată mai întîi în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur sau în cea a Sfîntului Vasile cel Mare. Unele manuscrise o înscriu numai în rînduiala acesteia din urmă [585], iar altele n-o prevăd în nici una din ele [586]. Nu este exclus ca ea să fi figurat mai întîi ca o piesă de evhologhiu, de unde era recitată la vremea cuvenită.

Apropiata transportare a darurilor pe sfînta masă, adică pe adevăratul altar, pentru jertfă, este firesc să angajeze profund conştiinţa preotului, ca slujitor al ei. În perspectiva sa spirituală, se profilează jertfa în sine, jertfa deplină sau desăvîrşită, cînd, fiind sfinţită prin venirea şi lucrarea Sfîntului Duh, Domnul însuşi devine prezent substanţial. De aceea, anticipînd, liturghisitorul se simte obligat a mărturisi că adevăratul preot al jertfei este Mîntuitorul, că în Liturghie este jertfa Lui însuşi, pe care pe Golgota a adus-o personal, primind-o împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt; pe de altă parte, că tot El este Cel ce împărtăşeşte pe credincioşi de binefacerile jertfei Sale prin primirea de către ei a Sfîntului Său Trup şi a Preacuratului Său Sînge, la sfîrşitul Liturghiei: «Tu eşti Cel ce aduci (jertfeşti) şi Cel ce Te aduci (Te jertfeşti). Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi, Hristoase, Dumnezeul nostru». Preotului îi este încredinţat numai oficiul de slujitor al Împăratului slavei, adică de «împreună-lucrător» (II Cor. VI, 1), sau cooperator la opera mîntuirii, ce se continuă în fiecare Liturghie; aci, preotul îndeplineşte rolul de slujitor în numele Învăţătorului său, adică de oficiant al jertfei, care acum se aduce sub formă liturgică sau sacramentală şi deci nesîngeroasă, pentru ca astfel, pînă la sfîrşitul veacurilor, cei ce cred într-Însul să aibă ocazie a se împărtăşi de binefacerile mîntuirii realizate prin jertfa Fiului lui Dumnezeu [587].

Un mandat atît de sfînt încarcă cu mare răspundere şi e de natură a umple de sfială sufletul unui preot pătruns de conştiinţa misterului pe

585. *Codicele Barberini 336* (veac. al VIII—IX-lea) şi *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea—al XI-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse sources et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 83, n. 3.

586. *Codicele Porphyrios* (veac. al X-lea—al XI-lea) şi *Codicele Rossanensis* (veac. al XI-lea—al XII-lea) Cf. *Ibidem*.

587. Cf. Pr. O. N. Căciulă, Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς θυσία, Atena, 1931, p. 338—339.

care îl îndeplinește în Liturghie. Ce vrednicie morală, ce grad de spiritualitate, adică de degajare de patimi, și ce înălțare cu duhul trebuie să realizeze un liturghisitor pentru ca să poată fi la înălțimea slujbei în care el reprezintă pe Arhiereul cel veșnic și stăpîn al celor cerești și al celor pămîntești! Îndeplinirea unui astfel de oficiu «este lucru mare și înfricoșător pentru înseși puterile cerești», așa încît «nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vie, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei». Pe orice treaptă a suișului duhovnicesc s-ar ridica un preot, nu s-ar putea spune totuși că, om în trup fiind, ar fi putut atinge măsura deplină a sfințeniei cerute «pentru a sta înaintea sfintei mese și a jertfi Sfîntul și Preacuratul Trup și Scumpul Sînge». De aceea, el simte nevoia să se roage Domnului ca să nu-l înlăture dintre slujitorii Săi, ci «să-i curățească sufletul și inima de cugete viclene și să-l facă apt prin puterea Sfîntului Său Duh», binevoind astfel a primi să-I fie aduse darurile de un slujitor care se recunoaște nevrednic.

Rugăciunea tainică din timpul cîntării Heruvicului constituie deci un scurt dar concentrat exercițiu spiritual și o formulă țesută din vibratoare accente ascetice, menite să purifice sufletul liturghisitorului și să-l promoveze cel puțin pe o primă treaptă a urcușului spiritual corespunzător atmosferei de mister a Liturghiei credincioșilor. Ca o întregire a acestui exercițiu, liturghisitorii încearcă o nouă înălțare într-un zbor iute al gîndului, recitînd și ei, în taină și cu pătrundere, Imnul heruvic de trei ori, cu cîte o închinăciune în fața sfintei mese, la fiecare sfîrșit.

4. *Ceremonialul «Intrării celei mari»*

Deschizîndu-se apoi sfintele uși și perdeaua lor, preotul face tămîierea mică, recitînd Psalmul L și alte tropare de umilință și acomodîndu-și această acțiune notei mistice a momentului, printr-o cădire lină, care să nu tulbure prin sunetul clopoțeilor de la cădelniță liniștea de profundă reculegere din biserică. Însăși această cădire se încadrează între lucrările pregătitoare ale Vhodului. Terminînd cădirea, liturghisitorii fac îndată trei închinăciuni în fața sfintei mese și, după ce o sărută, se înclină din sfintele uși către credincioși. Mergînd după aceea la proscomidiar și făcînd trei închinăciuni însoțite de recitarea stihului «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul», liturghisitorii iau vasele cu sfintele daruri și formează cortegiul Vhodului, potrivit regulilor înscrise în *Liturghier*[588], cu privire la cazurile cînd oficiază un preot singur, ori însoțit de diacon, sau mai mulți preoți, cu sau fără diaconi. Îndată ce cîntarea Heruvicului se oprește la punctul stabilit prin practică, procesiunea cu sfintele daruri se desfășoară ieșind, precum s-a spus, prin ușa de miazănoapte a altarului, purtîndu-se înainte cădelnița cu tămîie sau smirnă, precum și una sau două făclii aprinse. La catedrale și biserici cu un aparat mai bogat, în primele rînduri ale proce-

588. A se vedea îndeosebi ediția *Liturghierului* de București, 1956. La Liturghia cu arhiereu acesta nu iese cu sfintele daruri, «ci le dă preotului și diaconului, care închipuie pe Iosif și pe Nicodim», întrucît «arhiereul poartă chipul lui Hristos». *Scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Paisie I către Nicodim al Moscovei (1665)*, la K. Delikanis *op. cit.*, t. III, p. 48.

siunii sînt purtate ripidele de metal cu chipurile serafimilor, ilustrîndu-se astfel simbolic cetele îngereşti, care escortează în chip nevăzut pe Împăratul tuturor [589]. În vremurile de strălucire ale Imperiului bizantin, împăratul însuşi se încolona în această procesiune, atunci cînd participa la Liturghia din biserica Sfînta Sofia. Cu lumînarea în mînă, el pornea din altar cu clerul şi îndată ce ieşea pe uşa laterală amintită, suita de demnitari şi garda cu prapuri şi sceptrul îl urmau în acest cortegiu simbolic al Împăratului tuturor [590]. Nu este de mirare deci dacă şi credincioşii s-au simţit înclinaţi la rîndul lor să-şi manifeste veneraţia, îngenunchind în faţa darurilor purtate în procesiune, deşi în acest *moment liturgic* ele nu au decît tot valoarea unor simboluri [591].

Începînd chiar în timpul parcursului de la altar şi continuînd în mijlocul naosului, unde se opresc cu faţa spre credincioşi, liturghisitorii rostesc cu solemnitate formulele stabilite pentru pomenirea în general a căpeteniilor bisericeşti, a diferitelor categorii ale clerului, a conducătorilor statului şi a ctitorilor. Pomenirea publică şi solemnă a acestor categorii, la Vhodul cu cinstitele daruri, este motivată de serviciile şi foloasele pe care obştea credincioşilor le are din partea acestor categorii, care, prin îndeplinirea atribuţiilor lor, asigură fie ordinea şi siguranţa vieţii sociale, fie progresul spiritual şi mîntuirea sufletelor, fie susţinerea Bisericii şi rolul ei, prin jertfele lor materiale. Pentru restul credincioşilor se întrebuinţează formulele generale sau globale de pomenire înscrise în *Liturghier*.

În realitate însă, cel puţin în Biserica Ortodoxă Română, se practică aproape în chip curent — am putea spune — şi pomenirea nominală publică a listelor de vii şi morţi, uneori destul de lungi, în timpul opririi procesiunii Vhodului mare, în mijlocul naosului. În spiritul dreptului bisericesc oriental însă, o excepţie în acest sens se face numai pentru ctitori, îngăduindu-se ca «numele lor să fie pomenite la slujbele bisericeşti» [592]. În această categorie ar putea fi asimilat, fără îndoială,

589. Cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 420 A.

590. Vezi βασίλειος τάξις sau *Cartea ceremoniilor de la Curtea bizantină*, întocmită de împăratul Constantin al VII-lea, Porfirogenetul. Cf. S. Antoniadis, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, p. 499.

591. Asupra acestui amănunt a atras atenţia încă din veacul al VI-lea patriarhul constantinopolitan Eutihie (vezi nota 579). Nicolae Cabasila explică această îngenunchere a credincioşilor prin confundarea cu Vhodul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, unde este vorba de o prezenţă reală a Mîntuitorului, Darurile aflîndu-se deja transformate în Trupul şi Sîngele Său, la o Liturghie precedentă (*op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 D). Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, găseşte o formă mai fericită pentru justificarea acestei practici. Respingînd acuzaţia de idololatrie, el susţine că pe drept cuvînt îngenunche credincioşii la Vhodul cel mare, întrucît, deşi darurile nu sînt sfinţite, ele au fost însă pregătite şi puse înaintea lui Dumnezeu prin rugăciuni, ca unele ce urmează a fi prefăcute puţin mai tîrziu în Trupul şi Sîngele Mîntuitorului. Deci la Intrarea cea mare, lor li se dă cinstire ca unora ce sînt închipuiri ale Trupului şi Sîngelui lui Hristos (*Despre sfînta biserică*, p. 261, col. 2; 262, col. 1). O justificare similară o găseşte şi Gavriil Sever al Filadelfiei, în lucrarea *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, editată de Richardus Simon, Paris, 1671 (La Joannes Michael Haussens, *op. cit.*, t. III, pars altera, p. 288).

592. Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere română de I. D. Corniescu şi Vasile S. Radu, Bucureşti, 1915, p. 441. O astfel de concesie are la

și cazul altor creștini pioși care s-au ilustrat prin binefaceri sensibile în folosul comunității bisericești. Pomenirile nominale lungi, care nu se încadrează în excepțiile menționate în legătură cu Vhodul mare, apar însă pe de o parte ca o exagerare a amănuntelor accesorii, ceea ce duce la înecarea acțiunii liturgice principale și la atingerea esteticii ritualului. Totodată, ele pot ajunge o încercare serioasă pentru puterea de suportare a multora dintre credincioși și o provocare pentru susceptibilitățile delicate, mai ales în cazurile în care se pot identifica în șirul numelor rostite în auz persoane cu o reputație morală scăzută în opinia publică; în astfel de condiții, «răscumpărarea păcatelor se schimbă (se transformă) în laudă», precum se exprima Fericitul Ieronim [593]. Pentru aceste motive, autoritatea bisericească s-a văzut nevoită să interzică formal pomenirile nominale sau, mai precis, citirea de pomelnice la ieșirea cu cinstitele daruri [594]; pentru un astfel de oficiu, rînduiala bisericească a stabilit momentele respective din ritualul Proscomidiei. Pomenirile nominale din cursul Vhodului mare au caracterul precis al unor pomeniri de onoare [595], așa că nu pot fi la locul lor aci acelea care nu întrunesc această condiție.

---

bază și o considerație de ordin moral și educativ în același timp. Este, adică, o datorie de recunoștință de a ne aduce aminte în rugăciuni de ctitori și binefăcători, luînd exemplu de la sacrificiile lor pioase.

593. «Expunem acest capitol pentru întîistătătorii Bisericilor. Ce înseamnă cuvintele: alesul meu a săvîrșit multe fărădelegi în casa mea? (Ier. XI, 15). Ele se aplică fără de îndoială și bogaților care, deși răpesc bunurile altora și nu scot vicleșugurile din inimile lor, cred că sînt demni de îndurarea lui Dumnezeu... Cu toate acestea, se pomenesc acum public numele donatorilor și răscumpărarea păcatelor se transformă în laudă, fără să-și amintească de văduva din Evanghelie care, punînd în corvană doi bănuți, a întrecut ofranda tuturor bogaților» (Marcu XII, 41—44. *Super Ieremiam*, cart. II, cap. XI, P. L., XXIV, 784 C—D).

594. «Multe Biserici autocefale au interzis prin hotărîri sinodale citirea pomelnicelor la ieșirea cu sfintele Daruri și chiar pomenirea chiriarhului acelei Biserici... Astfel a făcut Biserica regatului grecesc». Dragomir Demetrescu, în «Biserica Ortodoxă Română», XXX (1906—1907), p. 433 și note. De asemenea, fosta Episcopie a Argeșului a oprit pomenirea în auz la ieșirea cu cinstitele daruri, prin ordinul nr. 2421 din noiembrie 1925 etc.

595. Acest considerent este valabil independent de credința, de convingerile și de atitudinea conducătorilor politici ai statului față de religie și față de Biserică. În concepția Bisericii creștine, societatea organizată în stat și cîrmuită de căpetenii sau autorități este considerată în principiu și indirect ca o instituție de drept divin. Dacă, adică, statul nu este întemeiat direct pe Dumnezeu, existența lui este privită totuși ca rezultanta unei necesități sau dispoziții sădite de la creație în însăși natura omului. Ordinea socială și juridică statală are deci la baza ei legea firii sau legea naturală, care este socotită divină în originea sa, așa precum se subliniază în ambele Testamente ale Sfintei Scripturi (Pilde VIII, 16; Rom. XIII, 1—2; I Petru II, 13—15, 17).

Existența autorităților reprezintă una din legile fundamentale ale vieții în stat, așa precum ordinea și armonia din cosmos au la baza lor anumite legi. În timp ce preocupările conducătorilor bisericești îmbrățișează idealurile transcendente din ordinea religioasă ale credincioșilor lor, autoritățile statului au în sarcina lor nu numai asigurarea ordinii, libertății, dreptății și fericirii sociale, ci și dirijarea întregii vieți politice sub toate aspectele și țelurile ei din domeniul contingenței, la care membrii Bisericii sînt interesați în aceeași măsură ca și ai celorlalte instituții din componența statului. Iată deci de ce Biserica primară, conformîndu-se îndemnului Sfîntului Apostol Pavel (I Tim. II, 2), a făcut loc în cultul ei divin rugăciu-

La o privire mai atentă, ceremonia Intrării celei mari lasă să se întrevadă astfel, pînă în rînduiala ei de astăzi, momentele principale din care era constituit ritualul Proscomidiei în simplitatea lui primară. Căci ce sînt, de exemplu, aceste pomeniri, care se încheie în timpul scurtei opriri din mijlocul bisericii, ca și formulele cu același caracter ce se schimbă în șoaptă, precum vom vedea, între preoți și diaconi, în timpul intrării cu darurile în altar, dacă nu ecoul vechilor diptice legate de actul proaducerii și anume de aducerea și de punerea darurilor pe sfînta masă? De asemenea, obiceiul ca arhiereul să primească, atunci cînd slujește, de la diacon și preot cinstitele daruri, în fața ușilor împărătești, ducîndu-le el însuși pe sfînta masă, după cuvenitele pomeniri, nu este altceva decît reflexul vechii practici de a primi din mîinile clericilor darurile pentru proaducere.

Reluîndu-se cîntarea părții a doua a Imnului heruvic, procesiunea cu cinstitele daruri se întoarce în aceeași ordine în altar și, după ce s-a intrat prin sfintele uși, darurile sînt depuse pe antiminsul de pe sfînta masă, după rînduiala stabilită. Anume, în timp ce preotul rostește formulele de pomenire în mijlocul bisericii, diaconul, care a intrat deja, așteptînd cu discul pe cap în altar, în partea dreaptă a intrării, întîmpină pe preoți, zicînd: «Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa», la care preotul răspunde: «Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna...». Preotul așază mai întîi potirul pe sfînta masă și luînd apoi discul de la diacon îl pune lîngă el, în stînga, întocmai ca la proscomidiar, recitînd în cursul acestor lucrări cele trei tropare înscrise în Liturghier («Iosif cel cu bun chip de pe lemn luînd preacurat Trupul Tău...», «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul...» și «Ca purtător de viață... s-a arătat mormîntul Tău...»). După așezarea sfintelor vase pe antimins, se închid sfintele uși și perdeaua lor, iar preotul ridică acoperămintele de deasupra discului și potirului, punîndu-le la o parte, steluța lăsînd-o pe disc deasupra Sfîntului Agneț. Ia apoi «aerul» de pe umerii diaconului sau ai săi, cînd slujba se face fără diacon, acoperind cu el darurile laolaltă. Tămîiază apoi de trei ori darurile, rostind stihurile 19 («Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta Sionului...») și 20 («Atunci vei binevoi jertfa dreptății...») din Psalmul L. Acțiunea Intrării celei mari se încheie cu dialogul rostit în taină, între preot și diacon. «Pomenește-mă, frate, și împreună-slujitorule», zice către diacon preotul, cînd îi dă cădelnița, iar acesta răspunde la rîndul său: «Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa», adăugînd încă: «Roagă-te pentru mine, părinte». «Duhul Sfînt să fie peste tine și puterea Celui preaînalt să te umbrească», se roagă preotul, iar diaconul răspunde: «Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre. Pomeneș-

---

nilor pentru înalții dregători ai statului roman necreștin (Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXX, XXXI, XXXIX).

Pomenind deci public și la loc de onoare pe conducătorii statului, Biserica sa conformează astfel și astăzi, pe de o parte comandamentelor doctrinei și tradiției sale sfinte, iar pe de altă parte întreține în acest chip în conștiința credincioșilor săi ideea de respect și de ascultare de autorități, care constituie baza disciplinei civice.

te-mă, părinte». Preotul încheie, în sfîrşit: «Să te pomenească Domnul Dumnezeu, întru împărăţia Sa, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor».

5. *Simbolismul «Intrării celei mari»*

După unii comentatori ai Liturghiei, Vhodul cu cinstitele daruri este considerat ca o reprezentare simbolică a luării de pe cruce a Trupului Domnului şi a înmormîntării Lui. Precum, adică, cei doi ucenici într-ascuns ai Săi, Iosif şi Nicodim, nu L-au înmormîntat pe Golgota, ci l-au luat şi L-au transportat în grădina în care se afla mormîntul unde L-au pus (Ioan XIX, 38—41), tot aşa preotul şi diaconul, venind la proscomidiar, iau sfintele vase cu simbolurile materiale ale Trupului şi Sîngelui Domnului, pe care le transportă în procesiune solemnă pe sfînta masă, privită ca simbol al mormîntului. Vhodul cel mare apare astfel, în perfectă ordine logică, ca o dezvoltare şi completare în continuare a temei şi actelor din ritualul Proscomidiei, în care s-a săvîrşit amintirea Patimilor şi morţii Domnului pe cruce. Conexiunea intimă între simbolismul acestor două părţi ale oficiului liturgic devine evidentă prin cele mai mici amănunte ca, de exemplu, prin formula întrebuinţată de liturghisitori în parcursul primei părţi a Vhodului mare pentru diferitele pomeniri («...Să-l...», «Să-i...», «Să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa»), expresie derivată din rugăciunea de pe cruce a tîlharului pocăit, către Domnul (Luca XXIII, 42).

Actele şi obiectele liturgice care intră în componenţa ritualului pentru depunerea darurilor pe sfînta masă capătă acum un sens simbolico-mistic corespunzător momentului. În primul rînd, aşezarea darurilor peste antiminsul de pe sfînta masă închipuieşte punerea trupului Domnului în mormînt, adică îngroparea Lui; «sfînta masă este antitipul acelui sfînt mormînt, jertfelnicul şi, desigur, depozitul în care a fost aşezat sfîntul şi preacuratul trup» [596]. Discul nu mai înseamnă acum, ca la Proscomidie, ieslea din staulul de la Betleem, în care s-a născut, ci «este în locul mîinilor lui Iosif şi Nicodim, care au îngropat pe Hristos» [597]. De asemenea, pocroveţele sau învelitorile sfintelor vase nu mai amintesc aci scutecele în care a fost înfăşat la naştere, ci pînzeturile cu care a fost înfăşurat trupul Său, la aşezarea în mormînt, şi anume acoperămîntul discului ţine locul sudariului sau ştergarului ce a fost pe faţa Lui, iar cel de deasupra potirului aminteşte giulgiul în care i-a fost înfăşurat trupul (Ioan XX, 6, 7) [598], în timp ce «aerul», care se întinde peste cele două sfinte vase, înseamnă piatra pusă pentru închiderea mormîntului [599]. Tămîia întrebuinţată la cădire în acest moment, şi anume după aşezarea acoperămîntului cel mare peste sfintele vase, reprezintă aromatele întrebuinţate de Iosif şi Nicodim la ungerea sfîn-

596. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 420 C. Cf. şi col. 421 A.

597. *Ibidem*, col. 421 D.

598. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 424 B; Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, cap. 46, p. 69; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

599. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 424 B

tului trup al Domnului înainte de punerea în mormînt [600]. Închiderea sfintelor uşi la încheierea Vhodului mare aminteşte pecetluirea mormîntului şi întărirea lui cu paznici de către căpeteniile religioase ale iudeilor. Pecetea aplicată pe mormînt este simbolizată, după unii comentatori, prin steluţa sau asteriscul rămas pe sfîntul disc, după ridicarea acoperămîntului său [601], iar coborîrea perdelei aminteşte coborîrea tainică a lui Hristos la iad, cu sufletul şi Dumnezeirea, pentru liberarea celor drepţi [602].

Acţiunea simbolică este completată prin citirea celor trei tropare [603] menţionate înainte în ceremonialul Intrării celei mari. În cel dintîi dintre ele se descrie lucrarea însăşi a coborîrii trupului Domnului de pe cruce, îndeplinirea datinilor iudaice de înmormîntare şi îngroparea Lui de către Iosif («Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luînd preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurindu-l...»). În cel de al doilea se mărturiseşte atributul ubicuităţii şi nemărginirii divine a lui Iisus, Care, deşi ca om se afla cu trupul în mormînt, totuşi sufletul Său, despărţit de trup, a fost pururea unit cu Dumnezeirea, însoţind-o în iad de unde a eliberat pe cei drepţi, conducîndu-i în rai, El fiind în acelaşi timp împreună cu Tatăl şi cu Duhul pe scaunul slavei [604]. («În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...»). Ca atare, se recunoaşte în cel de al treilea tropar că mormîntul Domnului s-a arătat «purtător de viaţă» şi, astfel, «izvorul învierii noastre» [605].

Versetele 19 şi 20 ale Psalmului 50 («Fă bine, Doamne, întru bunătatea Ta Sionului şi să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii şi arderile de tot...»), pe care preotul le recită după aceste tropare, şi anume în timp ce tămîiază cinstitele daruri, după acoperirea lor cu «aerul», reprezintă o rugăciune în termeni alegorici, în care liturghisitorul se roagă pentru întărirea noului Sion, care este Biserica Mîntuitorului, la temelia căreia stă Jertfa Sa, precum şi pentru «păstorii ei şi învăţătorii dreptei credinţe» [606], ca unii care sînt

---

600. Cf. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 93; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 501.

601. Cf. *Scrisoarea sinodală către Nicon al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 49.

602. Cf. Prot. Grigore Mansvetov, *op. cit.*, § 48, p. 72.

603. Înainte de a se ajunge la practicarea generală a acestor tropare, au existat preferinţe locale în alegerea formulelor cu care era însoţită depunerea darurilor pe sfînta masă. Astfel, în unele părţi, de exemplu, după ce darurile erau aşezate pe sfînta masă, preotul le acoperea şi tămîiindu-le zicea: «Plinirea Duhului Sfînt» (*Ms. nr. 709 Bibl. din Patmos*, an. 1260).

604. Cf. *Mărturisirea Ortodoxă*, part. I, răspuns la întrebarea XLIX; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru (în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei»), Bucureşti, 1938, cart. III, cap. XXVII, p. 228—229.

605. În locul acestor două tropare din urmă, unele ediţii greceşti ca, de exemplu, cele de Atena, 1912, 1924, şi *Ierotelestikon*-ul din 1948 al mitropolitului Hrisostom de Filipi şi Neapolis folosesc troparele: a) «Mironosiţelor femei, îngerul care sta lîngă mormînt a strigat: mirurile se cuvin morţilor, dar Hristos s-a arătat străin putrejunii...»; şi b) «Cînd Te-ai coborît la moarte Cela ce eşti viaţa cea fără de moarte...». De notat că ediţiile româneşti consună în această privinţă cu F. E. Brightman, *op. cit.*, şi cu ediţia de Atena, 1927.

606. Comparaţi cu zidurile în profeţia lui Ieremia (I, 18), ca unii care sînt puşi să o apere împotriva vrăjmaşilor ei (eretici): «...Eu te-am pus acum cetate întărită, stîlp de fier şi zid de aramă în toată ţara aceasta».

puşi să o apere. Stihul 20 se referă la Jertfa nesîngeroasă din cultul Bisericii, care este bineplăcută lui Dumnezeu, întrucît ea reprezintă şi reproduce Jertfa lui Hristos, care este jertfa dreptăţii, despre care se vorbeşte în profeţiile Vechiului Testament [607].

O dată terminat şirul acţiunilor simbolice din ritualul Intrării celei mari, liturghisitorii îşi solicită reciproc rugăciuni unul pentru altul, într-un dialog tainic, deschis de cel mai mare în rang ierarhic, în chip obişnuit preotul, aşa cum s-a arătat mai înainte la descrierea ceremonialului. Acest apel, însoţit din partea fiecăruia de înclinarea capului către celălalt, are caracterul unui act de umilinţă pioasă, căci el reprezintă de fapt o mărturisire indirectă [608] că vrednicia lor personală, indiferent de nivelul ei, nu poate egala sublimitatea slujbei pe care o au de îndeplinit. De aceea, îşi unesc cu toţii rugăciunile, pentru ca «Duhul Sfînt să vină peste dînşii şi puterea Celui preaînalt să îi umbrească».

Explicarea expusă mai sus, cu privire la simbolismul Vhodului mare, are însă şi o a doua paralelă. Am putea chiar spune că, în chip curent, intrarea cu cinstitele daruri este interpretată ca o reprezentare simbolică a intrării şi primirii triumfale a Domnului în Ierusalim, cu numai cîteva zile înainte de Paştile iudeilor, de Patimile şi de moartea Sa. Nu este greu de observat că această exegeză, asupra căreia se găsesc de acord Sfîntul Gherman I al Constantinopolului [609] şi Nicolae Cabasila [610], se află în consonanţă cu finalul Imnului heruvic, ce se intonează în cursul timpului al doilea al procesiunii («Ca pe Împăratul tuturor», pe Cel «înconjurat (δορυφεραύμενον, escortat) în chip nevăzut de cetele îngereşti, să-L primim», cîntînd «Aleluia»).

La drept vorbind, între aceste două variante de interpretare nu există nici o contradicţie, întrucît fiecare din ele este corespunzătoare cadrului mai extins ori numai parţial al evenimentului simbolizat în ceremonialul Intrării celei mari. Primirea triumfală a Mîntuitorului în Ierusalim, cu ocazia intrării Lui pentru ultima oară în acest oraş, se încadrează în episodul istoric al Patimilor Sale, întrucît această demonstraţie entuziastă a mulţimii pentru profetul din Nazaret a ascuţit şi mai mult invidia şi ura căpeteniilor religioase din Ierusalim, precipitînd măsurile care au dus la suprimarea Lui. În timp ce prima interpretare îmbrăţişează în obiectivul ei momentele dramatice ce au decurs în urma acestei ultime veniri a lui Iisus în Ierusalim, cea de a doua variantă preferă să prindă în perspectiva comentariului său măreţia manifestării entuziasmului curat al celor mulţi pentru Mesia. Într-un tablou apar deci antecedentele, iar în celălalt urmările sau consecinţele faptului. Simbolizarea intrării tirumfale ar putea fi circumscrisă ca atare la partea procesiunii cu cinstitele daruri, din mijlocul naosului pînă în momentul intrării în altar, cînd corul ori credincioşii însoţesc acest

607. Cf. Prot. Grigorie Mansvetov, *op. cit.*, § 48, p. 72 şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 502.

608. Cf. şi Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică* (trad. rom., Bucureşti, 1865, p. 262, col. 2), P. G., CLV, 729.

609. *Op. cit.*, P. G., XCVIII, 420 D.

610. *Op. cit.*, cap. XXIV, col. 420 C.

timp al acţiunii cu intonarea părţii finale a Heruvicului. Ambele exegeze sînt, prin urmare, complementar exacte şi plauzibile. Ele reprezintă cel mult variante, fără să fie însă divergente.

Fără îndoială, acest simbolism, înfăţişat în cele două variante, îşi are sensul său logic în legătură cu Intrarea cea mare din Liturghiile Sfîntului Vasile cel Mare şi Sfîntului Ioan Gură de Aur. În Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite însă, cînd darurile purtate în procesiune nu mai sînt simple simboluri, ci Sfinte Taine, adică însuşi Trupul şi Sîngele euharistic al Domnului, înfăţişate ambele în Sfîntul Agneţ deja sfinţit la o Liturghie anterioară, semnificaţiile de mai sus apar aci fără o aplicaţie temeinică. Căci aşa precum mărturisesc liturghisitorii înşişi în rugăciunea a doua pentru credincioşi din Liturghia celor mai înainte sfinţite, «*iată Preacuratul Lui Trup şi de viaţă făcătorul Lui Sînge*, întru acest ceas intrînd, va să se pună înainte pe această masă de taină, fiind înconjurate în chip nevăzut de mulţimea oştilor îngereşti», sau ca în rugăciunea ce se rosteşte în taină în aceeaşi Liturghie, după aşezarea Sfintelor Daruri pe sfînta masă: «Stăm înaintea sfîntului Tău jertfelnic, ca înaintea scaunului de heruvimi, pe care odihneşte Unul-Născut Fiul Tău şi Dumnezeul nostru, *prin înfricoşătoarele Taine* ce sînt puse înainte». Actualitatea simbolismului sau semnificaţiilor privitoare la momentele succesive ale Vhodului mare din cele două formulare principale ale Liturghiilor bizantine s-a epuizat deci în Liturghia precedentă, în care s-a făcut sfinţirea darurilor. În Liturghia celor mai înainte sfinţite, Intrarea cea mare are un sens curat sau exclusiv mistic, această procesiune putînd să arate aci «venirea cea de apoi a lui Hristos ..., la care va veni cu slavă multă», precum se exprimă Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, într-una din explicaţiile date în general Vhodului mare [611].

Depunerea Sfintelor Taine pe sfînta masă are de fapt, în Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, o raţiune practică şi anume în vederea împărtăşiriii, care va urma îndată, deci mult mai curînd decît în celelalte două Liturghii. Acest scop este confirmat limpede atît la sfîrşitul rugăciunii a doua pentru credincioşi cît şi la al celei care urmează după aşezarea lor pe prestol. În acest caz, acoperirea Sfintelor Taine cu sfîntul «aer», precum şi închiderea sfintelor uşi şi a perdelei lor ar căpăta, după acelaşi Simion al Tesalonicului, de asemenea un sens curat mistic, analog rînduieiii pentru ierarhiile îngereşti despre care vorbeşte Pseudo-Dionisie Areopagitul *(Despre ierarhia cerească)*. Potrivit, adică, Legii divine, că ceea ce este superior se reflectă în ceea ce este inferior, fiecare din cetele îngereşti participă la bogăţia luminii divine prin intermediul ierarhiilor ce sînt mai aproape de Dumnezeu; tot aşa şi în Biserică, se acoperă Sfintele Taine, pentru că nu se cuvine tuturor să le vadă, ci numai liturghisitorilor, prin care se împărtăşesc de ele credincioşii [612].

La cele două variante ermineutice, în legătură cu semnificaţia Vhodului cu cinstitele daruri, se adaugă însă o a treia, sugerată — pare-se

611. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, în colecţia citată din traducerea română, p. 260, col. 1 şi p. 261, col. 1.

612. *Ibidem*, p. 262, col. 2.

— de o analogie formală și de aparatul exterior al ritualului. Vhodul mare fiind, adică, în ordinea succesiunii, al doilea vhod în Liturghie, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, consideră că acest «al doilea și marele Vhod... arată a doua venire cu slavă a lui Hristos din cer. Pentru aceea se face acest vhod cu multă ceată preoțească, pentru lumina acelei slave a Domnului, cu care va veni» [613]. Formulele sau, mai precis, troparele cu care liturghisitorul însoțește punerea darurilor pe sfînta masă, vizează însă precum am văzut prea direct și descriu absolut expres actele liturgice ce se îndeplinesc în amintirea punerii în mormînt a Domnului, așa încît această a treia variantă ermineutică privitoare la Intrarea cu cinstitele daruri nu găsește nici un sprijin în elementele acestei ceremonii din rînduiala celor două Liturghii principale ale ritului bizantin. Ea apare proprie, precum am văzut, numai pentru Vhodul din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. De altfel, însuși Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, face mențiune în treacăt că «Vhodul acesta (cel mare) ... înseamnă și îngroparea» [614].

6. *Încheierea ritualului «Intrării celei mari»*

Rugăciunea punerii înainte pe sfînta masă și ectenia din timpul ei. — Sub aspectul practic, Vhodul cel mare are la baza sa necesitatea transportării darurilor de la proscomidiar pe sfînta masă, care este altarul de jertfă. Depunerea aci reprezintă în cele două Liturghii principale ale Bisericilor Ortodoxe al doilea moment în acțiunea de oferire a darurilor. Primul moment a avut loc deja la proscomidiar, unde ele au fost pregătite spre a deveni daruri de jertfă. Acum ele sînt proaduse, adică oferite sau puse înaintea Domnului pe sfînta masă, avînd a deveni în curînd Jertfă adevărată. Preotul le proaduce printr-o rugăciune pe care o rostește în taină, după așezarea darurilor pe sfînta masă și acoperirea lor cu sfîntul «aer», rugăciune intitulată în *Liturghier* «Rugăciunea Proscomidiei», adică «a punerii înainte». Sub forma unei proaduceri sau oferiri pentru a doua oară, această rugăciune reprezintă aci urmele vechii practici a Bisericii de a se face proscomidia sau oferirea darurilor în prima parte a Liturghiei credincioșilor.

Deși textul ei este diferit în cele două Liturghii principale, fiind mai dezvoltat în cea a Sfîntului Vasile cel Mare, care reproduce exact pe cel din Liturghia Sfîntului Iacob, totuși el este inspirat de aceleași idei în ambele formulare. În primul rînd, această rugăciune apare preocupată de dorința liturghisitorilor de a se înfățișa apți duhovnicește, ca slujitori sau ca unii prin care va fi adusă Sfînta Jertfă. Pentru ca slujba lor să fie primită înaintea Domnului, liturghisitoriii simt că este necesar și că deci trebuie să se silească a-și cîștiga o dispoziție spirituală asemenea aceleia de care au fost însuflețiți Abel, Noe, Avraam și Samuil în aducerea darurilor, jertfelor, arderilor de tot și a celor de pace, precum și Moise și Aaron în preoția lor (Sfîntul Vasile cel Mare). «Ca unii adică ce sînt aproape de sfințirea darurilor și au să se atingă de înfrico-

613. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 98, și *Explicare despre sfînta biserică*, p. 260, col. 2 și p. 261, col. 1.
614. Idem, *Explicare despre sfînta biserică*, p. 261, col. 2.

şătoarea Jertfă, se pregătesc pe ei înşişi şi se curăţesc prin rugăciuni, pregătindu-se astfel pentru lucrarea sfîntă»[615]. Ştiind că fără ajutorul harului nimeni dintre muritori nu se poate considera apt pentru aceasta, ei se roagă lui Dumnezeu: «Fă-ne vrednici a-Ţi aduce Ţie daruri şi jertfe duhovniceşti pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului», ca în formularul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, sau «Primeşte-ne pe noi care ne apropiem de sfîntul Tău jertfelnic, după mulţimea milei Tale, ca să fim vrednici a-Ţi aduce această Jertfă duhovnicească şi fără de sînge», ca în formularul Sfîntului Vasile cel Mare. În al doilea rînd, rugăciunea punerii înainte după Vhodul cel mare constituie o formă de mijlocire pentru primirea darurilor ce se aduc prin liturghisitori: «Precum ai primit de la Sfinţii Tăi Apostoli această slujbă adevărată, aşa primeşte şi din mîinile noastre, ale păcătoşilor, aceste daruri, întru bunătatea Ta, Doamne» (Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare), ori: «Şi ne învredniceşte să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită Jertfa noastră» (Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur).

Fără îndoială — aşa precum s-a menţionat mai înainte —, în perspectiva acestei rugăciuni se distinge ca obiectiv Sfînta Jertfă euharistică. Propriu-vorbind însă nu pentru aceasta se roagă aci liturghisitorul; de altfel, principial vorbind, nici nu este nevoie să se roage pentru primirea ei, deoarece, fiind Jertfa Fiului, ea este bineprimită şi plăcută Tatălui, prin ea însăşi. În «Rugăciunea punerii înainte» după Vhodul cel mare, preotul se roagă deci pentru «aceste daruri puse înainte» (Sfîntul Ioan Gură de Aur), pentru darurile pe care el le-a pus pe sfînta masă, din patrea sa şi a comunităţii, o dată cu jertfele duhovniceşti, pentru ca la momentul cuvenit acestea toate să fie primite («în sfîntul şi cel mai presus de ceruri şi spiritualul ... jertfelnic», prin prefacerea lor în Sfîntul Trup şi Sînge al Domnului, căci El este şi altar, şi jertfă, şi arhiereu, pururea mijlocitor în ceruri.

«Dar (liturghisitorul) se pregăteşte nu numai pe sine, ci şi poporul ce este de faţă, făcîndu-l propriu pentru primirea harului»[616]: «Să se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte şi peste tot poporul Tău» (Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur). În Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, acestea găsindu-se deja sfinţite la o Liturghie precedentă, tema principală a rugăciunii după Vhodul cel mare este împărtăşirea în stare de curăţie atît a liturghisitorilor cît şi a credincioşilor: «Sfinţeşte sufletele şi trupurile noastre ale tuturor cu sfinţire neştearsă, pentru ca, întru cuget curat, cu faţă neînfruntată şi cu inimă luminată împărtăşindu-ne cu aceste dumnezeieşti şi Sfinte Taine şi printr-însele vii făcîndu-ne, să ne unim cu însuşi Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeu al nostru».

Dispoziţia sufletească a credincioşilor, în vederea Jertfei apropiate, este pregătită de fapt prin ectenia rostită de diacon, în timp ce preotul îşi face în taină rugăciunea punerii înainte. Îndeosebi sînt îndemnaţi să se roage lui Dumnezeu «pentru cinstitele daruri ce sînt puse înainte»,

615. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXV, col. 420 D.
616. *Ibidem*, col. 421 A.

și anume «ca să le sfințească și ca, astfel, proaducerea noastră de la început (de la Proscomidie) să-și atingă scopul» [617].

Așa precum Imnul heruvic constituie o introducere în ritualul Intrării celei mari, tot așa, la rîndul ei, rugăciunea punerii înainte după acoperirea darurilor pe sfînta masă și ectenia ce se rostește în timpul ei se pot considera ca încheiere a acestui ritual. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite însă, ectenia din acest moment corespunde ecteniei dinaintea înălțării și frîngerii Sfîntului Agneț, în vederea împărtășirii.

III

SIMBOLUL CREDINȚEI

1. Sărutarea păcii. — 2. Mărturisirea credinței

1. *Sărutarea păcii*

În Liturghia primelor veacuri, proaducerea darurilor era precedată de un act cu adînc sens duhovnicesc, pentru pregătirea spirituală a asistenței. Spiritul unei strînse legături de familie sau de corp al lui Hristos, schițat deja prin reținerea în biserică numai a celor botezați, era sensibilizat acum prin *sărutarea păcii*, sau «*sărutarea sfîntă*» (Rom. XVI, 16 și I Cor. XVI, 20), ori «*sărutarea dragostei*» (I Petru V, 14), cum este numită în textele Noului Testament. Ea se practica îndată după rugăciunile pentru credincioși [618]. La strigarea diaconului: «Salutați-vă unul pe altul cu sărutare sfîntă», ca în Liturghia din cartea VIII, 11 a *Constituțiilor Apostolice*, ori «Primiți-vă unul pe altul și să ne sărutăm unul pe altul», ca în Liturghia ierusalimiteană a Sfîntului Iacob [619], clericii sărutau pe episcop, iar laicii se sărutau între dînșii, bărbații cu bărbați și femeile cu femei, sub supravegherea diaconilor [620]. Își relua apoi fiecare locul său, bărbații separați de femei, copiii ducîndu-se lîngă amvon, desigur pentru cîntarea răspunsurilor scurte [621], iar cei mai mici fiind ținuți de mamele lor [622].

Pînă în acest moment era de presupus că se încheiase ieșirea catehumenilor și a penitenților. Se mai făcea ca ultim control o invitație «pentru ca nimeni din cei chemați, nimeni din ascultători... nimeni din cei ce cred altfel» [623] să nu rămînă înăuntru. Ușile bisericii erau date în grija diaconilor și a ipodiaconilor, nemaiavînd nimeni voie să intre de acum înainte, nici chiar dintre credincioși, ca să nu se tulbure rugăciunile pentru proaducerea darurilor de Jertfă [624]. Începeau îndată operațiile manuale în vederea ei, precum și celelalte acțiuni liturgice dez-

617. *Ibidem*, col. 421 B.

618. Cf. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întîi*, LXV, 2—3; *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12; Can. 19 al Sinod. din Laodiceea. Cf. și Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, part. II, col. 660 B — 661 A; Origen, *Omilia X la Epistola către Romani*, 3, P. G., XIV, 1282—1283.

619. *Catheza V mistagogică*, 3.

620. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 11.

621. Cf. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, cap. XXIV, p. 29, ed. V. Heraeus, Heidelberg, 1929.

622. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.

623. *Ibidem*.

624. *Ibidem*, cart. VIII, cap. 11.

voltate și împărțite mai tîrziu între ritualul Proscomidiei, Intrarea cea mare și depunerea darurilor pe sfînta masă.

Fixarea momentului pentru sărutarea frățească înainte de aducerea darurilor a fost sugerată, desigur, de interpretarea cuvintelor Mîntuitorului din Evanghelia după Matei (V, 23): «De-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău și mergi mai întîi de te împacă cu fratele tău și atunci, venind, adu darul tău». «Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele», precum explica Sfîntul Chiril al Ierusalimului, «și îndepărtează din suflete orice vrăjmășie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii... Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta este sfîntă» [625]. «Ea este», precum observă Fericitul Augustin, «simbolul păcii: ceea ce mărturisesc buzele trebuie să treacă în conștiință, căci atunci cînd buzele tale se apropie de buzele fratelui tău s-ar putea ca inima ta să se depărteze de a lui?» [626]. Sărutarea păcii constituie deci un act de împăcare, o manifestare a iertării izvorîtă din iubirea care animă în acea clipă inimile, pentru toți semenii noștri.

În rînduiala curentă a Liturghiei bizantine, după ecfonisul («Cu îndurările Unuia-Născut, Fiului Tău...») cu care se încheie ectenia și rugăciunea de proaducere a darurilor, preotul salută pe credincioși zicînd: «Pace vouă!» — o urare care înseamnă «să avem toți pace în cuget» [627]. În cursul diferitelor oficii religioase, liturghisitorii întrebuințează de mai multe ori această expresie de salut ieratic și mai ales de urare și de îndemn față de credincioși, avînd în principiu scopul de a trezi dispoziția sufletească a credincioșilor prezenți și a o face capabilă să promoveze la nivelul cerut de caracterul și de natura momentului respectiv din acțiunea liturgică. Prin acest salut se pregătesc, am putea spune, premisele psihologice de care este condiționată o sinceră și adevărată «*sărutare sfîntă*». Liturghisitorul vrea să spună adică: *pace între toți*, căci, așa precum remarcă Sfîntul Ioan Gură de Aur, «pacea deschide drumul iubirii unuia față de altul». Dacă ne aflăm în pace cu unii, iar cu alții în vrajbă, nu avem nici un folos, căci armonia, ordinea și înțelegerea nu se pot stabili decît atunci cînd oamenii se găsesc în pace și în bună înțelegere unii cu alții [628].

Precum rezultă însă din condiția pusă Mîntuitorului în legătură cu aducerea darului la altar, pacea *între toți* sau pacea *cu toți* nu se reduce la cercul restrîns al asistenților de la sfînta slujbă, ci vizează sentimentele acestor credincioși și față de ceilalți semeni ai lor în relațiile din viața civilă. «A trăi în pace cu toți semenii», cum îndeamnă Sfîntul Apostol Pavel (Rom. XII, 18), este, fără îndoială, un lucru greu, întrucît pacea nu este consimțită și din partea celor păcătoși sau răi. Totuși, chiar în acest caz, pacea sufletească nu este o stare imposibil de realizat pentru un creștin, deoarece, precum observă Sfîntul Grigore cel

625. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 3.
626. Fer. Augustin, *Sermo CCXXVII*.
627. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 425 A.
628. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Epistola către Coloseni*, 4, P. G., LXII, 332.

Mare, «dacă noi purtăm dragoste în suflet pentru cei ce ne urăsc, chiar dacă aceia nu sînt în pace cu noi, sîntem noi, fără îndoială, în pace cu ei»[629]. Pacea o ținem cu adevărat, adică, urînd numai greșelile celor păcătoși, dar nu și pe ei. Acesta și este, de altfel, înțelesul îndemnului făcut de Sfîntul Apostol Pavel: «Dacă este cu putință, *atît cît aceasta depinde de voi,* fiți în pace cu toți oamenii» (Rom. XII, 18).

Urmînd rînduiala serviciului Liturghiei, credincioșii întorc preotului urarea de mai sus, răspunzînd «*Și duhului tău*», arătîndu-și astfel dorința de a se găsi în unire nedespărțită cu liturghisitorul, trăind cu toții în același duh al păcii[630]. O astfel de stare de pace a sufletelor, în care nimeni nu are nimic împotriva vreunui frate al său, constituie condiția cea mai proprie pentru manifestarea concretă a sentimentelor de dragoste creștină. Ca atare, diaconul sau preotul, cînd nu este diacon, îndeamnă îndată cu glas solemn: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim», adică să facem dovada dragostei frățești. Pentru evitarea neorînduielilor însă, sărutarea păcii a fost restrînsă de timpuriu numai la clerici, așa cum este uzul pînă astăzi, cînd servesc în sobor. Comuniunea dragostei, figurată prin actul simbolic al sărutării păcii, a fost înlocuită, așadar, nu peste multă vreme, de comuniunea cerdinței prin cuvînt, sub forma recitării *Simbolului credinței.* În acest scop, vechea formulă «Să ne iubim unii pe alții» a primit o adaptare nouă prin adaosul: «ca într-un gînd să mărtuirsim», înlesnindu-se astfel credincioșilor să se unească mai întîi prin mărturisirea persoanelor Sfintei Treimi, sub forma răspunsului: «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh...».

În timpul intonării acestui imn, preotul își afirmă iubirea sa față de Domnul, închinîndu-se mai întîi de trei ori înaintea sfintei mese și rostind de fiecare dată versetul 1 din Psalmul XVII: «Iubi-te-voi, Doamne, vîrtutea mea! Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu»; sărută apoi peste sfîntul «aer» sfintele vase cu darurile prin care este simbolizat Mîntuitorul, și anume, în primul rînd, sfîntul disc și după aceea sfîntul potir, iar la sfîrșit sfînta masă. Cînd Liturghia este săvîrșită în sobor de preoți și diaconi, urmează îndată sărutarea frățească între dînșii. Potrivit rînduielii din *Liturghier,* preoții se sărută pe umeri, întîi pe cel drept și apoi pe cel stîng, cel mai mare în rang întîmpinînd cu formula «Hristos în mijlocul nostru» pe cel ce vine la dînsul pentru sărutare, la care celălalt răspunde: «Este și va fi», după care cel dintîi încheie: «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor». Diaconii nu sărută darurile, ci numai semnul crucii de pe orarul lor, după care cei din altar împlinesc între ei sărutarea păcii, ca și preoții.

Precum s-a spus, sărutarea păcii nu se mai practică azi între credincioși; ei se unesc însă «într-un gînd» prin mărturisirea comună a Treimii și prin Acela din Treime, Care a luat Trup. Aducîndu-și aminte că și Hristos s-a adus jertfă pentru noi, din iubirea Lui pentru oameni, se cuvine ca și dînșii, atunci cînd aud invitația «să ne iubim unii pe alții...», să se silească a simți și a nutri în inimă dragoste pentru toți,

629. Sf. Grigore cel Mare, *Epistola II,* cart. XI, P. L., LXXVII, 1121 A—B.
630. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.,* P. G., XCVIII, 425 B.

înlăturînd orice undă de ură [631]. Căci, așa precum remarcă Clement Alexandrinul, «dragostea nu se judecă după sărutare, ci după cuget... Nu întotdeauna sărutarea este tot una cu dragostea» [632].

2. *Mărturisirea credinței*

În pragul aducerii Jertfei euharistice, ceremonialul Sfintei Liturghii urmărește deci să promoveze pe o nouă treaptă: dispoziția religioasă-morală a participanților la oficiul ei, și anume printr-un act simbolic de manifestare a iubirii reciproce și printr-un act demonstrativ de mărturisire a dreptei credințe. Fără comuniunea dragostei și a credinței, trăite sincer în inimă și dovedite prin fapte, ei nu pot fi «una» (Ioan XVI, 11, 21, 22) și nu pot intra în unitatea mistică a Trupului lui Hristos, prin împărtășire.

Imnul «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh...» se poate considera de fapt numai ca un motto rezumativ și introductiv la mărturisirea completă de credință, prin recitarea simbolului dogmatic, care este anunțată de diacon prin strigarea: «Ușile, ușile! Cu înțelepciune să luăm aminte!», cînd se deschide perdeaua sfintelor uși [633]. Odinioară, această propoziție liturgică se va fi mărginit numai la prima ei parte («Ușile, ușile»), prin care, probabil, diaconii și ipodiaconii de la uși erau făcuți atenți să ia măsuri pentru închiderea și paza intrărilor în biserică. Partea finală, «Cu înțelepciune, să luăm aminte», reprezintă desigur o completare ceva mai tîrzie, pentru a face atenți pe credincioși asupra recitării Simbolului credinței. Este deci un contrasens istoric explicarea aplicată de Nicolae Cabasila formulei de astăzi, și anume că «preotul ne îndeamnă să deschidem toate ușile, adică gurile și urechile noastre», învățăturii despre Dumnezeu, adevărata înțelepciune, cuprinsă în simbol, grăind-o și ascultînd-o necontenit, cu luare aminte și cu concentrare [634].

În vechime, Bisericile din Răsărit își aveau fiecare mărturisirea lor de credință. Aceasta nu găsea întrebuințare liturgică decît de cîteva ori pe an, și anume la Paști, la Cincizecime, și la Epifanie sau Teofanie, adică Nașterea și Botezul Domnului, cînd catehumenii trebuiau să o rostească cu ocazia botezului lor. Recitarea regulată a Simbolului de credință în Liturghie a fost inaugurată mai întîi în Antiohia, de patriarhul monofizit Petru Gnafevs (Fullon), spre finele veacului al V-lea (471). Obiceiul acesta de a se recita la fiecare Liturghie mărturisirea de credință niceoconstantinopolitană s-a generalizat în întreaga Biserică Bizantină, în veacul următor, și anume în urma hotărîrii patriarhului constantinopolitan Timotei (512—518) [635], reprezentînd semnul de recunoaștere al creștinilor ortodocși. Propriu-zis deci Crezul nu este o piesă

631. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, P. G., CLV, 732; în trad. rom. cit., p. 261, col. 2; 262, col. 1.

632. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cart. III, cap. 11.

633. Retragerea dverei (perdelei) în acest moment simbolizează deschiderea mormîntului la învierea Domnului, cutremurul și fuga paznicilor. Cf. *Scrisoarea sinodală, către Nicodim al Moscovei (1655)*, la K. Delikanis, *op. cit.*, p. 50.

634. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, col. 421 D.

635. Cf. Teodor Lectorul, *Istoria bisericească*, II, nr. 32, P. G., LXXXVI, 201 A.

primitivă în Liturghie. Deşi Crezul nu cuprinde nici o menţiune expresă referitoare la Sfînta Jertfă euharistică, nu se poate spune totuşi că el este străin sau fără vreun fel de legătură cu ritualul ei. Căci se poate lesne observa că în centrul Simbolului de credinţă stau articole în care mărturisim opera Sfintei Treimi pentru mîntuirea noastră, Care, din nesfîrşita Sa iubire de oameni, a trimis pe Unicul Fiu al Tatălui ceresc spre a ne răscumpăra şi a ne împăca cu Dumnezeu, împărtăşirea noastră de roadele mîntuirii îndeplinindu-se sub acţiunea Sfîntului Duh. În parte, unele amănunte ce au urmat după Jertfa Domnului sînt chiar simbolizate prin acţiunea ce se desfăşoară în altar, în timp ce se rosteşte mărturisirea de credinţă. Astfel, preotul ridicînd «aerul» de pe sfintele daruri, îl clatină deasupra lor, simbolizînd prin aceasta cutremurul ce s-a petrecut la învierea Domnului, cînd îngerul a ridicat piatra de pe mormînt [636]. De aceea, după articolul al cincilea al Simbolului («Şi a înviat din morţi a treia zi...») încetează clătinarea «aerului», care este întocmit şi pus de o parte [637].

Recitarea Simbolului reprezintă deci încă un moment de concentrată meditaţie şi de pietate adîncă în legătură cu actul mîntuirii noastre, care va fi actualizat imediat în ritualul Sfintei Jertfe. Deşi de fapt Simbolul credinţei rezumă în general punctele esenţiale ale credinţei creştine-ortodoxe, referitoare la fiecare din persoanele Sfintei Treimi, la Biserică, la Sfintele Taine (botez) şi la viaţa viitoare, totuşi nu este greu să se observe că, aşa precum sublinia Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, «s-a orînduit să se spună dumnezeiescul Simbol al credinţei ortodoxe ca din el să cunoască toţi că Unul din Sfînta Treime, Fiul, cel Unic-Născut şi Cuvîntul Tatălui celui fără de început, s-a făcut om pentru mîntuirea noastră, întrupîndu-se din Sfînta Fecioară, răstignindu-se, îngropîndu-se şi înviind... Noi mărturisim că El a îndurat suferinţele în ceea ce priveşte trupul, dar că Dumnezeirea s-a păstrat în afară de suferinţă. În acelaşi timp (mărturisirea credinţei a fost rînduită) ca, prin pronunţarea acestui dumnezeiesc simbol, cei neştiutori şi neînvăţaţi să cunoască de-a pururea cele ce s-au dat pe faţă ale tainei credinţei, care nu sînt interzise urechilor noastre» [638].

Intercalarea Simbolului de credinţă în Liturghie nu contravenea de altfel în nici un fel spiritul ei. Mărturisirea credinţei religioase creştine prin formulele dogmatice în Simbol este, desigur, un act de cult, prin recunoaşterea solemnă a existenţei lui Dumnezeu, a însuşirilor şi

636. Cf. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 95.

637. Cf. *Liturghierul*, ed. Bucureşti, 1956, şi ediţiile de limbă greacă, Atena şi Ierusalim. Cînd Liturghia este oficiată de arhiereu, acesta stă cu capul plecat pe sfînta masă, în timp ce preoţii clatină «aerul» peste dînsul, ridicîndu-se apoi, după ce această acţiune a încetat; arhiereul închipuie astfel că el moare cu Hristos şi învia'ă împreună cu El. (Vezi locul din K. Delikanis, indicat mai sus în nota nr. 633, precum şi Prot. Alexandru Svirelin, *Despre Sfînta Liturghie...*, pgf. 54, p. 150). După alţi exegeţi, ridicarea sfîntului «aer» de peste sfintele Daruri şi rămînerea lor neacoperite înseamnă că toate cele ce se referă la Iisus trebuie să se mărturisească acum lămurit, ca înaintea Lui însuşi. (*Cf.* Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, P. G., CLV, 732, iar în trad. rom. cit., p. 263, col. 1; P. Lebedev, *op. şi loc. cit.*; Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi *op. cit.*, p. 508; Badea Cireşeanu, *Tezaurul liturgic*, part. III, p. 197).

638. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 425 C—D.

a operei Lui. În acest sens accentua Sfîntul Chiril al Ierusalimului că «felul cinstirii lui Dumnezeu constă din aceste două lucruri: *dogme pioase* (δογμάτων εὐσεβῶν) și fapte bune»[639].

Fără îndoială, Crezul nu este o compoziție poetică în felul rugăciunilor și al imnelor destinate prin natura lor a fi cîntate în slujba divină, ci o mărturisire a convingerilor religioase ale Bisericii, stabilite în formule dogmatice, menite a fi declarate sau a fi afirmate oarecum demonstrativ. De aceea, pentru forma de rostire a Simbolului de credință, este proprie cursivitatea obișnuită a vorbirii solemne, iar nu cîntarea, cum se stabilise practica în Biserica Apuseană din evul mediu și cum se încearcă pe alocuri și de unele coruri din bisericile noastre. Regulile din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe prescriu însă ca slujitorii să rostească în sine Crezul în același timp cu credincioșii, găsindu-se astfel uniți «într-un gînd» cu comunitatea, așa cum a răsunat mai înainte strigarea diaconului. Idealul este deci ca credincioșii să-l rostească în comun, cu voce tare, ca odinioară[640], așa cum se practică încă în unele Biserici Ortodoxe naționale. Pe lîngă satisfacerea unui interes catehetic, se realizează astfel și comuniunea prin cuvînt a asistenților la Sfînta Liturghie.

IV

ANAFORA SAU RITUALUL SFINTEI JERTFE EUHARISTICE

1. Dialogul dinaintea Anaforei euharistice. — 2. Cîteva considerații generale asupra Rugăciunii anaforei. — 3. Marea Rugăciune euharistică. — 4. Anamnesa. — 5. Epiclesa. — 6. Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfînta Jertfă euharistică

1. *Dialogul dinaintea Anaforei euharistice*

a) *Anunțarea Sfintei Jertfe.* — Prima parte a Liturghiei credincioșilor se poate considera încheiată prin recitarea Simbolului credinței. A doua parte a acestei Liturghii o formează ritualul pentru aducerea Sfintei Jertfe euharistice, sau *anafora* (ἀναφορὰ = ridicare, înălțare, ofrandă, jertfă)[641]. Ea reprezintă punctul culminant al Liturghiei creștine, deoa-

639. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV*, 2, P. G., XXXIII, 456. Potrivit sensului pe care îl căpătase adjectivul εὐσεβής, ές, în Biserica veacului al IV-lea, traducerea expresiei citate ar fi mai corespunzătoare sub forma: «...dogme ortodoxe».

640. A fost într-adevăr o veche și, pe cît se pare, o neîntreruptă tradiție ca Simbolul de credință să fie rostit de toți credincioșii în același timp. Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul ne informează că în veacul al VII-lea mărturisirea Simbolului credinței era făcută *de toți* (*op. cit.*, cap. XVIII, P. G., XCI, 696). Nu mai puțin, Nicolae Cabasila, în veacul al XIV-lea, afirmă că «preotul îndeamnă *ca toți* să spună cele ce au învățat să creadă despre Dumnezeu... Iar ei spun tare întreaga mărturisire, care e *Simbolul credinței*» (*op. cit.*, cap. XXVI, col. 421 C—D).

641. De la verbul ἀναφέρω, ἀναφέρειν = ridic, înalț, aduc jertfă. În legătură cu săvîrșirea Sfintei Euharistii, acest verb se întrebuința pentru a desemna acțiunea liturghisitorului, care *îndeplinește oficiul rugăciunii anaforei*: «Dacă vine un episcop..., să-i zici *să săvîrșească și Euharistia* (καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνοῖσαι) și, dacă din respect către tine, ca un înțelept păstrîndu-ți cinstea aceasta, nu va voi să *săvîrșească anafora* (μὴ θέλῃ ἀνενέγκαι), silește-l ca cel puțin binecuvîntarea poporului *să o facă el*». *Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. 58 (textul în F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, p. 29, 7—8). «Se numește ἀναφορά, pentru că se înalță Jertfă lui Dumnezeu» (Anastasie Sinaitul, Λόγος περὶ τῆς ἁγίας

rece în cursul acestui ritual se atinge obiectul (τὸ ἔργον) către care tinde întreaga slujbă, și anume «prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sînge»[642], realizîndu-se în același timp și scopul (τὸ τέλος, ὁ σκοπός) Liturghiei, care este «slăvirea lui Dumnezeu» și «sfințirea credincioșilor»»[643].

Sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe este semnalată de diacon sau de preot, cînd liturghisește singur, imediat după Simbolul credinței, printr-o frază rostită solemn și cu sublinieri impresionante: «*Să stăm bine, să stăm cu frică: să luăm aminte: Sfînta Jertfă în pace a o aduce!*» În vechime (înainte de veacul al IX-lea), la auzirea acestei strigări era obiceiul ca preotul să marcheze începutul ritualului Sfintei Jertfel prin ridicarea «aerului» de pe disc și potir[644].

Prevenirea credincioșilor de către diacon despre sosirea momentului pentru aducerea Sfintei Jertfe pare a fi făcut parte chiar din rînduiala Liturghiei primare, deși textul formulei nu se desprinde destul de clar din documente. În redactarea actuală însă această strigare nu poate fi decît o altă stilizare a textului următor din *Constituțiile Apostolice*: «Drepți către Domnul. Cu frică și cu cutremur să stăm, ca să aducem Sfînta Jertfă»[645]. În această colecție, textul în cauză se găsește așezat înaintea Proscomidiei, ceea ce nu este de mirare, dată fiind în Liturghia veche scurtimea intervalului dintre acest moment și începutul rugăciunii pentru însăși Jertfa propriu-zisă. În simplitatea de atunci a ritualului Proscomidiei, aceasta se reducea la depunerea pe sfînta masă, adică la oferirea printr-o rugăciune, a darurilor aduse episcopului sau preotului de către diaconi. Înainte de epoca introducerii Simbolului credinței în Liturghie, Proscomidia apărea astfel integrată în ritualul Sfintei Jertfe, ca un articol preliminar al ei, așa încît rostirea strigării menționate mai sus, înainte de prezentarea darurilor de către diacon la altar, se referea la ritualul integral al jertfei, întrucît momentele ei se succedau în continuare.

În tot cazul, forma actuală a acestei fraze liturgice s-a cristalizat destul de timpuriu, de vreme ce Sfîntul Ioan Gură de Aur o cunoștea. Referindu-se la ea incidental, în cursul unei omilii, el menționează expres numai partea de la începutul textului formulei. Sub o formă parafrazată apare însă și partea a doua, în explicarea pe care o dă în cursul cuvîntării, și anume că a sta bine, așa cum ne îndeamnă diaconul, înseamnă a sta «cu frică și cu cutremur»[646].

Codicele Barberini 336 o înscrie de asemenea tot sub forma abreviată: «Să stăm bine» (Στῶμεν καλῶς), pentru că se mărginea probabil

---

συνάξεως, P. G., LXXXIX, 833 C). În traducere latină îi corespunde aproape exact termenul *oblatio* (cf. Ad. Fortesque, *La messe*, trad. din limba engleză de A. Boudinhon, Paris, 1921, p. 426, n. 2), sau *illatio* (S. Salaville, *op. cit.*, vol. II, part. 2, Paris, 1942, p. 9).

642. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, col. 368 A.

643. *Ibidem*; cf. și cap. XXIII, col. 417 D; cap. XLVI, col. 468 A.

644. Cf. versiunea latină a lui Leon Thuscus. Vezi Dom Placide de Meester, *Genèse, sources...*, p. 95.

645. Ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. *Const. Apost.* cart. VIII. cap. 12. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, pars. IV (*Florilegium patristicum*, fasciculus VII), p. 212—234.

646. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV contra anomeilor: despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu*, 5, P. G., XLVIII, 734.

la simpla indicaţie a unui text din rolul diaconului, pentru care în chip obişnuit existau codice aparte. În disertaţia sa asupra Sfintei Liturghii, Anastasie Sinaitul (activ 640—700) o întrebuinţase deja în redactarea pe care o avea în Liturghia de atunci: «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte *la Sfînta Jertfă*» (Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ)[647], aşa precum o aflăm şi în *Comentariul liturgic* al lui Teodor de Andida (veacul al XII-lea — al XIII-lea)[648]. Un codice din veacul al XII-lea ne-o înfăţişează completată şi cu partea de la urmă: «...în pace aducînd-o» (...ἐν εἰρήνῃ προσφέροντες)[649].

Prin această formulă, stilizată în termeni vibranţi, se recomandă întregii asistenţe la Sfînta Liturghie să se concentreze cu toată fiinţa asupra momentului celui mai sublim, reprezentat de aducerea Jertfei euharistice. «Momentul este grav şi solemn, zicea Sfîntul Ioan Gură de Aur. Iată deci pentru ce ni se cere să stăm bine», adică frumos sau plini de cuviinţă, «precum se cuvine oamenilor să stea înaintea lui Dumnezeu, cu teamă şi cu cutremur», adică stăpîniţi de o emoţie sfîntă; «cu minte trează şi cu luare aminte», iar nu cu gîndurile risipite la celo ale vieţii de aici, ori angajaţi în conversaţii. O jertfă adevărată este numai aceea care este adusă de un suflet pe deplin pacificat prin reducerea la tăcere a vieţii inferioare şi pămînteşti a simţurilor, căci numai astfel «putem înfăţişa lui Dumnezeu suflete pure şi drepte», precum sublinia acest Sfînt Părinte. «Acesta este, zice el, sensul adevărat al acestei strigări în slujba bisericească. Nu este vorba de corp, ci de suflet: acesta terbuie să se înalţe»[650].

Varianta «...să luăm aminte la Sfînta Jertfă» pare a sugera lui Teodor de Andida un comentariu prin analogie cu epopteia[651], care reprezenta gradul cel mai înalt pentru iniţiaţii misterelor eleusine. Ἀναφορὰ este pentru el ἔποψις, adică «luarea aminte (vederea sau privirea cu mintea) la prototipurile simbolurilor prin care se săvîrşeşte slujba Sfintei Jertfe»[652]. Sau, mai lămurit, anafora este o ridicare cu gîndul la inseşi evenimentele istorice din epoca mîntuirii (prinderea, Patimile, răstignirea, înmormîntarea Mîntuitorului etc.), pe care le reprezentăm şi le actualizăm în timpul anaforei, cu ajutorul simbolurilor.

Prin cuvintele «Să luăm aminte la Sfînta Anafora (Jertfă)», diaconul cere aşadar adunării credincioşilor să aducă şi să înfăţişeze o subiectivitate religioasă pregătită prin reprezentarea şi contemplarea în minte a Jertfei de pe Cruce. «Cutremuraţi şi vărsînd lacrimi, *ca şi cum am vedea pe Dumnezeu-Omul pătimind*, aşa să stăm cu atenţie şi cu linişte desăvîrşită, zice acelaşi Teodor de Andida, pentru ca, în pace şi fără nici o tulburare cu gînduri pămînteşti, aceste (stări sufleteşti) aducîndu-le sau înălţîndu-le ca jertfă (ταῦτα προσφέροντες ἢ ἀναφέροντες), să ne

647. Anastasie Sinaitul, *op. cit.*, P. G., LXXXIX, 836 D — 837 A.
648. Teodor de Andida, Προθεωρία κεφαλαιώδης, cap. 19, P. G., CXL, 114 C—D.
649. *Codex E. M. 6 Karlsruhe*, la R. Engdahl, *op. cit.*, p. 23 şi 63.
650. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, în nota nr. 646.
651. Epopteia, luarea aminte la mistere sau privirea lor cu ochii.
652. Τίς δὲ ἡ ἀναφορά; Ἡ πρὸς τὰ πρωτότυπα τῶν θελουμένων συμβόλων ἔποψις δηλονότι, Teodor de Andida, *op. cit.* şi *loc. cit.*

învrednicim a vedea dumnezeiasca Lui înviere și printr-însa de bucurie să ne umplem ; dar mai vîrtos cei care, găsindu-se în stare de vrednicie în acest dumnezeiesc moment, se împărtășesc cu Trupul (Domnului) ; căci aceștia și pătimesc împreună cu El și împreună cu El fiind îngropați, înviază împreună cu El» [653]. Asupra aceluiași gen de jertfă în acest moment sînt de acord cei mai autorizați dintre comentatorii Sfintei Liturghii. Astfel, Anastasie Sinaitul subliniază în acest loc : «Stați cu frică în înfricoșătorul ceas al Anaforei (Jertfei), căci cu acea dispoziție și cu acel cuget, cu care se înfățișează fiecare din voi în acel ceas, cu același și jertfește Stăpînului» [654].

Răspunsul poporului : «*Mila păcii, jertfa laudei*» este de asemenea o practică liturgică din epoca patristică. Uneori însă termenii expresiei apar la nominativ, avînd caracterul unei indicații asupra unei simple enumerări. Astfel, în unele manuscrise, ca de exemplu în *Codicele Barberini 336*, formula este redată abreviat, și anume simplificată la partea întii a răspunsului : „Ἔλεος εἰρήνη" (milă, pace) [655], iar în altele, ca inscripția mai tîrzie de pe *Dipticul lui Clementinus* (veacul al VI-lea), ea apare complet : („Ἔλεος εἰρήνη θυσία αἰνέσεως") (milă, pace, jertfă de laudă) [656]. Întregită, această frază eliptică reprezenta așadar următorul răspuns din partea credincioșilor : (Jertfa noastră este :) *Milă, pace, jertfă de laudă.*

În consonanță însă cu logica contextului liturgic, cazul acuzativ apare singurul propriu pentru forma acestor substantive cu funcție de complemente directe, ea fiind cerută de verbul «a aduce» din strigarea de îndemn a diaconului. Într-adevăr, cel mai vechi manuscris grec al Liturghiei Sfîntului Iacob (veacul al VIII-lea — al IX-lea) [657] și cel mai vechi manuscris siriac al aceleiași Liturghii [658] au Ἔλεος — acuzativ neutru — εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως, spre deosebire de alte manuscrise grecești, unde se întîlnește forma ἔλεον εἰρήνης, poate sub influența Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur [659]. De asemenea, într-un manuscris liturgic din veacul al XII-lea [660] citim următoarea indicație după strigarea diaconului :

Ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός.

Ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

---

653. Teodor de Andida, *op.* și *loc. cit.*

654. Anastasie Sinaitul, *op.* și *loc. cit.*

655. F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 321.

656. Vezi reproducerea în «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de liturgie», t. IV, part. I, col. 1090, la art. *Diptyque*, de Dom F. Cabrol. Sub aceeași formă apare răspunsul credincioșilor și în traducerea latină a Liturghiei coptice, atribuită Sfîntului Vasile. Vezi Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. sec., Fr. a M., 1847, p. 13 : «Populus : *Misericordia, pax et sacrificium laudis*».

657. *Vaticanus graecus 2282.*

658. *Br. Mus.*, 256. Add. 14. 532.

659. Cf. Dom. B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, ed. Critique du texte grec avec traduction latine, Paris, 1946, p. 20/134, iar textul grec al m-sului la p. 82/196. În R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2.

660. *Codex E. M. 6* din biblioteca de la Karlsruhe a curții Marelui Ducat de

Întregind acum forma eliptică a frazei, răspunsul credincioşilor se înfăţişează astfel :

«(Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» [661].

Înţelesul acestui răspuns al poporului, clar prin el însuşi sub această formă, se găseşte subliniat în chip expres în comentariul liturgic al lui Teodor, episcop de Andida (veacul al XII-lea). «Arhiereul», zicea el, «îi sfătuieşte (pe credincioşi) să aibă sus inimile şi tot cugetul. Iar *credincioşii*, după ce zic aceasta, *făgăduiesc* să aducă mai întîi *milă*, apoi *pace*, ca *(sic) jertfă de laudă*» [662]. Cu această interpretare se găseşte de acord şi comentariul liturgic al lui Nicolae Cabasila (veacul al XIV-lea): «Credincioşii răspund : *aducem... pacea însăşi* ca dar... ; *...milă aducem...* Dar (aducem, continuă poporul) *şi jertfă de laudă*» [663].

Interpretarea exactă a acestei formule este condiţionată de restabilirea textului corect. Lipsa de precizie în forma ei abreviată în unele manuscrise a contribuit desigur la apariţia în corpul textului a variantei flexionare «(mila) *păcii*», atunci cînd răspunsul credincioşilor a început să fie înscris întreg în codice. Mai mult, în unele codice mai noi (veacurile al XIII-lea — al XIV-lea) şi chiar în unele colecţii liturgice, în unele traduceri şi ediţii ştiinţifice ale Liturghiei şi în unele comentarii mai vechi şi mai noi apare chiar transcrierea ἔλαιος εἰρήνης *(oleum* pacis, das Öl des Friedens, *untdelemnul păcii)*, în loc de lecţiunea corectă ἔλεος εἰρήνης (mila păcii) [664]. Acestei situaţii îi este de atribuit, prin urmare, atît obscuritatea de sens a acestui răspuns, în forma lui curentă din textul actual al Liturghiei, cît şi exegeza forţată din unele comentarii liturgice. Este clar însă că, după comuniunea în dragoste demonstrată prin sărutarea păcii şi după unirea «într-un gînd» prin mărturisirea aceloraşi formule de credinţă, răspunsul credincioşilor : «(Aducem) *milă*, pace, jertfă de laudă» este singurul firesc. Prin înşişi termenii acestui răspuns, credincioşii îşi determină competenţa lor liturgică în legătură cu anafora, corespunzător locului sau treptei lor în Biserica lui Hristos. Ei mărturisesc astfel că ceea ce este în căderea lor să aducă în acest moment pentru Sfînta Jertfă este *mila* de aproapele şi *pacea* cu el sau, cu un cuvînt, «îmblînzirea inimilor» [665], care sînt toate roade ale iubirii şi se poate chiar zice forme ale ei. Ele sînt jertfe în sens figurat şi anume jertfe spirituale, căci se nasc în inimi prin nimicirea patimilor (ura, invidia etc.), deci prin mortificarea naturii decăzute, spre a lăsa să se dezvolte în noi viaţa cerească, prin lucrarea harului divin.

Baden. Vezi Richard Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien* (Berlin, 1908), p. 23 şi 63.

661. Aceeaşi situaţie ne-o prezintă şi traducerea latină a Liturghiei siriace a Sfîntului Vasile : «Populus : *Misericordiam et pacem, ac sacrificium et gratiarum actionem*». Vezi Eus. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 545.

662. Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, 44 A : „...Οἱ πιστοὶ δέ, τούτων λεγομένων, ἐπαγγέλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως;".

663. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, 421 A—D.

664. Mai pe larg, vezi lucrarea noastră *Mila păcii, jertfa laudei*, Bucureşti, 1940, extras din «Studii teologice», an. VIII (1940), vol. I.

665. Ianovski Gogol, *op. cit.*, p. 42.

Caracterul de jertfă subiectivă este confirmat în chip expres mai ales de a doua parte a răspunsului din partea credincioșilor : «(Aducem) *jertfă de laudă*», sub forma imnelor pe care le vor intona spre slava lui Dumnezeu, în timp ce preotul va înălța rugăciunea Sfintei Jertfe. Imnele și rugăciunile, ca omagii ale unei pietăți adînci și sincere, deci revărsată din inimi sub forma de «roadă a buzelor care proslăvesc numele lui» Hristos (Evr. XIII, 15), sînt sacrificii spirituale, întrucît ele își au temeiul în înfrîngerea de sine și în recunoașterea nimicniciei noastre, în comparație cu perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu și cu dependența noastră de El.

b) *Dialogul introductiv.* — În vorbirea liturgică curentă, sub numele de ἀναφορά se înțelege deci rugăciunea care însoțește aducerea Jertfei euharistice. Ca «roadă a buzelor, care proslăvesc numele lui» Hristos și al lui Dumnezeu-Tatăl și al Duhului Sfînt, această rugăciune constituie «jertfa de laudă», cu care Biserica își însoțește darurile ce le aduce și care, prin prefacere, vor fi primite în Jertfa Mîntuitorului.

Rugăciunea anaforei nu începe direct, ci este precedată de un dialog introductiv, întreținut într-o formă strînsă cu credincioșii, nu de diacon, ci de însuși preotul. Liturghia a condus cugetele de la jertfa materială la jertfele spirituale. Impresionat, parcă, de nivelul ajuns la o atît de înaltă spiritualitate prin ultimul răspuns — («Aducem) milă, pace, jertfă de laudă» — dat de către credincioși diaconului, preotul se simte obligat în chip firesc să-i întîmpine din sfintele uși cu salutarea Sfîntului Apostol Pavel : «*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfîntului Duh să fie cu voi cu toți !*» (II Cor. XIII, 13), binecuvîntîndu-i în același timp cu sfînta cruce [666]. Se simte vibrînd în această salutare ieratică o notă de aprobare și confirmare amestecată cu un sentiment de satisfacție din partea liturghisitorului, constatînd la credincioși o dispoziție religioasă atît de corespunzătoare momentului. Această binecuvîntare este însă în același timp și o rugăciune. Este ca și cum preotul ar vrea să spună : pentru mărturisirea pe care o faceți că veniți cu jertfe spirituale, mă rog ca să fie neîntrerupt cu voi «harul Domnului nostru Iisus Hristos», Care s-a jertfit în dar sau gratuit pentru mîntuirea noastră ; mă rog să vă bucurați întotdeauna de «dragostea lui Dumnezeu-Tatăl», Cel ce din nespusa Lui iubire de oameni s-a împăcat cu noi, primindu-ne iarăși în dragostea Lui, pentru pătimirile Fiului Său : mă rog în sfîrșit să vi se dăruiască «împărtășirea Sfîntului Duh», prin care se săvîrșește sau ne împărtășim de binefacerile ce ni s-au adus prin Jertfa de pe Golgota [667].

Credincioșii, răspunzînd «*Și cu duhul tău*», se roagă astfel și ei la rîndul lor pentru preot, ca să fie făcut părtaș și el împreună cu ei

666. Ediția *Liturghierului* grec din Constantinopol, Ierusalim și Atena, precum și *Liturghierul* bulgar prescriu binecuvîntarea credincioșilor, de către preot, cu «aerul».

667. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVI, P. G., CL, 424 B—C.

la aceleași daruri ale Sfintei Treimi. Precum sublinia Sfîntul Ioan Gură de Aur [668], aceste cuvinte nu pot avea alt înțeles.

— «*Sus să avem inimile!*», reia preotul, tot cu fața spre credincioși, arătînd în sus cu sfînta cruce [669]. Preotul ne îndeamnă astfel ca «în acest ceas înfricoșător», precum se exprima Sfîntul Chiril al Ierusalimului, să fim cu gîndurile concentrate spre Dumnezeu, iar nu îndreptate spre lucrurile pămîntești [670]. Am ajuns în clipa în care se amintește și se va reproduce în Liturghie marea taină a mîntuirii noastre; ne vom găsi astfel mai mult ca oricînd în fața lui Dumnezeu. Pentru cîteva clipe deci se impune să ne smulgem din toate preocupările vremelnice și, părăsind pămîntul, să ne îndreptăm gîndurile și simțirile spre cer, unde stă de-a dreapta lui Dumnezeu Fiul Său, marele nostru Arhiereu, Care s-a jertfit pentru noi și prin Care se aduc și se fac bineprimite jertfele noastre.

— «(Le) *avem către Domnul*», asigură la rîndul lor credincioșii, adică inimile noastre se află înălțate către El. Ne-am transportat, cu alte cuvinte, cu gîndul și cu inima, la tot ceea ce Dumnezeu a făcut pentru mîntuirea noastră și sîntem covîrșiți de tot ceea ce a suferit Fiul Său, pînă și de chinurile răstignirii. «Nimeni deci», precum zice Sfîntul Chiril al Ierusalimului, «să nu stea în biserică în așa chip încît gura să spună «le avem către Domnul», iar cu mintea să se gîndească la grijile cele lumești. Totdeauna trebuie să ne gîndim la Dumnezeu. Dacă lucrul acesta nu este cu putință să-l facem în tot timpul, din pricina slăbiciunii noastre omenești, cel puțin în ceasul acela să ne dăm silința să-l împlinim» [671]. Puteți — dacă voiți — să vă înălțați la cele de sus, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur; căci, prin firea lor, sufletul și gîndul nostru sînt mai ușoare și mai iuți decît pasărea cerului. Cînd, pe deasupra, sînt înaripate și de harul Duhului dumnezeiesc, cît de repede ajung ele în stare să se înalțe peste tot ce este pămîntesc! Să ne procurăm deci, conchide el, aceste aripi minunate, prin care vom putea să depășim oceanul tulburat al acestei lumi! [672]. Cu acest scop s-a rugat preotul pentru credincioși prin binecuvîntarea cu care i-a întîmpinat la începutul dialogului.

Întorcîndu-se cu fața spre răsărit și înclinîndu-se ușor spre icoana Mîntuitorului, preotul îndeamnă: «*Să mulțumim Domnului!*» Ca mijlocitor prin Iisus Hristos al credincioșilor față de Dumnezeu, preotul îi chiamă astfel să-și unească cu el mulțumirile lor către Dumnezeu cel adorat în Treime. «Sîntem într-adevăr datori să-l mulțumim, pentru

668. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, 257.

669. Edițiile de Constantinopol, de Atena și de Ierusalim ale *Liturghierului*, ediția bulgară de Sofia (1928) și cea greco-catolică de Blaj (1931) recomandă preotului să stea întors spre credincioși, cu ambele mîini ridicate și cu privirea îndreptată spre cer, cînd îndeamnă «sus să avem inimile».

670. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehieza V mistagogică*, 4; Cf. Sf. Ciprian, *Liber de oratione dominica*, 31, P. L., IV, 357 B; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică...*, P. G., XCVIII, 429 A; N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVI, P. G., CL, 424 D.

671. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehieza V mistagogică*, 4.

672. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXII la Epistola către Evrei*, 3.

că ne-a chemat la un har atît de mare, deşi eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi, deşi eram vrăjmaşi» (Rom. V, 10), «pentru că am fost învredniciţi de înfierea Duhului» (Rom. VIII, 15) [673].

Credincioşii răspund cîntînd: «*Cu vrednicie şi cu dreptate* [674] este a ne închina Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh: Treimii celei de o fiinţă şi nedespărţite». Credincioşii mărturisesc şi aprobă astfel că este un lucru just şi se cuvine să mulţumim, de vreme ce, precum zicea Sfîntul Chiril al Ierusalimului, «Dumnezeu n-a făcut numai ceea ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, cînd ne-a făcut atîta bine şi ne-a învrednicit de atîtea bunătăţi» [675].

Precum se vede, preotul urmăreşte prin acest dialog să angajeze pe credincioşi într-o unitate sufletească cu sine, cît mai desăvîrşită, la înălţarea rugăciunii Sfintei Jertfe. După ce i-a dispus mai întîi prin binecuvîntarea de la început, i-a îndemnat apoi la transportarea cugetelor în sferele cereşti, pentru ca, în sfîrşit, să-şi exprime împreună recunoştinţa pentru binefacerile mîntuirii. Rugăciunea Sfintei Jertfe nu este deci numai a preotului, ci şi a credincioşilor. Ei iau parte la serviciul anaforei, precum s-a putut înţelege deja din dialogul în care stau cu liturghisitorii. Aceştia intervin sistematic cu îndemnuri către adunare, ca să se ţină atentă şi alături de ei în tot timpul anaforei euharistice, cînd liturghisitorii înşişi aduc rugăciuni de laudă şi mulţumire la persoana întîia plural, făcînd sub această formă şi adunarea părtaşe la aducerea Jertfei. În acest cadru înfăţişează şi Sfîntul Ioan Gură de Aur participarea credincioşilor la serviciul Sfintei Euharistii: «...În timpul prea înfricoşătoarelor Taine, preotul se roagă pentru credincioşi şi credincioşii pentru preot; căci acel răspuns «Şi cu duhul tău» nu înseamnă altceva decît aceasta. Tot aşa cele ale rugăciunii Euharistiei sînt comune, căci nu numai preotul mulţumeşte, ci şi toţi credincioşii. Pentru că numai după ce a primit mai întîi răspunsul lor şi după ce s-au învoit că este vrednic şi drept lucru să facă aceasta, atunci începe preotul rugăciunea de mulţumire» [676]. În aceeaşi înlănţuire strînsă şi condiţionată între elementele ei alternează mai departe, precum vom vedea, întregul dialog dintre cele două părţi, care colaborează în tot cursul anaforei liturgice.

Despre vechimea acestui dialog, în aceeaşi formă şi în acelaşi loc, mărturisesc documente din cele dintîi veacuri creştine [677], precum şi întrebuinţarea lui în Liturghiile tuturor riturilor. O simplă variantă verbală o prezintă *Constituţiile Apostolice* (cartea a VIII-a, 12), care între-

673. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.

674. La această simplă expresie se reducea răspunsul credincioşilor în Liturghia Bisericii vechi, precum se poate vedea în *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12 şi în Liturghia Sfîntului Iacob.

675. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 5.

676. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, 527.

677. Ca, de ex.: Sf. Ciprian, *De dominica oratione*, 31, P. L., IV, 557 B; *Rînduiala Bisericii egiptene* (versiunile greacă şi etiopiană); *Testamentum Domini*, J. Quasten, *op. cit.*, p. 250; *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 12.

buinţează termenul τὸν νοῦν («Sus să avem *mintea*»), în loc de cuvîntul τὰς καρδίας (inimile), pe care ni-l aduce *manuscrisul Barberini 336* în consonanţă cu celelalte izvoare liturgice.

O dată cu intonarea imnului «Cu vrednicie şi cu dreptate ...» de către credincioşi, preotul însuşi începe rostirea în taină a Rugăciunii anaforei. Textul ei diferă în cele două Liturghii bizantine, atît din punct de vedere verbal cît şi ca extindere. «Cu vrednicie şi cu dreptate este (se cuvine şi este drept) a-Ţi cînta Ţie, pe Tine a Te binecuvînta, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi mulţumi, Ţie a ne închina în tot locul stăpînirii Tale; că Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gîndul ...», începe textul anaforei din formularul Sfîntului Ioan Gură de Aur. Nu se remarcă aproape nici o deosebire faţă de următoarele propoziţii cu care se deschide anafora Sfîntului Vasile cel Mare: «Cel ce *eşti* (existi), Stăpîne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotţiitorule, Cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este măreţiei sfinţeniei Tale pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi cînta, pe Tine a Te binecuvînta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu cu adevărat ...».

Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite fiind de fapt un serviciu solemn pentru administrarea Sfintei Împărtăşiri, iar nu pentru aducerea Sfintei Jertfe, care a fost săvîrşită la Liturghia dintr-o sărbătoare precedentă, nu are Rugăciunea anaforei.

2. *Consideraţii generale asupra Rugăciunii anaforei euharistice*

Anafora are la baza ei o adîncă meditaţie asupra fiinţei lui Dumnezeu, asupra atotputerniciei şi bunătăţii Sale. Admiraţia şi lauda, recunoştinţa şi mulţumirea Bisericii au căpătat în textul ei factura unei cuvîntări, naraţiuni sau vestiri solemne, a unei expuneri sau istorisiri publice despre slava lui Dumnezeu şi despre opera Lui. De la originea ei chiar, anafora a fost deci concepută şi rostită ca o rugăciune în formă de cuvîntare sau expunere ieratică, aşa precum de altfel pare a rezulta din expresia λόγος εὐχῆς, întrebuinţată de Sfîntul Iustin Martirul şi Filozoful [678].

În vechea literatură bisericească ea apare uneori sub numele de «sacramentul obişnuitei proclamaţiuni», proslăviri sau laude publice (sacramentum solitae praedicationis) [679] şi «povestire» sau «istorisirea din oficiul liturghisitorilor» (ministeriorum relatio) [680]. De altfel, acest caracter îi este confirmat anaforei de însuşi textul ei din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare: «Şi cine, oare, este în stare să grăiască puterile Tale, auzite să facă toate laudele Tale sau *să povestească* toate

678. *Apologia întîi*, cap. LXVI, 2.

679. Traducerea latină a epistolei adresate în anul 256 de Firmilian, episcopul Cezareii Capadociei, Sfîntului Ciprian al Cartaginei, P. L., *III*, 1213 A.

680. *De Trinitate et de Spiritu Sancto*, 16, atribuită Sfîntului Atanasie cel Mare: «Ecclesia Christi omnes ab oriente ad occidentem convenienter Patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione» (Toate Bisericile lui Hristos de la Răsărit pînă la Apus mărturisesc de acord *în istorisirea din oficiul liturghisitorilor* că Tatăl este lăudat de serafimi), P. G., XXVI, 1208 C.

minunile Tale în toată vremea, Stăpîne al tuturor, Doamne al cerului și al pămîntului ?».

Nu este greu să se înțeleagă din toate acestea că, în Biserica primelor veacuri, anafora euharistică era o rugăciune publică, rostită de liturghisitor, fără întrerupere, în auzul credincioșilor, care se asociau la sfîrșit prin răspunsul «amin». Aceasta era practica cel puțin în vremea Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful [681] și chiar în veacul al III-lea, cînd se găsește menționată incidental, dar destul de lămurit în *Epistola* atribuită lui Dionisie al Alexandriei (+ c. 265) către episcopul Sixt al Romei. Spre a tempera scrupulele pe care le încerca un oarecare credincios Heracle pentru faptul că primise botezul de la eretici, Dionisie argumentase acestuia că-i era suficient faptul că de vreme îndelungată se găsea în comuniune cu Biserica, «*ascultînd euharistiile* și răspunzînd «amin» laolaltă cu ceilalți» [682]. Situația pare că nu era alta nici pe vremea Sfinților Ierarhi Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur. Cînd acesta din urmă sublinia că în timpul rugăciunii anaforei «poporul φθέγγεται (grăiește, laudă) împreună cu preotul, atunci cînd acesta înalță acele imne (ὕμνους)» — adică laudele și doxologiile euharistice — «laolaltă chiar cu heruvimii înșiși și cu Puterile de sus» [683], el se referea la atenția cu care credincioșii urmăreau și se asociau în tăcere la rugăciunea rostită de preot [684] în auz. Pentru ca astfel, continua el, să nu aruncați toată grija asupra preoților, ci voi înșivă să arătați grijă de toată Biserica, întocmai ca de trupul vostru comun. Sistematizarea textului Liturghiei însă, întreprinsă de cei doi autori ai principalelor formulare bizantine, prin prescurtarea Liturghiei Sfîntului Iacob și continuată după aceea prin mici adaptări tehnice, pentru a face loc imnelor, a dus nu prea tîrziu la un serviciu dublu și în ceea ce privește anafora. Preotul a început adică să citească în taină rugăciunea, în timp ce credincioșii își cîntau imnele de curînd introduse.

Din povestirile miraculoase înregistrate de călugărul Ioan Moschos (+ 619) [685] pare a reieși că obiceiul recitării anaforei în taină s-ar da-

---

681. *Apologia întîi*, cap. LXVII, 5.

682. Eusebiu, *Istoria bisericească*, cart. VII, cap. 9, col. 656 A.

683. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la Epistola II către Corinteni*, 3, P. G., LXI, 527.

684. «...Tot poporul stînd în picioare și rugîndu-se în sine (ἡσυχῶς, tacite), în acest timp» (*Constituțiile Apostolice*, cart. II, cap. LVII, 21).

685. Aceste povestiri se referă la întîmplări anterioare epocii lui Moschos. Una din ele i-a fost istorisită de prefectul Grigore al provinciei Africa, drept petrecută în Apamia Siriei, unde se afla un loc numit Conagon, departe de oraș ca la 40 de mile. Aci fuseseră trimiși de părinții lor niște copii să pască turmele. La amiază, cînd au voit să mănînce, le-a venit ideea de a se juca de-a Liturghia și, în consecință, au așezat pe o piatră netedă de stîncă pîinea și vinul, pe care le aveau pentru hrană, unul a îndeplinit rolul preotului, iar celălalt pe al diaconilor. Au făcut adică ceea ce văzuseră că fac în biserică liturghisitorii, cu ocazia rugăciunii anaforei, pe care o auziseră de la aceștia și o învățaseră pe de rost, cu prilejul micilor servicii de ajutor îndeplinite de ei în altar. *În unele părți* — adaugă Moschos — *preoții obișnuiau să spună cu voce tare rugăciunea sfîntei anafore.*

După rugăciunea de sfințire însă a venit deodată foc din cer, care a mistuit atît materiile cît și piatra stîncii ce le servea de sfîntă masă, nerămînind din ele decît cenușă. Copiii au căzut la pămînt, pe jumătate morți. Găsiți în această stare

tora numai consideraţiilor pentru respectarea misterului în care trebuie îmbrăcată Jertfa liturgică. Negreşit, un astfel de element n-a putut fi pierdut din vedere în legătură cu această parte a Liturghiei. Mai sigur este însă că, în realitate, această practică s-a impus din necesitatea de a cîştiga timp printr-o recitare mai grăbită a anaforei, şi anume de atunci de cînd ea a devenit mai lungă, prin acordarea unui rol credincioşilor, sub forma intonării de imne[686]. Încercarea făcută de împăratul Justinian, prin *Novella 137*, cap. VI, din 25 martie 565, de a restabili vechiul uz al rostirii anaforei cu voce tare[687], a rămas fără efect. Deşi nu s-ar putea spune că rostirea Rugăciunii Sfintei Jertfe în taină ar fi avut în acest timp autoritatea unei reguli oficiale, intervenţia împăratului lasă să se vadă totuşi că devenise generală *tendinţa* în acest sens. În tot cazul, se poate afirma că obiceiul recitării ei în taină a început să-şi facă loc între epoca celor doi autori ai principalelor Liturghii bizantine şi vremea lui Justinian, adică în cursul veacului al V-lea—al VI-lea, de cînd s-a inaugurat probabil şi cîntarea imnelor din timpul anaforelor.

Privită în originea şi în structura ei, Rugăciunea anaforei este prin urmare o singură rugăciune, de la început pînă la sfîrşit. Aşa-zisele ecfonise («Cîntarea de biruinţă...», «Luaţi, mîncaţi...», «Ale Tale dintru ale Tale...», «Mai ales pentru Preasfînta, curata...» ş.a.) nu sînt de fapt decît pasaje din cuprinsul ei, rostite tare, pentru a orienta cîntarea ce se execută paralel de către credincioşi. Deci numai o privire superficială în Liturghie ar putea lăsa impresia că anafora este compusă din

---

de părinţii lor, care, alarmaţi de neînapoierea copiilor, veniseră să-i caute, ei n-au putut să dea lămuriri decît a doua zi, după ce şi-au venit în fire. Episcopul din localitate, fiind înştiinţat, a luat măsuri pentru ridicarea unei mînăstiri pe acel loc, în care copiii au ajuns călugări. Λειμών, cap. 196, P. G., LXXXVII, part. III, col 3000—3084.

Cea de a doua povestire are ca subiect un fapt ce s-ar fi petrecut în chinovia Huziva de sub ascultarea avei Grigorie. Pentru aducerea materiilor necesare Sfintei Jertfe, fu trimis o dată afară din mînăstire un frate, care, cu gîndul la destinaţia acestora, începu să rostească, pe cînd se întorcea, rugăciunea anaforei. Cu materiile aduse, sluji apoi Liturghia preotul Ioan, care a ajuns mai apoi episcop al Cezareii din Palestina. La epiclesă însă acesta nu se mai putu bucura de favoarea de pînă aci, de a vedea cu ochii coborîrea Sfîntului Duh peste Daruri. Abătut din această cauză şi bănuind că pricina ar fi vreun păcat din neştiinţă cu gîndul, intrînd în diaconicon căzu cu faţa la pămînt, plîngînd. Fu liniştit însă de un înger, care, arătîndu-i-se îl lămuri că Darurile fuseseră deja sfinţite prin rugăciunea spusă pe cale de fratele care le aducea. Aceasta dădu ocazie avei de a lua măsura ca rugăciunea sfintei anafore să nu mai fie recitată de aci înainte decît în taină, pentru a se înlătura astfel putinţa de a fi învăţată şi repetată de cine nu trebuia (*Ibidem*, cap. XXV, col. 2869—2872).

Nu e greu de observat caracterul fabulos şi deficienţa acestor povestiri, în care se atribuie efect unui act împlinit în condiţii de profanare de către persoane lipsite de darul şi de puterea preoţiei. Noi le-am citat numai pentru faptul că ele se referă la epoca în care Rugăciunea anaforei era spusă cu voce tare.

686. Cf. şi Joannes Michael Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, pars altera, p. 484.

687. «Pe lîngă acestea, poruncim ca toţi episcopii şi preoţii, nu în taină, ci cu voce tare, în auzul prea credinciosului popor, să tacă... dumnezeiasca proaducere (τὴν θείαν προσκομιδήν)». *Corpus juris civilis*, ed. Eduard Osenbrüggen, part. III, Lipsca, 1875, p. 628.

mai multe rugăciuni deosebite, așa cum se obișnuiește a se vorbi și în liturgică, pentru considerații de metodă.

În ceea ce privește pe preot, Rugăciunea anaforei nu este întreruptă nici astăzi, ci numai rostirea ei alternează cînd în auz, cînd în taină. Ecfonisele nu o divizează deci ci numai delimitează momentele ei principale care sînt :

a) Rugăciunile de laudă și de mulțumire de la început, sau, cu un termen mai general, Rugăciunea euharistică ;

b) Anamnesa (ἡ ἀνάμνησις);

c) Epiclesa (ἡ ἐπίκλησις); și

d) Rugăciunile de mijlocire (dipticele) și de mulțumire de la sfîrșitul ei.

Anafora se încheie cu ecfonisul : «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cînta preacinstit și de mare cuviință numele Tău : al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor».

3. *Marea Rugăciune euharistică*

a) *Rugăciunea teologică.* — După conținutul ei, Rugăciunea anaforei se înfățișează ca expresie a laudei și a mulțumirii, pe care preotul le aduce lui Dumnezeu în numele Bisericii. Mai propriu, ea este o rugăciune de laudă, «a cărei notă dominantă este mulțumirea» [688] (εὐχαριστία). Acest caracter îi este imprimat, chiar de la început, prin recomandația preotului : «Să mulțumim Domnului», să oferim, adică, sau să aducem ca dar mulțumirile ce se cuvin Domnului din partea noastră. Răspunsul credincioșilor, care se limita în primele veacuri, ca în *Codicele Barberini* 336 și în *Liturghierele* grecești de astăzi, la formula «Cu vrednicie și cu dreptate...», nu venea decît să se asocieze că «se cuvine și este drept să mulțumim». De aceea, întreaga rugăciune este cunoscută sub numele de euharistie, adică Rugăciune euharistică sau de mulțumire. Ea este o rugăciune, în care se angajează toate puterile noastre sufletești [689].

În raportul dintre momentele psihologice ale actului de adorație, pe primul plan stă însă lauda (αἴνεσις, εὐλογία) și slăvirea (δοξολογία) care au ca obiect atotputernicia lui Dumnezeu și perfecțiunile Sale. Din acestea derivă bunătatea Lui, căreia se adresează de obicei mulțumirile și cererile noastre [690]. Această ordine este observată strict în compo-

688. Ad. Fortesque, *op. cit.*, p. 416.

689. Această *Eucharistia* trebuie înțeleasă în sensul foarte cuprinzător pe care i-l dă antichitatea creștină. «Este aci una din acele expresii impresionante, care abundă la Sfîntul Apostol Pavel... Sentimentul de simplă recunoștință este depășit în această strigare («Să mulțumim Domnului»). Este (în Euharistie) admirația, contemplarea, actul de laudă și multe alte sentimente inexprimabile, care vin să dilate recunoștința și mărturisirea, să le încălzească, să le ridice la cea mai înaltă expresie lirică, la forma cea mai totală a omagiului religios» (P. Cagin, *Origines de la messe*, Paris, 1921, p. 35, în notă). Această explicare ni se pare că definește destul de exact aceea ce face unitatea intimă a tuturor formulelor, dar mai ales a anaforei orientale. S. Salaville, *Liturgies orientales, la messe*, vol. II, part. II, Paris, 1942, p. 11.

690. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XII, P. G., CL, 392 A—D și cap. XXIII, col. 417 D.

ziția Rugăciunii anaforei, care de la început subliniază că se cuvine mai întîi să cîntăm, să lăudăm și să binecuvîntăm pe Dumnezeu, și apoi să-I mulțumim. De aceea, prima rugăciune sau, mai bine-zis, primul fragment al Rugăciunii euharistice este consacrat laudei și slăvirii lui Dumnezeu, acte în care se exprimă ofranda minții și a voinței noastre. În același sens de adorație a fost completată și transformată în imn și formula «Cu vrednicie și cu dreptate», probabil în epoca disputelor hristologice.

În Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, prima Rugăciune a anaforei este consacrată exclusiv elementului eulogic și doxologic. Această grăire a măririlor lui Dumnezeu ia însă ca punct de plecare, în ambele anafore, expunerea atributelor puterii și perfecțiunii Lui: «Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat...» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea I; a se vedea rugăciunea I și la Sfîntul Ioan Gură de Aur). Prin aceste eulogii vine la expresie, într-o formă sublimă și desăvîrșită, teocentricitatea sau caracterul prin excelență teocentric al anaforei din cele două Liturghii principale ale Bisericii Ortodoxe. Lauda și adorația sînt adresate, în principiu, lui Dumnezeu, «unica și prima realitate..., existența veșnică și creatorul transcendent al cosmosului [691]. Această poziție, axată pe linia gîndirii Sfinților Părinți ai creștinismului primar, apare deosebit de accentuată în anafora Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare: «Cel ce *ești (existi)*, Stăpîne, Doamne Dumnezeule..., Cel ce sincur ești Dumnezeu cu adevărat..., Stăpîne al tuturor, Doamne al cerului și al pămîntului și a toată făptura văzută și nevăzută, Cel ce ședzi pe scaunul slavei și privești adîncurile..., Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru...» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea I). Dumnezeu este proslăvit și pentru că Duhul Lui este imanent în creație, acționînd în toate: «Că nu Te-ai întors cu totul de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat opera mîinilor Tale, ci în multe chipuri ne-ai cercetat pentru îndurările milei Tale; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care Ți-au binepLăcut Ție, din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor Tăi, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mîntuirea ce avea să fie» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a).

Toate acestea se săvîrșesc însă prin Logosul întrupat, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, în care vedem pe Tatăl și este unicul mijlocitor între El și om: «Iar cînd a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut, Care fiind strălucirea slavei Tale și chipul ipostasului Tău» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a), «pecete asemenea chipului, care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvînt viu, Dumnezeu adevărat..., lumina cea adevărată prin care s-a arătat Sfîntul Duh, Duhul Adevărului, darul înfierii..., puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei...» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea I). «Și viețuind El în lumea aceasta, dîndu-ne porunci mîntuitoare..., ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată... și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Duhul Sfînt, s-a

691. Odo Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», vol. III, Münster, 1936.

dat pe Sine schimb morții, întru care eram ținuți fiind vînduți sub păcat. Și pogorîndu-se prin Cruce în iad..., a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcînd oricărui trup la învierea cea din morți... s-a făcut începătură celor adormiți, întîi-născut din morți, ca să fie Însuși începătorul tuturor întru toate. Și suindu-se la ceruri, a șezut de-a dreapta slavei Tale, întru înălțime. Care iarăsi va să vină, ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale» (Sfîntul Vasile cel Mare, rugăciunea a II-a). Anafora este, în acelasi timp, deopotrivă și hristocentrică, în deplin acord cu teologia Bisericii primare.

În rugăciunea corespunzătoare din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, deși se observă aceeași ordine, totuși expunerea însușirilor divine se face în cuprinsul unei simple propoziții: «Că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gîndul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și acelasi fiind, Tu și Duhul Tău cel Sfînt». În schimb, euharistia sau multumirea capătă expresie în formule directe, chiar în cursul primei rugăciuni a acestui Sfînt Părinte. Luînd motiv de la actele bunătății divine, expuse sub următoarea formă generală: «Tu din neființă întru ființă ne-ai adus și, căzînd noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcîndu-le pînă ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta, care va să fie». Sfîntul Ioan Gură de Aur își exprimă multumirea într-o formulă sintetică și concisă: «Pentru toate acestea, multumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfînt, pentru toate pe care le știm si pe care nu le știm, pentru binefacerile Tale cele arătate și cele nearătate ce s-au făcut nouă».

Precum rezultă din formele acestor doxologii, ele sînt adresate lui Dumnezeu, expunînd însă atributele privitoare la toate persoanele dumnezeiești. În fond, în ambele Liturghii avem o Euharistie trinitară.

În Anafora din ambele Liturghii, euloghia ocupă primul loc, dezvoltîndu-se, precum am văzut, sub forma unei grăiri despre atributele Ființei dumnezeiești, ale unei adevărate θεολογία, cum zice Sfîntul Chiril al Ierusalimului. De aceea, primul fragment al Rugăciunii euharistice se desemnează și sub numele de *rugăciune teologică* [692], titlu pe care prima rugăciune din anafora Sfîntului Vasile cel Mare îl justifică în chip precumpănitor.

b) *Trisaghionul serafimic.* — Primul fragment din Rugăciunea euharistică, adică cel care constituie rugăciunea teologică, își atinge punctul culminant în momentul Imnului serafimic. În anafora Sfîntului Ioan Gură de Aur această cîntare se desfășoară ca final al formulei prin care se multumește lui Dumnezeu pentru că, binevoind a primi din mîini omenești Liturghia, a creat în acest chip oamenilor o împrejurare de a-și uni strigarea lor de bucurie cu aceea a cetelor îngerești, «care se înalță zburînd, *cîntarea de biruință cîntînd, strigînd, glas înălțînd și grăind:* Sfînt, Sfînt, Sfînt Domnul Savaot; plin este cerul și pămîntul de slava Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana Celui dintru înălțime». În Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, amintindu-se în general că toate pute-

692. Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, tp. 347.

rile îngerești slujesc lui Dumnezeu, înălțînd pururea cîntări de slăvire, se descrie mai amănunțit ținuta serafimilor «cei cu cîte șase aripi, care cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburînd, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere, cîntarea de biruință cîntînd» etc. Formula «Cîntarea de biruință cîntînd, strigînd, glas înălțînd și grăind», prin care preotul introduce cîntarea Trisaghionului serafimic, avînd același text în ambele Liturghii și fiind singura ce se rostește în auz în prima parte a Anaforei, face ca oficiul ambelor Liturghii să nu apară diferit în fața comunității. Acest ecfonis dă ocazie credincioșilor să cînte Imnul triumfal sau serafimic[693].

Prin forma articulată a termenului *cîntarea* — τὸν (ἐπινίκιον) ὕμνον — din acest ecfonis, se subliniază că el se referă la un imn îngeresc anumit, adică la acela pe care l-a auzit proorocul Isaia (VI, 3) în viziunea sa, cîntat de serafimi: «Sfînt, Sfînt, Sfînt Domnul Savaot! Plin este tot pămîntul de mărirea Lui». O cîntare îndreptată deci către «Domnul Dumnezeu atotțiitorul, Cel ce era și Cel ce este și Cel ce va să vină» (Apoc. IV, 8; I, 8). La început, adică în Vechiul Testament, acest imn nu a fost cîntat decît în cer, zicea Sfîntul Ioan Gură de Aur. Acum el este atît al nostru cît și al serafimilor, deoarece Hristos a înlăturat zidul care despărțea cele două lumi[694]. Rostind deci această teologie (laudă) sfîntă, ne facem părtași la cîntarea imnelor, cu oștile cerești, precum zicea Sfîntul Chiril al Ierusalimului[695], începînd astfel să facem de aici ceea ce nădăjduim să facem veșnic în ceruri[696]. Unirea credincioșilor în chip spiritual cu sfinții îngeri, în armoniile aceluiași imn întreit sfînt, este deci un fapt actual în Liturghie, iar nu numai «la veacul ce va să fie», cum se exprima Simion, arhiepiscopul Tesalonicului[697]. Această unire este confirmată de mărturisirea preotului în însăși Rugăciunea anaforei, o dată cu intonarea imnului de către credincioși: «*Cu aceste fericite Puteri și noi*, iubitorule de oameni, Stăpîne, *strigăm și grăim*: Sfînt ești și Preasfînt, Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfînt».

Totodată, prezența serafimilor este simbolizată în acest moment liturgic prin acțiunile ce se îndeplinesc în legătură cu cîntarea Trisaghionului. Astfel, în timp ce preotul rostește ecfonisul «Cîntarea de biruință cîntînd, strigînd...», diaconul ori, în lipsa lui, chiar preotul, luînd steluța de pe sfîntul disc, face cu ea semnul crucii deasupra acestuia, lovind ușor cu ea în cele patru părți ale sfîntului disc (răsărit,

693. Într-o vreme, și anume prin veacurile al XI-lea — al XII-lea, iodiaconii atrăgeau atenția credincioșilor asupra acestui moment solemn, prin formula rostită tare: «*Cîți sînteți credincioși, rugați-vă!*» (versiunea latină a lui Leon Thuscus). Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96. Vezi și A. Dmitrievski, *Tipică*, I, p. 171.

694. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozea*, 3.

695. *Cateheza V mistagogică*, 6, P. G., XXXIII, 1113.

696. Cf. Tertulian, *De oratione*, 3, P. L., I, 1156. Sf. Ioan Gură de Aur, arătînd că «sfinții martiri se bucură acum în slava cerească, intonînd împreună cu cetele îngerești imnul lor tainic, adaugă că «chiar de pe cînd erau un trup muritor, ei făceau deja parte din aceste coruri, ori de cîte ori cîntau Trisaghionul (Isaia VI, 3) la săvîrșirea Sfintelor Taine». *Omilia la toți sfinții martiri*, P. G., XLIX (II 1), 705—712.

697. *Explicarea despre Biserică*, în *Tratat asupra laturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, traducere română, București, 1865, p. 263, col. I.

apus, miazănoapte și miazăzi), pentru ca să simbolizeze prin sunetul respectiv cîntarea «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Dumnezeu atotțiitorul», cu care îl preamăresc cele patru ființe de care ne vorbește Sfîntul Ioan Evanghelistul în Apocalipsă (IV, 6; 8) [698]. Pe de altă parte, în timp ce credincioșii sau corul cîntă Trisaghionul serafimic, diaconul agită ușor ripida deasupra vaselor cu cinstitele daruri, în primul rînd cu un scop practic, desigur, și anume de a împiedica să cadă ceva în ele, eventualitate posibilă mai ales în țările calde. Actul a căpătat însă totodată și o semnificație simbolică, mai ales că ripida poartă pe dînsa imaginea serafimilor, închipuind astfel prezența mulțimilor îngerești, dar mai ales participarea reală a serafimilor, preînchipuită deja în Vechiul Testament prin serafimii care umbreau cu aripile lor chivotul Legii din Sfînta Sfintelor [699].

În Liturghia Bisericii primare, forma Trisaghionului serafimic se mărginea, pe cît se pare, la textul din Vechiul Testament (Isaia VI, 3), precum se găsește în Liturghia din cartea VIII, 12 a *Constituțiilor Apostolice*. În adaptarea lui liturgică de mai tîrziu el a fost amplificat însă cu partea a doua, care constă din textul ușor modificat al aclamației cu care a fost întîmpinat Mîntuitorul la primirea sa triumfală în Ierusalim, înainte de Patimă: «Osana întru cei de sus! Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!» (Matei XXI, 9; cf și Marcu XI, 9; Luca XIX, 38 și Ioan XII, 13). În întrebuințarea sa liturgică, Trisaghionul serafimic a ajuns deci un imn de slavă nu numai în cinstea unicului Dumnezeu în trei ipostasuri, așa cum se înfățișează în textele biblice și în interpretările Sfinților Părinți [700], ci și în cinstea Fiului, Care a venit pe pămînt în numele Domnului, adică al Tatălui. El continuă să vină însă în chip mistic, pentru a continua în Liturghie, prin Trupul și Sîngele Său euharistic, misiunea de mijlocitor, pe care o îndeplinește în ceruri, între Dumnezeu și oameni, deoarece ei ajung cu anevoie a fi «morți păcatului» (Rom. V, 11).

În forma sa liturgică, Trisaghionul serafimic este expresia unei sublime emoții, în care palpită bucuria și entuziasmul izvorît din credința

---

698. Acțiunea cu steluța este considerată că simbolizează încă și vestirea, în cele patru părți ale lumii, despre biruința Domnului asupra morții și totodată, servește, prin sunetul atingerii ei de sfîntul disc, să atragă atenția credincioșilor asupra momentelor următoare ale Sfintei Euharistii. Cf. Dr. V. Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 512. Instrucțiunile tipiconale din manuscrise iau act de această acțiune tîrzie, mai întîi sub forma unei ridicări a steluței, de pe disc, și anume prin veacul al XII-lea — al XIII-lea (vezi Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 96, după Krasnoseltzev, *Material*, p. 26, 64, 110), iar prin veacul al XV-lea, sub forma ceremoniei în uz pînă astăzi (*Ms. nr. 986, Bibl. Mînăstirii Sinai*, publicat de A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 611).

699. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele hirotonii*, cap. 174, P. G., CLV, 384, în traducerea română citată, p. 136, col. 2; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 432 D.

700. Sf. Ioan Damaschin: «Căci sfinții serafimi ne indică în chip precis, prin repetarea de trei ori a cuvîntului *Sfînt*, pe cele trei ipostase ale Dumnezeirii supraființiale. Prin o singură Domnie, ei indică o singură ființă și împărăție, a Treimii tearhice» (*Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1938, p. 170; în P. G., XCV, 21—62: *Despre Imnul trisaghion, Epistola către Ioan*.

şi presentimentul momentului apropiat al prezenţei reale a Domnului. Aşa precum este numit în ecfonisul rostit de preot, acest imn este o «cîntare de biruinţă», adică un imn triumfal, pentru că, pe de o parte este înălţat spre slava Domnului Savaot, «Dumnezeul Puterilor» [701], adică al oştilor cereşti, iar pe de altă parte, pentru că prin el se întîmpină totodată venirea Mîntuitorului în Liturghie, biruitorul morţii şi al păcatului, însoţit de cetele cereşti. De altfel, nota triumfală se găseşte subliniată în acest imn şi prin strigarea «Osana», care revine ca un refren la finele atît al primei cît şi al celei de a doua părţi a textului lui. Evanghelia, ca şi Liturghia, au păstrat netradusă această formulă.

În limbajul liturgic, exclamaţia «Osana» şi-a pierdut înţelesul său primitiv din psalmi (Ps. CXVII, 24) : «O, Doamne, *mîntuieşte*» (ajută), ca o invocare de ajutor, cum a fost întrebuinţată şi în aclamaţiile mulţimii din Ierusalim, la primirea Mîntuitorului în acest oraş, pentru ultima oară. În Trisaghionul serafimic, termenul «Osana» reprezintă un accent de bucurie, de triumf şi de salutare, echivalent aclamaţiilor moderne : «ura», «trăiască», «slavă». El se referă deci (şi îndeosebi ca refren final al imnului) la Mîntuitorul, în legătură cu prezenţa Sa pe sfînta masă, în Jertfa euharistică [702].

Trisaghionul serafimic este cel mai vechi imn în Liturghia creştină şi, poate, chiar primitiv în cuprinsul ei [703]. De el se face menţiune încă din veacul întîi, deşi nu sub o formă destul de clară, la Clement Romanul [704] şi în *Didahia celor 12 Apostoli* [705]. La finele veacului al II-lea, de asemenea, îl aminteşte Tertulian [706], iar în veacul al IV-lea, Sfîntul Chiril al Ierusalimului îl menţionează lămurit în explicarea Liturghiei Sfîntului Iacob [707]. Înclinăm să credem că, la început, Imnul serafimic se integra în însuşi textul rugăciunii rostite de preot [708] şi numai mai tîrziu s-a transformat într-un imn pentru credincioşi, prin amplificarea textului lui Isaia (VI, 3) cu cel din Psalmul CXVII, 24—25 şi din Evanghelii.

Sînt lipsite de orice temei încercările lui H. Lietzmann de a demonstra că o bună parte a primei Rugăciuni euharistice ca şi imnul triumfal ar reprezenta împrumuturi din cultul sinagogii [709]. Nu e greu de constatat că stilul acestei prime rugăciuni este conceput într-un spirit de elevaţie spirituală şi de avînt mistic, cărora nu le găsim echivalenţă în nici o rugăciune iudaică. El ne dă senzaţia misterului. Într-un cuvînt, acest stil se resimte de duhul profetic al marilor personalităţi creştine

701. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 432 D.

702. Unele din ediţiile româneşti ale *Liturghierului* se silesc să precizeze această interpretare prin redactarea ultimului refren sub forma : «Osana Celui din înălţime».

703. Cf. Gustav Bikel, *Messe und Pascha*, p. 105—122.

704. *Epistola I către Corinteni*, cap. XXXIV.

705. Cap. X, 6.

706. *De oratione*, 3, P. L., I, 1156.

707. *Catheza XXIII (a V-a mistagogică)*, 6, P. G., XXXIII, 1113 B.

708. Într-adevăr, Sf. Chiril al Ierusalimului zice că «această Θεολογίαν, primită de noi de la serafimi, o spunem pentru ca să ne facem părtaşi cu îngerii la cîntarea imnelor».

709. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, p. 125; Cf. J. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 390.

din primele veacuri ale Bisericii. Originalitatea și paternitatea celor două Liturghii bizantine se află caracterizate tocmai prin această transportare și inspirație personală a autorilor lor în anaforele respective. În fond, ele rezumă aceeași rugăciune a Jertfei, din Liturghia Sfîntului Iacob, observînd exact aceeași ordine în succesiunea motivelor eulogice și euharistice.

c) *Rugăciunea hristologică.* — În Anafora Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare, pentru manifestarea euharistiei este rezervată rugăciunea a doua în întregime, însă într-o formă indirectă. Fără a întrebuința vreo formulă expresă de mulțumire, el lasă să rezulte această atitudine a pietății creștine dintr-o recapitulare destul de amănunțită a binefacerilor Providenței, enumerate în ordine istorică. Începînd de la actul creației și căderii omului, făgăduirea unui Mîntuitor și trimiterea profeților, ajunge la vremea întrupării Fiului lui Dumnezeu, amintind de activitatea și de moartea Lui pentru noi, precum și de învierea și de înălțarea Sa la cer, ca garanție a mîntuirii noastre. Sfîntul Ioan Gură de Aur, care a făcut mențiune deja în prima rugăciune de operele prin care Dumnezeu a pregătit în Vechiul Testament mîntuirea lumii, se referă în cea de a doua numai la opera săvîrșită în Noul Testament prin Fiul Său («Care venind și toată orînduiala cea pentru noi plinind...»). De altfel în ambele Liturghii, obiectul principal al mulțumirii din Rugăciunea a doua euharistică este mîntuirea lumii prin Domnul nostru Iisus Hristos. De aceea ea este cunoscută și sub numele de *rugăciune hristologică*[710], care corespunde mai deplin celei din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur.

Dacă deci Anafora liturgică poartă în sine caracterul unei mișcătoare rugăciuni de adorație, în care lăudăm și mulțumim Tatălui pentru tot ce a făcut în scopul mîntuirii noastre, necruțînd nici chiar pe unicul Său Fiu, fragmentul hristologic al marii Rugăciuni euharistice face loc și sentimentului vinovăției noastre. Așa încît aducerea Jertfei euharistice implică totodată și cererea de iertare și de implorare a ajutorului divin.

Narațiunea binefacerilor divine își ajunge punctul culminant la sfîrșitul rugăciunii în recitarea cu voce tare a cuvintelor de instituirea jertfei: «Luați, mîncați, acesta este Trupul Meu, care se frînge pentru voi spre iertarea păcatelor», și: «Beți dintru acesta toți, acesta este Sîngele Meu, al Legii celei Noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor», pe care le-a rostit Mîntuitorul însuși la ultima cină luată cu ucenicii Săi. În practica bisericească s-a adoptat obiceiul ca, o dată cu pronunțarea acestor formule, diaconul și preotul să arate cu mîna dreaptă spre sfintele vase respective, determinînd astfel anume asupra căruia din cele două daruri de pe sfînta masă au fost pronunțate de Mîntuitorul formulele de instituire[711]. Odinioară, atenția credincio-

710. J. Hanssens, *op. cit.*, p. 405.

711. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 513—514. Recomandabil este însă ca gestul să insoțească numai începutul formulelor («Luați, mîncați», și respectiv «Beți dintru acesta toți»), mîna fiind retrasă în timp ce se recita restul textelor. Se evită astfel confuzia cu teza Bisericii Romano-Catolice, care, împotriva caracterului evident de simplă narațiune al Anaforei, atribuie formulelor de instituire o funcțiune de epiclesă. În acest moment, darurile sînt încă pîine

şilor era înviorată în acest moment prin expresia ὅσοι πιστοὶ (cîţi sînteţi credincioşi), rostită de ipodiaconi, care se aflau risipiţi printre credincioşi [712]. Răspunsul «amin» însă, pe care îl dă corul după fiecare din aceste două ecfonise, revenea la origine în sarcina diaconului [713]. În seama credincioşilor a trecut numai mai tîrziu, probabil după ce li s-a recunoscut dreptul de a intona cîntări în timpul rostirii Rugăciunii anaforei. Deci, cîtă vreme a durat obiceiul de a se citi fără întrerupere Rugăciunea anaforei, adică în primele patru-cinci veacuri, a lipsit şi ocazia de a se da un răspuns din partea credincioşilor după rostirea cuvintelor de instituire. Un răspuns a devenit însă necesar şi în acest loc, de îndată ce s-a socotit că participarea mai activă a credincioşilor la serviciul liturgic poate să fie asigurată prin intonarea de imne în legătură cu pasajele mai caracteristice din Rugăciunea Sfintei Jertfe. După cuvintele de instituire, răspunsul «amin» rezolva destul de convenabil situaţia, în primul rînd prin scurtimea lui, deoarece o cîntare mai lungă nu era îngăduită de urmarea imediată a *anamnesei*. Pe de altă parte, această vocabulă se încadra potrivit şi cu sensul pasajelor respective din Anafora, acest «amin» venind din partea credincioşilor în semn de confirmare a celor ce se istorisesc despre instituirea Tainei şi ca mărturie a credinţei lor [714]. Înăuntrul Anaforei, răspunsul «amin» după cuvintele de instituire are acelaşi caracter ca şi celelalte imne de laudă şi de doxologie. Sensul său nu trebuie confundat, prin urmare, cu acel al «amin»-ului de la sfîrşitul Anaforei, care este «un semn de exuberanţă, corespunzînd unei trebuinţe de demonstraţie exterioară» [715].

În timp ce corul intonează «amin» după prima formulă de instituire, preotul continuă să recite în taină textul din I Corinteni XI, 25 : «Asemenea şi paharul, după cină, zicînd», întreţinînd astfel pentru sine cursul neîntrerupt al istorisirii. În Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare se întrebuinţează aci o formulă mai dezvoltată : «Asemenea şi paharul din roada viţei luînd, amestecînd, mulţumind, binecuvîntînd, sfinţînd». Pe de altă parte, la el textul celor două ecfonise cu formulele de instituire este *amplificat cu introducerea explicativă* din însuşi cursul naraţiunii : «A dat Sfinţilor Săi ucenici şi Apostoli, zicînd...».

4. *Anamnesa*

Ca o concluzie firească a relatării despre instituirea Jertfei euharistice, urmează imediat mărturisirea că, nedînd uitării porunca Mîntuitorului, Biserica aduce Jertfa euharistică pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce El a făcut pentru mîntuirea lumii. De aceea s-a luat

şi vin, iar nu Sfîntul Trup şi Sînge al Mîntuitorului. Prin urmare, nu se poate spune acum despre pîine că «...acesta este (chiar) Trupul Meu», şi nici despre vin că «...acesta este (cu adevărat) Sîngele Meu».

712. Versiunea latină a lui Leon Thuschus. Cf. Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 97.

713. Krasnoseltzev, *Svedenia*. După Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 9.

714. P. Lebedev, *Liturgica sau explicarea serviciului divin*, traducere din ruseşte şi prelucrare de Icon. Nicolae Filip, Bucureşti, 1899, p. 263.

715. Dom F. Cabrol, *Amen*, în «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie», t. I, part. I, col. 1559.

obiceiul de a numi acest scurt fragment al anaforei *anamnesă* (ἀνάμνησις = amintire, pomenire). Ea chiar începe în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, cu cuvintele : «Aducîndu-ne aminte (μεμνημένοι) deci de această poruncă mîntuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi : de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi etc.», motivîndu-se în acest chip aducerea Jertfei liturgice de către Biserică. În Anafora Sfîntului Vasile cel Mare, textul anamnesei începe chiar cu porunca Mîntuitorului : «Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea», concordînd în celelalte puncte ale ei cu formula din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur [716].

Pentru a treia şi ultima oară în cursul Liturghiei, darurile sînt proaduse acum prin cuvintele spuse de preot cu voce tare, ca încheiere a anamnesei din ambele anafore : «*Ale Tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate*». Aşezîndu-şi deci mîinile cruciş, dreapta peste stînga, diaconul ori, în lipsa lui, preotul ia vasele cu sfintele daruri şi, cînd rosteşte pasajul «...Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate», din acest ecfonis, le înalţă şi, întinzîndu-le puţin înainte, face cu ele semnul crucii deasupra sfîntului antimins. Prin acest gest, care reprezintă un act de aducere sau de oferire a cinstitelor daruri, ele sînt înfăţişate lui Dumnezeu, după exemplul Mîntuitorului, Care, la Cina cea de taină — aşa cum se subliniază în textul rugăciunii hristologice din Anafora Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare — «luînd pîine în sfintele şi preacuratele Sale mîini, arătînd-o [717] Ţie, lui Dumnezeu-Tatăl...», a înălţat-o, adică a proadus-o mai întîi şi apoi a mulţumit, a binecuvîntat, şi, sfinţind-o, a frînt-o.

Prin acest ecfonis, preotul mărturiseşte că noi nu avem nimic al nostru, propriu a constitui din partea noastră un dar vrednic de Dumnezeu, ci îi oferim din cele ce sînt de fapt ale Lui (προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἰδία) [718] şi anume pîine şi vin, pe care Mîntuitorul a poruncit Apostolilor Săi să le aducă lui Dumnezeu ca pîrgă din cele pe care El le-a creat pentru oameni [719]. Sau, precum zicea Sfîntul Gherman I al Constantinopolului, «Îţi aducem pentru mîntuirea noastră ceea ce este chipul Trupului şi Sîngelui Celui care a zis : «Aceasta să o faceţi spre pomenirea Mea, adică acelea pe care ni le-ai lăsat prin Sfinţii Tăi Apostoli» [720].

Mai lămurit, în anamnesă vrea să se spună anume că, aducîndu-ne aminte «de toate cele ce s-au făcut pentru noi», dar mai ales de cele

716. Formula anamnesei din Liturghia primară nu ne este cunoscută, dar după termenii în care se referă la ea Sfîntul Iustin Martirul şi Filozoful, se pare că redactarea ei n-a cunoscut deosebiri pronunţate de-a lungul veacurilor. Astfel, el scrie în *Apologia întîi*, la cap. LXVII, 1 : «După acestea, în sfîrşit, facem totdeauna pomenire (ἀναμιμνίσκομεν) de aceste lucruri». De asemenea, în *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. XLI, Sfîntul Justin consideră ofranda de făină, pe care o aduceau în Vechiul Testament cei curăţiţi de lepră, ca «o preinchipuire a pîinii euharistice, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a lăsat s-o facem spre *pomenirea patimii* pe care a suferit-o El pentru oamenii ale căror suflete sînt curăţite acum de toată răutatea».

717. Practică obişnuită la jertfele Vechiului Testament. Cf. Levitic, III, 7, şi VII, 14.

718. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.

719. *Ibidem*, cartea a IV-a, cap. XVII, 5.

720. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 437 B.

pătimite de Fiul lui Dumnezeu pentru mîntuirea noastră, pînă la învierea și întoarcerea Lui în slava pe care a avut-o la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan XVII, 5), darurile noastre în vederea Jertfei liturgice sînt oferite «*de toate*» (κατὰ πάντα) *acestea* ce au fost aci pomenite, adică în legătură cu *toate aceste momente* care au constituit Jertfa Mîntuitorului.

Dacă lucrarea lui Dumnezeu pentru mîntuirea omului a culminat și s-a desăvîrșit prin Jertfa Fiului Său, ea a fost totuși neîntrerupt activă și mai înainte în cursul istoriei, începînd îndată după ce omul a decăzut din starea paradisiacă, așa precum am văzut că se mărturisește în rugăciunea teologică din Anafora Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, fapt mărturisit și în rugăciunea hristologică din formularul Anaforei Sfîntului Vasile cel Mare: «Nu te-ai întors cu totul, Bunule, de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, nici n-ai uitat opera mîinilor Tale, ci în multe chipuri ai cercetat-o pentru îndurările milei Tale». Actele și momentele mai însemnate în care purtarea de grijă și lucrarea lui Dumnezeu pentru mîntuirea oamenilor a intervenit în forme «arătate» sau concrete în Vechiul Testament, am văzut că au fost amintite printr-o formă generală în rugăciunea teologică din formularul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, dar au fost enumărate mai amănunțit în rugăciunea hristologică din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare. De aceea, acum, în finalul anamnesei se subliniază că darurile noastre sînt aduse sau oferite și *pentru toate aceste binefaceri*, ce au îmbrăcat forme pozitive și pe care, le știm, precum și *pentru toate* «cele nearătate» nouă și deci pe care «nu le știm».

Aceste două expresii din finalul anamnesei sînt așadar formule rezumative și complementare între ele, prin care liturghisitorul se referă la motivele euharistice din cele două fragmente precedente ale Anaforei.

S-a emis părerea că originea ecfonisului «Ale Tale dintru ale Tale...» în anamnesa Anaforei bizantine s-ar datora următorului text, pe care împăratul Justinian a pus să-l graveze în jurul plăcii de sus a sfintei mese din biserica Sfînta Sofia: «Ale Tale dintru ale Tale îți aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian și Teodora»[721]. Noi credem, dimpotrivă, că împăratul s-a inspirat din Liturghia Bisericii, utilizînd la introducerea dedicației sale o parte din textul unei formule liturgice uzuale și deci anterioară timpului său[722].

În loc de indicativul «aducem» (προσφέρομεν) din acest ecfonis, unele manuscrise, între care și *Codicele Barberini 336*, dau scrierea προσφέροντες (aducînd). După unele păreri, această formă de participiu ar trebui pre-

721. J. Neale, *Tetralogia Liturgica: sive s. Chrysostomi, s. Iacobi, s. Marci divinae Missae*, p. 489—490. Citat după Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 98.

722. La o astfel de convingere ne conduce fără greutate însuși textul complet al inscripției pe care ni-l relatează George Cedrenus (Σύνοψις ἱστοριῶν, P. G., CXXI, 737 C — 740 A): «Ale Tale dintru ale Tale, Tie îți aducem, Hristoase, noi robii Tăi, Justinian și Teodora, pe care cu bunăvoință primește-le, Fiule și Cuvîntule al lui Dumnezeu, Cel ce pentru noi Te-ai întrupat și pentru noi Te-ai răstignit, iar pe noi ține-ne în credința Ta cea dreaptă și împărăția pe care ne-ai încredințat-o sporește-o și păzește-o, spre propria Ta slavă, cu rugăciunile Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria».

ferată, întrucît ar asigura imnului «Pe Tine Te lăudăm...», legătura logică din punct de vedere gramatical cu textul anamnesei. «Aducîndu-ne aminte de această poruncă a Mîntuitorului..., aducîndu-Ţi de toate şi toate şi pentru toate», prin aceasta, adică, «Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvîntăm...». Imnul «Pe Tine Te lăudăm...» ar fi astfel integrat în anamnesă. Trebuie să observăm însă că, în general, cursul Rugăciunii anaforei se desfăşoară independent de imnele introduse mai tîrziu pentru credincioşi, paralel cu textul ei, dar nu întotdeauna în strictă legătură gramaticală cu el. Ca şi în cazul răspunsului «Cu vrednicie şi cu dreptate...» deci, recitarea imnului «Pe Tine Te lăudăm» nu priveşte rolul preotului, care, urmînd cursivitatea normală a Anaforei, trece cu necesitate la *epiclesă*. Începutul acestei din urmă rugăciuni în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur : «Încă aducem Ţie această slujbă cuvîntătoare» reprezintă în chip evident continuarea firească, logică şi culminantă a finalului din ecfonisul anamnesei : «... *Ţie aducem* de toate şi pentru toate». Acelaşi lucru îl demonstrează şi forma de justificare în care începe epiclesa în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare : «Pentru aceasta» — adică pentru pomenirea pe care o facem în Jertfa anunţată prin cuvintele «ale Tale... Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate» — «...îndrăznind, ne apropiem de sfîntul Tău jertfelnic...».

Cu alte cuvinte, în desfăşurarea textului Anaforei, acţiunea liturgică tinde să se finalizeze — cum e şi firesc — nu în imnul «Pe Tine Te lăudăm...», care apare ca un simplu incident, ci în oferirea şi sfinţirea darurilor, adică în Jertfă. Acesta este de fapt scopul imanent al Liturghiei. Ca atare, scrierea originală şi corectă a verbului προσφέρω (aduc) în ecfonisul anamnesei, n-a putut să fie decît indicativul prezent προσφέρομεν (aducem), iar nu participiul προσφέροντες (aducînd) [723].

Ritualul Anaforei liturgice îşi atinge desăvîrşirea în cele două momente următoare, epiclesa şi rugăciunea dipticelor, cînd se realizează jertfa şi se aplică efectele ei mîntuitoare.

5. *Epiclesa*

a) *Consideraţii sumare asupra textului.* — Momentul culminant al Anaforei este atins prin rugăciunea de chemare sau invocare a Sfîntului Duh *(epiclesa,* ἐπίκλησις) asupra darurilor, pentru a fi transformate în Trupul şi Sîngele lui Iisus, jertfite pentru mîntuirea lumii.

Existenţa epiclesei, adică a unei rugăciuni speciale de invocarea puterii divine peste cinstitele daruri, spre a fi transformate în Trupul şi Sîngele Domnului, este primitivă în Liturghie. Documentele nu ne-au păstrat formula sau textul epiclesei primare, dar practicarea ei se găseşte confirmată de aluzii şi menţiuni precise, încă din cursul veacului al II-lea şi al III-lea şi anume în scrierile Sfîntului Iustin Martirul şi

723. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 110. În *Erminia* sa, Nicolae Cabasila, deşi cunoştea şi scrierea προσφέροντες, preferă totuşi forma προσφέρομεν. *Op. cit.*, cap. XLIX, col. 481.

Filozoful [724], Sfîntului Irineu [725] şi ale lui Origen [726]. Scrierea lui Ipolit (+ cca. 235), *Traditio apostolica*, cuprinde chiar o formulă scurtă de epiclesă. Din cele mai multe din aceste locuri, dar mai ales din anafora lui Serapion de Thmuis [727], pare a rezulta că, în Biserica primară, epiclesa avea caracterul unei epiclese sau invocări a Logosului [728] pentru sfinţirea darurilor. În literatura bisericească de la veacul al IV-lea încoace însă apare net caracterul acestei rugăciuni, ca epiclesă a Sfîntului Duh [729]. «Apoi... rugăm pe Iubitorul de oameni Dumnezeu *să trimită Duhul cel Sfînt peste cele puse înainte*, spre a face pîinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sînge al lui Hristos. În adevăr, s-au sfinţit şi s-au prefăcut acelea de care s-a atins Sfîntul Duh».

Cu privire la originea epiclesei în Liturghie, în tradiţia creştinismului primar domnea o convingere unanimă la Sfinţii Părinţi ai veacului al IV-lea şi al V-lea. Pentru Sfîntul Vasile cel Mare, cel puţin, ea era considerată aşa de veche că nu se putea spune «care dintre sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele invocării la sfinţirea pîinii Euharistiei şi a paharului binecuvîntării» [730]. Pseudo-Proclu (+ 466) al Constantinopolului priveşte epiclesa de-a dreptul ca o tradiţie apostolică, atunci cînd afirmă că Sfinţii Apostoli, mai înainte de a se împrăştia pentru răspîndirea Evangheliei, petreceau mai tot timpul săvîrşind Sfînta Liturghie şi, făcînd rugăciuni, aşteptau coborîrea Sfîntului Duh, ca să prefacă pîinea şi vinul amestecat cu apă, ce erau puse înainte, în însuşi Trupul şi în însuşi Sîngele Mîntuitorului nostru Iisus Hristos [731].

O mărturie despre uzul general al epiclesei în Liturghia Bisericii primare îl constituie însuşi faptul că ea se găseşte în rînduiala Liturghiei Sfîntului Iacob şi a tuturor Liturghiilor orientale, precum şi în cea a vechiului rit galican din Apus [732].

---

724. *Apologia întîi*, LXVI, 2.

725. *Adversus haereses*, cart. IV, cap. XVIII, 5.

726. *Contra Celsum*, VIII, 33, P. G., XI, 1565; *Omilia XI la Matei*, 4, P. G., XIII, 948.

727. Rugăciunea I (pentru jertfă).

728. «*Să vină*, Dumnezeule al adevărului, *Sfîntul Tău Cuvînt* peste pîinea aceasta, ca să se facă pîinea Trupul Cuvîntului şi peste potirul acesta, ca să se facă paharul Sîngele adevărului».

729. A se vedea, de exemplu, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 7.

730. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, cap. 27, P. G., XXXII, 188. Vezi şi *canonul 91* al Sf. Vasile cel Mare.

731. Pseudo-Proclu, *Tratatul despre tradiţia dumnezeieştii Liturghii*, P. G., LXV, 849.

732. Numai din ritul roman a dispărut sau, cel puţin, Biserica Romano-Catolică ezită să recunoască deschis existenţa unei rugăciuni speciale în rînduiala missei, pentru chemarea Sfîntului Duh peste daruri, «din cauza importanţei crescinde ce s-a ataşat în Apus cuvintelor de instituire ca formă de sfinţire». (A. Fortesque, *op. cit.*, p. 535). Nu lipsesc însă nici acolo autori (ca, de exemplu: Dr. Buchwald, *Die Epiklese in der röm. Messe*, Weidenauer Studien, I, 1906, p. 21—56, la A. Fortesque, *op. cit.*, p. 536; vezi şi N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. XXIX şi XXX), care nu se sfiesc să recunoască realitatea şi anume că, în misa romană, rugăciunea *Per quem haec omnia...* reprezintă un rest al epiclesei de mai tîrziu a Sfîntului Duh. Cf. şi Dr. N. Milaş, *Comentariul la canonul 91 al Sfîntului Vasile cel Mare*, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, part. II, trad. rom. de Uroş Kovincici şi Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1936, p. 143, n. 4, p. 149.

Sentimentul prezenţei apropiate a misterului, ce se realizează prin rugăciunea epiclesei, a dus în practica liturgică la prefaţarea acestei rugăciuni de invocare cu formule de pietate socotite proprii a ajuta la pregătirea unei înalte dispoziţii religioase necesare pentru întîmpinarea acestui moment. Aşa a rezultat obiceiul de a opri în loc cursul Anaforei, pentru a recita unele rugăciuni impuse de simţul evlaviei personale. Cu vremea, ele s-au îndătinat, ajungînd să fie înscrise în *Liturghier*. Acesta este cazul troparului Ceasului al treilea: «Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfîntul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci reînnoieşte-ni-L nouă [733], celor care ne rugăm Ţie». Dintre codicele cercetate de profesorul atenian Pan. N. Trembela [734], unele indică recitarea acestui tropar o dată sau de trei ori, cu stihul de umilinţă: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului» [735], sau chiar fără nici un stih. Unele codice nu fac nici o menţiune despre întrebuinţarea acestui tropar la epiclesă, în timp ce altele adaugă pe lîngă el «Slavă...» cu troparul «Binecuvîntat eşti Hristoase, Dumnezeul nostru...» de la sărbătoarea Cincizecimii, precum «Şi acum...» cu condacul «Cînd s-a pogorît amestecînd limbile...» de la aceeaşi sărbătoare. Un cercetător apusean al istoriei textului grec al Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur [736] socoteşte că întrebuinţarea acestui tropar la epiclesă ar fi început de prin veacurile al XII-lea sau al XIII-lea, dacă nu chiar din veacul al XI-lea. Socotim însă întemeiată părerea profesorului Pan. N. Trembela că un astfel de obicei era cu totul sporadic în această epocă. Generalizarea lui priveşte mai degrabă veacurile al XV-lea şi al XVI-lea [737].

În unele din codicele din această vreme, troparul Ceasului al treilea, cu sau fără stihuri, se găseşte aşezat înainte de rugăciunea epiclesei («Încă aducem Ţie...»), ceea ce, desigur, e mai logic. Alte manuscrise însă îl prevăd ca în cele mai multe din *Liturghierele* de astăzi, adică întrerupînd epiclesa după propoziţia: «Trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi şi peste aceste daruri ce sînt puse înainte». Împotriva unei astfel

733. Cu excepţia uneia sau a două ediţii, *Liturghierul* român dinainte de anul 1956 întrebuinţează aici forma «ci ne innoieşte pe noi», o traducere oarecum interpretativă — am putea spune — sub influenţa versiunilor slave ale *Liturghierului*, dar necorespunzătoare termenului din originalul grec: ἀλλ'ἐγκαίνισον ἡμῖν. Vezi lucrarea noastră *Însemnări pentru o nouă ediţie a Liturghierului*, Bucureşti, 1947, p. 14—15.

734. Pan. N. Trembela, *Cele trei liturghii după codicii din Atena* (în limba greacă), Atena, 1935, p. 113. Cf. şi Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et developpements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Roma, 1908, p. 99.

735. Sub influenţa ediţiilor slavone, acest verset din Evanghelia după Luca, XVIII, 13, reprodus ad litteram („ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ...) în ediţiile de limbă greacă ale *Liturghierului*, a căpătat în *Liturghierul* român o localizare liturgică sub forma: «*...curăţeşte-mă pe mine, păcătosul*», variantă inspirată, desigur, de preocuparea ascetică impusă de sfinţenia momentului.

736. Dom Placide de Meester, *op cit., loc. cit.*

737. În *Liturghierul* român, troparul Ceasului al treilea în rînduiala epiclesei apare pentru prima dată în ediţia slavo-română de Bucureşti din anul 1680, a mitropolitului Teodosie.

de practici obiectează cu temei autorii *Pidalionului* [738], recomandînd ca, în conformitate cu logica, recitarea acestui tropar și a stihurilor respective să se facă înainte de rugăciunea epiclesei [739]. Edițiile mai noi ale *Liturghierelor* grecești au început chiar să nu mai înscrie acest tropar la epiclesă sau, cel mult, se mărginesc la stihul de umilință citat mai sus.

Textul rugăciunii pentru invocarea Sfîntului Duh este în cea mai mare parte diferit în cele două Liturghii principale bizantine. În amîndouă însă epiclesa se înfățișează ca o reluare a firului sau a cursului Rugăciunii anaforei euharistice și anume în continuarea ecfonisului anamnesei («Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate»). Această înlănțuire apare mai evidentă în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, sub forma unei motivări cu care se deschide rugăciunea epiclesei: «*Pentru aceasta*, Stăpîne Preasfinte, ...îndrăznind, ne apropiem de sfîntul Tău Jertfelnic și punînd înainte cele ce închipuie Sfîntul Trup și Sînge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și pe Tine Te chemăm (invocăm), Sfinte al sfinților, ...să vină Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste darurile acestea ce sînt puse înainte și să le binecuvînteze pe dînsele și să le sfințească și să arate: pîinea aceasta, adică, însuși cinstitul Trup al Domnului Dumnezeului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, însuși cinstitul Sînge al Domnului Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii, prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt».

Textul epiclesei este mult simplificat în formularul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur, în care, prin adverbul «încă», cu care se deschide rugăciunea epiclesei, se subliniază ideea că Jertfa euharistică nu se mărginește numai la simbolurile materiale de pîine și vin, ci «încă (în plus, mai) aducem această slujbă cuvîntătoare și fără de sînge (τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν slujbă, cult, adorație spirituală sau duhovnicească) [740] și Te chemăm (invocăm, παρακαλοῦμεν Σε) și Te rugăm (καὶ δεόμεθα) și cu umilință la Tine cădem (καὶ ἱκετεύομεν), trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste aceste daruri ce sînt puse înainte și fă adică pîinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sîngele Hristosului Tău, prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt».

Precum se vede însă, textele celor două epiclese, deși deosebite unul de celălalt, se găsesc totuși într-o analogie foarte apropiată în formulele pentru binecuvîntarea materiilor euharistice, devenind identice în formula finală: «prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt». *Pidalionul*, întemeiindu-se pe manuscrisele vechi, consideră că în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare acest final este un adaos strecurat mai tîrziu de copiști, sub influența formularului Sfîntului Ioan Gură de Aur, în care

---

738. *Pidalionul*, tradus și tipărit la Mînăstirea Neamț, în anul 1844, nota 1, lit. e de la tîlcuirea canonului 19 al Sin. din Laodiceea.

739. Vezi studiul nostru *Troparul Ceasului al treilea în rînduiala epiclesei* (extras din «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 1—2.

740. În rugăciunile Sfintei Liturghii, expresia λογικὴ λατρεία (cult, adorație spirituală sau duhovnicească) se referă uneori la jertfele noastre *spirituale subiective*: rugăciuni de laudă și de mulțumire, curățire lăuntrică etc., dar mai ales la sfînta

îşi are locul de origine [741]. El s-a îndătinat însă prin uz şi în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, dar poate că nu atît printr-un proces de automatism rutinar cît mai degrabă pentru motivul că finalul epiclesei din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur reprezintă o formulă ce apare mai expresivă şi deci mai proprie pentru a impune cu necesitate îndeplinirea a treia oară a semnului pentru binecuvîntarea cinstitelor daruri, împiedicînd astfel de a fi eludat în practică. Departe de a altera logica desfăşurării rugăciunii, formula «prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt» vine aci, dimpotrivă, ca o completare, prin precizarea şi sublinierea cererii din epiclesa Sfîntului Vasile cel Mare, în care ideea din textul «să le sfinţească şi *să arate* : adică pîinea aceasta..., iar ceea ce este în potirul acesta...» nu apare stilizată atît de accentuat şi de explicit ca în formula din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur : «Şi *fă*, adică, pîinea aceasta...». De aceea nu socotim nici necesară, nici utilă o epurare a textului actual al epiclesei din formularul actual al Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare.

b) *Oficiul sau ritualul Epiclesei.* — Rostirea troparului Ceasului al treilea cu stihurile ce-l prefaţează apare — precum s-a menţionat — ca un imperativ al conştiinţei religioase şi ca un mijloc de pregătire a evlaviei cu care trebuie aşteptată minunea pogorîrii focului Dumnezeirii pentru aprinderea jertfei, adică venirea Sfîntului Duh peste daruri, spre a le preface în Trupul şi Sîngele Domnului. Ca organe ale harului divin, liturghisitorii sînt datori să se găsească într-o stare de vrednicie şi de sfinţenie corespunzătoare acestui moment care este cel mai sublim din oficiul Liturghiei. De aceea, în timp ce corul intonează imnul «Pe Tine Te lăudăm...», ei încep în taină o acţiune de pregătire specială, făcînd mai întîi trei închinăciuni în faţa sfintei mese, rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul...». Acesta este un act de smerenie şi de mărturisire, căci formula «...curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte» reprezintă de fapt o recunoaştere a păcatelor, de care sufletul nu poate fi pe deplin curăţit decît prin lu-

---

Jertfă euharistică. În scrierile Sfinţilor Părinţi, termenul λατρεία face parte dintre numirile prin care este desemnată sfînta Jertfă euharistică. Cf. Hristu Andruţos, *op. cit.*, p. 394.

Asupra aplicării expresiei «slujbă cuvîntătoare» (λογικὴ λατρεία) din textul epiclesei, la sfînta Jertfă euharistică, nu mai rămîne nici o îndoială prin faptul că rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur se deschide îndată după epiclesă cu menţiunea că această «slujbă cuvîntătoare» este adusă «pentru ca să fie celor ce se vor *împărtăşi*... spre iertarea păcatelor...», precum şi «pentru sufletul drept care s-a săvîrşit întru credinţă». Menţionarea *împărtăşirii* nu ar avea nici un sens dacă nu s-ar referi la Sfînta Euharistie, precum nici *iertarea păcatelor*, dacă această λογικὴ λατρεία care se aduce, nu ar însemna Jertfa liturgică. Cf. studiul nostru, *Expresiunea «slujbă cuvîntătoare» din Liturghierul român*, Bucureşti, 1939, extras din «Studii Teologice», VII (1938—1939). De asemenea, Sf. Chiril al Ierusalimului, continuînd explicarea Liturghiei după momentul sfinţirii Darurilor, lămureşte că «după ce s-a săvîrşit Jertfa *cea duhovnicească*, slujba (cultul) cea nesîngeroasă (τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν) rugăm pe Dumnezeu asupra acelei *jertfe de ispăşire* pentru pacea de obşte a Bisericilor... şi *aducem (oferim) această jertfă* pentru toţi care au nevoie de ajutor. *Cateheza V mistagogică*, 8.

741. *Cf. Pidalionul* în trad. şi *loc. cit.*, lit. *d.* Într-adevăr, ca şi alte manuscrise, un sul liturgic (kontakion) de la începutul veacului al XV-lea, aflat în Biblioteca

crarea harului Sfîntului Duh. Într-o supremă concentrare și înălțare a spiritului spre Părintele ceresc, cu privirea rugătoare și cu mîinile ridicate, preotul liturghisitor se roagă apoi rostind textul rugăciunii din troparul amintit. Această ținută sau poziție fizică constituie expresia cea mai proprie unei stări sufletești, în care se așteaptă și se nădăjduiește a se primi darul cerut prin rugăciunea ce se rostește. Gesturile și pozițiile corpului la rugăciune traduc sau exprimă și subliniază stări de religiozitate și dispoziții de spirit anumite, sensibilizînd ideile și sentimentele corespunzătoare, angajînd și dirijînd în același timp spiritul în sensul acestora. Poziția și gesturile liturghisitorului în timpul epiclesei nu trebuie deci interpretate și executate ca simple forme de protocol sau de paradă, ci ca acțiuni de încordare a întregii ființe, în angajarea și susținerea avîntului spiritual. Căci, așa precum sublinia Sfîntul Ioan Gură de Aur, «harul nu se împărtășește (transmite) decît sufletelor atente și cu luare aminte... Căci dacă nu arătăm o dorință vie (aprinsă) pentru binefacerea pe care o cerem, nu-i vom aprecia decît slab prețul și însemnătatea... Așa că Dumnezeu voiește ca mai întîi sufletul nostru să se pregătească (să se dispună) printr-o luare aminte activă, pentru a primi plenitudinea harurilor Sale» [742].

Precum se vede din textul troparului de mai sus, preoții liturghisitori se roagă în primul rînd ca Sfîntul Duh nu numai să nu le fie retras („μὴ 'ανταναέλης 'αφ'ἡμῶν"), să nu fie lipsiți de el sau să li se suspende, ori să li se suprime asistența Lui, ci, totdeodată, să le fie reînnoit, să le fie restaurat („'αλλ'ἐγκαίνισον ἡμῖν"), adică să fie reînsuflețit suflul Lui într-înșii, învestindu-i cu puterea Sa, ca oarecînd pe Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii.

În cursul oficiului, liturghisitorii s-au rugat deja de mai multe ori ca Dumnezeu să-i curățească cu puterea Sfîntului Duh, de orice pată a trupului și a sufletului, spre a fi vrednici să slujească neprihăniți la sfîntul Său jertfelnic. În acest moment însă ei au nevoie mai mult ca oricînd de acea suflare a Duhului lui Dumnezeu, care să-și plimbe flacăra Lui în adîncimile și cutele lor lăuntrice, spre a arde neghina păcatului și a mistui toată necurăția. De aceea, într-un avînt încordat al spiritului, ei stăruie rostind de trei ori rugăciunea din troparul Ceasului al treilea. Anume, după prima recitare, preotul face o închinăciune în fața sfintei mese, în timp ce diaconul sau chiar preotul însuși, cînd nu este diacon, zice stihul 11 din Psalmul L: «Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele». Înălțînd apoi mîinile și căutînd spre cer, se roagă iarăși, rostind același tropar. Se face, după aceea, din nou o închinăciune în fața sfin-

---

Universității din Iași, nu are acest final al epiclesei în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare (vezi Pr. Dr. Ioan Zugrav, *Un manuscris din anul 1419 al Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare*, 1938, p. 18—19).

În manuscrise din veacul al XII-lea — al XVIII-lea ale Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare (menționate la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 183), a treia binecuvîntare a Sfintelor Daruri apare legată de încheierea din textul epiclesei: «care s-a vărsat pentru viața lumii». Astfel apare situația și în unele *Liturghiere* slavone, ca de exemplu ediția din 1508 a lui Macarie, în Muntenia ș. a.

742. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Faptele Apostolilor*, 6.

tei mese, rostindu-se stihul 12 din Psalmul L: «Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfînt nu-L lua de la mine», după care urmează ca mai înainte rugăciunea aceluiași tropar.

Încheind acest preambul de pietate personală, preotul, lăsînd mîinile în jos și luînd poziție ca pentru prezentarea sau aducerea Jertfei, adică ținînd brațele aproape de corp, cu palmele desfăcute spre cinstitele daruri și cu privirea transportată, rostește, pătruns de înfiorare sfîntă, partea de la început din rugăciunea chemării Sfîntului Duh peste daruri: «Încă aducem această slujbă duhovnicească și fără de sînge». Continuă apoi închinîndu-se: «Și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem». Nicolae Cabasila menționează că preotul cade în genunchi (προσπίπτει) cînd rostește epiclesa [743], uz amintit și de Sfîntul Efrem Sirul (+ 373), în imnul său *Despre preoție*. Precum se poate vedea însă în omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur *(Omilia III la Epistola către Filipeni, 4)*, în aceeași epocă era deopotrivă practicată și poziția dreaptă: «Tot poporul credincios, laolaltă cu ceata preoțească, drepți (în picioare) și cu brațele ridicate, aduc înfricoșătoarea Jertfă». Îngenunchierea liturghisitorilor în timpul rostirii epiclesei a rămas un ritual propriu Liturghiei numite *a celor 12 Apostoli*, care se găsește în întrebuințarea Bisericilor Vechi Orientale (iacobiții sirieni și maroniții sirieni) [744].

Poziția dreaptă a liturghisitorilor în timpul rugăciunii epiclesei este dictată însă în chip logic de rațiuni de ordin practic în primul rînd, în legătură cu acțiunea implicată de ritualul epiclesei, deoarece liturghisitorii trebuie să însoțească anumite părți din textul ei, prin gesturi, arătînd adică și binecuvîntînd cu mîna cinstitele daruri de pe sfînta masă, lucrări pentru care poziția de rămînere în genunchi nu oferă condițiile corespunzătoare. De aceea, în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin, îngenuncherea liturghisitorilor în timpul epiclesei a ieșit din uz, poate între altele, și sub influența dispozițiilor din canoanele: 20 al Sinodului I Ecumenic, 90 al Sinodului Trulan, 15 al lui Petru al Alexandriei și 91 al Sfîntului Vasile cel Mare, prin care se oprește îngenuncherea în cursul Liturghiei, începînd din Duminica Paștilor și pînă la sărbătoarea Pogorîrii Sfîntului Duh, precum și în zilele de duminică. Cinstindu-se în aceste timpuri liturgice Învierea lui Hristos (canonul 90 al Sinodului Trulan) și amintindu-se astfel că «prin Cruce a venit bucurie la toată lumea», duminica fiind în plus «imaginea veacului așteptat», adică «a zilei celei neînserate, căreia alta nu-i va urma», sîntem «datori a năzui spre cele de sus» (canonul 91 al Sfîntului Vasile cel Mare) și, ca atare, Sfinții Părinți au rînduit ca, la Liturghia din aceste zile, comunitatea să păstreze poziția dreaptă.

Totuși, în practică, emoția și pietatea religioasă a credincioșilor în acest moment de covîrșitoare sublimitate și sfințenie în timpul epiclesei își găsesc expresie în plecarea genunchilor. În unele biserici, momentul

743. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, 425 B. Vezi trad. rom. de Diac. Ene Branișteș, București, 1946, p. 70—71.

744. Cf. Ign. Ephr. II Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 143.

epiclesei este semnalat de liturghisitorii înșiși, printr-o scurtă și ușoară sunare de clopoței în altar, iar în alte părți este obiceiul de a se da chiar cîteva lovituri de clopot, anunțîndu-se astfel și credincioșii absenți de la Liturghie, ca să se reculeagă și să se unească la rugăciunea Bisericii [745].

În rolul său special de organ al unei lucrări mai presus de minte și de cuvînt în aducerea Jertfei liturgice, preotul are nevoie nu numai de asistența Sfîntului Duh, ci și de un harism special, așa precum Sfinții Apostoli au căpătat în ziua Cincizecimii darul facerii de minuni și al grăirii în limbi, prin venirea Sfîntului Duh ca o suflare de vînt vijelios, ce s-a despărțit în limbi de foc, sălășluind cîte una peste fiecare din ei (Fapte II, 2—4). De aceea, chiar în rugăciunea epiclesei, liturghisitorii cer venirea Sfîntului Duh nu numai peste daruri, ci, mai întîi chiar, peste ei înșiși, căci minunea prefacerii acestora în Trupul și Sîngele Domnului se săvîrșește prin rugăciunea și prin mîna sau gestul de binecuvîntare al preoților. Rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh și gesturile de binecuvîntare ale preotului sînt deci acte integrante ale ritualului epiclesei.

Poziția și acțiunea liturghisitorului trebuie să se conducă de legea sau principiul corespondenței dintre formă sau acțiune și ideea pe care trebuie să o exprime. Este firesc deci ca mai întîi preotul să-și ridice privirea și mîinile în sus, o dată cu cugetul, în timp ce rostește : «Trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi», și lăsîndu-le apoi lin spre darurile de pe sfînta masă : «și peste aceste daruri ce sînt puse înainte». Continuînd mai departe finalul epiclesei : «Și fă, adică, pîinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău», el arată și binecuvîntează cu mîna dreaptă în semnul crucii Sfîntul Agneț, făcînd apoi de asemenea același lucru deasupra potirului, în timp ce se roagă ca ceea ce este în acesta să devină «cinstit Sîngele Hristosului Tău». Le binecuvîntează apoi a treia oară pe amîndouă deodată, în timp ce zice «prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt», mărturisind astfel că prefacerea darurilor are loc prin lucrarea harului divin [746].

«Rostind acestea, întreaga slujbă și-a atins punctul culminant și s-a desăvîrșit : Darurile s-au sfințit și Jertfa s-a săvîrșit, marea Victimă, adică Mielul cel junghiat pentru mîntuirea lumii se vede întins (depus, așezat) pe sfînta masă» [747]. La rugăciunea de invocare făcută de preot, «focul dumnezeiesc s-a pogorît din cer» [748] și, atingîndu-se de cinstitele daruri, le-a prefăcut în chip supranatural : pîinea în Trupul lui Hristos, iar vinul în Sîngele Lui» [749]. Astfel, prin invocarea și lucrarea Sfîntului Duh asupra cinstitelor daruri, preotul — unul dintre muritorii slujitori ai celor sfinte — devine «cel mai mare făcător de minuni», precum se

745. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 520—521.

746. În Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, acomodarea acțiunii din timpul rugăciunii epiclesei se conduce de aceleași principii, în strînsă concordanță cu ideile și succesiunea lor în text.

747. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, 425 C.

748. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre pocăință.*

749. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catheza V mistagogică*, 7.

exprima A. Dmitrievski [750]. Ceea ce se află acum pe Sfînta masă nu mai sînt simple daruri de pîine şi vin şi nici simboluri, chipuri sau imagini (ἀντίτυπα) ale Trupului şi Sîngelui lui Hristos [751], ci Sfintele şi Dumnezeieştile Taine [752] ale Trupului şi Sîngelui Domnului. Este Trupul şi Sîngele care s-au zămislit de la Duhul Sfînt şi s-au născut din Sfînta Fecioară, Trupul care a primit chinuri şi umiliri, Trupul şi Sîngele prin care ne-a răscumpărat răstignindu-se pe Golgota, care a înviat a treia zi, s-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui [753]. Este prezent în chip real Trupul viu al Domnului, cel unit ipostatic cu Dumnezeu-Cuvîntul, este prezent întreg Dumnezeu-Omul cu sufletul şi cu Dumnezeirea [754]. În Sfînta Euharistie chiar şi în fiecare parte a pîinii şi a vinului ca şi oriunde este prezent Dumnezeu-Omul, este prezent ca Dumnezeu perfect, adică cu toate părţile Lui constitutive cu sufletul şi cu Dumnezeirea. Fără îndoială însă, potrivit cuvintelor instituirii, pîinea se preface în Trupul, iar vinul în Sîngele Lui, dar nici una din acestea în sufletul sau în Dumnezeirea Lui [755]. Prezenţa Sa devine astfel sensibilă în mijlocul nostru sub forma pîinii şi a vinului Sfintei Euharistii, care «a fost considerată ca o continuare şi prelungire a misterului Întrupării» [756] Dumnezeu-Omului, pe Care îl vedem aci cu ochii spirituali.

În această prezenţă a Domnului în Sfintele Taine îşi găseşte justificare nu numai obligaţia tipiconală pusă liturghisitorilor de a se în-

750. *Liturghierul cartea tainică...*, în limba rusă, în rev. «Îndrumare pentru clericii rurali», Kiev, nr. 30 din anul 1903, p. 329.

751. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a dreptei credinţe...*, cart. IV, cap. 13, P. G., XCIV, 1145 (iar în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei», îngrijită de Pr. Dr. D. Fecioru şi Pr. Dr. Q. Căciulă, *Dogmatica Sfîntului Ioan Damaschin*, p. 265—266); N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, 425 C şi cap. XXXII, col. 440 C., şi trad. rom. cit.; Hristu Andruţos, *op. cit.*, p. 378, n. 1, p. 373 şi 380. În epiclesa Sfîntului Vasile cel Mare, pîinea şi vinul sînt numite într-adevăr τὰ ἀντίτυπα τοῦ Ἁγίου Σώματος καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου («cele ce închipuie Sfîntul Trup şi Sînge ale Hristosului Tău»), dar trebuie să remarcăm că această denumire este aplicată şi se referă la *darurile de pîine şi vin înainte de sfinţire*, iar nu după ce acestea au fost prefăcute în Trupul şi Sîngele lui Hristos. Cf. şi Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, P. G., XCIV, 1153.

752. În Jertfa euharistică sînt comemorate, actualizate şi semnificate actele cele mai însemnate din opera divină a mîntuirii. Prin natura lor, ele depăşesc raţiunea, fiindu-ne accesibile numai prin credinţă. «Se numesc deci *Sfintele Taine* (τὰ Ἅγια Μυστήρια), pentru că — aşa precum remarca Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Epistola I către Corinteni*, 1, — aci «noi credem nu ceea ce vedem, ci altceva care nu se vede», ceva care rămîne ascuns celui ce nu este creştin şi nu crede. Iconomia acestei jertfe şi urmările sau efectele ei pentru mîntuirea lumii, chipul în care se actualizează sau se reproduce jertfa Mîntuitorului în Euharistie, identitatea între Jertfa liturgică şi cea de pe Golgota prin transformarea darurilor de pîine şi vin, la invocarea Sfîntului Duh de către preot, prezenţa reală şi substanţială a Domnului, unirea noastră prin împărtăşire cu Trupul Său răstignit, înviat şi glorificat, şi, ca urmare, împărtăşirea de efectele jertfei de pe Cruce sînt *taine*, pentru că nu le putem înţelege decît prin credinţă. De aceea, încă din vechime, sfînta Jertfă euharistică a primit numele de *Sfintele Taine*, în limbajul liturgic.

753. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVII, P. G., CL, 425 C—D. Cf. şi *Epistola patriarhilor orientali*, art. 17, la Macarie, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, trad. rom. de Arhim. Gherasim Timuş, Bucureşti, 1885, p. 495.

754. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, trad. rom. cit., p. 264—265; Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 380—381.

755. Hr. Andruţos, *op cit.*, p. 380—381. Cf. şi Macarie, *op. cit.*, trad. rom. cit., vol. II, p. 316.

756. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 368.

china de trei ori pînă la pămînt după sfinţirea Darurilor, ci însuşi obiceiul practicat în realitate de a rămîne cu genunchii plecaţi şi cu capul rezemat de sfînta masă, după rostirea epiclesei, pînă ce se termină cîntarea «Pe Tine Te lăudăm ...». Îngenuncherea este forma cea mai proprie, în acest moment, pentru exprimarea adoraţiei faţă de Fiul lui Dumnezeu prezent în Sfintele Taine.

Precum se lămureşte în *Pidalionul* tradus la Mînăstirea Neamţ în anul 1844, fila 96, o astfel de practică pioasă nu vine în contrazicere cu dispoziţiile canoanelor 20 al Sinodului I Ecumenic şi 90 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, care opresc îngenuncherea — adică facerea rugăciunilor în genunchi ca la Vecernia din Duminica Cincizecimii — în zilele de duminică şi în tot cursul Cincizecimii. Aceste rînduieli canonice, ca şi canonul 10 al lui Nichifor Mărturisitorul, nu interzic metaniile, adică închinăciunile cu metanie sau plecarea genunchilor pentru sărutarea icoanelor în zilele menţionate aci şi în faţa dumnezeieştilor Taine ale Trupului şi Sîngelui Domnului, după sfinţire, căci aceasta nu este stare în genunchi în timpul rugăciunii. Altfel ce ar trebui să credem despre ceea ce se îndeamnă în sfintele cîntări: «Veniţi să ne închinăm şi *să cădem* la Hristos...» sau «înaintea Ta *cădem*, Cel ce Te-ai sculat din morţi...» ş. a.?

Acum, după ce focul dumnezeiesc s-a pogorît din cer peste cele puse înainte, pîinea şi vinul nu mai sînt pîine şi vin decît prin forma sau înfăţişarea lor; ele nu mai sînt simplu «cinstite daruri», ci «Sfintele Daruri» ale însuşi Trupului şi Sîngelui Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. În acest chip El este prezent realmente în mijlocul Bisericii Sale, aşa precum i-a făgăduit că va rămîne pînă la sfîrşitul veacurilor.

Nu-L vedem cu ochii fizici, dar avem această viziune cu ochii lăuntrici ai credinţei. La ce înălţime are prilejul să se ridice deci zborul de cugetare al liturghisitorilor şi de ce vibraţii se cuvine să se lase înfiorate adîncimile simţirii lor religioase! Realizarea unui suiş spiritual atît de sublim se arată prin semne vizibile la unii liturghisitori cu «viaţă îmbunătăţită», ca în cazul starețului Paisie Velicicovschi (+ 1794) de la Mînăstirea Neamţ, a cărui faţă radia transfigurată şi scăldată în lacrimi ori de cîte ori făcea slujba Sfintei Liturghii [757], ori ca în cel al preotului Ioan din Kronstadt care, în prezenţa Jertfei euharistice, continua rugăciunile pe de rost, plecat asupra Sfîntului Agneţ, ca şi cum ar fi tăinuit cu Domnul [758].

c) *Jertfa şi preotul Jertfei.* — «Prefacerea darurilor este lucrarea acelei pogorîri a Sfîntului Duh... El săvîrşeşte Tainele, prin mîinile şi prin limba preoţilor» [759]. Aşa precum la creaţie s-a poruncit să scoată pămîntul iarbă verde şi de atunci pînă astăzi această poruncă dumne-

757. Vezi Prot. Serghie Cetfericov, *Paisie, starețul mînăstirii Neamțului*, trad. rom. de episcopul Nicodim, starețul Mînăstirii Neamțu, Tipografia Mînăstirii Neamțu, 1943, p. 143.

758. Cf. Pr. Nic. Nicov, *Părintele Ioan Krondstadtski, un chip de păstor misionar ortodox*, 1935, p. 58.

759. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVIII, P. G., CL, 428 B.

zeiască se împlinește cînd plouă, tot așa Dumnezeu-Cuvîntul, prin Care toate și omul s-au alcătuit, «plouă prin invocare, în această țarină nouă puterea umbritoare a Sfîntului Duh. După cum toate cîte a făcut Dumnezeu le-a făcut prin lucrarea Sfîntului Duh, tot astfel și acum puterea Duhului lucrează cele mai presus de fire, pe care nu le poate cuprinde nimic altceva decît credința... Cum se face pîinea Trupul lui Hristos, iar vinul și apa Sîngele lui Hristos? ... Sfîntul Duh se pogoară peste ele și face pe acelea ce sînt mai presus de cuvînt și de cuget... Dacă însă cauți să afli chipul în care se face aceasta, îți este de ajuns să auzi că se fac prin Duhul Sfînt..., dar modul în care se prefac nu se poate cerceta (este nepătruns)» [760].

Așa cum este însă stilizată, epiclesa este adresată Tatălui, adică Părintelui ceresc sau, mai exact, lui Dumnezeu cel în Treime, lui Dumnezeu privit în unitatea ființei Lui, precum se poate remarca ușor în finalul ei, atît în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Și fă, adică pîinea aceasta, cinstit trupul *Hristosului Tău*...», cît și în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare: «*Stăpîne Preasfinte*... Ție ne rugăm... să vină Duhul Tău cel Sfînt ... și *să arate pîinea aceasta cinstitul Trup* al Domnului și Dumnezeului și *Mîntuitorului nostru Iisus Hristos*». «De ce — se întreba Nicolae Cabasila — preotul liturghisitor nu invocă pe Fiul, Care este preotul și sfințitorul Jertfei, ca să sfințească darurile, ci pe Tatăl?». «Pentru că» — răspunde acest exeget al Liturghiei — «Mîntuitorul are puterea de a sfinți nu ca om, ci ca Dumnezeu. El sfințește, adică, prin puterea dumnezeiască pe care o are comună cu Tatăl» [761]. Deci, atunci cînd preotul binecuvîntează darurile spunînd «Și fă adică pîinea aceasta ... iar ceea ce este în potirul acesta — prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt», însuși Hristos este Cel ce lucrează prin preot, împreună cu Părintele și cu Duhul. El însuși este Cel ce aduce și Cel adus, Cel ce se jertfește și Cel jertfit, Cel primit și împărțit [762]. «Aci nu este nicidecum lucru omenesc, ci puterea Fiului și a Părintelui și a Duhului și toate se fac prin dumnezeiescul har ... Hristos lucrează cu Duhul Sfînt

760. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII, In trad. cit., colecția «Izvoarele Ortodoxiei», I, p. 263, 264, 265.

761. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, 437 B—C. Împotriva ereticilor arieni, care invocau ca un argument în sensul doctrinei lor subordinațione faptul că, în rugăciunea epiclesei, se cere de la Dumnezeu-Tatăl trimiterea Sfîntului Duh, Fulgențiu, episcop de Ruspe, Africa (+ 533), ia în considerare chestiunea «pentru ce se cere trimiterea numai a Sfîntului Duh peste sfînta Jertfă: Dacă Jertfa este adusă întreeii Treimi, oare, pentru ce se cere numai trimiterea Sfîntului Duh pentru săvîrșirea sfințirii proaducerii noastre ca și cum, într-adevăr, Dumnezeu-Tatăl însuși, de la Care purcede Sfîntul Duh, n-ar putea — ca să zic așa — să sfințească Jertfa adusă Lui; sau ca și cum Fiul însuși n-ar putea să sfințească Jertfa Trupului Său, pe care noi o aducem, deși El însuși a sfințit Trupul Său, pe care l-a adus, pentru răscumpărarea noastră, așa încît Sfîntul Duh a trebuit să fie trimis pentru sfințirea Jertfei Bisericii, ca și cum Tatăl și Fiul ar neglija pe cei care jertfesc?» (*Ad Monimum*, cart. II, 6, P. L., LXV, 184). «Cînd poate cere Sfînta Biserică (ea, care este Trupul lui Hristos) mai potrivit și mai stăruitor venirea Sfîntului Duh, decît la sfințirea Jertfei Trupului lui Hristos, întrucît, precum se știe, Capul ei s-a născut după trup din Duhul Sfînt»?, lămurește același scriitor bisericesc, în capitolul X al aceleiași scrieri (*Ibidem*, col. 186).

762. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*..., col. 736 (în trad. rom., 1865, p. 264).

prin preoția preoților... Și, cînd El însuși lucrează, are și pe Părintele împreună-voind și pe Sfîntul Duh împreună-lucrînd» [763]. Deci, așa precum deja s-a spus, «preotul și sfințitorul Jertfei este Fiul» [764].

Jertfa liturgică se săvîrșește chiar în timpul și prin actul sfințirii, cînd se stabilește astfel identitatea între Jertfa liturgică și cea adusă pe Golgota, și «cînd victima și sacrificatorul sînt una și aceeași persoană» [765]. Trupul și Sîngele euharistic al Domnului, găsindu-se despărțit în acest moment, adică pîinea — Sfîntul Agneț — pe disc, iar vinul sfințit în potir, «se reprezintă sau se simbolizează astfel Jertfa sîngeroasă, despărțirea reală a Trupului de Sîngele lui Hristos, în moartea Lui pe Cruce» [766]. Sfințirea nu trebuie înțeleasă însă ca o nouă junghiere sau ca un cuțit menit să taie sau să junghie Mielul lui Dumnezeu, «prezentîndu-ne sîngele fără trup și trupul fără sînge» [767]. Deci, pe sfînta masă, El nu se mai jertfește răstignindu-se ca pe Golgota; jertfa este însă reprezentată și actualizată în forme sacramentale.

De regulă, «jertfa mielului constă în transformarea din starea de nejunghiere (miel nejertfit), în stare de junghiere (miel jertfit). Același lucru se petrece și în Liturghie: pîinea nejertfită se preface atunci, prin sfințire, în ceea ce a fost jertfit, adică din pîinea nejunghiată (nejertfită) ea se preface în însuși Trupul Domnului, Care a fost junghiat (jertfit) cu adevărat ... Se cuvine deci să vedem aci nu închipuire (simbol, imagine), ci săvîrșirea reală a Jertfei. Prin urmare, ceea ce se aduce ca jertfă nu este pîinea, ci însuși Trupul lui Hristos... De aceea, este și se numește nu jertfă de pîine, ci Jertfa Mielului lui Dumnezeu... Deoarece această Jertfă constă nu din junghierea Mielului în clipa sfințirii darurilor, ci din transformarea pîinii în Mielul cel junghiat, este limpede că atunci are loc prefacerea iar nu junghierea. Astfel că darurile care se prefac pot fi multe, iar prefacerea se poate săvîrși adesea; nimic nu este împotrivă ca realitatea, în care s-au prefăcut Darurile, să fie una și aceeași, căci după cum unul este Trupul Domnului, tot așa este și o singură junghiere a Trupului Său» [768].

Prin sfințire, pe sfînta masă se află în chip real, sub forma pîinii și a vinului, Trupul lui Hristos, unit cu Dumnezeirea. «Asta nu înseamnă însă că se coboară din cer Trupul care a fost înălțat, ci că însăși pîinea și vinul se prefac în Trupul și Sîngele Domnului... [769] și nu sînt doi, ci unul și același» [770]. Așa că, dacă Jertfa liturgică se aduce în repetate rînduri în aceeași biserică și este adusă în același timp și în alte biserici, precum a fost și va fi săvîrșită în diferite epoci ale istoriei, nu urmează că sînt mai mulți Iisus Hristoși, unul aici și altul dincolo, unul astăzi

763. *Ibidem*, trad. rom., p. 265.
764. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXI, P. G., CL, 437 B. Cf. cap. XXVIII și XXX.
765. Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 298.
766. *Ibidem.*
767. *Ibidem*, p. 397 și 398.
768. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXII, P. G., CL, 440—441.
769. «Se fac una și aceeași cu Trupul din cer al Domnului...». *Mărturisirea patriarhului Dositei al Ierusalimului*, Decret. 17, la Pr. I. Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, București, 1926, p. 254.
770. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cart. IV, cap. XIII; trad. rom. cit., p. 265.

și altul altădată, ci unul și același Iisus Hristos, în Trupul Căruia se prefac darurile noastre. Așa încît pretutindeni și întotdeauna nu este decît o singură Jertfă euharistică, anume aceea a Trupului Domnului, «pentru că El totdeauna are un singur trup, iar nu mai multe (în diferite) locuri» [771].

Sfințindu-le și prefăcîndu-le în Trupul și Sîngele Său, Domnul a primit astfel darurile aduse de credincioși. Căci a primi înseamnă a le așeza între ale tale, a le însuși, a le face ale tale proprii încorporîndu-le într-ale tale [772]. Darurile noastre atît de sărăcăcioase și de neînsemnate, ca și nimicnicia noastră în raport cu maiestatea divină, se înnobilează deci, căpătînd o valoare nemărginită, căci prin sfințirea lor noi aducem lui Dumnezeu și El primește de la noi ca dar nu pîine și vin, adică o ofrandă din lumea creației sau din numărul elementelor create, ci Trupul și Sîngele Fiului Său, adică sfînta și slăvita umanitate sau natura omenească cea fără prihană a Fiului lui Dumnezeu, unicul dar de jertfă vrednic de El. Prin această minune a prefacerii din Jertfa euharistică ajungem deci să ne unim cu Arhiereul nostru cel veșnic, Care ne primește în acest chip să jertfim prin El și cu El, spre slava Sfintei Treimi. Unită astfel cu Arhiereul cel veșnic, Biserica aduce lui Dumnezeu, o dată cu dumnezeiasca Jertfă a Sfintei Euharistii, și jertfele credincioșilor, mulțumind [773] pentru toate cele ce a făcut pentru mîntuirea noastră, dar mai ales pentru suferințele și moartea Fiului Său pe Cruce pentru noi, rugîndu-L totdeauna pentru iertarea păcatelor și pentru dobîndirea măreției veșnice. Prin Liturghie ni se pune astfel la îndemînă mijlocul de a aduce lui Dumnezeu un cult de adorație și de mulțumire, de o perfecțiune egală cu slava Lui.

Și Domnul, aduce daruri lui Dumnezeu-Tatăl, căci «El însuși este Cel ce aduce Jertfa euharistică, pentru a mulțumi în locul nostru și a compensa imperfecțiunile recunoștinței noastre. Dar, precum s-a spus, și noi jertfim o dată cu El în același scop, căci această jertfă a fost lăsată în administrarea noastră, așa că, prin El, am ajuns destul de bogați pentru a aduce lui Dumnezeu un dar de o măreție fără margini, ca întoarcere a toată darea cea bună și desăvîrșită (Iacov I, 17), ce ne

771. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3; cf. și *Omilia XXIV la Epistola I către Corinteni*, 4; *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 5; *Despre preoție*, III, 4; VI, 4; *Mărturisirea patriarhului Dositei*, loc. cit.,; Macarie, *op. cit.*, vol. II, p. 539; Hr. Andrutos, *op. cit.*, p. 382, nr. 1.

772. Nicolae Cabasila ,*op. și trad. rom. cit.*, cap. XLVII, și XLIX. P. G., CL, 469 B și 477 C.

773. Jertfa euharistică este înainte de orice o jertfă de mulțumire. Sf. Ioan Gură de Aur lămurește că dumnezeieștile Taine ale Trupului și Sîngelui lui Hristos se numesc *euharistie*, adică mulțumire, pentru că ele reprezintă un monument sau o imensitate infinită de daruri, pe care Dumnezeu ni le-a făcut, și anume cel mai mare dintre toate, precum și pentru că sînt nesfîrșite motivele pentru care noi trebuie să reînnoim sentimentele noastre de mulțumire și de recunoștință (*Omilia XXV la Matei*, 3). Jertfa euharistică este deci înainte de orice o jertfă de mulțumire, pentru că, precum se exprimă Nicolae Cabasila (*op. cit.*, cap. XII; cf. și cap. XLIX), «noi avem mai multe motive de mulțumire decît pentru cerere... Căci, din partea Sa, Dumnezeu ne-a dat totul, încît n-a mai rămas nici un lucru pe care să nu ni-l fi dat».

vine din mîna Sa cea darnică» [774]. Domnul însă se aduce ca dar pe El însuşi şi totodată şi darurile puse înainte pe sfînta masă atunci cînd ele au devenit El însuşi, adică atunci cînd au fost prefăcute în Trupul şi Sîngele Lui [775].

Într-aceasta constă preoţia sau oficiul de mijlocitor al lui Hristos în Liturghie: în sfinţirea darurilor, adică în prefacerea lor în Trupul şi Sîngele Său, şi în «aducerea proaducerii omeneşti, din partea lui Hristos, la Tatăl» [776]. El este deci nu numai preotul şi sfinţitorul Jertfei liturgice, ci şi mijlocitorul nostru. «Fără Mine nu puteţi să faceţi nimic» (Ioan XV, 5), sublinia El în ultima cuvîntare către ucenicii Săi, cînd le-a atras de asemenea atenţia că «nimeni nu poate să vină la Tatăl decît prin Mine» (Ioan XIV, 6). Prin jertfa Lui a fost răscumpărată lumea, dobîndind iertare, prin El ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin El ne-am făcut vrednici de darurile Lui. «Ca unul ce rămîne în veci, are şi preoţie stătătoare... şi fiind pururea viu poate să mijlocească pentru cei ce se apropie, printr-Însul, de Dumnezeu» (Evr. VII, 24, 25; cf. şi IX, 4; Rom. VIII, 34). Prin El deci sînt primite rugăciunile şi darurile noastre, prin El caută Tatăl spre noi şi noi ne ridicăm ochii spre El, căci «unicul mijlocitor între Dumnezeu şi om este Omul-Hristos Iisus, care s-a dat pe Sine răscumpărare pentru toţi» (I Tim. II, 5—6). «În Sfînta Euharistie deci Iisus Hristos este prezent în activitatea Sa arhierească, ca Cel ce aduce şi ca Cel ce se aduce jertfă, împlinind pe pămînt ceea ce împlineşte şi în cer» [777].

În Jertfa liturgică însă Hristos este activ prin intermediul preoţilor, adică prin oficiul acestora, sau precum s-a spus, «prin mîinile şi prin limba preoţilor» [778]. În Liturghie, slujba acestora apare aşadar sub un dublu aspect. Prin faptul că ei primesc darurile credincioşilor, le pregătesc şi le oferă lui Dumnezeu în numele lor, preoţii sînt pe de o parte reprezentanţi şi mijlocitori ai comunităţii către Domnul. Pe de altă parte, ei mijlocesc prin rugăciunile lor primirea acelor daruri în jertfa de pe Golgota a Trupului şi Sîngelui lui Hristos. «În preacuratele mîini ale Mîntuitorului, la Cina cea de Taină, s-au sfinţit şi s-au prefăcut pîinea în Trupul, şi vinul în Sîngele Lui» [779]. În jertfa Sfintei Euharistii, taina prefacerii darurilor se lucrează însă prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin mijlocirea lui» [780].

---

774. Dr. N. Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe* (trad. franc., revue sur la sixième édition allemande, p. 130).

775. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, 477 B.

776. Joseph Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie* (zweite Kapitel: Die Opferansch der griechischen Liturgie nach den Darlegungen Nikolaos Kabasila), ed. II, Regensburg, 1924, p. 153.

777. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 395 şi 398.

778. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXVIII, P. G., CL, 427 A—B.

779. Dr. T. Tarnavschi, *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», XII (1893), p. 5—6.

780. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXIX, P. G., CL, 429 B. Acest exeget al Liturghiei consideră că aceasta este motivul pentru care Sfînta Euharistie este desemnată sub denumirea de λογική λατρεία, *slujbă cuvîntătoare*, în textul epiclesei, întrucît preotul «săvîrşeşte aducerea darurilor slujindu-se de cuvintele sfinţitoare» (cap. LI).

Denumirea λατρεία este una din expresiile sub care se găseşte desemnată la

Fără îndoială, prefacerea nu se poate atribui energiei sau lucrării preotului, deoarece aci nu operează puterea omenească a lui, ci Iisus Hristos însuşi sfinţeşte darurile, ca Dumnezeu, lucrînd cu Duhul Sfînt prin rugăciunea preotului [781]. Pentru ca harul Domnului să lucreze, este necesar însă să aibă loc mai întîi rugăciunea preotului, aşa încît acesta este în acelaşi timp reprezentantul şi slujitorul lui Hristos, Care, o dată cu instituirea Sfintei Euharistii la ultima cină, l-a învestit cu mandatul de a o săvîrşi, atunci cînd a zis ucenicilor Săi: «Aceasta să faceţi în amintirea Mea» (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 24). De aci rezultă deci că în Liturghie nu se repetă jertfa sub forma sîngeroasă de pe Golgota şi că nu se aduce o nouă jertfă, căci «Hristos nu mai moare» (Rom. VI, 9), El s-a adus jertfă sîngeroasă o singură dată, pentru iertarea păcatelor lumii (Evr. IX, 25, 28; X, 12), dîndu-se «pe Sine însuşi preţ de răscumpărare pentru toţi» (I Tim. II, 6). «Ca jertfă, Euharistia este jertfa de pe Golgota continuată şi aplicată» [782], cu alte cuvinte, ori mai bine-zis, reprodusă sau actualizată prin ceremonii liturgice, adică sub forma nesîngeroasă, în care Hristos s-a dus la Cina cea de taină, printr-o acţiune sacramentală şi deci tainică, Jertfă adevărată şi una cu cea de pe Golgota.

Deci, aşa precum sublinia Sfîntul Ioan Gură de Aur, «Jertfa, pe care o săvîrşesc astăzi preoţii în Liturghie, este aceeaşi pe care a dat-o odinioară Hristos ucenicilor Săi. Cea de acum nu este întru nimic mai prejos de cea de atunci, deoarece nu oamenii o sfinţesc, ci chiar Acela care a sfinţit-o pe cea dintîi... Darul de jertfă este acelaşi... Deci Trupul lui Iisus este aci precum era şi acolo. Cel care îşi închipuie că aci e ceva mai puţin decît era acolo nu ştie că Hristos este încă prezent şi totdeauna El este Cel ce lucrează» [783], deoarece El jertfeşte într-amîndouă, şi în cea de atunci şi în cea de acum, şi anume: pe Cruce, prin actul fizic al proaducerii Sale, iar în Liturghie prin intermediul preotului, printr-o acţiune sacramentală.

Sfinţii Părinţi Jertfa euharistică (cf. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 394). *Liturghierul* român traduce formula λογικὴ λατρεία prin *slujbă cuvîntătoare*, traducere ce s-ar putea prevala într-adevăr de aspectul formal al rînduielii sau oficiului Sfintei Euharistii, care se desfăşoară într-o serie de rugăciuni, de imne şi mulţumiri, adică sub atîtea *forme* ale *logosului gurii* sau ale *cuvîntului vorbit*, recitat şi cîntat. Prefacerea darurilor, zice exegetul amintit, «o împlineşte harul, iar preotul se roagă numai. De unde rezultă că, deşi jertfa este într-adevăr o lucrare şi o acţiune, dar întrucît preotul însuşi nu operează într-insa, ci numai vorbeşte, pe drept cuvînt spune că proaduce o λογικὴ λατρεία nu însă în chip activ» (cap. LI). Acest fel de interpretare, realmente îndreptăţit din punct de vedere formal, nu-şi poate găsi însă justificare — precum observă J. Kramp, *op. cit.*, p. 139—140, n. 1 — decît prin faptul că Nicolae Cabasila a luat în considerare expresia în cauză numai în momentul fixat de locul pe care ea îl ocupă în textul epiclesei, iar nu şi în al rugăciunii dipticelor, care urmează îndată după sfinţirea darurilor, Cf. studiul nostru *Expresiunea «slujbă cuvîntătoare» din Liturghierul român*, Bucureşti, 1939, extras din revista «Studii Teologice», an. VII (1938—1939).

781. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II despre trădarea lui Iuda*, 6; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre biserică*, P. G., CLV, 736 (trad. rom. cit., p. 265, col. 2). «De aceea, credincioşii să nu aibă nici o îndoială în ceea ce priveşte sfinţirea darurilor...». Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Comentariu liturgic*, P. G., XCVIII, 433 D.

782. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 392.

783. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la Epistola II către Timotei*, 4.

Negreşit, în comparaţie cu jertfa de pe Cruce, Jertfa liturgică nu are scopul de a realiza haruri noi ori mai mari decît cele ale jertfei de pe Cruce, la care se referă şi pe care o reproduce, şi nici de a însemna o ispăşire din nou a păcatelor lumii, ci ea este, precum am spus, o formă actualizată, ca un mijloc al graţiei divine, pentru ca, pînă la sfîrşitul veacurilor, să se poată împărtăşi de roadele sau efectele morţii Domnului pe Cruce toţi cei care arată această dorinţă şi se străduiesc în acest scop. Cu un termen teologic, scopul Liturghiei este «sfinţirea credincioşilor», care, prin primirea dumnezeiescului Trup şi Sînge, «dobîndesc iertarea păcatelor, moştenirea împărăţiei cerurilor şi alte bunuri»[784]. O altă deosebire este şi aceea că, pe Golgota, jertfa a fost adusă exclusiv de Iisus; ea a fost deci numai a Sa proprie, pe cînd în Liturghie, Sfînta Euharistie, deşi este jertfa Sa, totuşi este în acelaşi timp şi a Bisericii, întrucît fiii ei sînt membre ale Trupului tainic al lui Hristos. Ca Trup tainic al Lui deci Biserica jertfeşte în Sfînta Euharistie, prin Sfînta Euharistie şi cu Sfînta Euharistie. Unindu-se astfel cu Iisus Hristos, «într-o comunitate de sacrificiu»[785], Biserica jertfeşte şi se jertfeşte la sfînta masă, cu Arhiereul său cel veşnic.

d) *Preoţie ieratică sau externă şi preoţie internă.* — La Proscomidie, credincioşii au adus şi au predat preotului darurile lor de pîine şi de vin, ca simbol al vieţii lor, spre slava lui Dumnezeu, şi, o dată cu ele, preotul a primit şi dispoziţiile religioase, dorinţele şi intenţiile cu care ei au însoţit aceste daruri: realizarea cererilor pentru mîntuirea sufletelor şi dobîndirea celor de trebuinţă şi de folos în veacul de acum pentru ei şi pentru cei pentru care au adus daruri. În rugăciunile sale, preotul pune după aceea toate aceste dispoziţii şi intenţii ale credincioşilor în legătură cu darurile prezentate de ei, iar în cursul rugăciunii teologice şi euharistice din cuprinsul Anaforei credincioşii se unesc cu preotul în Jertfa milei şi a dreptăţii, în Jertfa cuvîntului şi a laudei, în Jertfa curăţiei şi a sfinţiei[786], aduse de el în numele întregii Biserici. Ca să fie însă deplină această proaducere, este necesar ca, la epiclesă, şi anume atunci cînd preotul oferă darurile spunînd: «Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate», întreaga obşte creştină prezentă la Liturghie să-şi readucă în cercul luminos al conştiinţei, într-un zbor iute şi concentrat al gîndului, toate dorinţele şi intenţiile legate de darurile predate de ei preotului la Proscomidie, spre a fi primite o dată cu acestea, în jertfa Trupului şi a Sîngelui lui Iisus. Căci Liturghia reprezintă un olocaust, în care, o dată cu Jertfa euharistică, se consumă şi osîrdia, rugăciunile, lauda şi mulţumirile noastre către Dumnezeu cel în Treime, ajungînd a fi primite astfel de El prin Domnul nostru Iisus Hristos.

Această rechemare în memorie şi prezentare a intenţiilor de către credincioşi trebuie să aibă loc într-o dispoziţie sau spirit de sacrificiu, căci se cuvine ca, în Liturghie, jertfa să fie nu numai a Capului Bisericii,

---

784. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. I, P. G., 1 A; cf şi cap. XLI, P. G., CL 466 C. Vezi şi O. N. Căciulă, *op. cit.*, p. 324, s. u.

785. Dr. N. Gihr, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

786. Cf. Origen, *Omilia IX la Levitic*, P. G., XII, 521—522.

ci și a tuturor membrelor care alcătuiesc Trupul Lui tainic, care este Biserica. Pentru ca Jertfa euharistică să fie într-adevăr și a întregii Biserici, este adică necesar ca, împreună cu preoția ieratică și externă a liturghisitorilor, să conlucreze și preoția internă a credincioșilor. Prin Taina Botezului și a Mirungerii, aceștia au ajuns «preoție sfîntă», «preoție împărătească», împuternicită și îndatorată «să aducă jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos» (I Petru II, 9 și 5; cf. și Apoc. I, 6; V, 10). Viața întreagă a fiecărui creștin se cuvine, adică, să fie un prinos sau un dar de jertfă, așa cum îndemna Sfîntul Apostol Pavel: Să înfățișați trupurile voastre ca o jertfă vie, sfîntă și plăcută lui Dumnezeu, ca o închinare (cult) duhovnicească din partea voastră» (Rom. XII, 1). Cu deosebire însă în clipa aducerii Sfintei Jertfe euharistice, fiecare credincios trebuie să se silească în chip special a face «ca să moară tot ceea ce alcătuiește într-însul omul cel pămîntesc, adică... necurăția, patima, pofta rea, mînia, iuțimea, răutatea» (Col. III, 5, 8), sau, precum sfătuia Sfîntul Apostol Petru: «Să vă depărtați de poftele trupești, care se oștesc împotriva sufletului» (I Petru II, 11). Este vorba deci de o înfrînare și amuțire a tot ceea ce este pasiune și preocupare omenească, în clipa supremă a Sfintei Jertfe, o dominare plină de sforțări și o golire eroică de egoismul nostru, pentru a deveni astfel niște răstigniți împreună cu Hristos, în această clipă a aducerii Jertfei Trupului și Sîngelui euharistic al Domnului.

Negreșit, «expiațiunea (ispășirea) noastră personală este indispensabilă, dar ea înseamnă prea puțin lucru, dacă ținem seama de ceea ce sîntem datori. Iisus însă se face prezent pe sfintele altare, pentru a primi neînsemnatele noastre dispoziții de pocăință și pentru a le da o valoare nemăsurată prin unirea lor cu suferințele sfintelor Sale Patimi» [787]. Fiind deci ca niște morți care trăiesc ascunși cu Hristos în Dumnezeu (Col. III, 3), Jertfa Bisericii este primită, întrucît este ascunsă în Jertfa Lui, în care, cu care și prin care jertfim. Iată deci ceea ce trebuie să fie învățați să știe și să se silească a îndeplini și credincioșii, măcar la timpul epiclesei: să se înfățișeze ca niște victime de jertfă, fiind morți păcatului, cu hotărîrea de a lua asupra lor crucea îndeplinirii obligațiilor ce le sînt impuse de condiția sau situația fiecăruia, cît și de încercările, la care ar fi supuși în viață, făcînd pe Dumnezeu stăpînul vieții lor, voia lor supunîndu-se și urmînd poruncilor Lui. O jertfă spirituală totală deci, în sensul meditației Fericitului Augustin în legătură cu textul din Matei XXII, 37 («Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta...»): «Ce-ți mai rămîne din inima ta, cu ce să te mai iubești pe tine însuți? Ce-ți mai rămîne din sufletul și din cugetul tău? Căci Domnul a zis: *din toată, din tot*... Cel ce te-a făcut îți cere totul» [788].

Esențialul este, adică, să ne silim a realiza în această clipă o stare de spirit de adevărată incandescență, înfățișîndu-ne, precum zicea Sfîntul Ioan Gură de Aur, cu o voință și cu o inimă încălzită de rîvnă reli-

787. Mgr Chevrot, *op. cit.*, p. 173.
788. Fer. Augustin, *Sermo* XXXIV, 4, 7, P. L., XXXVIII, 212.

gioasă [789]. La aceasta se mărginește preoția credincioșilor în Liturghie, o preoție internă, adică o slujbă la altarul inimii, spre deosebire de preoția externă și sacramentală exercitată de liturghisitori la sfîntul jertfelnic. Chiar pentru aceștia din urmă, și mai înainte de oricine pentru ei, slujba la altarul inimii este prima dintre datoriile lor sfinte, întrucît prin «limba», adică prin rugăciunile și «mîna» lor se săvîrșește sfințirea Jertfei. Ca unul ce este «însărcinat să se roage pentru toți, preotul — precum conchide Sfîntul Ioan Gură de Aur — se cuvine să-i întreacă pe toți, cu atît cu cît un ocrotitor este firesc să depășească pe aceia pe care îi ocrotește. Dar atunci cînd invocă pe Sfîntul Duh și săvîrșește înfricoșătoarea Jertfă..., ce curăție, ce cucernicie nu avem dreptul să-i pretindem ?! Cît de curate trebuie să-i fie mîinile, ca instrumente ale înfricoșătoarelor Taine, cît de curată se cuvine să-i fie limba însărcinată să rostească cuvintele pe care le știm! Există un grad de sfințenie, de curăție, la care să nu fie vorba a se ridica un suflet care primește Duhul lui Dumnezeu ?... Sufletul preotului trebuie să strălucească întocmai ca razele soarelui, care luminează lumea» [790].

Prin recitarea plină de pătrundere a stihurilor care prefațează rostirea troparului Ceasului al treilea și prin însăși rugăciunea epiclesei, liturghisitorii se silesc să ajungă pe treapta cea mai înaltă a urcușului și desăvîrșitei lor creșteri duhovnicești, prin lucrarea harului curățitor al Sfîntului Duh. Ei trebuie să facă însă în același timp sforțări cruciale pentru a conlucra cu acțiunea harului, lepădîndu-se de ei înșiși, în scopul unei sfinte simplificări și purificări interioare. Căci este lucru evident că, așa precum sublinia Sfîntul Grigore de Nazianz, «nimeni nu este vrednic de marele Dumnezeu, de marea Jertfă și de Marele Preot, dacă nu s-a dat mai întîi pe sine jertfă vie și sfîntă lui Dumnezeu, dacă nu l-a adus o închinare dreaptă și bineplăcută, dacă n-a adus lui Dumnezeu o jertfă de laudă și o inimă zdrobită, singura jertfă pe care Dumnezeu, Cel ce ne-a dat totul, o pretinde de la noi [791]. Fără îndoială, «ce poate fi mai sacerdotal, precum preciza alt Sfînt Părinte al Bisericii, decît a aflerosi lui Dumnezeu un cuget curat și a-l aduce darurile neprihănite ale cucerniciei, pe altarul inimii» ? [792].

Mai mult, adică, decît în oricare alte clipe ale serviciului său, liturghisitorul se cuvine să se găsească desprins cu desăvîrșire de orice umbră de vremelnicie, într-o stare de amuțire și de ștergere din spirit a oricăror preocupări, prin care ar putea să fie distras sau captiv al urmelor și ecourilor acestora. Chiar numai atît nu este suficient; aceasta ar fi numai un aspect negativ al unei stări de spirit din care lipsește elementul viu și activ. O stare de suflet care nu este «nici rece, nici fierbinte», ci numai «călduță» sau «încropită» (Apoc. III, 15, 16), nu conduce

789. Cf. *Omilia IV, despre Anna*, 6, P. G., LIV, 667—668.

790. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea IV, cap. 4.

791. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntare apologetică despre fugă*, cap. XCV, trad. de Pr. N. Donos, *Apologia...*, Huși, 1931, p. 105. «Acesta este sacrificiul cel dintîi, cînd fiecare se aduce jertfă și începe de la el, pentru ca după aceea să-și poată aduce darul». Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De Abel*, cartea II, c. 1.

792. Sf. Leon cel Mare, episcopul Romei, *Sermo IV*, cap. 1 (Cuvînt pentru aniversarea hirotoniei sale), P. L., LIV, 149.

la contactul cu valorile transcendente, ci lasă pe liturghisitor într-o indiferenţă ucigătoare a oricărei spiritualităţi. El trebuie să tindă şi să promoveze într-un act de concentrare vie şi activă asupra motivelor rugăciunilor, cucerit de scopul lor, pe care să-l trăiască cu toată fiinţa lui, într-un elan sincer şi stăruitor. Căci nu trebuie să ne închipuim că rugăciunile şi toate lucrările Liturghiei ar fi simple talismane, că adică simpla lor executare formală ar fi de ajuns ca liturghisitorul să se considere achitat de rolul său sacramental. Însufleţit de credinţă şi de nădejde în ajutorul harului divin, încălzit de iubire de Dumnezeu şi pentru credincioşi, el trebuie să se silească a ajunge să încerce senzaţia spirituală a prezenţei lui Dumnezeu, a contactului cu lucrarea Lui şi a efectelor acesteia.

Ca organ sau instrument al harului, liturghisitorul trebuie să tindă a se realiza în acest sens, în măsura puterilor lui, pentru ca aceea ce este dat să se împărtăşească printr-însul spre mîntuirea credincioşilor să nu-i fie spre pierderea propriului său suflet. De aceea, în clipele de cea mai înaltă sfinţenie şi de înfricoşătoare taină, liturghisitorii recurg la ajutorul divin, implorînd sprijinul harului în efortul lor spiritual, siguri fiind că pe cele de lipsă ale slujitorilor Lui sinceri, Dumnezeu le va complini. Liturghisitorul s-ar putea considera achitat de slujba lui, însă numai în măsura în care şi el personal s-a silit să participe sau să conlucreze activ cu graţia dumnezeiască, prin care se face începutul şi desăvîrşirea mîntuirii.

Fără un ataşament însufleţit de credinţă, fără un efort al voinţei pentru mortificarea vieţii simţurilor, efort încălzit de dragostea fierbinte a inimii pentru unirea cu Hristos, Sfînta Euharistie va trece prin mîinile liturghisitorilor, care o ating şi o poartă, fără ca ei să-şi improprieze binefacerile pe care, lor în primul rînd, li le oferă Mîntuitorul.

Fără îndoială, sfinţirea darurilor nu este împiedicată să se săvîrşească din cauza păcatelor şi scăzămintelor omeneşti ale liturghisitorilor, deoarece această sfinţire nu este efectul virtuţii omului, ci a harului. Cea de a doua lucrare a harului însă, adică sfinţirea slujitorilor şi a credincioşilor, este absolut condiţionată de conlucrarea fiecăruia prin vrednicie morală.

6. *Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfînta Jertfă euharistică*

a) *Cîteva consideraţiuni teologice.* — Cu epiclesa, am putea spune că Anafora liturgică a încheiat rugăciunea de doxologie şi euharistie (mulţumire) propriu-zisă. Jertfa fiind săvîrşită prin prefacerea darurilor, acum este momentul potrivit pentru rugăciunea de cerere.

Înainte de orice, Jertfa euharistică este adusă, fără îndoială, spre slava lui Dumnezeu cel în Treime; este, adică, un act de adoraţie şi de mulţumire pentru toate cele ce s-au făcut în scopul mîntuirii noastre; este forma sau, mai bine-zis, actul desăvîrşit, prin care Liturghia îşi îndeplineşte funcţia sa latreutică şi euharistică. Practic însă scopul ultim al Liturghiei este sfinţirea credincioşilor, adică iertarea păcatelor, împăcarea şi justificarea lor prin împărtăşirea de efectele Jertfei lui Hristos. De aceea, acum, după sfinţirea darurilor, fiind îndeplinite toate condiţiile pentru înălţarea rugăciunilor de cerere, liturghisitorii se adre-

sează lui Dumnezeu cu mijlociri pentru a face pe credincioşi părtaşi la binefacerile Jertfei Trupului şi Sîngelui Fiului Său.

O dată cu epiclesa chiar, centrul de greutate al Anaforei începe să se deplaseze de pe terenul latreutic-euharistic propriu-zis pe cel al cererii. Mai mult, s-ar putea spune că epiclesa însăşi formează linia de trecere de la rugăciunea de adoraţie şi de mulţumire la rugăciunile de cerere. Finalul textului ei se desfăşoară într-o succesiune care conduce în chip natural şi logic la marea rugăciune de cerere : «...Fă, adică pîinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sîngele Hristosului Tău, prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt», *anume* (parcă ar vrea să spună formularul Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur) «*pentru ca să fie* celor ce se vor împărtăşi, spre trezirea sufletului, *spre iertarea păcatelor...*, spre împlinirea împărăţiei cerurilor..., *iar nu spre judecată sau spre osîndă*» ; sau, ca în redactarea Sfîntului Vasile cel Mare : «*...ca să aflăm milă şi har* împreună cu toţi sfinţii care din veac au bineplăcut Ţie...».

Puterea rugăciunii dipticelor se întemeiază pe prezenţa şi mijlocirea Mîntuitorului în Sfintele Sale Taine. Biserica nu se găseşte deci singură, acum, în rugăciunea ei. Prin rugăciunea epiclesei, comunitatea liturgică reprezentată simbolic prin darurile de pîine şi vin, predate preotului la Proscomidie, a fost primită în umanitatea Mîntuitorului, adică în Trupul şi Sîngele Său. Noi sîntem acum în El, Care a recapitulat astfel toate lucrurile în unitatea naturii Sale umane. Deci, precum se exprima Fericitul Augustin, «cînd ne rugăm lui Dumnezeu în rugăciunile noastre, nu ne despărţim de Fiul. Cînd se roagă corpul Fiului», adică Biserica, «El (acest corp) nu se desparte de Capul său..., care este Domnul Iisus Hristos, Cel ce se roagă pentru noi, Cel ce se roagă cu noi, şi Care este rugat de noi. El se roagă pentru noi ca preot al nostru ; se roagă în noi ca Cel ce este Capul nostru ; este rugat de noi ca Dumnezeu al nostru... Îl rugăm şi ne rugăm prin El şi ne rugăm în El» [793]. Am putea spune, de asemenea, cu Fericitul Augustin, că Biserica întreagă, de la o margine la alta a pămîntului, se roagă ca un singur om «cu Capul ei şi sub Capul ei» [794].

Asistat de un sprijinitor şi mijlocitor atît de puternic, preotul dă deci curs, plin de încredere şi de speranţă, cererilor sale înaintea lui Dumnezeu, pentru membrii Bisericii. În esenţă, obiectul acestor mijlociri este ca Sfînta Jertfă sau Darurile, care au fost primite, să-şi facă efectul lor [795], adică să se acorde, în schimbul acestor Daruri, harul dumnezeiesc, iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei cerurilor, iar cei vii să fie învredniciţi a se împărtăşi fără a cădea în osîndă.

Cum este şi firesc, la loc de frunte în aceste mijlociri stau cele pentru intenţiile liturghisitorilor [796] şi ale credincioşilor care asistă la slujbă şi au adus darurile pentru Sfînta Jertfă, precum şi ale tuturor pe care

---

793. Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, 1, 4, P. L. XXXVII.
794. *Ibidem*, col. 1084.
795. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXIII, P. G., CL, 44 A—B.
796. Îndată după sfinţirea darurilor, diaconul se adresează, chiar preotului : «Pomeneşte-mă (aminteşte-mă) în sfintele rugăciuni, părinte», la care preotul răspunde : «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăţia Sa...».

preotul i-a pomenit la Proscomidie, sau îi pomenește nominal chiar acum după sfințirea darurilor: «...Pomenește (adu-ți aminte), Doamne, pe (de) cei ce Ți-au adus Ție aceste daruri și pe aceia pentru care și prin care și de la care au fost aduse acestea» (Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare). Rugăciunea dipticelor îmbrățișează în cererile ei nu numai bunurile supranaturale și nepieritoare din ordinea harului și a mîntuirii, ci și trebuințele și nevoile din toate condițiile și situațiile vieții vremelnice ale credincioșilor de pretutindeni, care se găsesc în unitate de credință și împăcați cu Biserica [797]. Obiectul acestor pomeniri, rînduite într-o lungă, amănunțită și impresionantă enumerare în formularul Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare, se poate rezuma în formula scurtă din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, prin care se cere ca Darurile «puse înainte (τὰ προκείμενα, care se află de față), spre binele nostru al tuturor să le întocmească (ἐξομάλισον, să le potrivească, să le aplice), după trebuința deosebită a fiecăruia...» (prima rugăciune după «Tatăl nostru...»).

Negreșit, Dumnezeu ne acordă oricînd harurile Sale, cînd I le cerem prin mijlocirea Fiului Său, adică pentru meritele Lui. În Liturghie însă milele și îndurările Sale se revarsă mai bogat, întrucît aici, așa precum remarca Sfîntul Ioan Gură de Aur, rugăciunile noastre au o putere deosebită nu numai pentru că sînt întărite, însuflețite și susținute de rugăciunile preoților și ale sfinților îngeri, care participă în chip nevăzut la sfînta slujbă, ci mai ales pentru că rugăciunile noastre sînt însoțite și susținute de mijlocirile Fiului lui Dumnezeu, care înfățișează Tatălui Jertfa Sa adusă pentru mîntuirea lumii [798]. De aceea, în rugăciunea dipticelor se face «amintire de toți înaintea Domnului, în prezența chiar a Trupului și a Sîngelui Său» [799].

Desigur, nu este în puterea noastră să știm în ce măsură se vor împlini cererile noastre, căci precum nu putem găsi cu mintea un termen de comparație pentru chipul în care darurile se fac sau sînt primite în Trupul și Sîngele Domnului, tot așa nu se poate cunoaște măsura în care ele sînt primite de Dumnezeu [800]. Ne referim astfel la daruri, avînd în vedere sau înțelegînd valoarea morală a actului în sine de oferirea sau aducerea darurilor de către credincioși, sau, mai precis, moralitatea, adică gradul lor de pregătire. Prin ele însele, darurile, ca creaturi neraționale sau neînsuflețite, nu pot fi atinse de păcat, deoarece acesta este o boală a voinței, aparținînd astfel ființelor raționale. Deci, dacă cel ce aduce daruri este păcătos, aducerea lui este zadarnică, întrucît nu-i aduce nici un folos, deși prin ele însele darurile nu sînt neplăcute lui Dumnezeu, căci «tot ce a făcut Dumnezeu este bun» (I Tim. IV, 4). Ca atare, nimic nu se opune ca ele să fie bineprimite de Dumnezeu, cînd sînt aduse de Biserică, prin liturghisitori (παρὰ ἀγαθῶν ἀνδρῶν, zice Nicolae Cabasila), spre slava Lui și pentru mîntuirea a toată lumea. Ele se

797. Vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catheza V mistagogică*, 8.

798. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, împotriva anomeilor, despre necuprinsa natură a lui Dumnezeu*, 6, 7.

799. *La divine liturgie méditée par. Gogol.* Traduction française faite sur l'originale russe par le R. P. Dom Theodore Belpaire, Prieure d'Amay sur Meuse, 1934, p. 46.

800. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVII, P. G., 469 B.

sfinţesc, adică, sfinţind apoi şi pe credincioşii care sînt în stare de vrednicie.

Sfinţirea darurilor nu poate fi împiedicată de nimic, deoarece ea nu se săvîrşeşte prin puterea sau virtutea omului şi deci nu poate fi zădărnicită din pricina eventualelor păcate omeneşti ale liturghisitorilor. Căci, propriu-vorbind, cel ce săvîrşeşte într-adevăr aducerea nu este preotul, ci harul care sfinţeşte darurile (căci aducerea darurilor este de fapt sfinţirea lor). «Preotul liturghisitor nu este decît un slujitor al harului. El nu aduce nimic de la sine însuşi şi nici nu cutează să facă sau să rostească ceva din propria-i socotinţă sau judecată». Totul, fie cuvinte, gesturi sau lucruri, sînt aduse de el aşa cum le-a primit, adică aşa cum i-au fost prescrise de Biserică.

Rezultă deci «lămurit că Sfintele Daruri sfinţesc toate şi totdeauna pe credincioşi, fiind primite întotdeauna de Dumnezeu... Sfinţirea credincioşilor este însă neapărat condiţionată de rîvna sau conlucrarea lor; de aceea, ea poate să fie împiedicată de nepăsarea noastră. Căci harul ne sfinţeşte prin Sfintele Daruri numai dacă ne-a găsit pregătiţi pentru sfinţire. Dacă însă ne-a aflat nepregătiţi, nu ne aduce nici un folos, ci, dimpotrivă, ne pricinuieşte o nemăsurată pagubă...»; harul poate fi împiedicat de nevrednicia noastră [801]. Aceasta rezultă şi din însuşi felul în care preotul liturghisitor se roagă pentru sine în partea finală a dipticelor din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare: «Pomeneşte (adu-Ţi aminte), Doamne, ...şi (de) a mea nevrednicie; iartă-mi toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie şi *să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Sfîntului Tău Duh dinspre* [802] (ἀπὸ) *darurile ce sînt puse înainte*».

Trebuie să admitem deci că Dumnezeu, Care cunoaşte inimile şi cugetele tuturor, va primi darurile noastre şi ne va împărtăşi de binefacerile Sale în măsura în care noi înşine nu sîntem o piedică prin nepregătirea şi puţinătatea evlaviei noastre. Acordarea sau neacordarea binefacerilor, care ni se mijlocesc prin Sfînta Jertfă, stă însă în legătură nu numai cu vrednicia ori nevrednicia noastră, ci depind şi de gradul în care cererile şi dorinţele formulate se încadrează în planul Proniei şi al iconomiei divine pentru mîntuirea lumii. Sub această rezervă şi în acest spirit se înalţă, de altfel, rugăciunile Bisericii, care mijloceşte ca «buna cerere şi dorire a credincioşilor săi, *totdeauna spre* bine să o primească» Dumnezeu şi «după voia cea sfîntă a Sa să o facă» [803].

Fără îndoială, mijlocirile Mîntuitorului pentru noi sînt ascultate întotdeauna de Tatăl Său, Căruia El îi înfăţişează necontenit în Sfînta Liturghie comoara fără preţ a meritelor Sale. Se întîmplă totuşi uneori

801. *Ibidem*, cap. XXXIV, col. 445 A. Pentru penultimele două alineate vezi *Ibidem*, cap. XXXIV, col. cit. şi cap. XLVI, col. 468 A, B, D. şi col. 469 A. Vezi şi traducerea: Ene Braniişte, *Tîlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, Bucureşti, 1946.

802. În acest moment al Liturghiei, prepoziţia ἀπὸ redă ideea de pornire, în legătură cu darurile privite ca punct de plecare a acţiunii de sfinţire, iar nu ideea de separaţie sau de depărtare (de la), ca în serviciul Proscomidiei, unde această rugăciune îşi mai găseşte o întrebuinţare adecvată.

803. Ectenia pentru cererea şi cîştigarea celor de trebuinţă şi de folos.

că cererile pe care Biserica, preoții și credincioșii le unesc cu aducerea Sfintei Jertfe euharistice să nu se împlinească. Aceasta nu constituie însă un motiv pentru a conchide la ineficacitatea ei, deoarece adesea, precum sublinia Sfîntul Apostol Pavel, «noi nu știm ce se cuvine să cerem» (Rom. VIII, 26). Jertfa nu rămîne fără efect, întrucît, dacă binefacerile așteptate nu sînt acordate sub chipul în care au fost formulate dorințele noastre, Dumnezeu le înlocuiește cu altele ce sînt spre folosul nostru și la timpul pe care El îl socotește potrivit. Dumnezeu ascultă deci rugăciunea pe care Biserica o unește cu Jertfa Fiului Său, dar, așa precum observa pe drept cuvînt Sfîntul Grigorie cel Mare, «El vrea să fie iubit mai mult decît lucrurile pe care le-a creat. El voiește să-I cerem cele veșnice mai mult decît pe cele pămîntești» [804]. Acesta este spiritul în care este concepută rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, prin care se cere pentru faptele bune ale credincioșilor: «Răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri. Dăruiește-le lor cele cerești în locul celor pămîntești, cele veșnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase», pentru a culmina în final: «Pe noi pe toți ne pomenește în împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătîndu-ne».

b) *Observații privitoare la istoria textului.* — Rugăciunea dipticelor este primitivă sau constitutivă, am putea zice, în Anafora Liturghiei creștine. Lămurit însă despre această veche practică liturgică ne vorbesc Serapion de Thmuis în *Evhologhionul* său [805], Sfîntul Chiril al Ierusalimului, în *Explicarea Liturghiei Sfîntului Iacob* [806], Sfîntul Ioan Gură de Aur în *Omiliile* sale [807], *Constituțiile Apostolice* (cartea a VIII-a, cap. 12) etc. Se făceau aci pomeniri chiar pe nume de vii și de morți, precum ne lasă să vedem Rugăciunea Anaforei episcopului Serapion, de la începutul veacului al IV-lea. Se întocmeau și se păstrau în acest scop liste sau pomelnice, în formatul așa-numitelor *diptice*, care erau un fel de carnete obișnuite în diferite împrejurări din uzul civil. Cele mai multe din ele erau alcătuite din două coperte de lemn, de fildeș, de aur, de argint sau de alt metal, unite între ele pe o latură, prin niște

804. Sf. Grigore cel Mare, *Moralia in Iob*, lib. XV, cap. 20.

805. «...Ne rugăm și pentru toți cei adormiți, care sînt pomeniți (după pomenirea numelor): Sfințește aceste suflete... Primește și (rugăciunile de) mulțumire ale poporului și binecuvintează pe cei ce au proadus darurile și (rugăciunile de) mulțumire și la tot acest popor dăruiește-i sănătate desăvîrșită, deplinătate și bucurie și toată propășirea sufletească și trupească» etc.

806. *Cateheza V mistagogică*, 8, 9: «Apoi, după săvîrșirea Jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sînge, rugăm pe Dumnezeu în prezența acelei Jertfe de înduplecare, pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru buna rînduială a lumii, ... pentru cei ce sînt în boale, ... și aducem această Jertfă pentru toți cei ce au nevoie de ajutor. Apoi facem pomenire și de cei mai dinainte adormiți, mai întîi de patriarhi, de profeți, de apostoli...».

807. «Să plîngem pe morții noștri și să le venim în ajutor din toată puterea noastră... Nu în zadar ne-au lăsat Apostolii obiceiul și porunca: voi știți că, potrivit lor, în Sfintele și înfricoșătoarele noastre Taine trebuie să se facă pomenirea celor răposați. Ei știau ce folos și ce nemăsurat bine le aduce această pomenire. Într-adevăr, în momentul în care tot poporul binecredincios, laolaltă cu ceata preoțească în picioare și cu mîinile ridicate aduc înfricoșătoarea Jertfă, cum nu s-ar înduplecа Dumnezeu prin rugăciunile pe care le facem pentru ei? Noi vorbim însă de cei ce s-au sfîrșit în dreapta credință» (*Omilia III la Epistola către Filipeni*, 4).

belciuge sau un fel de mici balamale, pentru ca să se poată deschide sau închide una peste alta. De la această conformaţie şi-a luat şi obiectul denumirea de diptice (δίπτυχα = δίς + πτυχή, îndoitură în două; δίς, de două ori + πτύσσω = îndoiesc). Pe feţele lor interioare se înscriau numele de pomenit (viii pe una, iar morţii pe cealaltă din cele două coperte), iar cînd şirul acestora era prea lung, se adăugau între cele două scoarţe, încă una, două [808], trei ş.a.m.d. foi de pergament sau de papirus (τρίπτυχα, πεντάπτυχα sau πολύπτυχα), obţinîndu-se astfel adevărate caiete sau cărţi [809]. De la întrebuinţarea acestor diptice în cursul rugăciunii de mijlocire după epiclesă s-a ajuns la acceptarea denumirii lor în limbajul liturgic, ca termen tehnic pentru însăşi rugăciunea.

În *Liturghierul* bizantin, lista dipticelor se deschide prin pomenirea defuncţilor şi anume începînd întîi cu menţionarea diferitelor categorii de membri ai Bisericii triumfătoare (strămoşi, părinţi, patriarhi, prooroci, apostoli, propovăduitori, evanghelişti, mucenici, mărturisitori etc.), ultimul alineat din această primă parte încheindu-se în cele două Liturghii principale cu cererea pentru «toţi cei mai dinainte adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii veşnice şi-i odihneşte pe dînşii, Dumnezeul nostru, acolo unde străluceşte lumina feţei Tale».

Înseamnă, oare, că prin această ultimă cerere ne referim şi la membrii Bisericii triumfătoare? Lămurirea acestei întrebări este impusă îndeosebi de următorul curs al rugăciunii dipticelor din formularul de sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur, care decurge astfel: «Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească *pentru* cei adormiţi în credinţă: strămoşi..., patriarhi, prooroci, apostoli, ...evanghelişti, mucenici etc. ...», dar «mai ales *pentru* Preasfînta, curata... de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria», «*pentru* Sfîntul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul şi Botezătorul...». Un răspuns afirmativ la întrebarea de mai sus se găseşte categoric exclus pentru temeiuri teologice, întrucît în primul rînd sfinţii «se bucură deja — deşi încă nedeplin, pînă la judecata universală — de bunurile eterne» [810]. În deplin acord cu învăţătura Bisericii, Nicolae Cabasila sublinia — tocmai în legătură cu textul de mai sus — că Biserica nu se roagă pentru sfinţi, ci «pentru cei care au răposat fără prea multă siguranţă şi nădejde de mîntuire» [811], adică «pentru cei încă nedesăvîrşiţi, care au nevoie de rugăciune» [812]. *Pentru* sfinţi, Biserica mulţumeşte, «pentru că... întrînşii Biserica şi-a ajuns ţelul văzîndu-şi împlinită rugăciunea pentru împărăţia cerurilor» [813].

Aşa precum remarca acest teolog, în Liturghie «Jertfa noastră nu este deci numai de cerere, ci şi de mulţumire» [814]. Mai mult chiar: ea

---

808. Cf. H. Leclercq, *Diptyques*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. IV, partea I, col. 1045—1170. Vezi şi broşura noastră *Diptice sau pomelnice*, Piteşti, 1926.

809. Adr. Fortesque presupune că dipticele au fost primele părţi din serviciul Liturghiei, scrise în formă de cărţi (*op. cit.*, p. 152).

810. Hr. Andruţos, *op. cit.*, p. 445.

811. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap X, P. G., CL, 388 C.

812. *Ibidem*, cap. XXXIII, col. 441.

813. *Ibidem*, cap. XXXIII şi XLIX.

814. *Ibidem*.

este în primul rînd o jertfă de mulțumire, precum rezultă din însăși denumirea ei de «euharistie». Ca și la Proscomidie, «așa și acum, cînd Darurile au fost jertfite și sfințite, prin ele preotul mulțumește lui Dumnezeu, dar îl și roagă; el exprimă și motivele mulțumirii, dar adaugă și obiectele cererii. Cine constituie motivele mulțumirii? Sfinții! Pentru că într-înșii Biserica a și moștenit de fapt împărăția cerurilor prin nenumărații ei fii pe care i-a trimis ca pe o colonie în cer și pe care fericitul Pavel i-a numit Biserica celor întîi-născuți, care sînt înscriși în ceruri» (Evr. XII, 23) [815].

Formula dipticelor ne lasă să subînțelegem că Jertfa este adusă între altele și pentru motivul că Dumnezeu a ridicat sfinți dintre oameni pentru ca să se roage pentru noi. Astfel, în rugăciunea dipticelor din cele două formulare principale ale Liturghiei se cere ca Dumnezeu să primească mijlocirile lor pentru noi: «pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule», fapt prin care apare exclusă ideea că această rugăciune ar fi concepută în beneficiul sfinților. Sensul prepoziției «pentru» din primul alineat al dipticelor, din formularul Sfîntului Ioan Gură de Aur, apare precizat de altfel în perspectiva adverbului «încă» din cuprinsul aceluiași alineat, termen care marchează o schimbare de plan, constituind o indicație pentru un motiv sau scop nou, pentru care este adusă Sfînta Jertfă euharistică, spre deosebire de cel exprimat în alineatul de după încheierea epiclesei. Anume, «această slujbă cuvîntătoare Ți-o aducem *încă*» și pentru alt motiv sau în alt scop, care se concentrează în mulțumirea pentru dăruirea de sfinți în sprijinul nostru.

Printr-o stilizare mai directă a textului rugăciunii dipticelor din formularul Sfîntului Vasile cel Mare, claritatea sensului pomenirii sfinților este asigurată în chip expres și scutită de greutăți de interpretare. Anume, după epiclesă se continuă («...Ție ne rugăm...») «pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir, să ne unești prin împărtășirea aceluiași Sfînt Duh..., să aflăm milă și har *cu* toți sfinții: *cu* strămoșii..., patriarhii, proorocii, apostolii», dar «mai ales *cu* Preasfînta... de Dumnezeu Născătoarea..., *cu* Sfîntul Ioan Botezătorul, ...*cu sfinții*... Apostoli și *cu* toți sfinții».

Precum se vede, rugăciunea dipticelor apare în acest fel ca un act de mijlocire pentru împărtășirea credincioșilor în comunitate *cu* sfinții, de roadele sau efectele Jertfei de pe Golgota actualizată în Liturghie. Nu este greu de observat raportul de oarecare analogie al acestei formule cu cea din primul alineat după epiclesa din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Pentru ca să fie» (Jertfa euharistică) «celor ce se vor împărtăși, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfîntul Duh spre împlinirea împărăției cerurilor...».

Începînd încă din prima perioadă a evului mediu, dipticele, ca și întreaga Rugăciune a Anaforei liturgice, se recită tainic într-o enumerare sistematizată a tuturor categoriilor de credincioși și în referire la trebuințele specifice respective. Edițiile de astăzi înscriu încă formula

815. *Ibidem* și cap. X.

corespunzătoare pentru pomeniri nominale de vii și de morți — în taină însă —, «pe cine va voi preotul». Deși edițiile *Liturghierului* nu sînt uniforme în regulile privitoare la acest lucru, totuși cele mai bune dintre ele prevăd pomenirea defuncților în timpul Axionului și anume — așa cum este și logic — în continuarea formulelor generale ale dipticelor pentru cei adormiți, încadrînd pomenirea celor vii înăuntrul formulelor generale pentru această categorie, și anume după ecfonisul privitor la chiriarhul locului.

Fără îndoială, în aceste momente este locul potrivit pentru pomelnicele aduse de credincioși după Vhodul cel mare, dar pentru care acum nu se mai scot miride [816].

Instrucțiunile tipiconale din *Liturghier* nu se găsesc într-un acord perfect asupra liturghisitorului căruia îi revine sarcina pomenirilor nominale lăsate «ad libitum», în cursul rugăciunii dipticelor. Se pare că ea intra îndeosebi în atribuția diaconului. În unele texte ale Liturghiei, pomenirea numelor celor repausați este prescrisă, dimpotrivă, rolului preotului și anume îndată după formula cu care se încheie amintirea sfinților [817]. Alte ediții însă indică tot aci pomenirea atît de morți cît și de vii în sarcina preotului [818], pe cînd altele dau același drept diaconului în timp ce cădește în jurul sfintei mese, cînd se cîntă Axionul [819] și după ecfonisul următor acestui imn [820]. Aceasta înseamnă că recitarea dipticelor de vii și de morți se putea face în trecut, ca și astăzi, atît de preot cît și de diacon [821].

---

816. De la o vreme a început să se practice pe alocuri și la noi obiceiul din Biserica Ortodoxă Rusă de a se scoate părticele la proscomidiar și pentru numele din aceste pomelnice ducîndu-le apoi pe sfîntul disc de pe prestol pînă la epiclesă, ba uneori pînă înainte de înălțarea Sfîntului Agnet. O dată însă cu sfințirea darurilor Jertfa este adusă așa încît transportarea de părticele nu mai are sens. Găsindu-ne deci după epiclesă, în cursul rugăciunii de mijlocire, singurul ritual propriu momentului nu poate consta decît în simplele pomeniri nominale în prezenta Jertfei euharistice, în rînd cu celelalte diptice. De altfel, după ducerea darurilor pe sfînta masă, scoaterea de miride la proscomidiar, aparținînd unui moment anterior, vine în contrazicere cu ordinea, logica și semnificația oficiului, distrăgînd în același timp pe preot de la trăirea acțiunii liturgice. Se cuvine deci să se respecte scrupulos fizionomia originală a Liturghiei, ferind-o de desfigurările pe care i le pot aduce pogorămintele ce vin în contrazicere cu spiritul ei.

817. Vezi, de exemplu, în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, la F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896 p. 388; de asemenea în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur la Dom Placide de Meester, *La Divine Liturgie...*, p. 78.

818. Vezi, de pildă, Iacob Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 78; *Ieraticonul* de Constantinopol, 1895; *Liturghikonul*, ediția de Atena, 1924 etc.; *Liturghierul*, ediția de București, 1902 etc.

819. Iacob Goar, *op. și loc. cit.*

820. *Constituția lui Filotei, cod. 6277—770* Mînăstirea Pantelimon (veacul al XIV-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12; *Ierotelestikon*, Atena, 1948 și edițiile *Liturghierului* românesc, de exemplu, indică pomenirea numelor celor vii de către diacon în timpul Axionului, iar a celor răposați, după ecfonisul «Întîi pomenește, Doamne, pe Prea Sfințitul episcopul nostru...».

821. Acest rol al diaconului nu trebuie confundat cu o acțiune sacerdotală. Diaconul își exercită aci *numai rolul* său specific de ajutător. Acțiunea directă și principală nu este a diaconului nici aci, cum nu este nici atunci cînd toarnă vin la proscomidiar, ori arată cu orarul pîinea și vinul în timpul formulelor de instituire și la Rugăciunea epiclesei. În cursul rugăciunii dipticelor, diaconul numai rostește

De o pomenire nominală sub formă de ecfonis, adică în auzul tuturor, nu se bucură decît Preasfînta Născătoare de Dumnezeu, în fruntea celelor Bisericii cereşti, iar dintre cei vii numai chiriarhul locului. Caracterul de privilegiu al acestor două pomeniri este subliniat prin expresiile adverbiale cu care încep formulele respective şi anume în primul caz: «*Mai ales* pentru Preasfînta, curata...», iar în cel de-al doilea «*Întîi* pomeneşte, Doamne, pe...» (numele ierarhului). Ecfonisul pentru pomenirea Sfintei Fecioare este acelaşi în ambele Liturghii bizantine, cu singura modificare cerută de adaptarea lui în textul deosebit al rugăciunii dipticelor. «Mai ales *pentru* (ὑπέρ) Preasfînta, curata...» începe formula din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, în concordanţă sintactică cu verbul «(îţi) aducem», din alineatul precedent, în timp ce în cealaltă Liturghie avem: «Mai ales *cu* (μετά) Preasfînta, curata...», ca urmare a cererii «ca să aflăm milă şi har *cu* toţi sfinţii» şi, deci, «mai ales *cu* Preasfînta... pururea Fecioara Maria».

La această din urmă formulă de exprimare a iperduliei, poporul sau corul răspunde cu cîntarea imnului cunoscut sub titlul general de «Axion». Se pare că această cîntare s-a instituit aci printr-o trecere în seama poporului sau a corului a unui rol îndeplinit odinioară în taină de către liturghisitori. Manuscrisele ne informează că aceştia adăugau la formula pentru pomenirea Sfintei Fecioare recitarea troparului: «Bucură-te ceea ce eşti plină de dar...» [822] sau o dată cu aceasta chiar recitarea altora, ca: «Vrednică eşti...» (Ἄξιόν ἐστιν...) şi «Te fericim pe Tine toate neamurile» [823], ori «Născătoare de Dumnezeu Fecioară...» [824] sau «De tine se bucură...» [825].

---

numele acelora cărora le doreşte să se facă părtaşi la roadele Jertfei euharistice aduse de preot, neîndeplinind deci prin aceasta un rol sacerdotal. Acţiunea de pomenire a diaconului se deosebeşte, prin urmare, esenţial de cea îndeplinită de preot, pomenirea făcută de diacon depinzînd de Jertfa adusă de preot şi de rugăciunea de mijlocire făcută de el. În cursul acestei rugăciuni, dipticele din seama diaconului reprezintă continuarea vechiului obicei al lecturii numelor făcute uneori de pe amvon, de către acest slujitor bisericesc în auzul preotului care se ruga (vezi *Testamentum Domini*, ed. J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica vetustissima*, p. 5/239). Pomenirile făcute de diacon în acest moment, ale dipticelor, nefiind de fapt decît ectenii rostite în taină pentru cei morţi şi pentru cei vii, reprezintă deci un rol pe marginea acţiunii sacramentale a preotului.

822. *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse sources et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 102, n. 3.

823. *Ms. Bibl. Metocului Sfîntului Mormînt* de la Constantinopol, *nr. 8/182* (veacul al XV-lea. Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 475.

824. Ms. *Bibl. Mînăstirii Sinai, nr. 986* (veacul al XV-lea). Cf. A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια... p. 162.

825. Aceste tropare erau rostite tainic, după unele manuscrise (Bibl. Naţ. Atena: nr. 703 şi nr. 759, veacul al XVI-lea; nr. 780, veacul al XVII-lea), înainte de ecfonisul «Mai ales pentru Preasfînta, curata...»; după altele (Bibl. Naţ. Atena: nr. 752, veac. al XVI-lea; nr. 770, veac. al XVII-lea; nr. 767, veac. al XVIII-lea), în urma acestuia, sau unele tropare înainte, iar altele după acest ecfonis. Un manuscris (nr. 776, veac. al XVII-lea, Bibl. Naţ. Atena) prescrie după ecfonisul «Mai ales...», înălţarea părticelei Sfintei Fecioare, probabil sub influenţa «Rînduielii ridicării Panaghiei». Acelaşi manuscris lasă la latitudinea liturghisitorului să zică sau nu şi «Botezătorule al lui Hristos», precum şi «Rugaţi-vă pentru noi», în legătură cu pomenirea Sfîntului Ioan Botezătorul şi a Sfinţilor Apostoli. Cf. Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 116—117.

Sugestionați de această practică transmisă de vechimea îndepărtată [826], unii autori privesc cîntarea Axionului ca o instituție de origine apostolică [827]. Ca imn intonat de popor însă, ea își are originea într-o epocă mai nouă. Cu alte cuvinte, s-a statornicit obiceiul ca strana sau corul să intoneze cu voce tare unul din troparele rostite în taină de liturghisitor. Dintre ele, a intrat în uz pentru zilele de duminică imnul «Vrednică ești...» sau «Cuvine-se cu adevărat...». La sărbătorile împărătești însă se întrebuințează în chip de Axion irmosul odei a IX-a din Canonul sărbătorii, care este consacrat de obicei Sfintei Fecioare. Prin faptul că în *Codicele Barberini 336* se indică pentru cor, în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, irmosul cîntării a IX-a din Canonul Botezului Domnului: «Nu se pricepe limba a Te lăuda după vrednicie...», am putea deduce că, la origine, funcția de Axion a îndeplinit-o irmosul odei a IX-a din canonul zilei. La originea întrebuințării sale liturgice, chiar Axionul duminical a început numai cu partea a doua, adică cu «Ceea ce ești mai cinstită...», care este irmosul cîntării a IX-a din trioda deniei din Joia Mare. Sub forma de astăzi, adică întregit cu partea de la început, apare numai de la finele veacului al X-lea încoace [828].

Pomenirile nominale se încheiau odinioară cu strigarea diaconului înainte și după ecfonisul pentru pomenirea episcopului eparhiei: «Și pe cei pe care îi are în minte fiecare și pe toți și pe toate» [829] (adică pe toți credincioșii-bărbați și pe toate credincioasele-femei). Edițiile grecești de astăzi ale *Liturghierului* [830] mențin încă această propoziție, pe care o recomandă și instrucțiile din serviciul arhieresc publicat la finele *Liturghierului* de București, din 1887. Unele ediții ale *Liturghierului* român din veacurile al XVIII-lea—al XIX-lea prescriu diaconului formula: «Și pentru toți și pentru toate» [831]. Din ea n-a mai rămas însă în practica curentă de la noi decît răspunsul «Și pe toți și pe toate», pe care îl dă corul, așa precum, de altfel, se obișnuia în unele biserici încă din veacurile al XII-lea—al XIII-lea [832].

În oricare din extinderea lor formală, aceste propoziții liturgice indică unul din momentele și chipurile în care se exercită în Liturghie preoția spirituală, cu care credincioșii se alătură la preoția sacramentală externă a liturghisitorilor, după ce, prin puterea primită de aceștia

826. Troparul «Bucură-te ceea ce ești plină de dar...» se găsește întrebuințat și în textul bizantin al Liturghiei Sfîntului Iacob. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western...*, p. 56. În această Liturghie, după ecfonisul preotului pentru amintirea Sfintei Fecioare, poporul răspunde: «Pomenește, Doamne Dumnezeul nostru...» (vezi ediția *Liturghiei Sfîntului Iacob, fratele Domnului*, tipărită în 1912 la Ierusalim, cu aprobarea patriarhului Damian I; vezi și Dom B.—Ch. Mercier, în *op. cit.*; R. Graffin, *Patrologia Orientalis*, XXVI, fasc. 2, Paris, 1946, precum și ediția greacă a *Liturghiei Sfîntului Iacob, fratele Domnului*, Alexandria 1931.

827. Bingham, *Antiquitates ecclesiasticae*, lib. XV, t. VI, p. 38.

829. Vezi lucrarea noastră *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București, 1937, p. 176—179.

829. Ea era în uz înainte de veacul al XI-lea, deoarece o găsim în versiunea latină a lui Leon Thuscus.

830. A se vedea, de pildă, edițiile de Atena, 1912, 1921, 1948 (*Iereatikon*).

831. Ca, de pildă, edițiile: Rîmnic, 1733, 1747; Blaj: 1756, 1775, 1807; București, 1741 și 1780.

832. *Cod.* 662 Bibl. Naț. Atena. La Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 12.

la hirotonie, s-a săvîrşit sfinţirea Darurilor. Precum se vede din chiar aceste formule, credincioşii îşi exercită preoţia lor spirituală prin asociere la sacerdoţiul preoţilor şi prin mijlocirea acestui sacerdoţiu. Jertfa euharistică a Trupului şi Sîngelui Domnului este oferită de întreaga comunitate — «(îţi) *aducem* această slujbă duhovnicească...» —, însă prin mijlocirea liturghisitorilor sau, mai exact, este adusă de aceştia în numele tuturor şi pentru întreaga comunitate. În timpul rugăciunii dipticelor, Jertfa euharistică este adusă sau oferită atît pentru cei prezenţi cît şi pentru cei pe care aceştia îi reprezintă, înscriindu-i pe listele de pomenire date preotului, o dată cu predarea darurilor materiale pentru Proscomidie. Cei ce se găsesc prezenţi în acest moment al dipticelor trebuie să se unească la rugăciunea de mijlocire a liturghisitorilor, readucîndu-şi în minte, în gînd sau în memorie şi pe aceia pentru care ei au cerut sau doresc să fie adusă Sfînta Jertfă, dar pe care liturghisitorii nu-i pot pomeni nominal.

De altfel, nu este greu de văzut că această rememorare în gînd, recomandată de diacon credincioşilor în cursul rugăciunii de mijlocire a preotului, în prezenţa Sfintei Jertfe euharistice, precum şi răspunsul «Pe toţi şi pe toate», generalizat în practica mai nouă, reprezintă forme condensate de stilizare, adoptate cu vremea, ca mai corespunzătoare caracterului solemn al oficiului Liturghiei, în locul practicii din Biserica veche, cînd «toată mulţimea oamenilor se strecura cu mare tăcere în jurul altarului şi asculta în timpul citirii dipticelor...» [833]. În unele locuri, aceste diptice erau citite de diacon, sus pe amvon.

Rugăciunea de mijlocire se încheie în cele din urmă cu cereri pentru miluitori şi binefăcători, în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, iar în cea a Sfîntului Vasile cel Mare, pentru a ni se dărui pacea şi dragostea lui Dumnezeu. Sfîrşitul Rugăciunii anaforei îl face în ambele Liturghii ecfonisul: «Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cînta preacinstit şi de mare cuviinţă numele Tău: al Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, acum şi pururea...», la care corul răspunde: «Amin!». Astfel, lauda şi doxologia, care, mai ales în Anafora Sfîntului Vasile cel Mare, erau îndreptate către Dumnezeu ca Tată, devin în acest ecfonis final expresia adoraţiei Sfintei Treimi.

c) *Aspectul ecleziologic* [834] *sau comunitar al rugăciunii dipticelor.* — În rugăciunea dipticelor, mai mult decît în alte părţi ale ei, Liturghia se afirmă în fapt nu numai ca o rugăciune comună sau a tuturor, ci şi

833. Vezi mai departe nota 846.

834. Termenul are la bază substantivul grec ἐκκλησία. Derivînd din verbul ἐκκαλέω-ῶ (a chema pe cineva să vină), substantivul ἡ ἐκκλησία, care în greaca păgînă înseamnă *adunarea poporului*, desemnează în sens creştin *adunarea credincioşilor* sau a *poporului creştin*, dintr-o comunitate sau biserică locală, dar mai ales a poporului lui Dumnezeu, adică totalitatea dreptcredincioşilor ca membri ai împărăţiei cerurilor.

Sub denumirea de *ecleziologie* se înţelege deci doctrina despre Biserică, privită ca organism sau comunitate concepută în dimensiuni ecumenice, pînă chiar dincolo de tăriile cosmosului şi considerată ca Trup tainic al lui Hristos. Axa şi punctul central al ecleziologiei rezidă în *ideea de unitate* şi în *conştiinţa de comunitate în Hristos*, care stăpînesc sufletele membrilor Bisericii şi le articulează laolaltă în timp şi spaţiu.

pentru toţi. Într-adevăr, rugăciunea dipticelor se înfăţişează ca o excelentă şi neegalată formă de solidaritate, caritate şi asistenţă mutuală. «După cum Jertfa lui Hristos a fost adusă pentru toată lumea, aşa şi Jertfa euharistică se aplică la lume. De aceea, după sfinţirea Darurilor, liturghisitorul se roagă lui Dumnezeu pentru sfinţirea tuturor celor ce se vor împărtăşi dintr-însele, precum s-a rugat şi la proscomidiar, cu deosebirea însă că ceea ce s-a făcut în lucrările Proscomidiei în mod figurat şi spiritual se săvîrşeşte acum tainic şi real» [835].

Anume, ne rugăm lui Dumnezeu ca mai întîi «pe noi pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pîine şi dintr-un potir, să ne unească unul cu altul, prin împărtăşirea aceluiaşi Sfînt Duh» şi, totodată, «să aflăm milă şi har împreună cu toţi sfinţii care din veac I-au bineplăcut: cu strămoşii, părinţii, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii şi cu tot sufletul drept ce s-a săvîrşit în credinţă», dar «mai ales cu Preasfînta, curata, prea binecuvîntata, slăvita Stăpîna noastră, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria; cu Sfîntul Ioan Proorocul Înaintemergătorul, cu Sfinţii, slăviţii şi întru tot lăudaţii Apostoli, cu sfîntul a cărui pomenire se săvîrşeşte şi cu toţi sfinţii». Afirmăm în acest chip, pe de o parte, că sfinţilor li s-a acordat deja sfinţirea de la Jertfa răscumpărătoare a lui Hristos şi, în acelaşi timp, că Jertfa euharistică uneşte într-un singur Trup tainic al lui Hristos pe toţi care se împărtăşesc şi s-au pomenit în prezenţa ei. Această relaţie tainică a dreptilor cu membrii nedesăvîrşiţi ai Bisericii le aduce acestora din urmă ajutorul rugăciunilor membrilor Bisericii cereşti, în care scop se şi roagă preotul: «Pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule».

Se mijloceşte apoi ca Dumnezeu, «Cel ce ştie pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţele lui» (Sfîntul Vasile cel Mare), să acorde harul corespunzător fiecărei situaţii. În această intenţie, se face amintire de toţi înaintea Domnului, precum s-a spus mai înainte, dar mai întîi de «toţi cei mai dinainte adormiţi întru nădejdea învierii şi a vieţii veşnice», pomenindu-se chiar pe nume, dar în general «pe toţi şi pe toate», într-o lungă menţiune de categorii sociale, profesionale şi stări, începînd cu cei ce se află la slujbă şi continuîndu-se cu ierarhia bisericească şi căpeteniile politice — «toată cîrmuirea şi pe fraţii noştri din dregătorii şi toată oastea» — şi pînă la locuitorii din cetăţi, oraşe şi sate, care se nevoiesc în variatele aspecte ale luptei şi strîmtorărilor acestei vieţi: «în călătorii pe uscat, pe apă şi prin aer, şi în orice fel de necaz, nevoie şi strîmtorare», în deznădejde, în suferinţă de boli, în văduvie, în slăbiciunile vîrstei înaintate, în slăbiciune de suflet, în viaţă virtuoasă, «pentru cei ce ne iubesc şi ne urăsc», în sfîrşit pentru toţi cei din «sfînta, sobornicească şi apostolească Biserică, cea de la o margine pînă la cealaltă a lumii», care n-au fost menţionaţi din neştiinţă sau uitare ori pentru mulţimea numelor, dar «care au nevoie de mila şi ajutorul lui Dumnezeu» [836].

---

835. Cf. *Liturgica*... trad. română de Iconom N. Filip, Bucureşti, 1899, p. 270, precum şi Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica*..., p. 523.

836. Vezi prima rugăciune de la Proscomidie şi rugăciunea dipticelor din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.

Prin aceste pomeniri, rugăciunea dipticelor adună, precum vedem, la altarul lui Dumnezeu întreg universul creştin, ca să fie toţi una, un trup cei mulţi care gustă dintr-aceeaşi pîine şi dintr-acelaşi potir al împărtăşirii, sau se adună ori sînt recomandaţi în prezenţa Trupului euharistic al Domnului. Deja la Proscomidie comunitatea Bisericii a fost simbolizată prin figura concretă formată din părticelele aşezate în jurul Sfîntului Agnet pe disc, în care, precum tîlcuia Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, «vedem pe Iisus însuşi şi toată Biserica Lui, una». Din concepţia aceasta întreţinută prin pomenirile de obşte, generale sau universale, a rezultat numirea de *sobornic*, ce se dădea, pînă către începutul veacului trecut chiar, pomelnicelor de la Proscomidie, în care se găsea integrată o rugăciune aproape identică cu cea a dipticelor. Prin pomenirea numelor şi a diferitelor categorii, de la Adam pînă astăzi, se sensibilizează în conştiinţe unitatea în Hristos a *soborului* întregii Biserici, comunitatea universală sau sobornicitatea ei [837].

Prin rugăciunea dipticelor îndeosebi, Liturghia asigură viaţa şi respiraţia vie a Bisericii. *Unitatea* şi *comunitatea* bisericească apar aci în toată măreţia şi plinătatea ei de Trup tainic al lui Hristos, cu toate membrele care îl compun şi încheieturile în care se articulează. Un organism viu care, însufleţit de Duhul lui Hristos, respiră în pacea şi în dragostea Lui şi a unuia către altul. Cei de pe pămînt, avînd într-ajutor pe prea fericiţii din ceata sfinţilor, se roagă unii pentru alţii, pentru fraţii lor vii şi repauzaţi de pretutindeni şi din toate generaţiile, iar pentru toţi laolaltă, Capul lor, Hristos, Care, prin Jertfa liturgică, uneşte într-un trup cele două părţi ale Bisericii, a celei cereşti şi a celei pămînteşti. Hristos este deci în Biserică, precum Tatăl este în Hristos, ca iubirea cu care Tatăl a iubit pe Fiul să fie în ei şi El în ei (Ioan XVII, 21, 23 şi 26).

Biserica este pusă astfel în mişcare pentru a se afirma în viaţa Duhului şi în unitatea dragostei. De aceea, pe drept cuvînt, Alexei Homiacov califică rugăciunea unora pentru alţii cu numele de «sîngele Bisericii» [838], ea fiind seva prin care Biserica îşi afirmă vitalitatea. Prin ea, «cei morţi şi Biserica din cer, aceea a transfiguraţilor, intră într-un raport organic foarte intim cu credincioşii, care rămîn pe pămînt, toţi uniţi prin «potirul euharistic» [839], în care rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor îi uneşte prin harul lui Hristos într-o strînsă comuniune, iar prin El cu Dumnezeu-Tatăl şi cu Sfîntul Duh, în care se desăvîrşeşte unitatea şi comunitatea bisericească.

În Liturghie deci «eu nu sînt singur; sînt unit în Duhul Sfînt cu toţi fraţii mei, care au trăit pretutindeni în toate timpurile». Prin întîlnirea cu Hristos în Liturghie, «omul nu este un izolat..., ci se află unit cu tot universul creştin, cu apostolii, cu sfinţii, cu fraţii în Hristos, cu

---

837. Vezi *Sobornicul sau Pomelnicul Mitropoliei Ungro-Vlahiei din anul 1661*, publicat în «Biserica Ortodoxă Română», XIII (1890), nr. 12, p. 689. Cf. C. Bobulescu, *Obîrşia molitvei pentru morţi de la proscomidie...* (extras din revista de «Istorie bisericească», *nr. 2 şi 3, iulie—decembrie, 1943*), p. 4, n. 2, p. 23 şi 24.

838. *Opere* (în ruseşte), t. II, 1867, p. 18—20, apud Nicolas Arseniev, *L'Église d'Orient*, Prieuré d'Amay sur Meuse (în «Irenikon», colect. IV, 1928, nr. 3—4), p. 70.

839. *Ibidem*, p. 68.

morții și cu viii... Sîntem rasa unică a lui Hristos»[840]. Este întreaga umanitate creștină, care, precum zicea Fericitul Augustin, ca «un singur om se întinde pînă la sfîrșitul timpurilor și membrele lui strigă mereu»[841]. Rugăciunea dipticelor ne aduce într-un chip impresionant de viu, în planul luminos al conștiinței, toate părțile componente ale comunității bisericești, în dimensiunile universalității ei crono-spațiale. De aceea, după părerea noastră, unei astfel de rugăciuni nici un titlu nu-i este mai potrivit ca acela de *rugăciunea ecleziologică* a Liturghiei. Cît de viu era întreținut prin ea sentimentul de comunitate, în timpul primelor patru-cinci veacuri creștine, cînd era rostită aproape în totalitatea ei solemn și în întregime în auzul credincioșilor, iar nu în taină, cum s-a luat obiceiul după aceea! «Nimeni nu se roagă aci pentru sine, ci fiecare se roagă cu conștiința că e un simplu membru din Trupul lui Hristos... O parohie, o biserică, oricît de mică, este nu numai parte, ci și icoana întregii Biserici nedespărțită de unitatea și plinătatea ei. În fiecare Sfîntă Liturghie există și se simte Biserica întreagă»[842] de pretutindeni și de totdeauna. În Jertfa euharistică și în rugăciunea ecleziologică, fiecare comunitate parohială, cu viii și morții ei și cu toți sfinții calendarului, este prezentă în Liturghiile ce să săvîrșesc în aceeași zi sau în oricare altă zi în toate bisericile din lume, așa precum acestea sînt la fel unite în Liturghia celei mai modeste biserici dintr-un cătun izolat. Comunitatea creștină sălășluiește și se afirmă deci în conștiința fiecăruia și a tuturor, prin Liturghie și îndeosebi prin Sfînta Jertfă euharistică și prin rugăciunea dipticelor, care o însoțește[843]. Așa se explică pentru ce Sfîntul Ignatie Teoforul numea pe credincioși «naofori» (ναοφόροι), adică purtători de biserică[844].

Liturghia administrează un prețios învățămînt cu privire la criteriul *ecumenicității Bisericii*, atunci cînd ea nu acceptă în comunitatea dipticelor din rugăciunea ecleziologică decît pe «episcopii ortodocși», adică (pe cei) «care învață drept (ortodox) cuvîntul adevărului», iar dintre laicii creștini numai pe «cei care s-au săvîrșit în credință», și pe «cei ce cu credință» viețuiesc în toate orașele și satele, adică numai pe aceia care, prin unitatea de credință, prin pace și unire în dragoste realizează, susțin și întăresc unitatea creștină în aducerea Sfintei Jertfe. Uniunea morală cu Biserica și cu toți sfinții ei constituie un semn de ortodoxie, care, în practică, este demonstrat prin împărtășirea laolaltă de efectele Jertfei euharistice, despre care formula liturgică a pomenirii înseamnă o mărturie publică. La cei ce subminează unitatea comunității creștine prin schismă ori erezie, rugăciunea dipticelor nu se referă decît în chip indirect, dar tot în spirit ecleziologic, și anume ca

840. K. Pfleger, *La gnose de Berdjaev*, în «Irenikon», IX (1932), nr. 3, p. 22.
841. Fer. Augustin, *In Psalmum LXXXV*, P. L., XXXVII, 1085.
842. Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie) p. 228—229.
843. Cît s-ar înviora simțul nostru de comunitate dacă s-ar putea da dezlegare de a se repune în funcțiune, măcar demonstrativ, în Păresimi, puterea comunitară a acestei rugăciuni din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, printr-o rostire solemnă, în auz, a întregii rugăciuni a Sfintei Jertfe (anafora)!
844. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, IX, 2, P. G., V, 652.

ei să fie reintegrați prin ajutorul harului în Trupul tainic al lui Hristos: «...pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfînta Ta soborniceasca și apostolească Biserică... Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor, ...răzvrătirile eresurilor strică-le degrab cu puterea Sfîntul Tău Duh» (Sfîntul Vasile cel Mare).

Negreșit, unitatea Trupului tainic al lui Hristos se înfăptuiește mai întîi prin contopirea oamenilor în unitatea vieții harice; această unitate ar rămîne însă ceva fluidic dacă nu s-ar sprijini pe unitatea mărturisirii dogmelor Bisericii, pe o profesiune publică a credinței. Formulate sub asistența Sfîntului Duh, dogmele susțin conștiința ecumenică a Bisericii pe linia neîntreruptă a Sfintei Tradiții, care, în definitiv, este tot o «unitate în Duh» sau «memoria ei harismatică» [845]. «Naofori» sau purtători ai unității Bisericii în conștiința lor nu sînt decît aceia care păstrează legătura Duhului prin unitatea de credință exprimată în dogmele Bisericii. Ieșirea din această unitate dogmatică sau, uneori, numai bănuiala atrăgea în trecut scoaterea numelor de pe lista dipticelor din rugăciunea ecleziologică, ceea ce echivala cu excomunicarea sau scoaterea din comunitate [846].

În spiritul dipticelor, comunitatea se întemeiază pe un fundament liturgic — pe Taine —, adică pe har și pe credință, adică pe dogme. Înainte de orice comunitatea constă deci «în comunitatea de viață supranaturală a dogmei și a harului, care face să se sălășluiască în spirit și în inimă o comoară prețioasă: omogenitatea concepției și a cugetării, comunitatea sensibilității, a simțirii și a voinței» [847]. *În exterior*, această comunitate se manifestă în primul rînd prin comunitatea acțiunilor cultuale, Biserica devenind astfel o comunitate văzută, iar nu mărginită numai la o simplă existență invizibilă, în adîncul conștiinței, așa cum cred îndeosebi protestanții. Astfel, unitatea și universalitatea Bisericii

845. Ref. în «Raze de lumină», an. V (1933), nr. 3 (mai—iunie), p. 226.

846. Un document din veacul al VI-lea ne informează că credincioșii dădeau o mare atenție acestor liste de comunitate, pe care le urmăreau cu un deosebit interes. După ce se încheia pomenirea Părinților participanți la primele patru Sinoade Ecumenice și se făcea amintirea nominală a episcopilor în viață, de la principalele Scaune ale Bisericii, poporul exclama solemn: «Slavă Ție, Doamne, slavă Ție» (*Concilium Constantinopolitanum sub Mena, anno Domini DXXXVI... contra Anthimum* etc., *Actio* V, la Joannes Harduin, *Acta Conciliorum et epistolae-decretales...*, t. II, col. 1340).

Toate schismele declarate între Biserica Romei și cele de Răsărit (Constantinopol și Antiohia), îndeosebi după Sinodul de la Laodiceea și în urma certurilor monoteliite și iconoclaste, s-au tradus prin ștergerea numelor episcopilor Romei din lista dipticelor (Cf. L. Duchesne, *Autonomies ecclesiastiques. Eglises separées*, ed. II, Paris, 1905, p. 164—165). S-a uzat pînă la abuz de o astfel de măsură. Astfel, în urma exilării sale de către împărat, Sf. Ioan Gură de Aur însuși a fost șters din dipticele Bisericilor patriarhale din Alexandria, Antiohia și Constantinopol și, cu toată intervenția papii Inocențiu I, reabilitarea pomenirii Sf. Ioan Gură de Aur nu s-a făcut decît după moartea lui (Cf. Erich Gaspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Hohe der Weltherschaft*, vol. I, 1930, p. 320—321).

847. Hrysostomus Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft...*, p. 107—108.

se manifestă, între altele, «în rugăciunea iubirii obşteşti» [848], care este realmente un *act* sau o *faptă* de solidaritate şi de asistenţă mutuală. În rugăciunea ecleziologică, în care vine la expresie asistenţa mutuală a tot ce este suflet creştinesc, «duhul iubirii este cel care se roagă» în noi. Ea îl înmulţeşte chiar şi-l sporeşte, căci rugîndu-ne unii pentru alţii, chiar pentru vrăjmaşi («...adu-Ţi aminte, Doamne, ...de cei ce ne iubesc şi de cei ce ne urăsc pe noi...»), ajungem să ne eliberăm interior de tot ce ne desparte: de ură, de egoism şi de orice sentiment josnic. De aceea, Sfîntul Ignatie Teoforul îndemna pe credincioşi: «Rămîneţi tari în unirea voastră şi în rugăciunea de obşte» [849].

Este însă un mister adînc, aşa cum remarca un distins teolog, că unitatea cerută cu căldură aşa de duios şi de stăruitor de Domnul, în rugăciunea Sa arhierească, nu s-a realizat şi nu s-a întărit fără multă rugăciune, nici prin claritatea cuvîntului şi a înţelepciunii Lui, nici prin credinţa răscolită de minunile Sale, nici numai prin porunca iubirii, nici numai prin Botez şi Sfînta Euharistie, ci a fost nevoie de o adîncă, de o răscolitoare şi mişcătoare rugăciune din partea Sa, pentru acest deosebit dar şi har al unităţii. A contopi inimile oamenilor în iubire şi în armonie şi a le păstra într-un singur trup şi o singură unitate, aceasta este, precum se vede, ceva neasemănat de greu. Rugăciunea Mîntuitorului rămîne nu numai un prototip pentru toţi oamenii şi pentru toate timpurile, ci şi un pătrunzător avertisment spre a uni necontenit rugăciunea lor cu rugăciunea de Mare Preot al lui Hristos, pentru ca Tatăl să ţină pe ai Săi într-o unitate desăvîrşită [850]. De aceea, o astfel de unitate, Liturghia o imploră în cele din urmă, prin ecfonisul de la sfîrşitul rugăciunii sale ecleziologice, ca un dar de sus [851]: «Şi ne *dă* nouă, cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cînta prea cinstit şi de mare cuviinţă numele Tău: al Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh...». Acest ecfonis urmează ca finalul cel mai firesc şi logic al unei rugăciuni al cărei scop este, între altele, *adîncirea în conştiinţe a unei unităţi de concepţie şi de cugetare, de iubire şi de solidaritate*. Pentru o comunitate ai cărei membri sînt uniţi prin Duhul lui Hristos, care sălăşluieşte în fiecare din ei, nu se poate concepe decît o singură simţire şi acelaşi fel de exprimare. O astfel de dispoziţie sau stare de spirit este de altfel indispensabilă, precum sublinia Sfîntul Gherman I, arhiepiscopul Constantinopolului, în vederea Sfintei Împărtăşanii, de care credincioşii trebuie să se apropie în curînd, «uniţi cu legătura de dragoste» [852].

---

848. *Ibidem*, p. 139.

849. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, XIII. Pentru ultima parte a acestui paragraf, vezi lucrarea noastră *Funcţiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*, Bucureşti, 1946, p. 15—20.

850. Vezi şi Raphael Molitor, *Ut omnes unum sint*, herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve, Münster (Westf.), 1939, p. 19—20.

851. Sfîntul Apostol Pavel privea într-adevăr ca un dar divin realizarea acestei omogenităţi a cugetelor, cînd scria creştinilor din Roma: «Şi Dumnezeul răbdării şi al mîngîierii *să vă dăruiască putinţa să fiţi uniţi între voi în cugete*, după învăţătura lui Hristos Iisus, ca într-un cuget şi cu o gură să slăviţi pe Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos» (Rom. XV, 5, 6).

852. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Teoria mistică*..., P. G., XCVIII, 440 D.

V

OFICIUL SFINTEI LITURGHII DUPĂ DIPTICELE DE LA FINELE ANAFOREI EUHARISTICE ŞI PÎNĂ LA ÎNĂLŢAREA SFÎNTULUI AGNEŢ

1. Momentele principale din ultima parte a Liturghiei. — 2. Ecteniа după Anafora. — 3. Rugăciunea «Tatăl nostru». — 4. Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei. — 5. Finalul primei părţi a oficiului după Anafora

1. *Momentele principale din ultima parte a Liturghiei*

Unii autori consideră că fac parte din Anafora chiar rugăciunile care urmează după ea pînă la Rugăciunea Domnească [853], iar după părerile altora, Anafora s-ar întinde pînă la încheierea împărtăşirii sau chiar pînă la sfîrşitul Liturghiei [854]. O astfel de impresie ne-ar putea-o lăsa însuşi faptul că unele cereri din rugăciunea de mijlocire (diptice) a Anaforei Sfîntului Vasile cel Mare se găsesc inserate în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur tocmai în rugăciunea de după «Tatăl nostru». Acesta este cazul frazei următoare: «Cu cei care navighează pe ape, împreună navighează, cu cei care călătoresc pe uscat, împreună călătoreşte». Tema şi conţinutul rugăciunilor care urmează după ecfonisul Anaforei, şi îndeosebi al celor din Liturghia vasiliană, ne lasă să vedem însă că aceste rugăciuni au un alt caracter, ele fiind anume rugăciuni de pregătire în vederea împărtăşirii, aşa că nu se încadrează în genul rugăciunii Sfintei Jertfe.

De aceea, noi ne socotim îndreptăţiţi să considerăm Rugăciunea anaforei încheiată cu ecfonisul «Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cînta ...». Cel mult, cele ce urmează după acest ecfonis şi pînă la înălţarea şi frîngerea Sfîntului Agneţ pot fi privite ca rugăciuni de tranziţie. Într-adevăr, această parte lasă impresia unui epilog al rugăciunii ecleziologice, mai ales în formularul Liturghiei de sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur. Îndeosebi natura cererilor din primele trei alineate ale ecteniei ce urmează după Anafora pare că ar putea constitui un motiv ca ele să fie considerate ca făcînd parte din rugăciunea ecleziologică şi deci din Anafora. Aceasta este însă o simplă aparenţă, explicabilă prin logica desfăşurării oficiului şi prin continuitatea sau legătura dintre momentele lui, aparenţă pe care o înlătură în chip categoric textul rugăciunilor citite în taină de preot, rugăciuni ce au ca obiect, precum s-a spus, pregătirea pentru împărtăşire, în toate cele trei formulare ale Liturghiei. Rămînem deci la calificativul de *rugăciuni de tranziţie* pentru această parte a oficiului Liturghiei, dintre rugăciunea ecleziologică sau a dipticelor şi actele manuale în vederea pregătirii împărtăşirii.

---

853. Ca, de pildă, Dom Fr. Josaphat Moreaux, *Les anaphores des liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile*, Paris, 1927.

854. A se vedea Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et developpements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 87, 95, 104—109.

Codicele Barberini 336 [855], ca și alte codice [856] de altfel, întrebuințează chiar titlul de «rugăciunea de la mijloc» (μέση εὐχή) pentru ectenia cu care începe această parte. Prin analogie apoi cu începutul Anaforei, care este introdusă printr-o salutare ieratică, vedem că această nouă sau ultimă parte a Liturghiei credincioșilor este deschisă tot printr-o binecuvîntare adresată poporului de către preot: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți». Este, prin urmare, un indiciu că se trece la altă fază a slujbei.

Momentele principale ale oficiului din această ultimă parte a Liturghiei sînt următoarele:

a) Rugăciunile după Anafora (Sfînta Jertfă) sau înainte de împărtășire;

b) Actele manuale pentru pregătirea sfintei împărtășiri (înălțarea și frîngerea Sfîntului Agneț, unirea sfintelor elemente și căldura);

c) Împărtășirea și rugăciunile de mulțumire după împărtășire;

d) Apolisul Liturghiei.

Cel mai însemnat dintre acestea este *actul împărtășirii cu Sfîntul Trup și Sînge euharistic*. El formează punctul culminant al ultimei părți din Liturghie, reprezentînd Taina, prin care se administrează credincioșilor împărtășirea de *Jertfa* săvîrșită în timpul sfințirii Darurilor. Împărtășirea și jertfa sînt două lucruri deosebite ca momente și lucrări, dar în legătură indivizibilă și inseparabilă, așa cum au fost instituite de Mîntuitorul. El a spus: «Luați, mîncați ...» și «Beți dintru acesta ...», deci împărtășiți-vă cu Trupul care se frînge și cu Sîngele care se varsă, adică se jertfesc. Această relație nemijlocită a împărtășirii cu Jertfa a fost, poate, unul dintre motivele care au făcut pe unii autori să privească nedespărțite aceste două ritualuri în Liturghie, considerînd extinderea Anaforei pînă la împărtășire sau chiar dincolo de ea, precum am menționat mai sus.

Totuși, în cea de a treia Liturghie a ritului bizantin, adică în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cele două momente (al Jertfei și al Tainei împărtășirii) se înfățișează distanțate în timp. De fapt, ea este o Liturghie a împărtășirii, Jertfa și o parte din actele pregătitoare ale împărtășirii fiind îndeplinite la liturghia din duminica precedentă, la Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare. După Vhodul cel mare se trece, anume, direct la ultima parte a Liturghiei credincioșilor, a cărei rînduială o urmează exact ca în celelalte două formulare, începînd de la rugăciunile după Anafora. Se deosebește de acestea numai prin cîteva neînsemnate modificări de cuvinte în ectenii, impuse de încadrarea acestei Liturghii în serviciul de seară, precum și prin textul special al unora dintre rugăciuni. În lipsa Anaforei, accentul în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite cade pe rînduiala împărtășirii, care începe cu rugăciunile dinainte de împărtășire din Liturghiile Sfinților Vasile

855. Vezi F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 338.

856. *Codicele Sebastianov* (veac. al X-lea — al XI-lea), nr. 374, Muzeul Rumiantzev.

cel Mare și Ioan Gură de Aur. O dovadă mai mult deci că în aceste două din urmă formulare Anafora trebuie încheiată o dată cu vosglasul «Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă ...», ceea ce urmează după aceasta reprezentînd riturile dinainte de Taina împărtășirii.

2. *Ectenia după Anafora*

Partea din oficiul Liturghiei, care urmează după Rugăciunea anaforei euharistice și anume îndată după încheierea dipticelor, se deschide prin formula: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți», pe care preotul o rostește din sfintele uși, binecuvîntînd în același timp pe credincioși. Această urare ieratică apare ca o formulă generală de aplicarea efectelor mijlocirilor făcute în cadrul rugăciunii ecleziologice. Preotul își exprimă astfel dorința ca toți să se împărtășească de milele sau harul dumnezeiesc, care a fost cerut de el, în legătură cu diferitele intenții menționate în cursul rugăciunii dipticelor, ca, adică, efectul rugăciunilor sale să se reverse peste comunitatea întreagă. În tema și chiar în textul ei, această formulă de binecuvîntare apare de fapt ca o reluare și prelucrare adecvată a uneia din cererile aflate în partea finală a primei rugăciuni din dipticele Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare («Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul și revarsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mîntuire»).

Rugăciunile propriu-zise după Anafora încep însă, de fapt, cu ectenia diaconului: «Pe toți sfinții pomenindu-i, iară și iară în pace Domnului să ne rugăm». Într-un manuscris din veacul al X-lea [857], acest text este redat cu o variantă în care, pe lîngă sfinți, sînt adăugați și «drepții» (δικαίων), începutul ecteniei sunînd deci astfel: «Pe toți sfinții și *drepții* pomenindu-i ...». Este deci un îndemn la rugăciunea publică, cu luarea într-ajutor a tuturor sfinților.

Una din caracteristicile fundamentale ale oficiului Liturghiei o formează și faptul că rugăciunile sînt adresate numai Sfintei Treimi, persoana către care se îndreaptă în ultima linie fiind Dumnezeu-Tatăl, pe Care îl slăvim, îi mulțumim și îi adresăm cereri prin Fiul Său și împreună cu El. Rugăciunile Sfintei Liturghii nu se referă niciodată direct la sfinți. De aceea, și la începutul acestei ectenii, credincioșii sînt îndemnați să-și aducă aminte, adică să cheme în memorie pe sfinți, pentru a-i lua într-ajutor; deci, aici, «a pomeni pe sfinți înseamnă a-i chema, a-i ruga» [858] să-și unească rugăciunile lor la ale noastre și să le susțină [859].

---

857. Codex *Porphyrios* din fosta bibliotecă imperială din Petersburg. Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et developpements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*..., p. 104.

858. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XIV și XXXIV, P. G., CL, 400 A și 445 B; cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 332, trad. română: *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, ... retipărit ... și îndreptat de Toma Teodorescu, București, 1865.

859. Considerăm deci fără temei interpretarea dată de Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi în manualul de *Prelegeri academice despre Liturghia Bisericii*

Rugăciunile la care ne îndeamnă diaconul la începutul acestei ectenii se desfăşoară în sensul temei enunţate în urarea de mai înainte a preotului şi anume «ca Sfintele Daruri să-şi facă efectul asupra noastră» [860]. Este, adică, o rugăciune în legătură cu «Sfintele Daruri», obiect care este precizat prin îndemnul de a ne ruga «pentru Cinstitele Daruri», dar nu simplu pentru «cinstitele daruri ce sînt puse înainte», ca în ectenia după Vhodul cel Mare. Acum nu ne rugăm ca ele să fie primite şi sfinţite, ci «pentru Cinstitele Daruri ce *s-au adus şi s-au sfinţit*» deja în timpul epiclesei. Scopul rugăciunii în acest moment, pentru (ὑπὲρ = περὶ) Cinstitele Daruri, este expus pe larg în cererea următoare a ecteniei şi anume : «*Ca iubitorul de oameni Dumnezeul nostru*, Cel ce le-a primit pe dînsele în sfîntul, cel mai presus de ceruri şi duhovnicescul Său Jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, *să ne trimită nouă dumnezeiescul har şi darul Sfîntului Duh*» [861].

Prin prefacerea lor, Darurile Bisericii au fost primite în Jertfa Trupului şi Sîngelui Domnului, adică a naturii umane a Fiului lui Dumnezeu ; El este astfel nu numai victimă de jertfă şi preotul Jertfei Sale, ci şi altarul său jertfelnicul în care sînt primite darurile noastre [862] «întru miros de bună mireasmă duhovnicească» ; altar care s-a înălţat mai presus de ceruri atunci cînd Dumnezeu-Tatăl a primit Jertfa de pe Golgota şi cînd, prin învierea şi înălţarea Sa la ceruri, Fiul Său s-a întors «în sînul Tatălui» (Ioan I, 18) şi, ca biruitor al morţii, a intrat în templul «slavei pe care a avut-o mai înainte de a fi lumea» (Ioan XVII, 5). Ne rugăm deci Tatălui, Care a primit umilele noastre jertfe de laudă, de mulţumire, precum şi rugăciunile de cerere, prin mijlocirea Jertfei cea cu bună mireasmă a Fiului Său, să ne acorde acum «dumnezeiescul har şi darul Sfîntului Duh». Într-un cuvînt, ne rugăm să ne împărtăşească efectele Sfintei Jertfe euharistice.

În acelaşi sens este întocmită şi rugăciunea pe care o rosteşte în taină preotul, în timp ce se fac îndemnurile publice ale ecteniei. Întin-

---

dreptcredincioase răsăritene, 1909, p. 526 («*Sfinţi* se numesc aici nu numai sfinţii din cer, cu ale căror rugăciuni s-a rugat preotul, să ne cerceteze pe noi Dumnezeu, ci *toţi credincioşii vii şi morţi, ale căror nume s-au amintit în diptice*»), precum şi în *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii orientale*..., în «Candela», XII (1893), p. 65 : («Sfinţi se numesc aci toţi credincioşii vii şi morţi, care s-au comemorat mai *înainte*») ; ei *confundă* sensul termenului de «sfinţi», din această ectenie, cu cel din accepţia curentă în Biserica primară, în care erau numiţi sfinţi toţi creştinii care se menţineau în dreapta şi via credinţă şi în viaţa morală (Fapte IX, 13 ; Rom. I, 7 ; Efes. III, 8). Aplicarea acestei interpretări în textul ecteniei în cauză este contrazisă, de altfel, de sensul destul de clar în care se găseşte întrebuinţat termenul de «sfinţi» în invocarea «Pe Preasfînta, curata... cu toţi sfinţii pomenind-o», din celelalte ectenii.

860. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXIV, P. G., CL, 445 C.

861. Pentru punerea în evidenţă a legăturii strînse dintre membrele acestei prime părţi a ecteniei şi, în consecinţă, a sensului ei, se impune o punctuaţie corespunzătoare în text şi anume două puncte, ca semn al enumerării, după al doilea aliniat : «Pentru cinstitele Daruri... să ne rugăm» : (ce anume să ne rugăm ?) — «Ca... să ne trimită nouă dumnezeiescul har...».

862. Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. IV, 12, P. G., III, 484 D — 285 A : «Căci dacă Iisus este altarul nostru cel prea dumnezeiesc..., în care — după cuvîntul Scripturii — noi cei aferosiţi şi aduşi în chip tainic ca ardere de tot (olocaust) avem apropiere...» P.G., III, 484 D — 485 A ; vezi şi N. Cabasila, *op. cit.*, cap. XXX, P. G., CL, 436 C şi cap. XXXV, col. 448 C.

derea textului acestei rugăciuni este diferită în cele trei formulare ale Liturghiei, dar în fond ea este brodată pe aceleași motive. «...Învrednicește-ne să ne împărtășim cu cuget curat, cu cerești le și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese», se roagă preotul în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, «spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greșelilor, spre împărtășirea Sfîntului Duh, spre moștenirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau osîndă»; iar după formularul Sfîntului Vasile cel Mare: «Dumnezeul nostru, Dumnezeul mîntuirii ..., curățește-ne pe noi de toată necurățenia trupului și a sufletului, ... ca, întru curată mărturisire a cugetului nostru, primind părticica Sfintelor Taine, să ne unim cu Sfîntul Trup și Sînge al Hristosului Tău ...» și «liberîndu-ne pe noi și credinciosul Tău popor de toată necurăția» — ca în varianta din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite —, «sfințește sufletele și trupurile noastre ale tuturor, cu sfințire neștearsă ca, întru cuget curat, cu față neînfruntată și cu inimă luminată împărtășindu-ne cu aceste dumnezeiești și Sfinte Taine și printr-însele vii făcîndu-ne, să ne unim cu însuși Hristosul Tău, adevăratul Dumnezeul nostru ...».

În enunțările următoare ale ecteniei se formulează aceleași cereri ca și în celelalte ectenii cu structură similară, din partea finală a Vecerniei și a Utreniei, cerîndu-se adică apărare de orice necaz, primejdie și strîmtorare, milă și iertare de păcate, cele ce sînt de folos pentru suflet, pace lumii, trecerea zilei în fapte desăvîrșite și nepătate de păcat, pentru ca, sub ocrotirea și îndrumarea îngerului păzitor, să avem un sfîrșit demn de adevărați creștini, spre a putea să dăm răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos.

Dacă în cererile de la începutul acestei ectenii se remarcă o strînsă legătură logică cu rugăciunea ecleziologică, cererile din finalul ei pun accentul pe elementele prin care se asigură întărirea unității sufletești, în care trebuie să se prezinte în curînd comunitatea la împărtășirea cu Sfintele Taine. De aceea, cererea în care se face pomenire în chip obișnuit de Sfînta Fecioară și de toți sfinții, în partea de la sfîrșitul tuturor ecteniilor, nu mai figurează acum aci, deoarece acest lucru s-a făcut deja printr-o formulă generală, în îndemnul «pe toți sfinții pomenindu-i...», cu care a fost deschisă ectenia. Ca atare, în finalul ei s-a introdus o formulă adecvată scopului din acest moment al cursului Liturghiei, în care, precum s-a spus, comunitatea trebuie să se găsească concentrată într-un chip deosebit în spirit de unitate.

În chip firesc, oamenii se simt legați prin ceea ce au comun în adîncul ființei lor; ca atare, unificarea în cugete nu se poate opera prin nimic altceva mai mult ca prin profesarea aceleiași drepte credințe și prin împărtășirea de același Duh al lui Hristos, prin care au devenit membri ai Bisericii Lui și deci frați între ei, nutrindu-și și întărindu-și viața duhovnicească prin harurile ce li se împărtășesc prin Sfintele Taine. Pentru acest motiv, se cere în finalul ecteniei ajutorul lui Dumnezeu, pentru ca, prin «unitatea credinței și împărtășirea Sfîntului Duh», Biserica lui Hristos să fie una și, închinîndu-I Lui toată viața, să poată chema împreună cu El pe Dumnezeu «Tatăl nostru», așa precum Iisus a spus

Mariei Magdalena în zorii zilei în care El a înviat (Ioan XX, 17). Preotul se roagă chiar expres în ecfonisul prin care se face introducerea recitării Rugăciunii Domnești în Liturghie : «*Și ne învrednicește*» (acordă-ne, adică, favoarea de a ne socoti vrednici ; încuviințează-ne) «*pe noi*» (fiii Tăi cei pămîntești, pentru ca), «*Stăpîne, cu îndrăznire*» (fără sfială), «*fără osîndă*» (fără să ne atragem sau să ne expunem la pedeapsă) «*să cutezăm*» (să ne luăm îndrăzneala) «*a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată și a zice*».

În urma păcatului neascultării, oamenii s-au înstrăinat de Dumnezeu, rămînînd sub povara blestemului. Fiilor Bisericii sobornicești însă, care fiind spălați prin sîngele Jertfei Fiului lui Dumnezeu și «L-au primit și cred în numele Lui, le-a dat putere să se facă fii lui Dumnezeu» (Ioan I, 12). Primind astfel Duhul înfierii prin har (Rom. VIII, 15), ei au prins curaj sau îndrăzneală de a chema pe Dumnezeu Tatăl. Deci, cînd preotul se roagă în ecfonisul de mai sus : «Și ne învrednicește ...» el cere lui Dumnezeu să ne dea încuviințarea sau să ne socotească vrednici și pe noi, cei ce am devenit fii adoptivi după har prin Iisus Hristos, să-L chemăm «Tată», împreună cu Fiul Său cel de o fire cu Dînsul [863]. Să-L chemăm «Tată» nu numai cu îndrăznire (μετὰ παῤῥησίας), adică fără sfială, ci și fără osîndă (ἀκατακρίτως), căci «numind pe Dumnezeu Tată, trebuie să ne și purtăm ca fii ai lui Dumnezeu ..., faptele noastre să nu fie nevrednice de spiritul nostru ..., al celor care am început să fim cerești și spirituali» [864]. «Cînd tu ai alungat de la tine» orice fel de patimi : pizma, mîndria, ura, bîrfirea, trufia, lăcomia, pofta neînfrînată, dorința de slavă etc., atunci «cheamă» — zice Sfîntul Grigore de Nisa — «cu glasul tău, plin de încredere, pe Dumnezeu și numește-L Tatăl Tău» [865].

Fiii lui Dumnezeu și fiii diavolului se cunosc după faptele lor, precum observa Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan (I Ioan III, 8—10). Cei ce sînt din tatăl lor diavolul, fac faptele tatălui lor, care de la început a fost ucigaș de om (Ioan VIII, 44) și, ca atare, nu pot chema pe Dumnezeu tată. Cu alte cuvinte, gura care-L mărturisește pe Dumnezeu «Tată», să se găsească în deplin acord cu faptele, precum zicea Origen [866]. Să îndrăznim nu numai să-L chemăm «Tatăl nostru», așa cum L-a numit Fiul Său cel Unul-Născut («Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru» (Ioan XX, 17), ci să-L și invocăm (ἐπικαλεῖσθαι) direct, toți, pre-

863. Acest ecfonis apare ca un ecou liturgic în textul de introducere la cartea I din *Constituțiile Apostolice*, text care constituie în același timp o confirmare a sensului din comentariul nostru : «A lui Dumnezeu sădire Biserică sobornicească și vie a Lui aleasă, cei care ați crezut în nerătăcita cinstire de Dumnezeu, care vă bucurați prin credință de roadele împărăției Lui celei veșnice, care ați luat putere de la El și împărtășirea Sfîntului Duh, înarmați prin Iisus și pătrunși de frica Lui, părtași ai stropirii cu cinstitul și nepătatul Sînge al lui Hristos, *care ați luat îndrăzneală să chemați Tată pe Atotțiitorul Dumnezeu, ca împreună moștenitori și părtași ai iubitului Său Fiu...*».

864. Sf. Ciprian, *Despre Rugăciunea Domnească*, 11, traducere de Pr. Matei Pislaru, Rîmnicu-Vîlcii, 1935, p. 43.

865. Sf. Grigore de Nisa, *Despre rugăciune*, cuvîntarea II, P. G., XLIV, 1148 C.

866. Cf. Origen, *Despre rugăciune*, XXII, 3. Vezi traducerea lui G. Bardy, *Origène, De la prière...*, Paris, 1932, p. 101—102.

cum ne-a poruncit Domnul, cînd ne-a învățat cum să ne rugăm (Matei VI, 9 și Luca XI, 1—2). În ecfonisul amintit, a-L chema nu înseamnă deci numai a-L numi, ci și a-L ruga, dar mai ales aceasta.

3. *Rugăciunea «Tatăl nostru»*

I se mai zice și *Rugăciunea Domnească*, pentru că ea a fost dată de *Domnul* nostru Iisus Hristos ucenicilor Săi, cînd aceștia L-au rugat să-i învețe cum trebuie să se roage (Luca XI, 1 ș.u.).

În *Liturghiile* ritului bizantin, Rugăciunea Domnească este recitată în forma textului din Evanghelia după Matei VI, 9—13. Conținutul ei este brodat în jurul a șapte motive, constituind astfel ceea ce se numește în general *cele șapte cereri*[867] ale rugăciunii «Tatăl nostru». Cele dintîi trei se referă la Dumnezeu însuși și sînt expresia iubirii, respectului și supunerii filiale față de El. În celelalte patru se cuprind cereri privitoare la trebuințele noastre temporale și în legătură cu mîntuirea sufletească.

a) Prima dintre aceste cereri este o mărturisire a respectului nostru pentru numele lui Dumnezeu : «*Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău!*».

— În legătură cu titlul sau formula de adresă «Tatăl nostru», Sfîntul Ioan Gură de Aur sublinia că, în acest chip, Mîntuitorul ne-a învățat să ne rugăm pentru toți frații noștri ; de aceea, El n-a zis «Tatăl meu», ci «*Tatăl nostru*, Care ești în ceruri .... pîinea *noastră* ... dă-*ne*-o *nouă* astăzi, și *ne* iartă *nouă* greșelile *noastre*, precum și *noi* iertăm ..., și nu *ne* duce pe *noi* în ispită, ci *ne* izbăvește de cel rău», tocmai «pentru că știind că avem un tată comun, să încercăm unii pentru alții o iubire frățească ... și, astfel, rugăciunea noastră să se facă într-un glas pentru tot corpul Bisericii îndeobște și pentru ca fiecare să aibă în vedere nu interesul său, personal, ci pe al tuturor ... El a voit să ne rugăm întotdeauna în comun, pentru ca să ne învețe să fim continuu perfect uniți, fără a rămîne cea mai mică urmă de vrajbă ori de ură împotriva fratelui nostru»[868].

Prin însăși structura ei, formula de invocare «Tatăl nostru» implică în sine mărturisirea că Dumnezeu este principiul unității sociale în comunitatea bisericească. Ca fii adoptivi prin har ai unicului lor Părinte ceresc, credincioșii se găsesc astfel frați între dînșii, așa că ei trebuie să se înfățișeze acum nedivizați interior și exterior, prin resentimente și frămîntări sau acțiuni fratricide. Chemarea «Tatăl nostru» trebuie s-o pronunțăm deci într-un simț sau spirit de solidaritate bisericească, în

867. Tratatele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești orientali, în genere, sistematizează explicarea Rugăciunii Domnești numai în șase cereri, deoarece cele din urmă două — «și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel rău» — sînt tratate laolaltă. Noi am urmat împărțirea din *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care distinge șapte cereri, după obiceiul Apusului.

868. Sf. Ioan Gură de Aur. *Omilia XIX la Matei*, 4 și 7, P. G., LVII, 282. Cf. și *Omilia la textul Matei VII, 14*. Vezi *Saint Jean Chrysostome, Oeuvres completes*, traduits sous la direction de M. Jeannin, t. IV, Paris, 1864, p. 22 și t. VII, Paris, 1865, p. 162 și 165.

care, printr-un zbor iute al gîndului, pe de o parte să ne reprezentăm în comunitatea integrală a fiilor lui Dumnezeu prin har, iar pe de alta să-i cuprindem cu căldura dragostei noastre frățești. La acestea s-a referit, între altele, preotul în ecfonisul pentru introducerea recitării Rugăciunii Domnești, cînd cere ca «fără de osîndă» să-L putem chema «Tată» pe Dumnezeu.

Terenul sau condițiile unei astfel de dispoziții și stări sufletești se găsesc, de altfel, deja pregătite prin rugăciunea dipticelor, care ne-a adus în cercul luminos al conștiinței întreaga obște dreptcredincioasă, funcțiune cu o eficiență mult mai sensibilă în epoca în care Anafora euharistică era rostită în întregime în auz. Desigur, acesta a și fost motivul care a dictat în chip logic așezarea Rugăciunii Domnești în locul pe care îl ocupă în Liturghiile Bisericilor Răsăritene; invocația «Tatăl nostru» venea astfel foarte firească după momentul în care membrii Bisericii pămîntești și cerești s-au găsit într-o comunitate de rugăciuni.

În Liturghiile ritului bizantin, precum și în celelalte Liturghii orientale, ca și în cea a vechiului rit galican, Rugăciunea Domnească s-a recitat, potrivit obiceiului tradițional, de către întreaga asistență, laolaltă cu liturghisitorii [869], spre deosebire de Missa Bisericii Romano-Catolice, în care «Tatăl nostru» este rostit sau cîntat tot de liturghisitor, credincioșii cîntînd numai ultima cerere. Astăzi instrucțiunile tipiconale din *Liturghierele* mai noi prescriu, atunci cînd această rugăciune nu este cîntată de cor, să fie spusă de strană sau de cel mai mare în rang dintre clericii care asistă la slujbă, credincioșii din biserică avînd să zică în același timp fiecare întru sine [870]. În unele biserici de parohii s-a reluat vechea practică tradițională. Astfel, rugăciunea «Tatăl nostru» apare ca rugăciune a unității creștine prin excelență.

— *«Care ești în ceruri»*. Dumnezeu este necuprins și mai presus de toate. El, așa precum observa Pseudo-Dionisie Areopagitul, «nu este în spațiu, ca să se poată spune că lipsește din vreun loc sau că trece dintr-un loc într-altul ...; nu este în vreo parte, dar este pretutindeni» [871]. Deci, cînd zicem «Care ești în ceruri», nu trebuie să înțelegem un loc anumit, pentru că Dumnezeu nu este circumscris în timp și în spațiu. El are ubicuitate și eternitate. Rugăciunea Domnească precum și anumite texte din Vechiul și Noul Testament se referă la ceruri ca sediu al Divinității, întrucît stilul graiului omenesc nu a găsit în natură un domeniu în care strălucirea dumnezeiască să vină la expresie într-un chip atît de măreț și de impresionant, ca pe fundalul firmamentului, așa precum de altfel remarca psalmistul: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu, și firmamentul ne face cunoscută opera mîinilor Lui» (Ps. XVIII, 1; cf. și Ps. LXXXVIII, 6 și Ps. XCVI, 6). Existența materială sau ca spațiu a

869. Vezi și Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXV, P. G., CL, 447 precum și Teodor de Andida, *op. cit.*, P. G., CXL, 461.

870. A se vedea, de exemplu, edițiile de Atena și ediția de București, 1965.

871. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, cap. III, 1. Vezi traducerea română de Pr. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschi, Iași, 1936, p. 25—26 și traducerea franceză de Mgr Darboy, *Saint Denys l'Areopagite*, Paris, 1932, p. 181—182.

cerului nu poate fi deci tăgăduită. Spre deosebire însă de limbajul comun, în vocabularul religios și, deci și în Rugăciunea Domnească, cuvîntul «ceruri» ne dă noțiunea infinitului și intangibilului. De acord cu Origen, Sfîntul Chiril al Ierusalimului socotește că prin ceruri se poate înțelege și lumea spirituală [872], adică îngerii și sufletele drepților, în care sălășluiește duhul lui Dumnezeu, așa precum El sălășluiește și pe pămînt în sufletele oamenilor drepți (I Cor. XV, 49; II Cor. VI, 16). Cu alte cuvinte, se poate spune că Dumnezeu «este în lume și mai presus de lume. E fără loc (anumit). E prezent pretutindeni», precum se exprima patriarhul constantinopolitan Ghenadie al II-lea Școlarul [873].

De fapt, prin expresia «Care ești în ceruri», înțelegem că, prin natura Sa, Dumnezeu nu se numără printre existențele din cosmos, ci El este mai presus de orice existență. «Tatăl nostru, Care ești în ceruri» înseamnă deci «Tatăl nostru, Care ești mai presus de orice sau de toate». Cu alte cuvinte, prin expresia în cauză, noi nu facem altceva decît să recunoaștem infinita deosebire dintre natura noastră de creaturi pămîntești, adică trecătoare, și natura lui Dumnezeu, ființă absolută, veșnică și atotputernică.

Pe de altă parte, așa precum se exprima Sfîntul Ioan Gură de Aur, învățîndu-ne să-L numim «Tatăl nostru *cel din ceruri*», Mîntuitorul a voit totdeauna să facă pe cel ce se roagă să-și întoarcă cugetul de la cele pămîntești la cele cerești [874].

— Apelațiunea sau invocarea cu care se deschide Rugăciunea Domnească este completată cu formula de omagiu: «*Sfințească-se numele Tău*». Ar fi, desigur, un nonsens ca verbul «Sfințească-se» din această expresie să se ia în înțelesul său propriu din vorbirea obișnuită. Așa precum mărturisesc serafimii în cîntarea lor: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot» (Isaia VI, 3), sfințenia este un atribut absolut și veșnic al ființei dumnezeiești, depășind și excluzînd intervenția și influența creaturilor. «Sfînt și înfricoșător este numele Lui», exclamă pe de altă parte psalmistul (Ps. CX, 9).

Așa precum remarca Sfîntul Maxim Mărturisitorul, verbul «sfințească-se» din prima cerere a Rugăciunii Domnești are sensul unui vot religios, adică al unei făgăduințe sau promisiuni prin care fiii pămîntești ai Tatălui ceresc se angajează a face așa fel ca, prin toate manifestările lor, numele lui Dumnezeu să fie cinstit cu sfințenie. Găsindu-se pe aceeași linie cu Sfîntul Ciprian și cu Origen, Sfîntul Maxim Mărturisitorul lămurește mai departe că, întrucît Dumnezeu ne este «Făcător după fire și Tată după har, aceasta ne obligă ca, cinstind numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-l sfințim numele pe pămînt, să

872. Cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V mistagogică*, 11: «Prin ceruri poate să se înțeleagă și cei care poartă chipul celui ceresc, în care locuiește și umblă Dumnezeu».

873. Confesiunea patriarhului Ghenadie al II-lea Școlarul, cap. I, traducere de Dr. Aurel Decei, după versiunea turcească, în volumul *Omagiu I. P. S. Sale Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului*», Sibiu, 1940, p. 392.

874. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 4; la M. Jeannin, *trad. cit.*, t. VIII, p. 162.

ne asemănăm Lui ca unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, pricinuitorul acestei înfieri, prin tot ceea ce gîndim și facem»[875]. În explicarea expresiei «Sfințească-se numele Tău», Sfîntul Grigore de Nisa sublinîase deja că «cel mai mare dintre toate bunurile este ca numele lui Dumnezeu să fie preamărit prin viața mea». Și, de asemenea, că «cel mai important lucru» pentru cineva care se roagă este «ca prin viața sa numele lui Dumnezeu să nu fie bîrfit, ci preamărit și sfințit»[876].

Pe drept cuvînt explica Sfîntul Ioan Gură de Aur, că expresia «sfințească-se» (ἁγιάζεσθαι) este întrebuințată în prima frază din rugăciunea «Tatăl nostru» în loc de «proslăvească-se» (δοξάζεσθαι, preamărească-se sau fie preamărit) numele Tău. Dumnezeu are slava Sa, totdeauna desăvîrșită, infinită și mereu aceeași. Deci cînd noi zicem «sfințească-se numele Tău», nu facem altceva decît să declarăm ceea ce El are. Dumnezeu cere totuși — zice acest Sfînt Părinte — ca cel care se roagă să consimtă ca El să fie cinstit prin sfințenia vieții noastre. Este tocmai ceea ce deja spusese prin cuvintele: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă ei faptele voastre cele bune și să *slăvească* pe Tatăl vostru cel din ceruri» (Matei V, 16)[877].

Dezvoltînd — ca încheiere — stilul sacru, la nivelul unei parafraze interpretative, prima cerere din Rugăciunea Domnească ar putea suna deci astfel: «Tatăl nostru cel ceresc, Cel ce ești mai presus de toți și de toate, proslăvit se cuvine să fie sfîntul Tău nume prin viața fiilor Tăi de pe pămînt».

b) În cererea a doua ni s-a poruncit să ne rugăm: «*Vie împărăția Ta*». Ne rugăm, adică, pentru realizarea și desăvîrșirea în noi și printre noi a împărăției lui Dumnezeu, despre care ne-a vorbit Fiul Său (Luca XVII, 21 și Matei XII, 28). Dorim deci să nu fim dominați de păcat și de patimile trupești, care întrețin în noi omul pămîntesc (Rom. VI, 12 și Col. III, 5) și tirania duhului acestei lumi, ci să se statornicească în noi și printre noi împărăția lui Dumnezeu.

Sfîntul Grigore de Nisa admite că «acela care vrea să vină împărăția lui Dumnezeu cheamă ajutorul Sfîntului Duh», prin cererea a doua din Rugăciunea Domnească. Căci atunci «cînd noi cerem să vină împărăția lui Dumnezeu la noi, este ca și cînd ne-am ruga cu aceste cuvinte: fă ...să fie neputincioasă față de mine puterea răutății, să nu mă covîrșească în luptă păcatul și să nu mă țină prins în mrejele lui, ci să vie împărăția Ta la noi și să-l spulbere»[878]. Fără îndoială, ajutorul harului ne este necesar în primul rînd. Practic însă împărăția lui Dumnezeu nu se poate organiza fără supunerea voii noastre voii lui Dumnezeu, prin executarea poruncilor Lui. Numai astfel se va împlini făgă-

875. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tîlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia*, traducere română, vol. II, Sibiu, 1947, p. 260 și 263.

876. Sf. Grigore de Nisa, *Cuvîntarea III despre rugăciune*, P. G., XLIV, 1153 A și C.

877. Sf. Ioan Gură de Aur, vezi *Omiliile* citate supra, în nota 868; cf. și Origen, *Despre rugăciune*, XXIII, 3—4.

878. Sf. Grigore de Nisa, *op. cit.*, *Cuvîntarea III*, P. G., XLIV, 1156 D — 1157 A.

duința Fiului Său: «Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvîntul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la dînsul și la dînsul vom face locaș» (*Ioan XIV, 23*). Pe drept cuvînt deci zicea Sfîntul Chiril al Ierusalimului: «Cine a auzit pe Pavel spunînd: Să nu mai domnească păcatul în trupul vostru cel muritor (Rom. VI, 12), acela, curățindu-se pe sine însuși în faptă, în gînd și în cuvînt, va (putea) spune lui Dumnezeu: Vie împărăția Ta» [879].

c) În continuarea cererii a doua și într-o strînsă legătură cu ea urmează cererea a treia: «*Facă-se voia Ta pe pămînt ca și în cer*». Mai înainte de a veni împărăția ce va să fie la sfîrșitul veacurilor, Dumnezeu ne-a poruncit «să facem din pămînt un cer, trăind, vorbind și lucrînd ca și cum am fi în cer... El vrea astfel ca, în așteptarea vieții viitoare, să imităm chiar pe pămînt viața îngerilor din ceruri», care execută întotdeauna în întregime iar nu numai în parte voia lui Dumnezeu [880]. Este, desigur, «ceea ce se va întîmpla și cu noi», precum zicea Origen, «dacă nu vom face nimic afară de această voie» [881].

Cînd însă ne rugăm «facă-se voia Ta...», este ca și cum am zice: «Împărate ceresc, învrednicește-ne să trăim ca cei din cer, pentru ca să voim și noi întocmai ceea ce voiești Tu ...Sprijinește voința noastră cea slabă..., întinde-ne o mînă de ajutor nouă celor ce vrem să alergăm, dar care abia putem să ne tărîm» [882]. Se înțelege deci că o astfel de rugăciune o facem nu numai pentru noi, ci pentru toți, chiar și pentru cei răi, pentru ca și ei să ajungă cu ajutorul harului să îndeplinească voia lui Dumnezeu, ca cei buni.

d) Dar noi sîntem ființe în trup și trăim pe pămînt, așa că, potrivit naturii noastre, avem nevoie de hrană și de mijloace corespunzătoare, prin care să susținem corpul și deci existența noastră. Era natural așadar ca Domnul să îngăduie a ne adresa Tatălui ceresc, Cel ce «dă hrană la tot trupul» (Ps. CXXXV, 25), pentru a cere în rugăciunea dată de El: «*Pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi*».

Aproape la toți Sfinții Părinți și la scriitorii bisericești, care au comentat Rugăciunea Domnească, această de a patra cerere este aplicată și la Pîinea euharistică sau chiar numai la ea, «Pîinea vieții», «Pîinea cea vie, ce s-a pogorît din cer» (Ioan VI, 41, 48, 51), ca una ce «este spre paza ființei noastre, ca ceea ce întărește și sfințește trupul și sufletul» [883]. Această extindere de sens [884] este explicabilă în Liturghie, întrucît rugăciunea «Tatăl nostru» se recită în momentul imediat ante-

879. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehieza V mistagogică*, 13.
880. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 5.
881. Origen, *Despre rugăciune*, XXVI, 1.
882. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului «Strîmtă este ușa»* (Matei VII, 14).
883. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni...*, cap. 320.
884. Astăzi, el prevalează în chip exclusiv în concepția Bisericii Romano-Catolice, influențat desigur de Vulgata, în care termenul grec ἐπιούσιον (ce trebuie spre ființă sau existență) din Matei și Luca a fost redat în textul latin de la Matei VI, 11 prin *panem nostrum supersubstantialem*, ceea ce s-ar putea traduce *pîinea noastră supranaturală*, «deci hrana sufletului, adică Sfînta Euharistie». L. A. Molien, *La prière de l'Église*, Paris, 1924, p. 383, n. 6.

rior împărtășirii. Obiectul propriu-zis al cererii a patra este însă «pîinea cea de toate zilele», hrana trebuitoare subzistenței, existenței, adică întreținerii ființei sau vieții noastre în această lume vremelnică. O cerem să ne fie acordată în fiecare zi (καθ'ἡμέραν), adică zilnic, ca în textul din Evanghelia după Luca (XI, 3) sau «astăzi» (σύμερον), ca în versiunea din Evanghelia după Matei (VI, 11), acceptată în uzul liturgic. Este o cerere în perfectă concordanță cu spiritul învățăturii Mîntuitorului, Care, încredințîndu-ne că Tatăl nostru știe că avem trebuință de toate acestea, ne-a îndemnat să nu ne torturăm cu grijile pentru ziua de mîine, căci «ajunge fiecărei zile grija (neliniștea) ei» (Matei VI, 32—34).

Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o excludere a virtuții prevederii. Acel «astăzi» este numai un semnal de atenție că preocupările noastre pentru mijloacele de existență individuală nu se cuvine să treacă dincolo de limitele necesarului, adică de satisfacerea cumpătată a cerințelor naturale de existență. Altfel, iau naștere lăcomia, rafinamentul și abuzurile, stocarea și acumularea de bunuri peste nevoile prezentului, prin sustragerea lor de circulația largă, ceea ce poate pune uneori în strîmtorare și în criză existența celorlalți sau a unora din semenii noștri. De aceea, prin Rugăciunea Domnească, sîntem avizați ca dorințele din cererile prin care recurgem la ajutorul Providenței divine să se limiteze la ceea ce ne asigură existența zilnică. Ca atare, în viața de toate zilele, «să ne arătăm», așa precum se exprima Sfîntul Maxim Mărturisitorul, «mîncînd pentru a trăi, iar nu trăind pentru a mînca» [885].

e) În al cincilea rînd ne rugăm: *«Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri»*. Avem astfel în primul rînd prilejul de a ne umili, adică de a încerca un sentiment de smerenie, deoarece, întrucît cerem să ni se ierte greșelile, implicit mărturisim că fiecare din noi sîntem supuși păcatului. Mijlocul de a obține iertare este lăsat în puterea noastră și el constă în a ierta altora, ca să ni se ierte și nouă. Fiind toți fii ai aceluiași Tată ceresc și avînd aceeași natură, este logic să ne amintim totodată că se cuvine să ne lăsăm însuflețiți de sentimente de iubire, de îngăduință și de blîndețe față de aproapele, care poate comite față de noi unele greșeli. Acestea sînt însă neasemănat mai mici în comparație cu păcatele prin care noi ofensăm maiestatea divină. Este locul să menționăm că orice datorie neîmplinită este o călcare de datorie și deci o greșeală sau un păcat.

În textul Evangheliei după Sfîntul Matei (VI, 12), se cere să ni se ierte «datoriile noastre (τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν) precum le lăsăm (iertăm) și noi datornicilor noștri (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν), sau, ca în Evanghelia după Sfîntul Luca (XI, 4), «oricui ne este dator (παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν)". Se face astfel o evidentă aluzie la parabola servitorului nemilos, care, deși fusese absolvit de stăpînul său de o datorie de 10.000 de talanți, el n-a voit totuși să ierte unuia din confrații săi o infimă datorie de 100 dinari

885. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit., trad. cit.*, vol. II, p. 277.

(Matei XVIII, 23—25). De aceea, în cererea a cincea sîntem făcuţi judecătorii hotărîrii de iertare a propriilor noastre păcate, potrivit legii înscrise în Evanghelia Domnului: «Cu ce judecată veţi judeca, cu aceea veţi fi judecaţi, şi cu ce măsură veţi măsura, cu aceea vi se va măsura» (Matei VII, 2). De aceea am fost puşi să cerem Tatălui ceresc să ne acorde iertare pentru călcarea poruncilor Lui, în măsura în care am fost şi noi în stare să fim cruţători faţă de semenii noştri. O adevărată iertare a greşiţilor noştri trebuie înţeleasă însă în sensul de a nu ne mai aduce aminte niciodată cu ură, cu necaz sau cu amărăciune de cei care ne-au produs supărări. Împlinirea acestei condiţii nu ne scuteşte totuşi de datoria de a ne înfăţişa la scaunul de duhovnicie pentru a ne mărturisi greşelile şi îndeosebi păcatele mari sau capitale şi a îndeplini actele de pocăinţă recomandate de slujitorii Bisericii, cărora li s-a dat harul şi puterea de a ierta sau nu păcatele oamenilor (Ioan XX, 22, 23; Matei XVI, 19; XVIII, 18).

f) Ne rugăm mai departe: «*Şi nu ne duce pe noi în ispită*». Este a şasea cerere pe care o facem. Precum sîntem încredinţaţi de diferitele texte ale Sfintei Scripturi, viaţa decurge în lume în mijlocul tentaţiilor (Iov VII, 1; Ps. XVII, 30; XXXIII, 19; Matei IV, 1—10; Marcu I, 12—13; Luca IV, 2—12). Virtutea se verifică, într-adevăr, prin rezistenţa şi biruinţa repurtate asupra ispitelor (Ps. XXV, 2; LXV, 9—11; II Cor. XII, 7), iar împărăţia lui Dumnezeu se cucereşte de cei ce se luptă să o obţină (Matei XI, 12; Luca XVI, 16). În scrierea Faptele Apostolilor (XIV, 22), se găseşte consemnat că Sfîntul Apostol Pavel însuşi «întărind sufletele ucenicilor şi îndemnîndu-i să rămînă în credinţă», i-a avertizat «că prin multe necazuri se cuvine să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu».

Nu este deci de conceput că, propriu-vorbind, ne-am putea ruga să nu fim duşi în ispită, deoarece încercarea intră în planul lui Dumnezeu pentru mîntuirea omului. Ispita în sens de încercare sau verificare şi întărire a virtuţilor are ca scop perfecţionarea şi deci mîntuirea. În planul divin, ispita este, cu alte cuvinte, un mijloc pedagogic sau educativ.

Este însă şi ispită ale cărei curse sînt întinse de duhul cel viclean, în scopul de a-l face pe om să cadă şi să piară. În acest caz, prin cererea de a nu fi duşi în ispită, ne rugăm ca Tatăl nostru cel ceresc să nu îngăduie duşmanului mîntuirii noastre să ne ispitească [886]. Pentru a scoate în evidenţă acest sens, Sfîntul Ciprian [887] ca şi Sfîntul Ambrozie al Mediolanului traduc textul cererii respective într-o formă interpretativă: «*Şi să nu îngădui* (ne patiaris) să fim duşi în ispită». «*Vezi ce zice*», adaugă Sfîntul Ambrozie: «*Şi să nu îngădui* să fim duşi în ispita pe care nu putem să o suportăm [888]. Nu zice: Să nu ne duci în ispită, ci, asemenea

886. Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 69.

887. *De oratione*, 25, PL., IV.

888. Temeiul acestei interpretări se găseşte de fapt în însuşi textul epilogului sau adaosului pe care îl rosteşte preotul în Liturghia Sfîntului Iacob, după ce clerul şi poporul au recitat Rugăciunea Domnească, epilog care nu este altceva decît o formă dezvoltată a ultimei cereri: «*Şi nu ne duce pe noi în ispită (cercarea) pe care nu o putem suporta* (ὑπενεγκεῖν), Doamne al puterilor, Cela ce cunoşti nepu-

unui atlet, vrea acea cercare pe care natura umană să o poată suporta»[889]. De altfel, această interpretare consună cu ceea ce ne învață Sfîntul Apostol Pavel, cînd scrie că Dumnezeu admite nu ca să nu fim ispitiți, ceea ce este cu neputință pentru condițiile firii noastre omenești, ci ca să nu fim ispitiți peste puterile noastre. «Pe voi» — zice acest Sfînt Apostol — «nu v-a ajuns decît o ispită omenească, dar Dumnezeu, Care este bun (credincios), nu va îngădui să fiți ispitiți peste puterile voastre, ci, o dată cu îngăduirea ispitei, va trimite și ușurare, ca să o puteți birui» (I Cor. X, 13).

Dacă știm că micile păsărele, care nu s-au folosit cum trebuie de aripile ce li s-au dat pentru a se ridica în aer, nu cad în laț fără știrea lui Dumnezeu (Matei X, 29; Luca XII, 6), apoi trebuie să înțelegem că, atunci cînd cerem lui Dumnezeu «nu ne duce pe noi în ispită», îl rugăm să ne cruțe sau, mai bine-zis, *să nu ne lase să cădem în ispită*; cu alte cuvinte, cerem în rugăciunea noastră să ne ajute să rămînem sub ascultarea îndemnurilor conștiinței curate și să facem uz corect de rațiunea sănătoasă, pentru ca să nu săvîrșim nimic prin care am ajunge pradă vreunei ispite supuse dreptei judecăți a lui Dumnezeu, cum se întîmplă de obicei celor ce se lasă la discreția poftelor desfrînate ale inimilor lor, a patimilor rușinoase sau sub conducerea minții lor dezordonate[890]. Este tocmai ceea ce se aplică, în scrierile Sfîntului Apostol Pavel, rătăcirilor lumii vechi: «De aceea, zice el, și Dumnezeu i-a dat pradă faptelor celor necurate ale inimii lor, încît ei singuri și-au întinat trupurile...; i-a dat pradă unor fapte rușinoase... și, cum nu s-au îngrijit să aibă pe Dumnezeu în cuget, i-a dat și Dumnezeu în seama minții lor celei rătăcite, ca să facă ceea ce nu se cade» (Rom. I, 24—28).

«Dar ce, Dumnezeu duce pe om în ispită?», se întreba Sfîntul Gherman I al Constantinopolului. «Ferească Dumnezeu! Căci Dumnezeu nu este autorul celor rele, dar noi să-L rugăm ca prin multele sale îndurări să nu îngăduie să cădem în ispită: Doamne, dacă ne caută pe noi Satana, ca să ne cearnă ca pe grîu, precum a căutat și pe Sfinții Tăi Apostoli, dar nu a reușit, sau ca pe Iov odinioară, să nu-i dai lui putere asupra noastră! Dar chiar dacă un om rău va voi să ne ducă în ispită, nu ne lăsa pe noi în voia lui, ci ocrotește-ne cu acoperămîntul aripilor

---

tința (slăbiciunea) noastră, ci ne apără de cel rău și de lucrările lui și de toată bîntuirea (vătămarea, supărarea, ἐπηρείας), și uneltirea (μεθοδείας) lui, pentru numele Tău cel sfînt, pe care îl chemăm peste smerenia noastră». Vezi textul original la Dom. B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, XXVI, fasc. 2, p. 224/110.

889. Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cartea V, cap. 4: «Vide, quid dicat: *Et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus*. Non dicit: Non inducas in tentationem; sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio». La Johannes Quasten, *Monumenta patristica et liturgica vetustissima*, pars. III, în *Florilegium patristicum*, fasc. VII, edit. de Bernhardus Geyer și Johannes Zellinger, Bonn, 1936, p. 170/58. Sesizînd această particularitate, Fericitul Augustin ține să remarce că «mulți însă, cînd se roagă, zic astfel: «Să nu îngădui să fim duși în ispită, explicînd adică cum să se înțeleagă (expresia) «și nu ne duce». *De sermone in monte*, II, 9, 30, P. L. XXXIV, 1282; la Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 170/58, n. 6.

890. Cf. Origen, *Despre rugăciune*, cap. XIX, 17, în trad. cit., p. 179.

Tale»[891]. Rugîndu-ne «Şi nu ne duce pe noi în ispită», înţelegem că cerem ca, prin puterea Sa, Tatăl ceresc să domolească în noi viforniţa patimilor, neutralizînd influenţele lor vătămătoare şi, astfel, să nu cădem înfrînţi sub atacul tentaţiilor.

În plus, cererea «Şi nu ne duce pe noi în ispită» este menită să ne aducă aminte, precum sublinia Sfîntul Ciprian, că sîntem fiinţe slabe şi că deci nu trebuie să ne mîndrim că victoria s-ar putea obţine sau s-ar putea atribui exclusiv meritului nostru[892].

g) A şaptea cerere — «*Ci ne izbăveşte de cel rău*» — urmează ca o întărire şi completare a celei precedente. Căci, precum observă Sfîntul Chiril al Ierusalimului, dacă cuvintele «Nu ne duce pe noi în ispită» ar fi avut sensul de a nu fi ispitiţi, Domnul n-ar fi spus «ci ne izbăveşte de cel viclean»[893]. Cel rău este «spiritul cel rău... autorul şi adevăratul principiu al tuturor relelor»[894], care ne vine fie direct prin cursele întinse de el, fie prin oameni sau pofte. Dacă n-a putut să se atingă de turmele lui Iov fără învoirea lui Dumnezeu şi n-a avut putere să intre în turma porcilor din ţinutul gherghesenilor mai înainte de a fi primit îngăduinţa de la Fiul lui Dumnezeu, «va avea el putere — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — asupra oamenilor veghetori şi cuvioşi, păziţi de Dumnezeu, Căruia ei îi slujesc ca stăpînului şi împăratului lor ?»[895]. Izbăvirea de cel rău trebuie înţeleasă deci nu în sensul de a nu fi atacaţi de el, ci în acela că, atunci cînd ne găsim strîmtoraţi, să nu ne simţim părăsiţi, ci să luptăm împotriva lui fără a deznădăjdui (II Cor. IV, 8). De aceea, în această ultimă cerere, ne rugăm lui Dumnezeu să ne ajute să-l biruim pe cel rău ori de cîte ori ajungem obiectul sau ţinta atacurilor lui.

Rugăciunea Domnească este încheiată, în Liturghie, cu ecfonisul preotului: «*Că a Ta este împărăţia şi puterea şi slava: a Tatălui şi a Fiului şi a Sfîntului Duh, acum şi pururea şi în veci vecilor*»[896], la care strana, corul sau credincioşii răspund «amin»! Această doxologie vine ca un fel de expunere solemnă a temeiurilor prin care se explică curajul nostru de a ne fi adresat Părintelui ceresc cu cererile din rugăciunea ce ne-a fost dată de Fiul Său. Ţi-am făcut, adică, atîtea cereri, pentru că ştim că ai putere să ni le împlineşti, pentru «că a Ta este împărăţia şi puterea». Este, după exegeza Sfîntului Ioan Gură de Aur, ca şi cum am zice: Îţi cerem toate acestea, întrucît Te recunoaştem ca Stăpînul a toate, Care ai o putere ce nu se va sfîrşi niciodată, Care poţi toate cîte le voieşti şi posezi o slavă pe care nu Ţi-o poate lua nimeni. Pentru toate aceste motive, îţi mulţumim Ţie, Celui ce ai binevoit să

891. Sf. Ghermanie I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, p. 445 B.
892. Cf. Sf. Ciprian, *De oratione*, 26.
893. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehheza V mistagogică*, 18.
894. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIX la Matei*, 6.
895. Idem, *Omilia asupra textului: «strîmtă este uşa»*, 15.
896. Adică aşa cum se găseşte redactată această rugăciune în Evanghelia după Matei VI, 13, text care lipseşte însă din versiunea lui Luca XI, 4, unde lipseşte, de altfel, şi ultima cerere («ci ne izbăveşte de cel rău»).

ne dăruiești atitea bunătăți și mărturisim că Ție Ți se cuvine toată slava, toată cinstea, ca unuia ce ai toată puterea; Ție, Părinte și Fiule și Duhule Sfinte, acum și pururea și în vecii vecilor [897].

4. *Rugăciunea Domnească în istoria Liturghiei*

Deși documentele nu ne procură date directe despre întrebuințarea Rugăciunii Domnești în Liturghia Bisericii primare, este totuși greu de admis ca ea ar fi putut lipsi din cadrul Liturghiei primitive. Autoritatea divină a autorului ei și proprietatea acestei rugăciuni de a se rezuma numai la cîteva cereri scurte și, totuși, atît de complete, atît de desăvîrșit adaptate și corespunzătoare condițiilor omului, ca ființă religioasă, reprezintă considerații pentru care ea s-a putut impune de la început în schema vechii Liturghii, înaintea oricăror altor compoziții ale primelor generații de creștini [898].

Recomandația din *Didahia celor 12 Apostoli* (între anii 80 și 100) de a se recita de trei ori pe zi «Tatăl nostru», deși înscrisă în capitolul VIII, adică imediat înaintea capitolelor privitoare la Sfînta Euharistie și la împărtășire, nu poate fi invocată totuși în sprijinul concluziei de mai sus, din cauza lipsei de legătură și continuitate între părțile citate. S-a presupus, pe de altă parte, că o anumită expresie din titlul rugăciunii din *Evhologhiul lui Serapion de Thmuis* (în preajma jumătății veacului al IV-lea), în legătură cu frîngerea Sfîntului Agneț, ar putea fi interpretată în sensul existenței rugăciunii «Tatăl nostru» în rînduiala Liturghiei din acea epocă; textul Rugăciunii Domnești lipsește însă, ca și recomandația de a fi rostită. Nici în Liturghia transmisă de așa-numitele «rînduieli bisericești» nu se găsește menționată. Astfel, ea lipsește din slujba Liturghiei redată în cartea VIII a *Constituțiilor Apostolice*, precum și din cea cuprinsă în apocriful *Testamentum Domini*. Cel puțin, în acest din urmă document, după împărtășire figurează o rugăciune parafrazată pe tema Rugăciunii Domnești, din care se poate recunoaște fără greutate primele trei cereri și o parte din doxologia finală [899].

De vreme ce însă Fericitul Ieronim a putut scrie, pe cînd se afla la Betleem, în anul 415, că Mîntuitorul «a învățat pe Apostolii Săi că, în fiecare zi, la Jertfa Trupului Său, credincioșii să îndrăznească a zice «Tatăl nostru...» [900], înseamnă că întrebuințarea liturgică a Rugăciunii Domnești în Biserica din Palestina avea temei în vechea practică a tradiției creștine. Prima informație categorică despre uzul liturgic al acestei

897. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra textului de la Matei VII, 14.*

898. «Cel Care ne-a dat viața ne-a învățat să ne și rugăm...» — zicea Sf. Ciprian, episcopul Cartaginei —, «pentru ca să fim mai lesne ascultați, cînd vorbim cu Tatăl prin cererea și rugăciunea ce am fost învățați de Fiul (să le zicem)... Căci care rugăciune poate fi mai spirituală decît aceea care ne-a fost dată cu adevărat de către Hristos, de Care ne-a fost trimis nouă și Duhul Sfînt?». *De oratione dominica*, 1, trad. de Pr. Matei Pisiaru, în colecția *Scrieri alese din operele Sfîntului Ciprian, episcop al Cartaginei și martir*, Rîmnicu-Vîlcii, 1935.

899. A se vedea textul în traducerea franceză a lui F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clement*, cap. XIII, 15, Paris, 1913, p. 36.

900. *Dialogus contra Pelagium*, cartea III, cap. 15, P. L., XXIII, 585; vezi și Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, *XI* ed., Paris, 1927, p. 277 și 280; de asemenea, L. A. Molien, *op. cit.*, t. I, p. 381, 384.

rugăciuni, și anume chiar la locul în care se află fixată și astăzi, ne-o dă însă Sfîntul Chiril al Ierusalimului (+ 386), în *Cateheza XXIII* (a V-a mistagogică, 11—13) [901], rostită poate în jurul anului 350.

Deși în omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur Rugăciunea Domnească se găsește explicată de două ori [902], pe cînd se afla în Antiohia, totuși, despre practicarea ei liturgică nu face decît o mențiune ștearsă în *Omilia asupra lui Eutropiu*, 5 [903], la Constantinopol. Contemporanul acestui din urmă Sfînt Părinte, Sfîntul Ambrozie al Mediolanului (+ 397), comentează de asemenea pe la anul 387 rugăciunea «Tatăl nostru» [904], dar ea lipsește din Liturghia pusă sub numele lui. În schimb, scrierile creștine din Biserica Africii de Nord cuprind date care se referă la folosirea de timpuriu a Rugăciunii Domnești în Liturghie. Astfel, Tertulian, care considera Rugăciunea Domnească «legitima oratio» [905] și că ea «rezuma întreaga Evanghelie» [906], afirmă că ea se recita în cursul Liturghiei [907]. Deși Tertulian nu-i determină precis locul, totuși se poate deduce ca, din moment ce el califică sărutarea păcii drept «sigiliul rugăciunii» (Domnești), această rugăciune ocupa locul pe care îl are în

---

901. P. G., XXXIII, 1117 A — 1123 A.

902. *Omilia XIX la Matei*, 4, 7, P. G., LVII, 280 ș.u. și *Omilia despre paraliticul coborît prin acoperiș*, 3—5. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 21—24.

903. P. G., LII, 396. La Jeannin, *op. cit.*, t. IV, p. 285.

904. Sf. Ambrozie al Mediolanului, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV. Explicarea Rugăciunii Domnești a făcut obiectul multor comentatori dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, ca, de exemplu:

I. — În răsărit: — Clement Alexandrinul (+ înainte de 215—216) — parțial și incidental: cererea I în Ἐκ τῶν προφητικῶν Ἐκλογαί, 19, 1; cererea II în Ὑποτυπώσεις; cererea III și IV în *Stromata*, cart. IV, cap. 8. P. G., VIII și cart. VII, cap. 13, P. G., IX; — Origen (+ 254—255), Περὶ εὐχῆς, P. G., XI; — Sf. Chiril al Ierusalimului (+ 386), *Cateheza V mistagogică*, P. G., XXXIII (traducerea în limba română de Pr. D. Fecioru în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București 1945); — Sf. Grigore de Nisa (+ 394), Εἰς τὴν προσευχήν, P. G., XLIV (traducerea în limba română la Nicolae D. Popescu, *Cele cinci cuvîntări despre Rugăciunea Domnească*, teză pentru licență, București, 1907); — Sf. Ioan Gură de Aur (+ 407), *Omilia VII la Matei*, 14 («strîmtă este ușa...») și *Omilia XIX la Matei*, 4, 7, P. G., LI; — Sf. Maxim Mărturisitorul (+ 662), *Scurtă tîlcuire la Tatăl nostru*, P. G., XC (traducerea românească în *Filocalia*, vol. 2, Sibiu, 1947); — Sf. Gherman I al Constantinopolului (+ 733), *Comentariu liturgic* (Teoria mistică...), P. G., XCVIII; — Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (veacul al XV-lea), *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 320 și *Despre sfînta Biserică*, P. G., CLV (trad. în limba română de Toma Teodorescu, în vol. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, București, 1865); — Petru Movilă (veacul al XVII-lea), *Mărturisirea ortodoxă*, partea II, Întreb. VII—XVII.

II. — În Apus: — Tertulian (+ 240), *De oratione*, P. L., I; — Sf. Ciprian (+ 258), *De dominica oratione*, P. L., IV (trad. în limba română de Pr. Matei Pistaru, în «Biblioteca Părinților bisericești», nr. 1, Rîmnicu-Vîlcii, 1935); — Sf. Ambrozie al Mediolanului (+ 397), *De sacramentis*, P. L., XVI; — Fer. Augustin (+ 430), *Epistola* CXXX, cap. XI, 21 și XII, 22—23, P. L., CXXX, 502—504, iar în alte scrieri ale sale referiri și mențiuni incidentale și fragmentare.

Asupra Rugăciunii Domnești s-au oprit cu scurte explicații și literați profani din epoca noastră ca, de exemplu: Nicolae Gogol, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii* (în limba rusă și în traducerea franceză de Dom Theodore Belpaire, *La divine liturgie médité par Gogol*, Prieure d'Amay sur Meuse, Belgique, tradusă în limba română sub același titlu de Pr. Marin Dumitrescu, Rîmnicu-Vîlcii, 1937); Giovanni Papini, *Histoire du Christ*, trad. fr., Paris, 1923, p. 222—225.

905. Tertulian, *De fuga*, 2, P. L., II, 105.

906. Idem, *De oratione* (compusă între anii 200 și 206), P. L., I, 1153.

907. *Ibidem*, 3—4, P. L., I, 1156—1157.

Missa romană, în care sărutarea păcii se dă după recitarea ei, adică imediat înainte de împărtășire [908]. Acesta este, într-adevăr, momentul din Sfînta Liturghie pe care Fericitul Augustin îl precizează că era destinat pentru recitarea Rugăciunii Domnești; «la acestea (după doxologia, cu care se încheia rugăciunea de sfințire, a Sfintei Jertfe) ziceți: amin... Se spune apoi Rugăciunea Domnească... După aceasta, se zice: Pace vouă și credincioșii se sărută cu sărutare sfîntă» [909]. Fapt este că folosirea Rugăciunii Domnești în Liturghie se constată în regiunile bisericești în care se practica Liturghia zilnică, și anume la Ierusalim și în Biserica Africii de Nord. Acest amănunt a dat ocazie la ipoteza că, poate, inițiativa acestui uz ar aparține acestor Biserici, sub sugestia cererii «pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi» [910].

Rugăciunea Domnească figurează în toate Liturghiile, avîndu-și locul între Anafora și împărtășire, deși nu pretutindeni chiar în același moment. Fixarea Rugăciunii Domnești în această parte a Liturghiei a fost determinată, desigur, de faptul că, prin conținutul ei, a fost considerată proprie ca pregătitoare pentru primirea sfintei împărtășiri. Și anume, pe de-o parte, prin extinderea sensului cererii «pîinea noastră cea de toate zilele...» și la Sfînta Euharistie, iar pe de alta pentru considerentul subliniat de Fericitul Augustin că cererea «și ne iartă nouă greșelile noastre...» are eficacitate în materie de iertarea păcatelor veniale, așa încît împărtășirea să poată urma fără osîndă pentru credincioși [911].

5. *Finalul primei părți a oficiului după Anafora*

În cadrul pregătirilor pentru momentul împărtășirii intră, potrivit regulii din Liturghia bizantină, și obiceiul ca, în timpul Rugăciunii Domnești, diaconul să-și așeze orarul crucis pe spate și pe piept, în așa fel ca ambele capete să cadă egal în față, pentru ca el să rămînă mai liber în mișcările sale, în legătură cu actul împărtășirii. S-a asociat în același timp și o semnificație simbolică acestui ritual prescris diaconului, și anume că, avînd să se apropie de Domnul euharistic, diaconul imită pe serafimi, care își acoperă fața cu două aripi [912].

După ce strana, corul sau credincioșii au răspuns «amin» la ecfonisul intonat de preot cînd s-a încheiat rostirea rugăciunii «Tatăl nostru», preotul îi binecuvîntează cu obișnuita formulă optativă «Pace tuturor», la care ei răspund în același spirit de urare: «Și duhului tău». Asistența este apoi invitată: «Capetele voastre, Domnului să le plecați» și, în timp ce ea își ia o poziție de smerită înclinare și s-a dat, într-o intonare mai largă sau prelungită, răspunsul «Ție Doamne», preotul citește în taină rugăciunea plecării capetelor, înainte de împărtășire.

---

908. «Osculum pacis, quod est signaculum orationis», *De oratione*, XIV.

909. Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3, cf. și *Sermo XLIX*, 8; *XLIII*, 12; CCXXVII; *Epistola CXLIX*, 16.

910. Cf. Fer. Augustin, *De sermone in monte*, II, 26. Vezi la Mgr Pierre Batiffol, *op. cit.*, p. 277.

911. Fer. Augustin, *Sermo VI*, 3 și *Sermo XVII*, 5.

912. Sf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 174.

Prima parte a oficiului după Anafora se încheie astfel cu o rugăciune specială, în care preotul prezintă, am putea spune, pe credincioşi îndurării dumnezeieşti, înainte de primirea Sfintelor Taine. Textul acestei rugăciuni este diferit în cele trei formulare ale Liturghiei. Cea din Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur se arată preocupată în fond de aplicarea efectelor Jertfei euharistice, corespunzător trebuinţelor fiecăruia; în toate însă se cere «Părintelui îndurărilor», să «caute cu ochi milostivi spre tot poporul» (Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite şi Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur), să-l binecuvînteze şi să-l învrednicească «a se împărtăşi fără osîndă cu aceste ale Tale preacurate şi de viaţă făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor şi spre unirea cu Sfîntul Duh» (Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare).

Cu alte cuvinte, «procedînd întocmai ca avocaţii», precum se exprima Fericitul Augustin, «preoţii înfăţişează Puterii milostive pe cei de sub protecţia lor (pe credincioşii lor), prin punerea mîinii» [913]. «Toate acestea ei le cer însă de la Părintele ceresc, pentru meritele Mîntuitorului şi prin mijlocirea Lui» [914], mărturisire pe care o fac prin ecfonisul din *Liturghier*, comun tuturor celor trei rugăciuni amintite: «Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care eşti binecuvîntat, împreună cu Preasfîntul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea...». Credincioşii confirmă prin răspunsul lor: «amin».

913. Fer. Augustin, *Epistola CXLIX*, 12—16: «...cum populus benedicitur, tunc antistites, velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissima oferunt potestati».

914. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 527 şi «Candela», an. 1893, p. 70.

D. — ÎMPĂRTĂȘIREA ÎN CADRUL SFINTEI LITURGHII

I. — Actele manuale pregătitoare. — II. — Împărtășirea. — III. — Împărtășirea la Sfînta Liturghie privită sub aspectul spiritualității creștine

I

ACTELE MANUALE PREGĂTITOARE

1. Înălțarea Sfîntului Agneț. — 2. Frîngerea Sfîntului Agneț. — 3. Amestecarea sau unirea sfintelor elemente. — 4. Căldura

După rugăciunea «Tatăl nostru» urmează partea finală a Liturghiei, care culminează în actul împărtășirii. Înainte de acest act însă Sfintele Daruri sînt supuse unei serii de acțiuni rituale manuale, menite în primul rînd a crea condițiile practice potrivite în acest scop. Prin semnificația simbolică a acestor acțiuni se subliniază în același timp și ideea de jertfă de la baza Sfintei Euharistii, precum și unitatea acestei Jertfe, în cele două materii ale ei, pîinea și vinul [915]. Aceste acțiuni sînt:

— Înălțarea Sfîntului Agneț (Ὕψωσις τοῦ ζωηφόρου ἄρτου);
— Frîngerea (Μελισμός, dezmembrarea, împărțirea);
— Amestecarea sau unirea (Ἕνωσις) sfintelor elemente; și
— Căldura (Ζέον).

1. *Înălțarea Sfîntului Agneț*

Actele manuale sînt precedate în toate cele trei Liturghii, întocmai ca în *Codicele Barberini 336*, de rugăciunea citită în taină de către preot: «Ia aminte, Doamne Iisuse Hirstoase, Dumnezeul nostru, din sfîntul Tău locaș și de pe scaunul slavei împărăției Tale și vino ca să ne sfințești pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicește a ni se da nouă (liturghisitorilor), prin mîna Ta cea puternică, Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sînge și prin noi la tot poporul». În *Codicele Barberini 336*, această rugăciune este intitulată «Rugăciunea înălțării Pîinii» [916]. Ea lipsește din unele manuscrise, iar în altele se găsesc în locul ei ori chiar după ea rugăciuni deosebite, ca, de exemplu, troparele «Miluiește-ne pe noi...» și «Doamne, miluiește-ne pe noi...», uneori multiplicate prin recitarea rugăciunii «Împărate ceresc...» sau a stihului 1 din Psalmul CXLI («Înălța-Te-voi, Dumnezeul meu, împăratul meu, și voi binecuvînta numele Tău în veacul veacului»), ori a stihului 6 din Psalmul CVII («Înalță-Te

915. Cf. și Joannes Michael Hanssens, *op. cit.*, t. III, 503.
916. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, p. 341.

peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pămîntul (să strălucească) slava Ta», în timp ce preotul cădește Sfintele Taine [917].

În rugăciunea înălțării Sfintei Pîini se reia, precum se vede, se dezvoltă și se aplică în chip propriu și într-o formă interpretativă ideea deja exprimată în rugăciunea tainică din timpul Imnului heruvic: «*Tu ești* (Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și) *Cel ce Te împarți*, Hristoase, Dumnezeul nostru...». Așa, adică, precum la Cina cea de taină, cînd a anticipat în chip tainic, prin moarte sacramentală și deci sub formă nesîngeroasă, Jertfa Sa de pe cruce, Domnul a dat Sfinților Apostoli Trupul și Sîngele Său, tot astfel și în Liturghie, unde este prezent în chip nevăzut dar real, sub forma Pîinii și a Vinului euharistic, își dă spre împărtășire Preacuratul Său Trup și Scumpul Său Sînge, însă acum prin intermediul sfințiților slujitori. Îndeosebi pentru aceasta au fost sfințiți liturghisitorii: să înfățișeze adică lui Dumnezeu proaducerile Bisericii și pentru a primi de la El și a împărți credincioșilor darurile bunătății Lui. De aceea, înainte de a începe operațiunile sacre pregătitoare în vederea împărtășirii, liturghisitorul cere harul de a fi vrednic de această slujbă, prin care el, un om, imită pe Dumnezeu și deci de a înfățișa sau reprezenta pe Iisus Hristos în săvîrșirea și distribuirea Sfintelor Taine ale Trupului și Sîngelui Său; pe de altă parte, se roagă ca acel care urmează să se împărtășească să le primească într-o desăvîrșită curăție [918]. Mai lămurit, liturghisitorii se roagă Mîntuitorului ca să le ajute să fie învredniciți să primească mai întîi ei înșiși Preacuratul Trup și Sfîntul Său Sînge, «din mîna Lui cea puternică», pentru ca, apoi, prin intermediul lor, să fie împărtășiți cu Sfintele Taine și credincioșii.

Întrucît în timpul operațiunilor pregătitoare pentru împărtășire, precum și a celor pentru administrarea ei, liturghisitorii se vor atinge de Sfîntul Trup și Sînge, luîndu-le cu propriile lor mîini, ei cer cu umilință să fie curățiți prin harul Sfîntului Duh. În acest scop, preotul în altar iar diaconul, în locul unde stă, se închină de trei ori plecîndu-se și rostind de fiecare dată stihul «Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul...» (o adaptare liturgică a textului din Luca XVIII, 13 și Ps. L, 3). În vederea acestui moment, ei și-au curățit deja mîinile prin spălare, încă din timpul Axionului, simbolizînd totdeauna prin aceasta și curățirea sufletească, cu care se cuvine a se apropia și a sluji cele sfinte.

Cursul Liturghiei a ajuns astfel pe punctul cînd preotul trebuie să guste el însuși din ospățul cel dumnezeiesc și să invite după aceea și pe credincioși. Ca atare, îndată după ecfonisul «Cu harul și cu îndurările...», dinaintea rugăciunii înălțării Sfintei Pîini, diaconul rostește din mijlocul bisericii, cu voce înaltă și accentuată, «Să luăm aminte!»,

917. Vezi, de exemplu, *Ms. 425* (veacul al XVI-lea), Bibl. Metocului Sfîntului Mormînt la Constantinopol: la A. Dmitrievschi, Εὐχολόγια..., p. 824; *Ms. 780* (veacul al XVI-lea), Bibl. Mînăstirii Sf. Pantelimon din Atos; *Ibidem*, p. 928; *Ms. 341* (veacul al XVI-lea — al XVII-lea); *Ibidem*, p. 950. Vezi și «Candela», 1893, p. 70, n. 2.

918. Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 12.

ca pe vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur [919] și după obiceiul consemnat în *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 13), făcînd atenți în acest chip pe credincioși asupra actului însemnat al împărtășirii, ce are să urmeze. Luînd în acest timp Sfîntul Trup cu primele trei degete de la ambele mîini, preotul îl înalță făcînd cu el semnul crucii deasupra sfîntului disc și rostind cu același ton impresionant: «Sfintele — sfinților» (τὰ ἅγια — τοῖς ἁγίοις) [920], adică *Sfintele* (Taine) *sînt pentru sfinți*. În lipsa diaconului, preotul rostește el singur ambele membre ale acestei fraze liturgice, al cărei echivalent poate fi ușor descifrat în formula «De este cineva sfînt să vie (să se apropie), iar de nu este, să se pocăiască» (*Didahia celor 12 Apostoli* X, 6), obișnuită în rînduiala Sfintei Euharistii din epoca Părinților apostolici.

Nu este greu de observat dubla funcțiune a acestei interjecții liturgice, care constituie pe de-o parte o invitație la împărtășire pentru cei pregătiți, dar în același timp o oprire pentru ceilalți. Ca un crainic al lui Dumnezeu, preotul pe unii îi cheamă — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur — iar pe alții îi îndepărtează, făcînd aceasta nu cu mîna, ci cu graiul, mai lămurit decît cu mîna; căci atunci cînd zice cu glas ridicat și puternic «Cele sfinte sînt pentru cei sfinți», este ca și cum ar vrea să spună: înapoi cel ce nu este sfînt [921]. Termenul «sfinți» este întrebuințat aci în sensul comun din Biserica primară, adică pentru toți credincioșii care nu s-au despărțit de Hristos prin păcate de moarte [922], ci se nevoiesc în viață virtuoasă și sînt pregătiți prin pocăință. Este mai mult ca sigur că, în fapt, oprirea de la împărtășire a celor nevrednici nu se traducea printr-o îndepărtare a lor din biserică, ci prin obligația de a se abține de la împărtășire.

În *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului, se recomandă o întreită repetare a acțiunii de înălțare a Sfîntului Agnet, la înălțimi diferite, începînd de sus în jos, deasupra potirului [923]. Unele manuscrise adaugă chiar că, în timpul acestei întreite însemnări în chipul crucii, preotul recita Trisaghionul cel mic («Sfinte Dumnezeule») [924]. Se pare, totuși, că în vechimea mai depărtată liturghisitorul obișnuia să ridice mîinile în acest moment, iar nu Sfînta Pîine. Așa, cel puțin, ne lasă să înțelegem Sfîntul Ioan Gură de Aur care, oprin-

919. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4 P. G., LXIII, 132.

920. La Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, preotul se acomodează situației respective, atît în ceea ce privește acțiunea cît și textul. Întrucît, adică, Sfînta Pîine a fost sfințită și deja înălțată la Liturghia precedentă a Sfîntului Ioan Gură de Aur ori a Sfîntului Vasile cel Mare, cînd a fost pregătit Sfîntul Agnet, acum ea nu mai este înălțată. Preotul vîră numai mîna pe deasupra aerului, cu care se află acoperită Sfînta Pîine și atingînd-o cu foală evlavia și frica, fără să o înalțe, zice cu glas mare: «*Cele mai înainte sfințite — Sfintele sfinților*».

921. Cf. *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 5, P. G., LXIII, 133. Cf. și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehеza V mistagogică*, 19.

922. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, P. G., CL, 419 A—B.

923. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 44 BC: «...O cruce, care se face în sus arată că s-a sfințit eterul de sus, cea de la mijloc, aerul, iar cea de jos, care se face deasupra discului și aproape de el, pămîntul, în care s-a îngropat și trupul de viață făcător al lui Hristos».

924. *Ms. 709* (an. 1260) din Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi Εὐχολόγια, p. 158.

du-se asupra impresiei produse de pronunțarea propoziției «Sfintele — sfinților», descrie astfel acțiunea preotului în acest moment: «Cu glas mare, cu strigăt înfricoșător, ca un crainic ridicînd mîna spre (cer) înălțime (τὴν χεῖρα ἄρων εἰς τὸ ὕψος), ațintit în sus...» [925]. Spre finele veacului al V-lea însă, cînd a fost probabil scrisă lucrarea *Despre ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, se pare că înălțarea Sfintei Pîini constituia o practică curentă. Acesta era, cel puțin, punctul de vedere al Sfîntului Maxim Mărturisitorul, pe la mijlocul veacului al VII-lea. El se oprește anume asupra pasajului din *Ierarhia bisericească*, în care se vorbește despre acțiunea arhiereului de a aduce sau a scoate darurile în văzul sau sub privirea poporului (ὑπ' ὄψιν) [926]. Sfîntul Maxim socotește că acest ὑπ' ὄψιν nu poate avea altă explicație decît în practica de pe vremea acelui Sfînt Părinte (Pseudo-Dionisie Areopagitul), de a rămîne Dumnezeieștile Daruri acoperite după sfințire pînă înainte de împărtășire, cînd ele erau înălțate o dată cu vosglasul: «Sfintele — sfinților» [927].

La origine deci înălțarea Sfintei Pîini a avut un scop practic în primul rînd și anume de a pune Sfîntul Agnet sub privirile credincioșilor din biserică, spre a-i determina astfel să reflecteze asupra vrednicieі lor pentru Sfînta Împărtășire. Mai tîrziu însă — cînd grilajul sau șirul de coloane scunde, prin care se despărțea în vechime altarul de naos, a evoluat, ajungînd iconostasul sau tîmpla înaltă de astăzi și deci Sfintele Daruri nu mai puteau să fie văzute de credincioși — actul înălțării Sfîntului Agnet în acest moment a rămas numai cu o semnificație simbolică. Se închipuie anume, prin aceasta, ridicarea lui Hristos pe Cruce, adică răstignirea sau crucificarea. De aceea, nu se înalță sfîntul disc cu toate darurile de pe el, pentru că acestea reprezintă numai membre sau părți ale Trupului lui Hristos. Se înalță numai Sfîntul Agnet, pe de-o parte pentru că numai în el s-a închipuit prin ritualul de la Proscomidie pătimirile Celui ce s-a jertfit pentru viața lumii, iar pe de alta pentru a se arăta că a venit sau este de față în chip nevăzut «Hristos însuși și pe Sine se dă nouă, căci El este Cel ce s-a răstignit pentru noi și pe Dînsul ni-L arată nouă cu taină (prin această înălțare), că a pătimit pentru noi» [928]. Este ca și cum s-ar spune: Iată Sfîntul care este Pîinea cea Sfîntă a vieții, destinată sfinților. Răspunsul «*Unul Sfînt, unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. Amin*», cu care corul sau credincioșii întîmpină ecfonisul ce însoțește înălțarea Sfîntului Agnet, vine în parte ca o confirmare atît a acestui ecfonis cît și a rugăciunii

925. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 5, P. G., LXIII, 131.

926. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, P. G., III, 425 D.

927. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scholia la Despre ierarhia bisericească*, cap. III, 2. P. G., IV, 137 A; cf. și col. 148 B.

928. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 99, P. G., CLV, 297; cf. și *Explicarea despre sfînta Biserică*, trad. cit., p. 266, col. 2; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 448 și 449 A—B; vezi și *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale*, în «Candela», 1893, p. 71; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 523; P. Lebedev, *op. cit.*, trad. rom., p. 272—273.

tainice dinaintea înălțării Sfîntului Agneț, și în același timp ca o mărturisire inspirată de o firească smerenie. Cine dintre noi, adică, poate să spună că este curat și sfînt, așa cum sînt numiți în general credincioșii vrednici de împărtășire? «Sfînt cu adevărat este unul singur: Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce este sfînt prin natura Lui» și Care se află întru slava lui Dumnezeu-Tatăl («...Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi...») și pe toți ne sfințește, din marea Sa iubire de oameni. «Și noi sîntem sfinți, dar nu prin fire ci prin participare și prin rugăciune»[929]. Vechimea acestui imn se poate urmări în documentele liturgice, pînă în veacul al IV-lea[930].

2. *Frîngerea Sfîntului Agneț*

Între timp și anume după ce a pronunțat interjecția «*Să luăm aminte*», diaconul intră în altar și venind de-a dreapta preotului, care ține încă în mîini Sfîntul Trup, zice: «Sfărîmă, stăpîne, Sfînta Pîine»; iar preotul o frînge în patru părți, pe urmele tăieturilor făcute crucis la Proscomidie, zicînd: «Se sfărîmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu»[931], Cel ce se sfărîmă și nu se desparte, Cel ce se mănîncă și niciodată nu se sfîrșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește»[932]. Le asază apoi pe sfîntul disc, cu miezul în sus, în chipul crucii, potrivind să fie sus, adică spre răsărit, partea cu însemnarea IIS, jos, adică spre apus, cea cu HS, înspre stînga preotului NI, iar spre dreapta KA.

Precum se vede, prin formula cu care se însoțește actul frîngerii se recunoaște și se mărturisește că, deși în Liturghie Trupul euharistic al Domnului este frînt și împărțit în mai multe părți, în vederea împărtășirii liturghisitorilor și a credincioșilor, totuși el rămîne neîmpărțit și nedespărțit; Domnul se află, adică, prezent în fiecare din părticelele în care a fost sfărîmat Sfîntul Agneț, fără ca această Pîine a vieții, venită din cer, să se sfîrșească vreodată prin împărtășirile simultane și succesive în sensul cronospațial.

«Frîngerea pîinii» este un ritual legat de însăși săvîrșirea Sfintei Euharistii, încă de la instituirea ei. Această expresie reprezenta chiar una dintre denumirile tehnice, prin care era desemnată la început Jertfa liturgică. De altfel, ruperea Sfîntului Agneț în părticele constituie o operație necesară mai întîi din punct de vedere practic, în vederea împărtășirii. Ea este atît de firească în ordinea actelor manuale, încît

929. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehheza V mistagogică*, 19; cf. și Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfînta Biserică*, trad. rom. cit., p. 266, col. 2.

930. La Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehheza V mistagogică*, 19. La *Constituțiile Apostolice*, VIII, 13: «Unul Sfînt, unul Domn Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. Binecuvîntat este în veci. Amin. Osana, Fiul lui Dumnezeu, binecuvîntat! Cel ce vine în numele Domnului. Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă, osana în cele de sus».

931. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 148 și edițiile *Liturghierului* de Venetia 1611 și 1687 adaugă aci: ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός (Fiul Tatălui).

932. Manuscrisele au înregistrat variante deosebite ale acestei formule, ca, de exemplu, în Ms. 719 Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea): «Se sfărîmă Trupul Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos, fără împărțire și fără schimbare, pentru viața și mîntuirea lumii. Cel ce ridică păcatele lumii, totdeauna, acum și pururea...». La A. Dmitrievski, Εὐχολόγια..., p. 174.

Constituțiile Apostolice (VIII, 13) nici nu socotesc necesar să o menționeze aparte, considerînd-o, desigur, implicit între actele legate în prealabil de pregătirea împărtășirii.

Cînd anume a îmbrăcat actul manual al frîngerii formele cu caracter simbolic de mai tîrziu, este greu de spus. În tot cazul, originea lor este destul de veche, de vreme ce pe la mijlocul veacului al IV-lea *Evhologiul* lui Serapion de Thmuis cuprinde următoarea indicație pentru rugăciunea care urmează după Anafora: «După rugăciunea (Anaforei), *frîngerea* și rugăciunea în timpul frîngerii»[933]. Lămuriri asupra amănuntelor acțiunii frîngerii încep a fi înscrise însă în documente abia de la veacul al IV-lea încoace, la început mai sumar, iar apoi mai pe larg. Felul de a face se transmitea de obicei prin practica tradițională, deci fără a fi descris în întregime. Astfel, *Codicele Barberini* 336 cuprinde instrucțiunea că preotul «ia părticele din Sfîntul Trup și le pune în sfintele potire», fără să fi dat mai întîi vreo indicație asupra actului frîngerii în sine, așa precum la înălțarea Sfîntului Agneț a făcut numai mențiune despre ea, fără să-i descrie momentele componente. Se înțelege însă că a trebuit să aibă loc mai întîi frîngerea, din moment ce se prescrie punerea în potire nu a Agneților întregi, ci numai a unor părți din ele, așa cum se știa adică de liturghisitori, din practică. În veacurile al IX-lea — al X-lea, manuscrisele[934] menționează însă precis frîngerea Sfîntului Agneț în patru părți, practică cu care sînt de acord și manuscrisele din veacurile următoare, cu excepția unui codice din veacul al XIV-lea[935], care indică frîngerea în trei bucăți. O lămurire în plus o aduce din veacul al XI-lea — al XII-lea versiunea latină a lui Leon Thuscus, care, reproducînd «vechiul obicei al Bisericii din Constantinopol», prescrie așezarea părticelelor în formă de cruce, așa cum este uzul și astăzi, deși instrucțiunile din *Liturghier* au rămas încă deficiente față de uz.

Frîngerea Sfîntului Agneț constituie un act ritual, prin care, sub raportul practic, liturghisitorul imită ceea ce Mîntuitorul însuși a făcut la Cina cea de taină, în vederea împărtășirii Sfinților Apostoli. Se simbolizează însă în același timp pătimirile și moartea Sa pe Cruce, dîndu-ne, îndeosebi prin așezarea părților din Sfîntul Agneț în formă de cruce, imaginea lui Hristos cel răstignit[936]. Această figură rezultată din poziția pe disc a celor patru părți ale Sfintei Pîini închipuie, după unii, și «cele patru margini ale lumii, care s-au mîntuit prin moartea și prin învierea lui Hristos»[937].

933. Μετὰ τὴν εὐχὴν ἡ κλάσις καὶ ἐν αῇ κλάσει εὐχή.

934. *Cod. Porphyrios*, Cf. Dom Pl. de Meester, *Genese, sources et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 105.

935. *Cod. Basilii Falascae*; Cf. *Ibidem* și rev. «Candela» 1893, *art. cit.*, p. 70, n. 2.

936. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. cit., p. 266, col. 2; rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273.

937. Vezi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 448 C, și Ghenadie, fost episcop de Argeș, *Liturgica sau explicația serviciului divin*, București, 1877, p. 117.

3. *Amestecarea sau unirea sfintelor elemente*

Cele patru părți ale Sfîntului Agneț fiind astfel așezate pe disc, diaconul arată cu orarul sfîntul potir zicînd: «Împlinește (întregește), părinte (stăpîne), sfîntul potir», iar preotul luînd părticica din Sfîntul Agneț, care este așezată în partea de sus (IIS), face cu ea semnul crucii deasupra potirului zicînd: «Împlinirea (întregirea) paharului credinței Sfîntului Duh», după care o pune în potir, iar diaconul răspunde: «Amin».

Prin această amestecare se subliniază unitatea și indivizibilitatea Trupului și Sîngelui lui Hristos și anume (precum deja s-a arătat) că în fiecare din părticelele elementelor Sfintei Jertfe euharistice El este prezent în întregime, cu Trupul și cu Sîngele, cu sufletul și cu Dumnezeirea Sa. Despărțite însă, Sfîntul Trup adică pe disc iar Sfîntul Sînge în potir, așa cum se găsesc înainte de unirea lor în potir, simbolizează, în această situație, suferințele și moartea, deși în realitate Domnul Iisus Hristos este prezent în Sfintele Taine în starea Sa de proslăvire și deci viu. De aceea, prin amestecarea sau unirea lor în potir, se închipuie învierea Domnului. Ritul amestecării sau unirii sfintelor elemente este inspirat deci de o preocupare dogmatică, pentru a se arăta pe de-o parte că «Hristos este unul, măcar că se vede a fi în pîine și în potir» [938], iar pe de alta pentru a se simboliza învierea Sa [939]. Această unire este considerată că se săvîrșește, ca și sfințirea darurilor, prin lucrarea Sfîntului Duh, ea fiind astfel «un mister al credinței» [940]. În formula de mai sus, cu care preotul însoțește punerea părticelei IIS în potir, vine deci la expresie tocmai mărturisirea acestei credințe.

Trebuie să observăm totuși că variantele în care se află redată această formulă în diferitele manuscrise și ediții, atît în ceea ce privește redactarea textului cît și punctuația, fac oarecum obscur sensul ei. Astfel, în unele manuscrise lipsesc uneori ambele genitive ale substantivelor «pahar» și «credință», iar în altele cînd unul, cînd celălalt din ele, formula prezentîndu-se în următoarele redactări: «Împlinirea (este lucrarea) Duhului» sau «Împlinirea Duhului Sfînt», «Împlinirea paharului (este lucrarea) Sfîntului Duh» sau «Împlinirea credinței Sfîntului Duh», ori «Împlinirea paharului credinței Sfîntului Duh», această din urmă formă aflîndu-se în uzul *Liturghierului* Bisericii Ortodoxe Române. Pe de altă parte, în unele ediții găsim virgulă după fiecare din primele

938. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, în trad. cit. cap. 99.

939. Cf. P. Lebedev, *op. cit.*, p. 273. De aceea, în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, părticica IIS se pune în potir făcîndu-se cu ea numai semnul crucii deasupra potirului, fără a se mai recita formula «Împlinirea paharului...», întrucît unirea sau amestecarea se găsește deja împlinită, de la Liturghia precedentă, cînd Sfîntul Agneț a fost îmbibat cu Sfîntul Sînge și deci s-a simbolizat astfel *învierea* Domnului. Pe de altă parte, ceea ce se află în potirul de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite nu este Sîngele euharistic al Domnului, ci vin simplu, amestecat cu apă, așa cum au fost turnate la proscomidiar. Nefiind deci sfințite, întrucît această Liturghie... nu are epiclesă, conținutul potirului ei nu poate servi ca împlinire sau întregire a Sfîntului Trup, ci constituie acum un simplu mijloc de vehiculare a Sfintelor Taine, la împărtășire.

940. Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 531 și rev. «Candela», 1893, *art. cit.*, p. 72.

două genitive din propoziția liturgică în cauză, în timp ce altele întrebuințează acest semn de punctuație numai după primul genitiv sau nu fac de loc uz de virgulă în textul acestei formule [941]. Explicația nu poate fi aflată, credem, decît în faptul că amănuntele sau momentele componente ale ritualului unirii sfintelor elemente nefiind înregistrate în vechile manuscrise, săvîrșirea acțiunii a rămas pe seama practicii tradiționale, care a ajuns în cele din urmă la forme locale diferite [942].

Ca și în legătură cu celelalte acte manuale, vechile manuscrise s-au menținut deci și aici la laconismul lor caracteristic, în ceea ce privește instrucțiunile de tipic. Astfel, *Codicele Barberini 336*, consemnează, precum am văzut, numai lămurirea: «Preotul ia părți din Sfîntul Trup și le pune în sfintele potire și zice: spre împlinirea Duhului Sfînt» [943]. Transcria, desigur, un manuscris mai vechi, deoarece se referă la obiceiul cînd se împărtășea toată asistența, fiind astfel nevoie să se scoată mai multe Agnețe și să se întrebuințeze mai multe potire [944]. Care erau însă părțile anume, pe care le lua din Sfintele Agnețe, *Codicele Barberini 336* nu precizează, considerînd acest amănunt cunoscut din practică. Este ca și cum ar fi zis: «Preotul ia părțile *respective* din Sfîntul Trup».

Un manuscris de pe la mijlocul veacului al XII-lea dă o indicație mai generală: «Pune părțile în potir, zice: *Împlinirea Duhului Sfînt. Amin*» [945]. Caracterul de simplă enunțare al acestui gen de instrucțiuni tipiconale, întrebuințat și mai înainte pentru înălțarea Sfintei Pîini, reiese și din faptul că propozițiile sînt înlănțuite independent, adică fără serviciul conjuncțiilor [946]. Indicația din acest manuscris se referă deci nu la depunerea dintr-o dată a tuturor miridelor, în sfîntul potir. Un

941. Vezi locurile indicate în lucrarea noastră: *Contribuții la revizuirea Liturghierului român*, București, 1931, p. 144, nr. 258, 259 și 260.

942. În Liturghia Sfîntului Iacob, formulele întrebuințate în ritualul actelor manuale sînt mai clare: «Preotul frînge pîinea și ține în mîna dreaptă jumătate din ea, iar în mîna stîngă cealaltă jumătate și moaie în potir și pe cea care o ține în mîna dreaptă, zicînd: *Unirea prea Sfîntului Trup și a cinstitului Sînge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos*.

«Și face semnul crucii peste părticica din mîna stîngă și schimbă în mîini cele două părticele; face (apoi) semnul crucii (și) peste cea de-a doua părticică. Unind apoi cele două părticele și muiind în potir marginea celorlalte părticele și făcînd semnul crucii peste celelalte pîini, zice de fiecare dată, cînd le moaie, cuvintul unirii și începe îndată să le sfărîme (împartă) și înainte de toate pune în fiecare potir cîte o singură părticică zicînd: «*S-a împlinit* (Ἥνωται) și *s-a sfînțit* și *s-a desăvîrșit* (τετελείωται) (aceste Sfinte Daruri: în ed. de Alexandria, 1931, p. 42), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh (a Căruia este slava și puterea în veci»: ed. cit. de Alexandria, ibid.), la Dom B.-Ch. Mercier, *op. cit.*, în R. Graffin, *Patrologia orientalis*, t. XXVI, fasc. 2, 1946, p. 228/114 și 230/116.

943. La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

944. Este de presupus că amestecarea Sfintelor n-a putut fi practicată atîta vreme cît credincioșii primeau la împărtășire mai întîi Sfîntul Trup în mînă și apoi gustau din potir. Punerea Sfintei Pîini în potir n-a putut fi necesară — cel puțin în întregimea Sfîntului Agnet — decît atunci cînd s-a introdus obiceiul de a se întrebuința lingurița pentru împărtășirea poporului. Vezi și infra, p. 814.

945. Ms. *nr. 973*, din anul 1153, al Bibl. Mînăstirii Sinai. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 85.

946. Dom Placide de Meester intercalează conjuncția καί între cele două propoziții din care se compune instrucțiunea înscrisă în manuscrisul de mai sus. În text ea este însă, verbul urmînd îndată după substantivul ποτήριον.

manuscris din veacul următor prescrie chiar că se ia din Sfîntul Trup o singură miridă şi se pune în potir, dar, desigur din aceleaşi consideraţii, nu precizează care anume (καὶ λαμβάνει μίαν μερίδα ἐκ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ βάλλει εἰς τὸ ἁγίου ποτήριον καὶ λέγει: Πλήρωμα Πνεύματος)[947].

Dom Placide de Meester semnalează practica izolată consemnată într-un manuscris, de a se pune şi mirida Sfîntei Fecioare o dată cu părticica IIS din Sfîntul Agneţ[948].

4. *Căldura*

După punerea părţii respective din Sfîntul Agneţ în potir, diaconul dă îndată preotului, prin partea dreaptă, căldura, adică apa caldă[949] într-un vas mic, special pentru această întrebuinţare, zicînd: «Binecuvîntează, stăpîne, căldura», iar preotul zice, binecuvîntînd-o: «Binecuvîntată este căldura sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în veci vecilor». Diaconul răspunde: «amin» şi apoi o toarnă în potir în chipul crucii, atît cît chibzuieşte că ajunge să încălzească Sfintele, zicînd în acelaşi timp: «Căldura credinţei plină de Duhul Sfînt».

Manuscrisele şi ediţiile *Liturghierului* reproduc această formulă sub diferite variante şi anume: «Căldura Sfîntului Duh»[950], «Căldura credinţei Sfîntului Duh»[951], «Căldura plină de credinţă a Sfîntului Duh»[952] sau «Căldura credinţei, plină de Duhul Sfînt»[953].

Ca şi în cazul formulei pentru unirea sau amestecarea Sfintelor Taine, sensul acestor variante ale textului, care însoţesc turnarea căldurii, este acoperit de oarecare obscuritate. Exegeţii admit însă în general că apa caldă aminteşte şi simbolizează apa care a curs o dată cu sîngele din coasta Mîntuitorului, împunsă cu lancea, corpul Său nefiind încă rece. Pe de altă parte, «apa caldă arată că, prin căldură, dă semnul vieţii»[954], aşa că turnîndu-se înainte de împărtăşire pentru încălzirea Sfintelor Taine ea «întregeşte imaginea desăvîrşită a Tainei, celor care se împărtăşesc din potir, ca şi cum s-ar atinge de însăşi

947. *Ms. nr. 917* Bibl. din Patmos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174

948. *Cod. Vatican gr. nr. 1283.* Citat de Dom Placide de Meester, *op. cit.*, p. 105, după Krasnoseltzev, *Svedenia...*, p. 135—136.

949. În *Comentariul liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, P. G., XVIII, 449 B: «Se aduce *apă foarte caldă* într-un vas mic şi amestecă din aceasta în cele puse înainte pe dumnezeiasca masă, fie că sînt cupe, fie că sînt potire...». Cf. şi *Comentariul* lui Balsamon la can. 32 trulan (în *Sintagma Ateniană*).

950. *Ms. nr. 713* Bibl. din Patmos, veacul al XIII-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174; *Dialaxa patriarhului Filotei*, veacul al XIV-lea, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, P. G., CLV, 741—742, în trad. rom. cit., p. 267, col. 1; Idem, *Răspunsul 58 la întrebările unui arhiereu.*

951. *Ms. nr. 425*, Bibl. Metocului Sfîntul Mormînt la Constantinopol, veacul al XVI-lea. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825 şi *ms. nr. 120* Bibl. Mînăstirii Esfigmenu, Atos, anul 1602. La A. Dmitrievschi, *op. cit.* p. 961.

952. *Ms. din an. 1306* de la Bibl. Mînăstirii Esfigmenu, Atos, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 268.

953. Λειτουργικόν, ediţia de Ierusalim, 1908; *La divine liturgie de notre Pere S. Jean Chrysostome*, text grec şi traducere franceză, editată de Dom Placide de Meester, Roma şi Paris, 1925.

954. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. cit., p. 266, col. 2.

coasta dătătoare de viață»[955], le dă, cu alte cuvinte, senzația că au primit însuși Sîngele Domnului. Căldura simbolizează deci puterea dătătoare de viață a Trupului și Sîngelui Domnului, care, chiar după despărțirea de trup prin moartea de pe cruce, au rămas dătătoare și făcătoare de viață, deoarece Dumnezeirea și toate lucrările Duhului nu s-au despărțit de Trupul său după moarte»[956].

Formula rostită o dată cu turnarea căldurii («Căldura Sfîntului Duh», «Căldura credinței plină de Duhul Sfînt» ș.a.) reia încă o dată sensul formulei de la amestecarea Sfintelor Taine și anume că Sfîntul Duh, prin lucrarea Căruia s-a săvîrșit întruparea Domnului și se realizează prezența Sa în Sfînta Euharistie în timpul epiclesei, se află de asemenea prezent și este împărtășit întregii Biserici, o dată cu darea Sfintelor Taine ale Trupului și Sîngelui Domnului. Pe de altă parte, formula «căldura credinței...»[957] implică în chip hotărît, prin termenii diferitelor ei variante, și o aluzie la credința și dragostea fierbinte de care trebuie să fie însuflețiți credincioșii prin harul Sfîntului Duh, atunci cînd vin să primească Sfînta Împărtășanie[958].

Nicolae Cabasila consideră însă că turnarea căldurii și formula ce însoțește acest act liturgic amintește și simbolizează pogorîrea Sfîntului Duh peste Biserică. «Odinioară, acest lucru s-a petrecut după ce se săvîrșise de Hristos toată iconomia mîntuirii, iar acum, după ce Jertfa a fost adusă și Darurile s-au sfințit, se săvîrșește în cei care se împărtășesc cu vrednicie dintr-însele... Venirea Sfîntului Duh în Biserică n-a fost altceva decît efectul și urmarea pătimirilor, învățăturii și faptelor Mîntuitorului. Se cuvenea deci ca, după cele dinainte, să se reprezinte în Liturghie și această venire. Ea este reprezentată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine, cînd această apă, prin ea însăși apă dar totodată împărtășită și de căldura focului, închipuiește pe Sfîntul Duh, care e numit și apă (cf. Ioan VII, 38—39), dar care s-a arătat și în chip de limbi de foc, atunci cînd s-a revărsat peste Sfinții Apostoli. Iar momentul acesta din Liturghie pe cel de atunci îl simbolizează. Atunci, Sfîntul Duh s-a pogorît după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum această apă caldă se toarnă peste Sfintele Daruri,

955. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 448 B. Cf. și Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, p. 267, col. 1.

956. *Ibidem*, p. 266, col. 2 «...*Căldura se pune acum nu pentru vreo săvîrșire...*, ci pentru ca, *gustînd cald*, din înfricoșătorul potir, să înțelegem cum că Hristos, chiar murind, Trupul Său cel făcător de viață a fost nedespărțit de Dumnezeire, ca și dumnezeiescul suflet și plin de lucrările Duhului...» (Idem, *Răspunsul 58 la-întrebările unui arhierei*).

957. În Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, pronunțarea acestei formule la turnarea căldurii nu mai are sens, și de aceea nici nu mai are loc, pentru aceleași motive pentru care am văzut mai sus că nu se repetă nici formula respectivă pentru împlinirea, completarea sau întregirea potirului. Sfîntul Agnet pregătit pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfințite a fost îmbibat sau împlinit cu Sîngele euharistic la Liturghia precedentă, după ce a fost turnată căldura în potir, așa încît rostirea formulei «Căldura credinței...» nu mai corespunde acum semnificației simbolice de bază a actului în sine. Turnarea căldurii la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite nu poate avea, credem, decît un scop practic și anume pentru a încălzi conținutul potirului și a-l face agreabil la împărtășire.

958. Cf. V. Vladislavev, *Obăeasnenie bogoslujeniea sv. pravoslavi* ţerkovn, Izd. 2, Tveră, 1876, p. 399, la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op cit.*, p. 531.

după ce au fost sfințite. Iar prin Sfintele Taine este semnificată și Biserica, ea fiind Trupul lui Hristos și credincioșii ei, fiecare în parte, fiind membre ale acestui Trup» (I Cor. XII, 27) [959]. O astfel de interpretare se găsește în concordanță, de altfel, cu uzul consemnat în unele manuscrise, de a se recita, pe lîngă formula obișnuită în general în ritualul pentru turnarea căldurii, și primul tropar din oda a patra a Canonului compus de Sfîntul Ioan Damaschin pentru sărbătoarea Cincizecimii [960]. Negreșit, introducerea acestui tropar aci a fost inspirată tocmai de intenția de a se imprima ori de a sublinia în ritualul căldurii semnificația corespunzătoare.

Documentele nu ne informează asupra timpului cînd a luat naștere obiceiul de a pune apă caldă după amestecarea Sfintelor Taine. În veacul al VI-lea însă, catolicosul armean Moise al II-lea (574—604) a găsit un pretext în această practică a Liturghiei bizantine pentru a formula un refuz pe ton ironic la invitația ce-i făcuse, în preajma anului 593, împăratul Mauriciu, de a veni la Constantinopol, în vederea conversațiilor în legătură cu separarea armenilor de Biserica Ortodoxă, după Sinodul de la Calcedon. «Să mă ferească Dumnezeu, se apăra el, să trec fluviul Azat, ca să mănînc pîine coaptă în cuptor și să beau căldură» [961]. Căldura constituia deci în această vreme o notă caracteristică îndătinată a Liturghiei bizantine în comparație cu cea armeană. Un codice din veacul al XIII-lea [962] se referă pentru temeiurile acestei practici la Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare precum și la analogiile din figurile de stil ale troparului citat mai înainte din Canonul Sfîntului Ioan Damaschin la Cincizecime.

Cele mai vechi codice liturgice, între care și *Codicele Barberini 336*, n-au înscris însă cu privire la căldură nici instrucțiuni asupra acțiunii și nici cuvintele diaconului sau binecuvîntarea preotului. Asupra observării riguroase a acestei practici stăruie totuși, cam în aceeași epocă, patriarhul constantinopolitan Nichifor Mărturisitorul, care prescrie în canonul 13 că «nu se cuvine ca preotul să liturghisească fără apă caldă, decît numai de mare nevoie și numai dacă nicidecum nu se află apă caldă».

II

ÎMPĂRTĂȘIREA

1. Referințele vechilor manuscrise. — 2. Ritualul sau rînduiala împărtășirii clericilor. — 3. Împărtășirea credincioșilor laici

1. *Referințele vechilor manuscrise*

După amestecarea sfintelor elemente și turnarea căldurii, urmează îndată împărtășirea, mai întîi a liturghisitorilor și apoi a credincioșilor.

959. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXVII, P. G., CL, 452 A—B.

960. «Baia cea dumnezeiască a nașterii celei de a doua, cu cuvîntul amestecînd-o... pecetluind-o cu căldura Duhului». Manuscrisele citate din A. Dmitrievschi, în notele 37 și 38 de mai sus. Vezi de asemenea *ms. nr. 986*, veacul al XV-lea, Bibl. Mînăstirii Sinai, A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 613, precum și manuscrisele din veacul al XVI-lea și al XVIII-lea menționate de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 137.

961. *Narratio de rebus Armeniae*, P. G., CXXXII, 1248 B — 1249 A, la J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, pars prima, p. 156—157 și 235.

962. *Cod. Patmos* nr. 713, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 174.

Vechile manuscrise liturgice prezintă însă o mare lacună în ceea ce privește consemnarea regulilor ce se observau în acest moment. Astfel, din ceremonialul împărtășirii nu se găsește înscrisă în *Codicele Barberini 336*[963], ca, de altfel, și în alte manuscrise din cele mai vechi, decît formula «cu frica lui Dumnezeu», prin care credincioșii erau invitați să primească Sfîntul Trup și Sînge. Nu se face deci nici o mențiune despre împărtășirea liturghisitorilor. Urmînd imediat și în chip automat ca o consecință firească a lucrărilor manuale pregătitoare cu acest scop, actul împărtășirii a fost considerat, desigur, de la sine înțeles, iar pe de altă parte, desfășurîndu-se în altar, adică numai în cercul slujitorilor bisericești, fără vreo participare a credincioșilor la ceremonialul împărtășirii clericilor, este de admis că descrierea lui n-a fost privită ca necesară.

Tăcerea manuscriselor asupra ritualului împărtășirii în genere se poate explica și prin caracterul ei de acțiune care, după vechiul obicei, era lăsată în seama practicii, obiectul evhologhiilor făcîndu-l îndeosebi și cu precădere textul rugăciunilor. Faptul se verifică în acest sens și în cazul altor acțiuni liturgice, ca : citirea Evangheliei și a Apostolului, Intrarea cea mare, binecuvîntarea căldurii etc., peste care *Codicele Barberini 336*, ca și alte manuscrise ceva mai tîrziu — ca, de exemplu, un sul sau un kontachion de la începutul veacului al XV-lea, cu Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare[964], reproducînd desigur pe altul mult mai vechi — trec fără lămuriri cu privire la felul de a face. Tăcerea manuscriselor nu constituie însă un motiv serios pentru a exclude existența unei ceremonii a împărtășirii, în epoca patristică.

Lămuriri pozitive în această privință ne aduc abia documentele din primele veacuri ale celui de-al doilea mileniu creștin. Astfel, despre înfățișarea generală a ceremonialului împărtășirii liturghisitorilor, în veacurile al XI-lea — al XII-lea, ne informează un manuscris a cărui vechime datează de prin jurul anului 1200[965]. Astfel, făcînd o mică rugăciune de iertare și curățire de păcate, îndată după plinirea potirului, preotul se împărășește cu Trupul Domnului, dacă este singur. Cînd însă sînt mai mulți preoți și diaconi, protosul împarte Sfîntul Trup celorlalți, zicînd : «Cinstitul și Sfîntul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos ți se dă spre iertarea păcatelor și viața veșnică». Cînd îl primesc, fiecare dintr-înșii îi sărută mîna și obrazul ; protosul primește, de asemenea, el însuși, pîinea euharistică de la unul din preoții coliturghisitori. Ținînd cu ambele mîini părticelele respective și însemnîndu-se cu ele în semnul crucii, zic : «Cred și mărturisesc că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu...», după care, plecîndu-și împreună capetele, în fața sfîntei mese, zic încetișor «Cinei Tale celei de taină...», «Împărate ceresc, mîngîietorule...», «O, Paștile cele mari și preasfinte, Hristoase...». Se însemnează apoi din nou în semnul crucii cu Sfînta Pîine zicînd iarăși «Cred, Doamne, și mărturisesc...», după care, plecîndu-și capetele, spun : «Cin-

963. Textul publicat de F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 341.

964. Ms. aflat în biblioteca Universității din Iași și publicat de Pr. Dr. Ioan Zugrav, *op. cit.*

965. *Codicele E. M. 6* din Bibl. Curții Ducale din Baden, publicat de Richard Engdahl, *op. cit.*

stitul și Sfîntul și neprihănitul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos mi se dă mie spre iertarea păcatelor și viața veșnică» și consumă pîinea euharistică. Un ipodiacon sau altcineva prezintă căldura, pe care protosul o binecuvîntează cu formula: «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor» și o toarnă apoi în sfintele potire sau cupe, dacă sînt. Și astfel se împărtășesc și cu Sfîntul Sînge, dîndu-și unul altuia, precum s-a procedat la împărtășirea cu Sfîntul Trup, zicînd: «Cinstitul și Sfîntul și neprihănitul Sînge al Domnului nostru Iisus Hristos (și celelalte)». Diaconul, care s-a împărtășit cel din urmă, deșartă sfîntul disc în potir, îl acoperă și invită apoi pe credincioși zicînd: «Cu frica lui Dumnezeu, apropiați-vă». După răspunsul acestora și după binecuvîntarea lor de către preot, Sfintele Taine sînt duse de diacon la locul unde au să se împărtășească credincioșii, sau la proscomidiar [966].

Precum se vede, aceste indicații sînt încă destul de sumare, deoarece ele nu precizează anume care părți din Pîinea euharistică sînt destinate împărtășirii liturghisitorilor și care sînt rezervate credincioșilor. Pe de altă parte, împărtășirea diaconilor și cea a credincioșilor sînt numai menționate, fără să se fi înscris instrucțiunile ce trebuiau observate în actele respective. Tipicul împărtășirii este ceva mai complet în *Diataxa patriarhului Filotei* (veacul al XIV-lea) [967], pe baza căreia sînt redactate într-o formă dezvoltată regulile respective din *Liturghierul* contemporan. De observat este că, precum se poate constata din alte manuscrise [968], diaconul primea Sfîntul Trup spre împărtășire numai după ce preotul gustase și din sfîntul potir. Manuscrisele de după veacul al XII-lea încoace nu mai prescriu împărtășirea preoților cu Pîinea euharistică înaintea diaconilor, ci, așa cum este practica astăzi, adică pentru ambele categorii în același timp.

2. *Ritualul sau rînduiala împărtășirii clericilor*

a) *Ordinea la împărtășire.* — Edițiile contemporane ale *Liturghierului* cuprind instrucțiuni amănunțite cu privire la desfășurarea actului împărtășirii, atît a clericilor cît și a laicilor. Potrivit regulii stabilite încă de la începutul Bisericii, clericii se împărtășesc înaintea credincioșilor, precum se constată din ordinea înscrisă în *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 13: «...Să se împărtășească episcopul, apoi preoții și diaconii și ipodiaconii și anagnoștii și psalții și asceții, iar dintre femei diaconițele și fecioarele și văduvele, apoi copiii și la urmă poporul întreg, după rînduială și cu evlavie, fără zgomot».

Clerul superior, adică cel din gradele cu hirotonie (episcopii, preoții și diaconii), se împărtășește în altar, la sfînta masă, spre deosebire de clerul inferior sau prin hirotesie (ipodiaconii, anagnoștii etc.), care primește Sfintele Taine, ca și credincioșii, în fața sfintelor uși. Această distincție se întemeiază pe faptul că numai clericii din primele trei

966. A se vedea textul la Rich. Engdahl, *op. cit.*, p. 31—33.
967. Publicată de Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 1—16, col. 2.
968. Ca, de exemplu, *Codicele nr. 662* din Bibl. națională Atena (veacurile al XII-lea — al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13, col. 1.

trepte ale hirotoniei sînt sfinţiţi înăuntrul altarului, pe cînd ceilalţi primesc hirotesia afară din altar [969].

Împărtăşirea liturghisitorilor are loc îndată după turnarea căldurii. Deja din timpul actelor manuale pentru pregătirea împărtăşirii şi anume îndată după imnul «Unul Sfînt...», cît şi în timpul actului însuşi al împărtăşirii clerului hirotonit, atenţia credincioşilor este întreţinută prin cîntarea pe larg a *chinonicului* (κοινωνικόν) [970], adică a imnului care, aşa precum arată însăşi denumirea sa, se găseşte în legătură cu împărtăşirea (κοινωνία). Uneori şi îndeosebi cînd Liturghia este oficiată în sobor, în acest moment se rosteşte predica de către unul dintre coliturghisitori, care se împărtăşeşte fie în timpul primei părţi a chinonicului, împreună cu ceilalţi clerici, fie după rostirea predicii, în timp ce se intonează chinonicul. În bisericile din oraşe, în locul chinonicului se cîntă de obicei concertul religios.

Pentru împărtăşirea clericilor hirotoniţi este destinată partea cu iniţialele HS, din Sfîntul Agneţ, care formează braţul de jos sau dinspre apus al chipului crucii, în care au fost aşezate cele patru fragmente din Sfînta Pîine euharistică. Îndată după turnarea căldurii, preotul împarte în două, cu copia, pe sfîntul disc, părticica menţionată şi apoi face împreună cu diaconul trei închinăciuni adînci în faţa sfintei mese, zicînd amîndoi: «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului şi mă miluieşte». După ce îşi cer iertare unul altuia [971], diaconul care, după turnarea căldurii, a rămas în dreapta preotului, este invitat de preot: «Diacone, apropie-te». Trecînd prin partea de răsărit a sfintei mese şi venind la stînga preotului, cu palmele întinse cruciş, dreapta peste stînga, diaconul se adresează: «Dă-mi mie, stăpîne (părinte), Cinstitul şi Preasfîntul Trup al Domnului şi Dumnezeului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos» [972]. Preotul, avînd buretele în palma stîngă, ia cu degetele de la mîna dreaptă una din cele două jumătăţi din părticica Hs şi, ţinînd-o deasupra buretelui, o dă diaconului zicînd [973]: «Cinstitul şi Preasfîntul

969. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 99.

970. Cu termenul derivat din limba slavonă: *priceasnă*, de la *priceastinia* (stihă) — stihul împărtăşirii. În zilele de duminică, textul chinonicului este luat din Ps. CXLVIII, 1: «Lăudaţi pe Domnul, Cel din ceruri». La sărbătorile mari de peste an însă, stihul chinonicului variază, fiind ales în concordanţă cu caracterul sau evenimentul sărbătorit, iar la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite se cîntă chinonicul «Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul».

971. În *Liturghierele* greceşti şi mai ales în cel slavo-bulgar (Sofia, 1928), dialogul respectiv se desfăşoară în forma următoare: (Preotul) «Iartă-mă, frate şi împreună-slujitorule şi roagă-te pentru mine păcătosul»; diaconul, înclinîndu-se: Dumnezeu să te ierte şi să te miluiască; iartă-mă şi tu, părinte, şi roagă-te pentru mine păcătosul». Preotul: «Dumnezeu să te ierte şi să te miluiască».

972. În ediţiile greceşti şi cele slave această formulă este precedată de propoziţia: «Iată, mă apropii de Hristos, Împăratul cel nemuritor şi Dumnezeul nostru».

973. Numai după ediţiile *Liturghierului* român şi de Moscova (ca de exemplu, cea din anul 1854), dă preotul Sfîntul Trup mai întîi diaconului. Toate *Liturghierele* greceşti, ca şi cel de Sofia, 1928, prevăd întîi împărtăşirea preotului cu Sfîntul Trup, iar pe urmă împărtăşirea diaconului. Ediţiile româneşti de Rîmnic, 1747 şi 1759, subliniază oprirea diaconului de a se împărtăşi înaintea preotului. De fapt, deşi în practica românească diaconul primeşte el cel dintîi, de la preot, Sfîntul Trup, totuşi nu se împărtăşeşte cu el decît în acelaşi timp cu preotul. Rînduiala din *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române apare inspirată de consideraţiuni de ordin practic, asi-

Trup al Domnului și Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos se dă ție, diaconului (N), spre iertarea păcatelor tale și spre viața de veci». Primind părticica din Sfîntul Trup în palma dreaptă, diaconul răspunde «amin», sărută mîna preotului și se retrage în partea de răsărit a sfintei mese și, plecîndu-și capul, așteaptă să ia și preotul cealaltă jumătate din părticica HS. Deschizîndu-și palma dreaptă și așezînd buretele pe sub degetul mijlociu și peste arătătorul și inelarul, vecine cu cel dintîi, preotul ia cu degetele de la mîna stîngă cealaltă jumătate din părticica HS și o pune în palma dreaptă rostind: «Cinstitul și Preasfîntul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos se dă mie, preotului (N), spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci», formulă prefațată în *Liturghierele* de limbă greacă de aceeași introducere ca și cererea diaconului: «Iată, mă apropii de Hristos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru». Își șterge apoi cu buretele, deasupra sfîntului disc, degetele cu care a luat părticica și așezînd palma stîngă sub cea dreaptă se înclină în fața sfintei mese, spunînd în taină rugăciunile împărtășirii, același lucru făcîndu-l totodată și diaconul.

b) *Rugăciunile dinaintea actului împărtășirii.* — Cea dintîi din aceste rugăciuni este o mărturisire de credință și recunoaștere din partea slujitorilor a nevredniciei lor, exprimate amîndouă prin cuvintele Sfinților Apostoli Petru și Pavel: «Cred, Doamne, și mărturisesc că *Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu* (Matei XVI, 16; Ioan VI, 69), *Care ai venit în lume să mîntuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintîi sînt eu* (I Tim. I, 15). Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău... Deci mă rog Ție: miluiește-mă și-mi iartă greșelile mele cele de voie și fără de voie și mă învrednicește să mă împărtășesc fără de osîndă cu preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și viața de veci. Amin». Cea de-a doua este Imnul heruvic de la Liturghia din Joia cea mare («Ai Cinei Tale celei de taină părtaș primește-mă astăzi, Fiul lui Dumnezeu...», iar cea de-a treia («Nu spre judecată sau spre osîndă să-mi fie mie împărtășirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului») apare ca o variantă a ultimei rugăciuni din Canonul Sfintei Împărtășiri.

În actul împărtășirii se reflectă încă unul din aspectele chenozei Mîntuitorului, Care, «din marea Lui iubire, cu care ne-a iubit» (Efes. II, 4), ne dă Trupul și Sîngele Său cel proslăvit, spre mîncare și băutură, sub forma pîinii și a vinului, nouă, oamenilor muritori; El, Cel ce petrece în cele de sus, vine la noi cei de jos; El, Cel atotputernic și perfecțiunea absolută, ne face părtași Lui pe noi ființe slabe și pătate de păcate, pentru ca astfel să ne sfințească și să ne readucă în locașurile din casa Tatălui Său și al nostru (Ioan XIV, 2), pe care am părăsit-o prin neascultare. Dumnezeu și omul, la care El se pogoară prin Fiul Său — iată ce ne pune înaintea ochilor duhovnicești Sfînta Euharistie! În fața prezenței reale a Dumnezeirii și a nesfîrșitei Sale bunătăți care, prin Pîinea ce s-a pogorît din cer, ne face cel mai mare dar, este natu-

---

gurînd adică tocmai această concomitență, întemeiată pe ideea firească a *participării* slujitorilor bisericești împreună la Cina Domnului.

ral ca liturghisitorul să se simtă covîrşit de sentimentul nimicniciei şi al nevredniciei sale omeneşti. Prin troparele Canonului din *Rînduiala Sfintei Împărtăşiri*, pe care l-a citit deja după slujba de seară, el a recunoscut că «întinat fiind cu lucruri netrebnice eu, ticălosul, nu sînt vrednic să mă împărtăşesc cu Preacuratul Tău Trup şi cu Dumnezeiescul Tău Sînge...» (cîntarea I) şi că «avînd suflet întinat şi buze necurate, nu cutez să mă apropii de Tine, Hristoase, şi să primesc Trupul Tău...» (cîntarea V), aşa încît a fost nevoie să mărturisească împreună cu sutaşul din Evanghelie: «nu sînt vrednic, Stăpîne Doamne, să intri sub acoperămîntul sufletului meu» (Cf. Matei VII, 8; Luca VII, 6) [974].

Acest sentiment adînc de smerenie şi de recunoaştere a nevredniciei noastre pulsează în nenumărate nuanţe, îndeosebi în rugăciunile care alcătuiesc a doua parte din rînduiala sfintei împărtăşiri, ce trebuie citite dimineaţa sau după slujba ceasurilor, precum prescrie regula bisericească. Pentru sensibilitatea unui suflet cu adevărat religios şi dornic în chip sincer de unire cu Domnul, troparele, psalmii şi rugăciunile din rînduiala împărtăşirii, înscrisă la locul cuvenit din *Liturghier*, oferă o gamă completă de tonuri, care pot provoca şi angaja vibraţiile unei pocăinţe vii, profunde, răscolitoare, cu zdrobire de inimă, înnoitoare şi aducătoare de curăţie lăuntrică, atît de indispensabilă pentru primirea cu vrednicie a Sfintei Taine.

După ce, puţin mai înainte de momentul împărtăşirii, liturghisitorul şi-a exercitat privilegiul de a chema pe Iisus Hristos să-l învredniceasca a primi din mîna Lui cea puternică Preacuratul Său Trup, pentru sine şi pentru a-l distribui apoi credincioşilor, se simte dator să recunoască acum că-i lipseşte vrednicia pentru un har atît de sfînt, mărturisind însuşi că el se înnumără mai mult decît oricare altul, printre păcătoşi. El trebuie să se roage deci ca să i se ierte greşelile de tot felul, pentru ca împărtăşirea cu Sfintele Taine să nu-i fie spre adăugirea păcatelor şi deci spre judecată şi osîndă, ci spre mîntuirea sufletului şi a trupului şi spre viaţa de veci. Luînd exemplu de pocăinţă de la tîlharul de pe cruce, care, prin pocăinţa sinceră din ultimul ceas, a cîştigat de la Domnul raiul, liturghisitorul strigă cu el: «pomeneşte-mă Doamne, întru împărăţia Ta» (Luca XXIII, 42). Dăruieşte-mi, adică, şi mie harul de a fi primit părtaş vrednic al Cinei Tale celei de taină de acum, de care mă apropii cu pocăinţa sinceră a acelui făcător de rele, iar nu cu făţărnicia lui Iuda.

Conştiinţa vie şi pătrunzătoare a păcatului şi a nevredniciei trezeşte în chip firesc accente de pocăinţă şi deci de purificare. Vrednicia pentru împărtăşirea cu Sfintele Taine ale Trupului şi Sîngelui Domnului este însă în funcţie, în ultima linie, de sinceritatea şi adîncimea pocăinţei şi a umilinţei din acest moment. «Profunzimea umilinţei sau a smereniei (βάθος ταπεινώσεως), aceasta este perfecţiunea», zicea Isac Sirul. Ea este una din chipurile de participare la crucea lui Hristos sau răstignirea împreună cu El cea curăţitoare de păcat şi bogată în iertare şi împăcare. «Ştiu», zicea Sfîntul Ioan Gură de Aur, «că nimeni dintre noi

974. Rugăciunea IX a Sfîntului Ioan Gură de Aur, în *Rînduiala Sfintei împărtăşiri*.

nu este scutit de greșeli, nimeni nu se poate lăuda că ar avea o inimă curată. Îngrozitor este însă nu atît a nu avea inima curată cît că, neavînd-o astfel, nu alergăm la Cel ce poate să o curățească... Cine a fost odinioară mai păcătos decît vameșul? Totuși, el n-a avut decît să zică: «Doamne, fii milostiv față de mine, care sînt un păcătos» (Luca XVIII, 13) și s-a pogorît din Templu mai îndreptat decît fariseul. Ce putere a fost în aceste cuvinte? În cuvinte, nici una; toată puterea se afla în căldura cu care au fost spuse sau, mai degrabă, nu numai în această căldură, ci, înainte de orice, în bunătatea lui Dumnezeu [975].

Tocmai în acest scop au fost rînduite aceste rugăciuni în ritualul pregătitor al împărtășirii liturghisitorilor, ca o ocazie in extremis de a se nevoi pentru cîștigarea purificării lor lăuntrice. Este probabil că, la origine, aceste rugăciuni au fost piese de pietate personală și deci particulară, ajungînd cu vremea ca întrebuințarea lor să fie impusă de uz ca regulă bisericească oficială. Deși, în principiu, *Liturghierele* Bisericilor Ortodoxe Autocefale se găsesc de acord asupra acestei rînduieli, totuși, de fapt, ele variază în ceea ce privește rugăciunile anume și numărul lor. Astfel, *Liturghierele* de limbă greacă, de exemplu, intercalează după prima rugăciune («Cred, Doamne, și mărturisesc...»), stihurile lui Metafrast din rînduiala împărtășirii, iar după cea de-a doua («Al Cinei Tale celei de taină...») adaugă stihurile, troparele și rugăciunile de la finele rînduielii menționate, recomandînd rostirea încă o dată, la sfîrșit, a imnului «Al Cinei Tale celei de taină...».

c) *Actul în sine al împărtășirii clericilor.* — Într-o formă sau alta, liturghisitorii se socotesc pregătiți acum pentru a îndrăzni să se împărtășească cu Sfîntul Trup. Deci atît preotul cît și diaconul se împărtășesc în același timp, fiecare cu părticica pe care o are, ștergîndu-și după aceea palma cu buretele, deasupra sfîntului antimins. Preotul, luînd apoi un acoperămînt sau pînzătură (de preferință cu întrebuințare numai în acest scop), își acoperă cu unul din colțuri barba [976], iar pe cel opus prinzîndu-l cu mîna dreaptă, ia cu el sfîntul potir zicînd [977]: «Mă împărtășesc eu, robul lui Dumnezeu, preotul (N), cu Cinstitul și Preasfîntul Sînge al Domnului și Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor mele și spre viața de veci. Amin», gustînd apoi de trei ori dintr-însul. Unele manuscrise [978] și, după ele, unele ediții ale *Liturghierului* [979] recomandă să se spună: «În numele Tatălui, amin», la prima gustare, «și al Fiului, amin», la a doua gustare,

975. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozeea*, 3.

976. Aceasta este o măsură privind eventualitatea scurgerii vreunei picături din sfîntul potir. Pentru acest motiv, pînzătura sau acoperămîntul ce se întrebuințează în acest moment se așază peste barbă, cu fața în sus, pentru ca, în cazul cînd a picat, ceva peste el din sfîntul potir, fața pictată să vină înăuntru, la întocmirea acoperămîntului.

977. *Liturghierele* de limbă greacă recomandă să se spună mai întîi: «Mă apropii iarăși (cu nevrednicie — Ierusalim) de Hristos, Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru».

978. *Ms. nr. 719* Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 175, și la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 143.

979. Ca, de exemplu, cel de Ierusalim, 1908; Atena, 1912, 1924 și 1948 *(Ierolelestikon)*; Veneția, 1644; Sofia, 1928 și Iacob Goar, *op. cit.*, p. 150.

«şi al Sfîntului Duh, amin», la a treia. Îşi şterge apoi cu acoperămîntul, pe care îl are în mîini, buzele şi potirul în partea pe unde a sorbit din el şi sărutîndu-l, zice: «Iată s-a atins de buzele mele şi va şterge fărădelegile mele şi de păcatele mele mă va curăţi» (Isaia VI, 7).

Luînd îndată după aceasta sfîntul potir cu acoperămîntul, invită pe diacon: «Diacone, apropie-te»; venind prin dreapta preotului, diaconul răspunde: «Mă apropii iarăşi de nemuritorul Împărat»[980]. Apucînd apoi cu mîna stîngă colţul liber al acoperămîntului, cu care preotul ţine sfîntul potir şi aşezîndu-şi-l peste barbă, susţine cu dreapta marginea postamentului sfîntului potir, spre a înlesni preotului lucrarea, iar preotul dîndu-i să guste de trei ori, zice: «Se împărtăşeşte[981] robul lui Dumnezeu, diaconul (N), cu Cinstitul şi Preasfîntul Sînge etc...». După împărtăşire, diaconul sărută de asemenea marginea sfîntului potir[982], iar preotul zice: «Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge fărădelegile tale şi de păcatele tale te va curăţi»[983].

Cînd Liturghia a fost oficiată în sobor de preoţi şi diaconi, protosul desparte cu copia părticica HS în atîtea miride cîţi coliturghisitori sînt, aşezîndu-le în rînd pe marginea sfîntului disc. La vremea împărtăşirii, vin mai întîi preoţii, cei de pe latura de miazăzi a sfintei mese, ocolind prin partea de răsărit şi aşezîndu-se în rînd cu cei de pe latura de miazănoapte, în ordinea protiei canonice, adică a rangului lor. Protosul se retrage puţin mai înapoi, în faţa sfintei mese, iar ceilalţi preoţi îşi iau fiecare cîte una din miridele în care a fost împărţită părticica HS, şi anume în ordinea arătată şi cu îndeplinirea regulilor stabilite şi menţionate mai înainte pentru împărtăşirea preotului cu Sfîntul Trup, retrăgîndu-se apoi prin faţa celorlalţi, pe după partea de răsărit a sfintei mese şi aşezîndu-se unul după altul pe latura de miazăzi a acesteia. După ce au luat toţi părticelele din Sfînta Pîine, protosul se găseşte în situaţia obişnuită a slujbei preotului cu diacon şi, ca atare, urmează mai departe regula prevăzută pentru acest caz, cu privire la darea şi luarea Sfîntului Trup. După rugăciunile de pregătire şi după împărtăşirea tu-

980. După ediţiile *Liturghierului* de limbă greacă, diaconul este obligat apoi, repetînd formula întrebuinţată pentru cererea Sfîntului Trup: «Dă-mi, stăpîne (părinte), cinstitul şi Preasfîntul Sînge...».

981. Pentru expresia «se împărtăşeşte», din formula pentru darea şi primirea Sfîntului Trup şi Sînge, se întrebuinţează cînd verbul μεταλαμβάνει (ca în manuscrisele: *nr. 1020* Sinai, veacul al XII-lea — al XIII-lea: *nr. 709* Patmos, anul 1260: *nr. 986* Sinai, veacul al XV-lea; *nr. 8/182* Metocul Sfîntului Mormînt la Constantinopol, veacul al XVI-lea (la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 145, 158, 613 şi 475), cînd μεταδίδοται (*Constituţia lui Filotei*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 13), sau chiar amîndouă în unul şi acelaşi manuscris (*ms. 425* Metocul Sfîntului Mormînt la Constantinopol, veacul al XVI-lea, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 825).

982. Gherasim Saffirin (*Tipic asupra serviciilor divine*, Bucureşti, 1905, p. 59) este de părere că, atît după împărtăşirea preotului cît şi a diaconului, sfîntul potir trebuie pus pe antimins, «fără a-l săruta, pentru că sărutarea este împărtăşirea de binecuvîntare, iar cel care s-a făcut una cu Hristos prin împărtăşire, de ce binecuvîntare să se mai împărtăşească?».

983. Instrucţiunile din *Constituţia lui Filotei* obligau pe diacon să-şi ceară iertare de la preot, de fiecare dată, înainte de primirea părticelei din Sfîntul Trup şi mai înainte de a gusta din sfîntul potir, prescriindu-se în acelaşi timp diaconului ca, după ce s-au împărtăşit amîndoi din sfîntul potir, să sărute pe preot pe obraz, urmînd ca acesta să se adreseze apoi diaconului cu formula de la sărutarea păcii: «Hristos în mijlocul nostru», la care diaconul răspunde: «Este şi va fi».

turor cu Sfînta Pîine euharistică, se împărtășește din sfîntul potir mai întîi protosul, după el urmînd prin partea dreaptă (miazăzi) ceilalți preoți, în ordinea descrescîndă a rangului lor, cel din urmă dintre ei avînd să împărtășească pe diaconi, dacă sînt.

Pentru bunul exemplu de pietate și de viață spirituală, clericii au datoria să fie pregătiți a se împărtăși nu numai cînd liturghisesc, ci chiar și atunci cînd numai asistă la Liturghie. *Canonul 8 apostolic* prevede pedeapsa afurisirii pentru clericul care nu s-a împărtășit fără o cauză binecuvîntată, atunci cînd s-a adus Sfîntă Jertfă liturgică, deoarece «s-a făcut astfel vinovat de demoralizarea poporului». La această a doua categorie de clerici (episcopi, preoți și dinaconi) se referă, desigur, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, atunci cînd menționează că, după împărtășirea episcopilor și a preoților «împreună-slujitori..., și alți din preoți se cuminecă iarăși după a doua rînduială» [984]. Ei trebuie să se apropie deci de Sfintele Taine, atît la vremea împărtășirii cu Sfînta Pîine cît și în ceea ce privește sfîntul potir, după preoții liturghisitori, avînd epitrahilul și conformîndu-se ritualului stabilit. În aceeași situație trebuie socotiți și clericii care au pierdut, temporar (prin suspendare) sau pentru totdeauna, dreptul de a săvîrși serviciile sfinte (ἱερουργεῖν) prin depunerea de treaptă, fără să fi pierdut însă calitatea sau cinstea gradului ierarhic respectiv, ceea ce le dă «dreptul de a ședea între preoți și dreptul de a se cumineca în altar» [985], negreșit după cele două categorii de clerici menționate mai înainte.

d) *După împărtășire*, preotul citește *rugăciunea de mulțumire*: «*Mulțumim, Ție, Stăpîne*», Iubitorule de oameni, făcătorule de bine al sufletelor noastre, că și *în ziua de acum ne-ai învrednicit pe noi* de cereștile și nemuritoarele Tale Taine. Îndreptează calea noastră, întărește-ne pe noi toți, întru frica Ta: păzește viața noastră, întărește pașii noștri...», ca în formularul Sfîntului Ioan Gură de Aur. Textul acestei rugăciuni prezintă variante neînsemnate în celelalte două Liturghii, tema euhologică a rugăciunii fiind însă aceeași în toate. În edițiile *Liturghierelor* contemporane, locul acestei rugăciuni se află fixat după operația răsturnării conținutului sfîntului disc în potir, adică imediat înainte de împărtășirea credincioșilor, iar în *Codicele Barberini 336* [986], abia în timpul ecteniei finale de mulțumire obștească după împărtășirea credincioșilor. În timpul acestei ectenii preotul este însă ocupat cu strîngerea antiminsului, așa încît este logic ca locul rugăciunii de mulțumire să fie ridicat mai sus, chiar mai sus decît cel pe care îl are în edițiile curente ale *Liturghierului* și anume ea trebuie așezată îndată după împărtășirea clericilor. Făcînd parte din ritualul împărtășirii acestora, este natural ca preotul, îndată după împărtășirea sa, cînd a oficiat singur,

984. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*..., cap. 99. La aceștia din urmă se referă formula rugăciunii care însoțește proscomidierea miridei (prima de sub Sfîntul Agnet) pentru cinul preoțesc, cînd pe lîngă clericii liturghisitori, preotul, proscomidind, se roagă: («Pomenește...») «și pe toți frații noștri, pe care i-ai chemat la împărtășirea Ta, prin milostivirea Ta, prea bunule Stăpîne».

985. Vezi comentariul la can. 9 al Sin. de la Neocezareea, la Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, trad. cit. part. I, p. 35.

986. La F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 342.

ori după ce a împărtășit și pe diacon, să-și facă rugăciunea de mulțumire. La Liturghia săvîrșită în sobor, după împărtășirea ultimului diacon sau a ultimului dintre preoți, dacă n-a fost diacon, urmează ca toți liturghisitorii să-și reia locurile corespunzătoare în jurul sfintei mese, mulțumind Domnului prin această rugăciune. După aceea, cînd este slujbă cu diacon sau în sobor numai de preoți, aceștia, afară de preotul de rînd ori de diacon, merg să se spele, putînd să guste după aceea anafură și puțin vin [987].

3. *Împărtășirea credincioșilor laici*

a) *Părțile destinate în acest scop.* — Ritualul împărtășirii clericilor s-a încheiat, astfel, prin rugăciunea lor de mulțumire. Pe sfîntul disc, Trupul Domnului a rămas reprezentat acum numai prin fragmentele NI și KA din Sfîntul Agneț, care sînt destinate pentru împărtășirea credincioșilor. În Liturghie, el este distribuit deci diferit. De ce partea cu inițialele IIS a fost pusă în sfîntul potir, iar cea cu HS servește la împărtășirea membrilor clerului, celelalte două, NI și KA, rămînînd rezervate credincioșilor? Negreșit, la baza acestor rînduieli stă un simbolism care nu este greu de descifrat, dacă pornim de la semnificația și tema întregii Liturghii.

Potrivit cuvîntului Sfîntului Apostol Pavel din Epistola I către Corinteni, (XI, 26), Liturghia comemorează, reprezintă, reproduce în esență și actualizează mistic Crucea sau jertfa Domnului. De această idee se dovedește pătrunsă și preocupată întreaga acțiune liturgică. Astfel, materiile de jertfă sînt oferite în sfintele vase purtate în mîinile încrucișate, la ecfonisul «Ale Tale..., Ție îți aducem...», iar apoi aceste materii de jertfă sînt sfințite și binecuvîntate în semnul crucii, Sfîntul Agneț, este înălțat și frînt ceva mai tîrziu în același fel, părțile lui sînt dispuse pe sfîntul disc desemnînd de asemenea crucea, iar părticica IIS și căldura sînt puse în sfîntul potir cu același semn. Totul urmărește deci a fixa mintea la Crucea sau jertfa Domnului, din care ne vom împărtăși, pentru a ne face astfel părtași morții și învierii Lui.

Părticica IIS nu este întrebuințată însă de la început pentru împărtășire, ci este pusă în potir, pentru a semnifica unitatea nedespărțită a Trupului și a Sîngelui euharistic, care, pînă aci, se găseau despărțite, unul pe sfîntul disc, iar celălalt în sfîntul potir. Se pune acum părticica IIS în sfîntul potir iar nu alta, pentru că purtînd pe ea numele Iisus, pe care l-a primit Mîntuitorul ca om, ea este aceea care reprezintă firea Sa umană, căci ceea ce se întregește în sfîntul potir sînt cele două părți ale omenității Sale, Trupul și Sîngele, cu care a suferit răstignirea; s-a jertfit nu Dumnezeirea, ci natura omenească a Mîntuitorului, prin care a luat asupra Sa răscumpărarea neamului omenesc. HS înseamnă Unsul prin excelență, Mesia, pe care liturghisitorul îl reprezintă și îl închipuie în anumite momente și prin anumite acțiuni liturgice, referitoare la activitatea Sa. De aceea, cu această parte din Sfîntul Agneț se cuvine să fie împărtășiți liturghisitorii. De la părticica de sus IIS la cea de jos HS se descrie prima linie a crucii, cea verticală. NI și KA,

987. Cf. Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 93.

cu care sînt împărtășiți credincioșii, reprezintă cele două extremități ale liniei orizontale care desăvîrșește semnul crucii.

Fără îndoială, întreg Sfîntul Agneț, deci oricare din părțile lui pot servi ca împărtășire, așa cum se petrece lucrul de fapt, cînd diaconul sau preotul potrivește sau consumă Sfintele Taine, la sfîrșitul Liturghiei. El consumă toate părțile din Sfîntul Agneț puse în potir, deci și pe cele cu semnele NI și KA, dacă n-a fost nimeni de împărtășit. De asemenea, Sfintele Taine pregătite pentru împărtășirile grabnice din cursul anului provin integral din toate cele patru părți în care a fost frîntă Sfînta Pîine. În Liturghie însă, unde «ori de cîte ori mîncați pîinea aceasta și beți acest pahar, vestiți moartea Domnului, pînă va veni», precum grăia Apostolul neamurilor (I Cor. XI, 26), rînduiala de mai sus a fost întocmită anume pentru a vesti, pentru a pomeni, adică a aminti și a însemna jertfa sau Crucea Domnului, prin tot ceea ce se face.

În legătură îndeosebi cu destinația celor două părți NI și KA în actul împărtășirii, găsim un temei foarte sugestiv în textul următor al Sfîntului Atanasie cel Mare, din *Cuvînt despre întruparea Logosului* [988]: «...Dacă moartea Domnului era o răscumpărare pentru toți și dacă *prin moartea Lui* dispărea zidul cel din mijloc al despărțirii și *avea loc chemarea neamurilor*, cum ne-ar fi putut chema El decît fiind crucificat? *Iar chemarea se face cu mîinile întinse.* Cineva nu moare cu mîinile întinse, decît pe cruce. *Cu mîinile întinse în semn de chemare. Se cuvenea deci ca Domnul să moară pe Cruce întinzîndu-și mîinile, pentru ca printr-una să atragă pe vechiul popor al lui Israil, iar prin cealaltă pe păgîni, reunindu-i pe unii cu alții în El însuși.* Lucrul acesta l-a spus însuși Logosul, arătînd prin ce fel de moarte aveau să fie răscumpărați toți: «Cînd voi fi înălțat (pe cruce), voi atrage pe toți la Mine» (Ioan XII, 32, 33)». Deci NI și KA, aceste două părți din Sfîntul Agneț, ca brațele cu care Domnul cheamă sau atrage la El lumea, unind astfel în El însuși pe unii cu alții, este firesc să fie destinate spre împărtășirea poporului credincios.

Spre deosebire de clerici, care, precum am văzut, iau spre împărtășire, separat, mai întîi Trupul Domnului în mînă și apoi scumpul Său Sînge din potir, laicii sînt împărtășiți cu amîndouă deodată, prin ajutorul linguriței. Pentru motivarea acestor practici deosebite s-a căutat explicarea prin analogie cu faptul că, la Cina cea de taină, Sfinții Apostoli au primit de la Mîntuitorul mai întîi Trupul Său sub forma pîinii și apoi Sfîntul Sînge sub forma vinului, pe cînd poporului i-a arătat pe cruce, la un loc, atît Trupul cît și Sîngele ce a curs din el [989]. Totuși, vechea practică a împărtășirii poporului în același fel ca și clericii se găsește atestată de documente pînă către finele perioadei patristice [990]. Astfel, Sfîntul Chiril al Ierusalimului recomanda neofiților: «Cînd te apropii să te împărtășești, nu te apropia cu palmele mîinii întinse, nici

988. P. G., XXV, 137 D, 140 A, B, C.

989. Cf. C. Veniamin, *Novaea Skrijală*, 1870, p. 260. La Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 535.

990. Cf. Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească*, cart. V, 17, P. G., LXXXII, 1232; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII*, P. G., XXXII, 485. Sozomen, *Istoria bisericească*, VIII, 5, P. G., LXVII, 1528; Can. 101 al Sin. Trulan.

cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mîna stîngă tron mîinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ţi căuş palma şi primeşte Trupul lui Hristos...»[991]. De asemenea, Sfîntul Ioan Gură de Aur, privind ca pe un simbol al Sfintei Euharistii cărbunele aprins cu care un serafim a atins buzele profetului Isaia (VI, 6), zicea: «Serafimii n-au îndrăznit să ia (cărbunele aprins) decît cu cleştele, dar tu nu te temi cînd îl ţii în mînă»[992]; iar cu altă ocazie: «Să sărutăm cu smerenie Sfînta şi preacurata Jertfă pe care o primim»[993]. La aceeaşi practică se referă şi Sfîntul Ioan Damaschin, în veacul al VIII-lea, cînd scria: «Să ne apropiem de ea (de Împărtăşanie) cu o dorinţă înfocată şi, încrucişînd palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punînd peste dînsul ochii, buzele şi fruntea, să ne împărtăşim cu dumnezeiescul cărbune»[994].

Potrivit rînduielii din *Constituţiile Apostolice* (cartea VIII, 13), episcopul sau preotul împărţea Sfîntul Trup, iar diaconul dădea să guste din potir[995]. Se pare însă că spre finele veacului al VIII-lea apăruse deja linguriţa la împărtăşire, în Biserica Siriei[996]. Deşi cam cu un veac mai înainte, Sinodul Trulan hotăra prin canonul 101 respectarea vechiului uz, se pare totuşi că linguriţa n-a putut întîrzia prea mult. Deja pe vremea Sfîntului Teodor Studitul (+ 826), vechea regulă a primirii Sfîntului Trup direct în mînă îşi pierduse din rigoarea ei[997]. În tot cazul, trebuie admis că introducerea linguriţei în ritualul împărtăşirii a fost determinată de preocuparea Bisericii de a înlătura ocaziile de profanare a Sfintei Euharistii, pe de-o parte prin primirea ei în mîini necurate, iar pe de alta prin întrebuinţarea în scopuri superstiţioase[998]. Este firesc deci să se admită pe de altă parte că originea sau inaugurarea ceremonialului unirii sau amestecării tuturor părţilor Sfîntului Agnet în potir trebuie căutată în aceste împrejurări ca o acomodare necesară la noua regulă de împărtăşire cu linguriţa[999]. Primirea separată a pîinii şi a vinului euharistic a rămas de aci înainte un privilegiu exclusiv al clericilor, credincioşii urmînd a fi împărtăşiţi cu linguriţa.

991. *Catheza V mistagogică*, 21, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecţia «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 7, Bucureşti, 1943.

992. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Ozeea*, 3. În legătură cu faptul că pe vremea lui Balsamon (veacul al XII-lea) laicii nu mai primeau Sfîntul Trup euharistic în mînă, ci de-a dreptul în gură, Nicodim Milaş observă că Balsamon lămurea că aceasta se face nu «pentru că laicii nu ar fi vrednici, ci pentru că în felul acesta a predanisit dreapta credinţă, frica de Dumnezeu şi evlavia adevărată». *Sintagma ateniană*, II, 548, la N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, trad. cit., part. II, p. 487 (comentariu la can. 101 al Sin. Trulan).

993. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos*, 7; Vezi P. G., XLIX, 208.

994. Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea îngrijită a credinţei*, cart. IV, cap. 13.

995. În Biserica primară, Sfînta Împărtăşanie se distribuia chiar de diaconi, precum relatează Sf. Iustin Martirul şi Filozoful: «După ce întîistătătorul (episcopul) a săvîrşit Euharistia şi tot poporul a dat răspunsul la sfîrşit, aceia pe care noi îi numim diaconi dau fiecăruia dintre cei ce sînt de faţă să se împărtăşească cu pîinea, vinul şi apa euharistică (sfinţite)...» *Apologia întîi*, cap. LXV, 5). Cf. şi can. 23 şi 58 ale Sin. Trulan.

996. Cf. Sf. Grigore Decapolitul, *Cuvînt istoric*, VI, P. G., C, 1204 B.

997. Cf. Sf. Teodor Studitul, *Epistole* (219), cart. II, P. G., XCIX, 1661 B.

998. Cf. Nichifor Calist, *Istoria bisericească*, cart. XIII, cap. 7, P. G., CXLVI, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 226 şi 533.

999. Cf. supra, nota 944.

În această întrebuințare, linguriţa capătă semnificaţia simbolică a cleştelui cu care serafimul a luat cărbunele aprins, pentru a atinge şi curăţi buzele profetului Isaia.

b) *Deşertarea sfîntului disc.* — Pregătirile în vederea împărtăşirii credincioşilor încep prin deşertarea sfîntului disc în potir. Această operaţie o îndeplineşte diaconul, iar cînd sînt mai mulţi diaconi această acţiune îi revine aceluia dintre ei care a fost împărtăşit cel din urmă. În lipsă de diacon, deşertarea se face de către preot, iar cînd Liturghia este oficiată în sobor de preoţi fără diacon, sfîntul disc este turnat în potir de către preotul de rînd sau de cel care a proscomidit ori s-a împărtăşit în urma tuturor. După ce s-a citit rugăciunea de mulţumire, în urma împărtăşirii, unul din aceştia ia sfîntul disc în mîna stîngă şi ridicîndu-l deasupra sfîntului potir, apucă buretele în mîna dreaptă şi cu ajutorul lui ia pe rînd părţile NI şi KA şi le pune una după alta în potir. Ca şi punerea părţii IIS mai înainte, amestecarea în potir a celor două părţi din urmă simbolizează de asemenea învierea Domnului. Căci, aşa precum s-a subliniat prin anamnesă, în Sfînta Euharistie se comemorează sau se face amintire nu numai de jertfa Domnului, adică de moartea Lui («de cruce, de groapă»), ci şi «de învierea cea de a treia zi», ca moment sau episod inseparabil, «de toate cele ce s-au făcut pentru noi». Această idee a simbolismului învierii îşi găseşte expresie în formele lirismului poetic din cele trei tropare ale Canonului Paştilor compus de Sfîntul Ioan Damaschin, pe care liturghisitorul le rosteşte în timp ce pune în potir părţile NI şi KA. Avînd deci sub ochii credinţei imaginea învierii Domnului, el mărturiseşte în prima din aceste rugăciuni: «*Învierea lui Hristos* văzînd» şi continuă îndemnînd: «să ne închinăm Sfîntului Domnului Iisus, unuia Celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, şi *sfîntă învierea Ta o lăudăm şi o slăvim*... Veniţi toţi credincioşii *să ne închinăm sfîntei învierii lui Hristos*, căci, iată, prin Cruce bucuria a venit la toată lumea...».

Într-un stil exuberant se manifestă apoi în al doilea imn bucuria pentru proslăvirea cîştigată de Mîntuitorul prin înviere, bucurie care face să tresalte noul Ierusalim şi Sionul cel de sus, adică întreaga Biserică, cea triumfătoare în frunte cu Sfînta Sa Maică şi cea a credincioşilor care se nevoiesc încă pe pămînt pentru mîntuirea lor: «Luminează-te, luminează-te noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Saltă acum şi te bucură, Sioane, iar tu, curată, Născătoare de Dumnezeu, veseleşte-te întru învierea Celui născut al tău». Prin analogie, apoi, cu mielul mesei pascale din Vechiul Testament, Iisus, Mielul lui Dumnezeu, Care ni se dă spre mîncare şi băutură în dumnezeiasca şi îndumnezeitoarea masă euharistică, este numit în al treilea tropar [1000] «Paştile cele mari şi preasfinţite». Într-o atitudine de contemplare şi într-un ton de admiraţie şi de transport spiritual («O, înţelepciunea şi Cuvîntul lui Dumnezeu şi Puterea!»), liturghisitorul încheie acest imn cu rugăciunea de la finele lui: «Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu

1000. În *Liturghierul* grec, acest tropar ocupă al patrulea număr de ordine, deoarece înaintea lui se află intercalat troparul: «O, dumnezeiescul, o iubitul, o, prea dulcele Tău glas!...».

Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a împărăției Tale». Tu, adică, Cel ce ai făgăduit Sfinților Tăi Apostoli: «vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sînt și Eu» (Ioan XIV, 3) și Te-ai rugat Părintelui Tău și al nostru: «Părinte, voiesc ca unde sînt Eu să fie și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea, pe care Mi-ai dat-o» (Ioan XVII, 24; cf. și XII, 26; I Tes. IV, 17), învredniceşte-ne prin această împărtășire cu Trupul și Sîngele Tău euharistic să ajungem să ne împărtășim și de vederea directă a slavei Tale în viața cea veșnică; pentru aceasta ni «se dau Cinstitul și Preasfîntul Tău Trup», precum și «Cinstitul și Preasfîntul Tău Sînge» la cina liturgică: «spre iertarea păcatelor și *spre viața de veci*». Tu ești Paștile noastre cele mari..., Paști, *pesa'h, trecere*; deci numai prin Tine, prin mijlocirea Ta putem ajunge să trecem de la pămînt la cer, să ne îndumnezeim și să privim la slava Ta cerească!

După ce s-a încheiat ritualul punerii părților din Sfîntul Agnet în potir, se trag în el cu buretele celelalte miride, adică a Sfintei Fecioare, ale celor nouă cete, precum și cele pentru vii și repauzați, rostindu-se în același timp rugăciunea: «Spală, Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sîngele Tău, pentru rugăciunile sfinților Tăi»[1001]. Comuniunea cu sfinții, cu care ne găsim laolaltă în Biserica lui Hristos, se afirmă și în acest moment, fiind luați în ajutor pentru cîștigarea sfinției, care este înainte de toate iertarea de păcate.

Rînduiala trecerii conținutului sfîntului disc în sfîntul potir, descrisă mai sus, se aplică numai în cazul cînd sînt puțini credincioși de împărtășit (4—5). Dacă sînt însă mai mulți, părțile NI și KA se sfărîmă mai întîi cu copia pe sfîntul disc în părticele mici, așa fel ca să ajungă pentru toți cei ce vor să se apropie de Sfintele Taine, punîndu-se apoi cu linguriță în sfîntul potir, cu rînduiala menționată mai înainte. Miridele sfinților, inclusiv a Sfintei Fecioare, precum și cele pentru vii și repauzați sînt lăsate însă pe sfîntul disc pînă după împărtășirea credincioșilor, pentru ca nu cumva amestecîndu-se în sfîntul potir cu părticelele din Sfîntul Agnet, să se întîmple să fie împărtășit dintr-acelea cineva.

După ce s-a terminat ritualul deșertării sfîntului disc, se adună de pe el și de pe sfîntul antimins, cu buretele, părticelele eventual rămase,

---

1001. Spre deosebire de vechile *Liturghiere* românești și de cele din uzul altor Biserici Ortodoxe Autocefale, cele mai multe din edițiile românești din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, precum și cele din prima jumătate a veacului al XIX-lea au schimbat ordinea rugăciunilor din ritualul deșertării sfîntului disc, prin așezarea acesteia din urmă («Spală, Doamne, păcatele...») înaintea celorlalte, ceea ce este lipsit de logică și în contradicție cu semnificația esențială a actului punerii părților din Sfîntul Agnet, în potir. Este probabil că o asemenea schimbare a fost inspirată, poate, de o concepție inversă cu privire la operația ștergerii sfîntului disc și anume de a trage cu buretele mai întîi miridele Sfintei Fecioare și ale sfinților, laolaltă cu cele pentru vii și morți, lucru de asemenea nejustificat, deoarece, în firea ritualului sacru al amestecării Sfintelor, primatul nu-l pot avea decît părțile Sfîntului Agnet, pentru motive de ordin dogmatic. Fapt este că, multă vreme, a dăinuit la noi practica inversă, datorită desigur raționamentului greșit al unui editor, că deșertarea sfîntului disc ar trebui începută prin degajarea mai întîi a marginii sale, spre a se face astfel loc pentru tragerea celorlalte părți. Modificarea vechii practici a fost reprodusă mecanic în edițiile următoare, pierzîndu-se însă din vedere nu numai temeiul *dogmatic*, ci și faptul că părțile din Sfînta Pîine se pun distinct una cîte una în sfîntul potir, fără a fi șterse sau trase cu buretele, ca miridele celelalte.

punîndu-se în sfîntul potir. Se așază apoi peste aceasta acoperămîntul desfăcut al lui și pe sub el și lingurița, în cazul cînd sînt cîțiva credincioși de împărtășit. Se întocmesc totodată și celelalte acoperăminte, așezîndu-le pe sfîntul disc și anume mai întîi «aerul», peste el steluța și deasupra ei acoperămîntul sfîntului disc. Această operație fiind încheiată, liturghisitorul, care a făcut deșertarea sfîntului disc, merge de se spală pe mîini.

c) *Actul împărtășirii credincioșilor.* — După terminarea acestor lucrări, se ridică perdeaua și se deschid sfintele uși, iar diaconul închinîndu-se o dată, primește de la preot sfîntul potir în ambele mîini și venind apoi cu el în sfintele uși îl înalță, arătîndu-l credincioșilor, pe care îi invită să se apropie pentru a se împărtăși : «*Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, să vă apropiați!*». Această acțiune este îndeplinită de preot, cînd nu este diacon. Formula de invitare la împărtășire este întîlnită în cursul timpului în diverse variante, atît în ceea ce privește textul cît și felul ei de rostire. În forma ei cea mai dezvoltată, ea este transmisă de *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului : «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiați-vă de Hristos, Dumnezeul și Împăratul vostru!» [1002]. În manuscrisele dintre veacurile al XII-lea—al XIV-lea o întîlnim ceva mai simplificată și anume : «Cu frică de Dumnezeu să vă apropiați» [1003] sau «Cîți sînteți cu frică și cu credință să vă apropiați» [1004], ori «Cu frică de Dumnezeu și cu credință să vă apropiați» [1005]. În unele locuri, prima parte a acestei formule este recitată de preot [1006], uneori chiar încet [1007], chemarea «să vă apropiați» fiind rostită în continuare de către diacon, după ce primea potirul de la preot.

«Feriți-vă de a crede că ceea ce mîncați acum ar fi pîine, sau că ceea ce beți ar fi vin», făcea atenți Sfîntul Ioan Gură de Aur pe credincioși. «Cînd vă apropiați, să nu credeți că primiți dumnezeiescul Trup din mîna unui om, ci reprezentați-vă pe înșiși serafimii cu un clește oferindu-vă focul luat de pe altarul din cer, ca în vedenia lui Isaia (VI, 6)» [1008]. De aceea, credincioșii trebuie să se apropie de sfîntul potir «*cu frică de Dumnezeu*», cu respect adică și cu sfială cucernică în suflete, iar în comportarea lor exterioară cu cuviință. «Cu frică și cu evlavie, fără zgomot», prescria rînduiala din *Constituțiile Apostolice* (cartea VIII, 13). Pe de altă parte, precum observa Nicolae Cabasila, «împărtășirea cu Sfintele Taine nu este de nici un folos credincioșilor care le primesc fără credință» [1009]. Sîntem chemați să gustăm nu

1002. P. G., XCVIII, 425 A.

1003. *Ms. nr. 1020* din Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al XII-lea—al XIII-lea). La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 145 ; *Codicele E. M. 6* din Bibl. Marelui Ducat din Karlsruhe, la Richard Engdahl, *op. cit.*, p. 32 și 74.

1004. *Ms. nr. 719* din Bibl. din Patmos (veacul al XIII-lea), la A. Dmitrievschi *op. cit.*, p. 175.

1005. *Ms. din an. 1306* din Bibl. Mînăstirii Esfigmenu (Atos), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 269.

1006. Cf. *Cod. nr. 662* din Bibl. Naț. din Atena (veacul al XII-lea—al XIII-lea), la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 14 ; *Constituția lui Filotei, Ibidem.*

1007. (Cf. *Ms. nr. 709* din Bibl. din Patmos, anul 1260), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 158.

1008. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IX despre pocăință.*

1009. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLVI, P. G., 468 C.

pîine şi vin, căci deşi la gust le simţim ca atare, totuşi ele sînt Trupul şi Sîngele lui Hristos; Taina se cuvine să o judecăm, precum stăruia Sfîntul Chiril al Ierusalimului, nu prin gustare, ci prin credinţă, care trebuie să ne dea certitudinea neîndoielnică a faptului [1010]. Pătrunşi de această «*credinţă*» trebuie să vină deci credincioşii la împărtăşit, ceea ce, de altfel, ei chiar mărturisesc prin răspunsul pe care îl dau, la invitaţia diaconului, prin versetele 24 şi 27 din Psalmul CXVII: «Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului! Dumnezeu este Domnul şi s-a arătat nouă!». Domnul, prezent în Sfînta Euharistie, este întîmpinat deci în Liturghie cu primul din aceste două stihuri, cu care a fost ovaţionat de mulţime la primirea Sa triumfală în Ierusalim (Matei XXI, 9; Marcu XI, 9; Luca XIX, 38 şi Ioan XII, 13). Mărturisindu-se astfel că El a venit în lume în numele Tatălui (Ioan V, 43), se recunoaşte totodată în al doilea stih că Însuşi Domnul Iisus este Dumnezeu (*«Dumnezeu* este Domnul», adică Domnul este Dumnezeu), fapt ce se găseşte subliniat în chip special îndeosebi în forma mai dezvoltată a formulei pentru chemarea credincioşilor de către diacon, raportată, precum am văzut mai înainte, de *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman I al Constantinopolului: «...Apropiaţi-vă de Hristos, Dumnezeul şi Împăratul vostru»! [1011]. În plus, încălzită de «dragoste» trebuie să fie inima celor ce vin să primească Sfînta Împărtăşanie: iubire faţă de Domnul cu care se vor uni, cît şi faţă de semenii lor, căci, «chiar dacă am avea un număr imens de fapte de dezvinovăţie, dar dacă păstrăm duşmănii, nu vom putea dobîndi din acestea mîntuirea» [1012].

Sfinţii Părinţi au fost foarte atenţi asupra ordinii şi comportării credincioşilor în timpul împărtăşirii. Am văzut deja că regula din *Constituţiile Apostolice* (VIII, 13) acorda prioritate persoanelor de ambele sexe, care se găseau în legătură cu serviciul bisericesc (ipodiaconi, anagnoşti etc.). «Fără zgomot» trebuia să urmeze apoi împărtăşirea celorlalţi credincioşi, precum recomanda aceeaşi regulă. Sfîntul Ioan Gură de Aur era nevoit să atragă atenţia asupra acestui lucru, în termeni care trădează aspectul situaţiei din vremea cînd era în vigoare împărtăşirea obştească: «De Sfintele Taine ale sfintei şi înfricoşetoarei mese să vă apropiaţi cu cutremur, cu cuget curat, cu post şi cu rugăciune, fără zgomot şi neorînduială, fără a tropăi cu picioarele, fără să vă îmbulziţi unii peste alţii, căci aceasta este un semn de dispreţ trufaş şi o nesocotinţă fără margini» [1013].

1010. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică*, 6; *Cateheza V mistagogică*, 20.

1011. În epoca în care credincioşii primeau Sfîntul Trup euharistic în mînă şi se împărtăşeau direct din potir, această credinţă îmbrăca forme concrete de manifestare, precum se poate înţelege din recomandările Sf. Chiril al Ierusalimului: «După ce îţi vei sfinţi cu multă grijă ochii prin atingerea Sfîntului Trup, împărtăşeşte-te, avînd grijă să nu pierzi din el. Şi pe cînd sînt încă umede buzele tale, du degetele la gură şi sfinţeşte cu umezeala de pe buzele tale ochii, fruntea şi celelalte simţuri» (*Cateheza V mistagogică*, 21 şi 22). De asemenea, Sf. Ioan Damaschin: «...încrucişînd palmele, să primim Trupul Celui răstignit. Punînd peste Dînsul ochii, buzele şi fruntea, să ne împărtăşim cu dumnezeiescul cărbune». (*Expunerea îngrijită a credinţei*, cart. IV, 13).

1012. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 452 A.

1013. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului*, 7.

În practica bisericească contemporană, credincioşii pregătiţi pentru împărtăşire prin mărturisirea păcatelor la duhovnic, prin pocăinţă şi cuget curat, se apropie venind unul după altul în faţa sfintelor uşi, prin partea de miazăzi şi anume prin faţa icoanei Mîntuitorului şi închinîndu-se cu toată smerenia şi frica, îşi pun mîinile cruciş la piept [1014]. Preotul îi aşteaptă în sfintele uşi cu potirul în mîini, pe care i l-a predat diaconul în altar, unde s-a întors după rostirea formulei de chemare la împărtăşire. Stînd cu faţa către credincioşi, preotul rosteşte mai întîi, în auzul lor, cu multă evlavie, rar şi deslușit, cele trei rugăciuni de pregătire («Cred, Doamne, şi mărturisesc...» ; «Al Cinei Tale celei de taină părtaş mă primeşte...» şi «Nu spre judecată sau osîndă...», întrebuinţate de liturghisitorii înşişi înainte de împărtăşirea lor şi pe care credincioşii trebuie să fie îndemnaţi să le spună fiecare în sine, după preot. Li se dă astfel şi lor ocazia de a se concentra şi a încerca sentimentul nimicniciei şi al umilinţei, în faţa unui dar divin ce covîrşeşte condiţia lor umană, şi de a urma în acest chip pe liturghisitori pe drumul curăţitor al crucii, răstignindu-se simbolic împreună cu Hristos.

Aşezîndu-şi apoi sub bărbie unul din capetele acoperămîntului cu care preotul ţine potirul în mîna stîngă, primeşte fiecare, pe rînd, de la el Sfînta Împărtăşanie, în linguriţă, sub ambele forme, în timp ce preotul pronunţă formula : «Se împărtăşeşte robul lui Dumnezeu (N) cu Cinstitul şi Sfîntul Trup şi Sînge al Domnului şi Dumnezeului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi viaţa de veci». După împărtăşire, îşi şterge fiecare buzele cu capătul acoperămîntului, sărută sfîntul potir şi, închinîndu-se, pleacă mulţumind lui Dumnezeu. În tot timpul cît a ţinut actul împărtăşirii credincioşilor, strana cîntă rar chinonicul («Trupul lui Hristos primiţi...» sau «Al Cinei Tale celei de taină... părtaş mă primeşte...», ori chiar pe amîndouă succesiv, dacă sînt mulţi de împărtăşit).

După ce s-a terminat împărtăşirea credincioşilor sau, dacă n-a fost nimeni de împărtăşit, preotul rămîne în sfintele uşi cu sfîntul potir în mîini, după rostirea chemării «Cu frica lui Dumnezeu...», aşteptînd să se încheie răspunsul credincioşilor la această invitaţie ; trece apoi sfîntul potir în mîna stîngă, iar cu dreapta binecuvintează îndată credincioşii [1015], rostind cu voce stihul din Psalmul XXVII : «*Mîntuieşte, Dumnezeule, poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta...*» [1016]. Manuscrisele liturgice de prin veacurile al XII-lea—al XIII-lea ne informează că, înainte de această formulă, preotul obişnuia să rostească — probabil în taină — textul din Evanghelia după Sfîntul Matei (XXVII, 54) : «Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost acesta», prin care sutaşul şi ceilalţi străjeri

1014. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 99.

1015. Cf. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 123 şi Ierom. Gabriel Răşcanu, *Liturgica...*, Bucureşti, 1876, p. 162 ; de asemenea, *Ierotelestikon*, Atena, 1948, p. 149 şi 198.

1016. Unele manuscrise din veacul al XII-lea —al XIV-lea (cf. *Codicele nr. 662* Bibl. Naţ. Atena şi *Constituţia lui Filotei, Cod. nr. 6277—770*, din Mînăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15) ne informează că preotul făcea numai gestul de binecuvîntare, în timp ce formula era rostită tainic sau în sine.

şi-au exprimat spaima şi uimirea în urma cutremurului ce a însoţit sfîrşitul Mîntuitorului pe Cruce [1017].

d) *Mulţumirile după împărtăşire.* — Potrivit unei reguli constant observată în cursul Liturghiei credincioşilor, o binecuvîntare dată de preot credincioşilor marchează inaugurarea unui moment nou sau trecerea în stadiul următor al oficiului. Aşa a fost cazul înainte de începerea rugăciunii Anaforei euharistice, precum şi după încheierea rugăciunii dipticelor. Tot astfel şi binecuvîntarea de mai sus («Mîntuieşte, Dumnezeule, poporul Tău...») lasă să urmeze un moment nou, în care tema principală a oficiului o formează *rugăciunile publice de mulţumire după împărtăşire.* Ele sînt precedate însă de cîteva acţiuni care reprezintă o linie de tranziţie de la un moment la celălalt. Este adică necesar să subliniem că, rămînînd cu potirul în sfintele uşi, după chemarea credincioşilor la împărtăşire şi după îndeplinirea acestui act, preotul se găseşte încă în continuarea momentului arătării potirului cu Sfintele Taine în faţa credincioşilor. Această primă arătare simbolizează arătarea Domnului către femeile mironosiţe, îndată după înviere, cînd le-a întîmpinat cu îndemnul: «Bucuraţi-vă!» (Matei XXVIII, 9). În locul Lui deci binecuvîntează acum preotul pe credincioşi cu formula de mai sus. Ea este, precum se vede, o scurtă rugăciune, prin care se cere Domnului să le dăruiască mîntuirea şi toate harurile ce decurg din primirea Sfintelor Taine, căci ei reprezintă moştenirea pe care El a răscumpărat-o cu preţul Sîngelui Său. Prin glasul cîntăreţilor ori al corului, credincioşii răspund pe un ton de entuziasm religios, prin cîntarea troparului sau a stihirii împrumutate din Vecernia Duminicii Pogorîrii Sfîntului Duh, imn ce se intona în vechime de către neofiţi după primirea botezului: «Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei (Sfintei) Treimi închinîndu-ne, că aceasta ne-a mîntuit pe noi». Credincioşii aduc astfel laudă şi mulţumire Sfintei Treimi pentru binefacerile enumerate în acest răspuns, primite prin opera mîntuirii.

Vechile manuscrise liturgice n-au înregistrat această cîntare. În intervalul dintre Paşti şi Înălţare se cîntă însă troparul «Hristos a înviat din morţi...», iar la marile sărbători troparul zilei respective.

În timpul intonării acestui imn, preotul s-a întors în altar cu sfîntul potir, pe care îl pune pe sfîntul antimins şi îndată diaconul sau preotul — dacă slujba s-a făcut fără diacon — trage de pe sfîntul disc în potir, cu rînduiala arătată mai înainte, părticelele lăsate neturnate înainte de împărtăşirea credincioşilor. După ce îl acoperă, preotul tămîiază de trei ori sfîntul potir, zicînd în taină stihul 5 din Psalmul CVII: «*Înalţă-Te peste ceruri, Dumnezeule, şi peste tot pămîntul (să strălucească) slava Ta*», practică ce se găseşte înscrisă în manuscrise, de la veacul al XII-lea

1017. Această expresie a uimirii se găseşte adecvată amintirii evenimentelor morţii şi învierii Sale, pe care le mărturisim prin însuşi faptul împărtăşirii. Căci pogorîrea în trupul nostru a Sfintei Euharistii, prin împărtăşire, simbolizează îngroparea Domnului, iar prin învierea Lui în noi, înviem şi noi împreună cu El. Cf. A. I. Dmitrievschi, *Istoria dogmat. i tainstv izdeasnenie bojestv. Liturgii*, St. Petersb. 1884, p. 274, la Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 536.

încoace [1018]. Acest text îndeplinește aici funcția unui moto, am putea spune, în care se exprimă în rezumat semnificația acțiunilor liturgice care urmează.

Preotul dă astfel diaconului cădelnița cu care a tămîiat sfîntul potir și punînd pe capul lui discul cu cele de pe el, acesta îl ține cu mîna și, după ce se întoarce spre credincioși așa fel ca să-i poată privi prin sfintele uși, ocolește sfînta masă prin părțile de miazăzi și răsărit, pînă ce ajunge la proscomidiar, unde îl depune. Dacă nu este diacon, preotul, închinîndu-se de trei ori în fața sfintei mese, ia el însuși sfîntul potir în mîna dreaptă, iar în stînga sfîntul disc și ținînd sfîntul potir deasupra acestuia, peste acoperămintele de pe el, zice în taină: «*Binecuvîntat este Dumnezeul nostru*». Cînd s-a terminat la strană cîntarea «Văzut-am lumina cea adevărată...» ori troparul sărbătorii, preotul se întoarce cu fața către credincioși și zice cu glas tare, din sfintele uși, în timp ce ține sfîntul potir ridicat în mîini peste sfîntul disc. «*Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*». Această a doua arătare a sfîntului potir închipuie înălțarea Mîntuitorului la cer, de pe muntele Măslinilor, în fața Apostolilor Săi (Fapte I, 9) [1019].

Cele două membre sau părți ale formulei de binecuvîntare de mai sus, adică «Binecuvîntat este...» și «Totdeauna, acum și pururea...» fiind rostite cea dintîi în taină, iar cealaltă o dată cu arătarea a doua oară a sfîntului potir către credincioși, apar independente una de alta. Expresia «Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor», ar actualiza, după unele interpretări, asigurarea dată de Mîntuitorul ucenicilor Săi, după înviere: «Iată, Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20); s-a socotit deci necesar să se amintească în momentul simbolizării înălțării Domnului, că Hristos va fi cu Biserica Sa «totdeauna, acum și pururea...» [1020]. Prima propoziție, «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru», rămîne deci cu însemnarea ei de formulă pentru slăvirea lui Dumnezeu, prezent în Sfintele Taine. Acesta — ni se pare — rămîne aci sensul întregii formule, părere pe care o considerăm întemeiată și pe faptul că, în unele locuri, formula «Înalță-Te peste ceruri...» era completată în trecut și cu textul: «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru, Cel ce luminează și sfințește, totdeauna...» (acest final fiind rostit cu voce tare de diacon, care lua potirul cu Sfintele Daruri), deci în continuarea ideii din imnul «Am văzut lumina cea adevărată...», de la strană [1021]. Alte interpretări lasă să se înțeleagă însă că ambele părți ale propoziției liturgice în cauză nu sînt decît membre ale uneia și aceleiași binecuvîntări, pe care o dă preotul, înainte de rostirea rugăciunii

1018. Cf. *Cod. nr. 662*, Bibl. Naț. Atena și *Constituția lui Filotei, Cod. 6277—770*, Mînăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15.

1019. Cf. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 452 B.

1020. Cf. Ghenadie, fost episcop de Argeș, *op. cit.*, p. 123 și Ierom. Gabriel Rășcanu, *op. cit.*, p. 163 și alții. (Vezi la Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 540, nr. 4).

1021. *Ms. din an. 1306*, Bibl. Mînăstirii Esfigmenu, Atos. La A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 269; *Ms. 1020*, Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al XII-lea—al XIII-lea, *Ibidem*, p. 146.

de mulţumire după împărtăşire («Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne...») [1022].

Strana răspunde cu recitarea imnului atribuit diaconului Gheorghe Pisidul(secolul al VII-lea) şi introdus în Liturghie de patriarhul Sergiu, în anul 624 [1023]: «Să se umple gurile noastre de lauda Ta Doamne, ca să lăudăm slava Ta, că ne-ai învrednicit pe noi să ne împărtăşim... Întăreşte-ne pe noi întru sfinţenia Ta, toată ziua să ne învăţăm dreptatea Ta. Aliluia...». Din veacul al XIII-lea încoace el se găseşte numai în uzul *Liturghierelor* slave şi române, în timp ce ediţiile *Liturghierului* de limbă greacă nu l-au mai înregistrat, probabil pentru că împărtăşirea colectivă a credincioşilor a rămas un eveniment mărginit la cîteva date din cursul anului. Prin acest imn, credincioşii se roagă ca să li se dea putere de la Dumnezeu spre a mulţumi după cuviinţă pentru dumnezeieştile daruri cu care s-au împărtăşit şi totdeauna să-i întărească cu harul Său pentru a se putea menţine în sfinţenia dobîndită, precum şi pe calea poruncilor divine. În acest timp, preotul duce la proscomidiar sfîntul potir cu sfîntul disc, dacă n-a avut diacon, şi aşezîndu-le acolo închipuie prin aceasta şederea Fiului la dreapta Tatălui, după înălţarea la cer; din această clipă, «sfînta masă rămîne ca tron al lui Dumnezeu-Tatăl, iar proscomidiarul ca scaunul cel de-a dreapta măririi celei de sus» [1024]. Tămîiază apoi Sfintele de trei ori, însemnînd prin aceasta «harul Sfîntului Duh, care s-a dat Apostolilor, prin insuflare, după înviere» [1025].

Trecînd apoi la sfînta masă, preotul strînge, adică întocmeşte antiminsul aşa cum a fost înainte de ectenia pentru catehumeni, în timp ce rosteşte — dacă nu este diacon — ectenia finală de mulţumire obştească pentru împărtăşire: «*Drepţi! Primind* (Μεταλαβόντες, *după ce am primit) dumnezeieştile*, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereştile şi *de viaţă făcătoarele ale lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului*». Drepţi, adică în picioare, plini de cuviinţă ca pentru arătarea recunoştinţei şi cu cugetul înălţat să ne exprimăm mulţumirea pentru sfintele şi dumnezeieştile daruri ce ni s-au împărtăşit prin cereştile şi de viaţă făcătoarele ale lui Hristos Taine. Pe de altă parte, Liturghia fiind pe punctul de a-şi încheia oficiul şi, ca atare, noi avînd să ne întoarcem la ocupaţiile comune ale vieţii, sîntem îndemnaţi la sfîrşit să ne rugăm ca să ni se acorde harul lui Dumnezeu de a petrece fiecare din celelalte zile în viaţă «desăvîrşită, sfîntă, în pace şi fără de păcat»; cu alte cuvinte, pentru ca viaţa noastră întreagă să se prezinte ca o «jertfă vie, sfîntă şi plăcută lui Dumnezeu, ca un cult al nostru spiritual» (adică netulburat de patimi) adus neîntrerupt lui Dumnezeu (Rom. XII, 1).

Această ectenie reprezintă un epilog al actului împărtăşirii, formînd deci una din părţile componente ale ritualului împărtăşirii credincioşilor. Ea se încheie cu ecfonisul: «Că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie

1022. Cf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLI, P. G., CL, 456.

1023. *Cronica Paschală*, P. G., XCII, 989, 1000.

1024. Cf. şi Gheniadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 123. Începînd din acest moment, luminarea de la proscomidiar trebuie aprinsă, avînd să rămînă astfel tot timpul cît se află aci Tainele cele dumnezeieşti.

1025. K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1895, p. 51; Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 452 B.

slavă înălţăm...», care se rosteşte în timp ce se face semnul crucii cu sfînta Evanghelie peste antimins, aşezînd-o apoi peste el.

Propriu-vorbind, Liturghia a luat sfîrşit, întrucît şi-a ajuns scopul, deoarece «Darurile s-au sfinţit, iar printr-însele s-au sfinţit atît preotul cu toată ceata slujitorilor, cît şi poporul drept-credincios» [1026]. Încheierea formală a oficiului se face însă cu un ceremonial special, numit *apolis*.

III
ÎMPĂRTĂŞIREA LA SFÎNTA LITURGHIE PRIVITĂ SUB ASPECTUL SPIRITUALITĂŢII CREŞTINE

Prin împărtăşirea liturghisitorilor şi a credincioşilor către sfîrşitul *Liturghiei*, se poate spune că, propriu-vorbind, slujba sau oficiul ei şi-a atins scopul, întrucît, primind Sfintele Taine, liturghisitorii şi credincioşii care au participat la serviciul divin s-au sfinţit prin unirea cu Hristos.

Folosind stilul Sfîntului Dionisie Pseudo-Areopagitul, putem spune de asemenea că, prin împărtăşire, unitatea s-a multiplicat, pentru ca să-i aducă în unitate pe toţi cei care primesc Trupul şi Sîngele «Mielului lui Dumnezeu, Cel ce se sfărîmă şi nu se desparte, Cel ce se mănîncă pururea şi niciodată nu se sfîrşeşte». «Frîngînd sau sfărîmînd în multe părţi Pîinea... ce formează un singur tot şi împărtăşind pe toţi din acelaşi potir, liturghisitorul preface astfel în chip simbolic unitatea în multiplicitate şi o împărtăşeşte, săvîrşind prin aceste lucrări cea mai sfîntă dintre ierurgii» [1027]. Căci, pentru marea iubire de oameni a lui Dumnezeu, dumnezeiasca Taină a Împărtăşirii — una, simplă, indivizibilă în principiul ei — «se multiplică într-o diversitate sfîntă de simboluri..., dar se întoarce iarăşi în chip unitar din această diversitate, în unitatea proprie ei, şi unifică pe cei ce cu sfinţenie se înalţă la dînsa» [1028].

Prin împărtăşire, Sfînta Euharistie nu cade sub acţiunea procesului fiziologic al nutriţiei naturale, căruia îi sînt supuse alimentele obişnuite; deci ea «nu se mistuieşte, nu se alterează şi nu se elimină», nu se transformă în trup omenesc, ci, dimpotrivă, «Pîinea vieţii schimbă, preface şi umple de viaţă pe cel ce se împărtăşeşte» [1029], răspîndeşte Duhul şi viaţa lui Hristos în noi, transformîndu-ne după chipul şi asemănarea Lui. Ca şi cărbunele aprins din viziunea lui Isaia (VI, 6), alimentul euharistic este foc curăţitor şi «curăţiţi fiind prin el, ne unim cu Trupul Domnului şi cu Duhul Lui şi ajungem astfel Trup al lui Hristos» [1030]. Căci împărtăşindu-ne toţi din acelaşi potir euharistic cu Pîinea vieţii, care este Trupul

---

1026. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XLI, P. G., CL, 456 C.

1027. Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, part. III, 12, trad. în limba română de Pr. Cicerone Iordăchescu: *Ierarhia cerească şi cea bisericească*, 1932, p. 104, şi trad. franceză de Mgr Darboy, *Saint Denys l'Areopagite*, Paris, 1932.

1028. *Ibidem*, cap. III, part. III, 3.

1029. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae (Sibiu, 1946), cart. IV, cap. «Roadele sfintei Împărtăşiri», p. 95.

1030. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere îngrijită a credinţei (Dogmatica)*, cart. IV, cap. 13.

unic, nedespărțit și neîmpuținat al lui Hristos, sîntem astfel încorporați în acest Trup, al cărui cap este Hristos; toți laolaltă, adică, oricît de mulți sînt cei care s-au împărtășit în trecut și cei care ne împărtășim astăzi, ajungem un singur trup (I Cor. X, 16, 17), iar fiecare în parte sîntem membre ale acestui Trup tainic și deci unii altora (I Cor. XII, 27 și 5; Rom. XII, 5) viețuind prin Hristos (Ioan VI, 57), ca mlădițele de viță din același butuc sau tulpină (Ioan XV, 5). De aceea, precum remarcă Sfîntul Ioan Damaschin, această Sfîntă Taină «se numește Împărtășanie, căci prin ea ne împărtășim cu Dumnezeiera lui Hristos. Se numește cuminecătură și este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos și ne facem părtași ai Trupului și Dumnezeirii Lui. Prin ea intrăm în comuniune și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pîine și devenim toți un trup și un sînge al lui Hristos și membre unii altora, ajungînd toți împreună Trup al lui Hristos» [1031]. Sfînta Împărtășire ne unește astfel și ne introduce în unitatea Bisericii Apostolice și Ecumenice, în societatea drepților și a sfinților, a fraților noștri în Hristos, care au adormit împărtășiți cu această merinde duhovnicească, precum și în comunitatea celor care se împărtășesc o dată cu noi la Liturghia din bisericile de pretutindeni. Ea este deci mai mult decît semnul sau simbolul unității creștine (signum unitatis), cum o numea Fericitul Augustin, deoarece această unitate se realizează sau se produce chiar prin însăși sfînta împărtășire.

Primind dumnezeieștile daruri, nu mai sîntem singuri, ci cu Hristos [1032], căci, precum El însuși a încredințat pe cei care se împărtășesc cu Trupul și Sîngele Său, ei rămîn în El și El în ei (Ioan VI, 56). O compenetrație sau întrepătrundere, o consangvinitate tainică deci asupra căreia Sfîntul Chiril al Ierusalimului atrăgea astfel atenția neofiților: «Sub forma pîinii ți se dă Trupul, iar sub cea a vinului ți se dă Sîngele, ca prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele lui Hristos să ajungi unit cu El într-un singur trup și sînge. Ajungem astfel și hristofori (purtători de Hristos), pentru că Trupul și Sîngele Lui se împărțesc în membrele noastre, așa că, după cuvintele Sfîntului Apostol Petru, ne facem astfel părtași dumnezeieștii firi» (II Petru I, 4) [1033]. Prin «mîncarea și băutura duhovnicească» a Sfîntului Trup și Sînge euharistic ale lui Hristos, care este pîinea cea cerească, cea vie, cea dătătoare de viață veșnică (Ioan VI, 33 ,35, 38, 41, 48, 51, 54, 58), ființa noastră întreagă, cu fondul ei cel mai intim, ajunge pătrunsă de prezența Mîntuitorului: «Sufletul, trupul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, pentru că se unește suflet cu suflet, trup cu trup și sînge cu sînge» [1034]. Hristos ne face astfel părtași la propria Sa biruință și desăvîrșire, ne dă din însăși viața Sa dumnezeiască, sfințindu-ne și într-un anumit chip îndumnezeindu-ne. Puterile naturale ale sufletului nostru sînt înviorate astfel spre bine, dobîndind puterea necesară pentru înfrîngerea piedicilor ce stau în ca-

1031. *Ibidem.*

1032. Cf. *Rugăciunea Sfîntului Simion, Noul Teolog,* în «Rînduiala Sfintei Împărtășiri», din *Liturghier.*

1033. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică,* 3.

1034. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos,* cart. II, P. G., CL, 521 în trad. cit., p. 26.

lea virtuților și pentru ferirea de păcatele de moarte. Această Pîine este «izvor de bunătăți, lumină, viață... și solire spre adăugirea și înmulțirea dumnezeieștii bunătăți», spre iertarea păcatelor și spre viața de veci, spre curățire, înnoire și luminarea celor cinci simțuri, spre sănătatea și sfințirea trupului și a sufletului, spre paza, îndreptarea și întărirea vieții și spre mîntuire, spre sporirea în fapte bune și în desăvîrșire, spre împlinirea poruncilor și spre împărtășirea de Duhul Sfînt [1035]. Pentru dobîndirea acestor binefaceri, ce se împărtășesc sub diferite forme prin primirea Sfintelor Taine euharistice, liturghisitorii se roagă deja după încheierea Vecerniei, prin troparele odelor sau cîntărilor din canonul care alcătuiește prima parte din «Rînduiala sfintei împărtășiri», precum și prin rugăciunile speciale de mulțumire după dumnezeiasca împărtășire, care se găsesc înscrise în partea a doua a *Liturghierului*.

Înduhovnicit astfel prin Sfînta Euharistie, credinciosul este sprijinit în silințele sale de a duce practic o viață în Hristos, prin conformarea în toate acțiunile sale sentimentelor lui Iisus, așa cum îndemna Sfîntul Apostol Pavel: «În voi trebuie să fie aceleași simțiri ca și în Hristos Iisus» (Filip. II, 5). Căci adevărata viață în Hristos sau desăvîrșita spiritualitate creștină se realizează atunci cînd cineva poate să spună cu Apostolul neamurilor: «Acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20); «Cel ce se lipește de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. VI, 17) și, ca atare, trebuie să-I supună de bunăvoie mintea, inima, voința, căci «dacă cineva nu are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. VIII, 9).

Sfîntul Trup și Sînge euharistic sînt «daruri dumnezeiești și îndumnezeitoare» [1036], deoarece Pîinea împărtășirii nu este pîine simplă, ci unită cu Dumnezeirea, ca un cărbune dumnezeiesc aprins, din care, luînd sau primind prin împărtășire focul, «ne îndumnezeim prin împărtășirea de focul dumnezeiesc», precum se exprima Sfîntul Ioan Damaschin [1037]. Împărtășindu-ne cu Trupul proslăvit al Domnului, care este «Pîinea ce s-a pogorît din cer», ajungem să ne unim totodată, prin El, cu El și în El, cu Dumnezeu-Tatăl și Sfînta Treime, de care Fiul este nedespărțit, așa precum El însuși a zis: «*Eu viețuiesc în Tatăl* și cel ce Mă mănîncă pe Mine va viețui prin Mine» (Ioan VI, 57) și, de asemenea, în rugăciunea din grădina Ghetsimani: «Tu, Părinte, ești în Mine și Eu sînt în Tine... Eu în ei și Tu în Mine» (Ioan XVII, 21 și 23) [1038]. Este tocmai ceea ce mărturisim în Canonul din Rînduiala sfintei împărtășiri: «...prin împărtășirea Sfintelor Taine, *avîndu-Te pe Tine locuitor întru mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul*, Făcătorule de bine, mult milostive» [1039].

1035. Spicuiri din rugăciunile *Rînduielii sfintei împărtășiri*, și din cele pentru *Mulțumire după împărtășire*.

1036. Simion, Noul Teolog, *rugăciunea citată*.

1037. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, trad. cit., p. 266.

1038. «...Să-Ți fiu Ție locaș, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, *avîndu-Te pe Tine locuitor în mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul*, Făcătorule de bine».

1039. Troparul al doilea din oda a IX-a.

Cît de fericit inspirată este deci expresia prin care Sfîntul Ioan Gură de Aur recunoaşte că sfînta împărtăşire este nu numai «un izvor nesecat de bunătăţi», ci şi «cheia spirituală, care ne descuie împărăţia cerurilor»[1040]. Ea ni se dă «spre iertarea păcatelor şi *spre viaţa de veci*», căci în Sfînta Împărtăşanie primim «Pîinea vieţii», «Pîinea cea vie, ce s-a pogorît din cer, din care de va mînca cineva are viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (Ioan VI, 35, 41, 48, 51, 54, 58), precum ne-a asigurat Domnul însuşi. Sfînta Împărtăşanie este, cu alte cuvinte, «leac al nemuririi» şi «antidot ca să nu murim, ci să trăim pururea în Iisus Hristos», cum se exprima Sfîntul Ignatie (+ 107), episcopul Antiohiei[1041]. Ea este un ferment divin, care face să germineze în sufletul nostru viaţa veşnică, găsindu-ne astfel angajaţi pe calea ce duce la învierea noastră viitoare, cale pentru care dumnezeiasca Euharistie ne serveşte ca «merinde duhovnicească»[1042].

Toate aceste binefaceri, ce se lucrează prin împărtăşire, izvorăsc însă din Jertfa lui Hristos şi din biruinţa Lui asupra păcatului şi a morţii. Ca act de consumare a Jertfei euharistice, împărtăşirea constituie participarea cea mai deplină la Jertfa Domnului, pe care o reproduce şi o actualizează Liturghia; de fapt, actul împărtăşirii reprezintă în cadrul Liturghiei momentul final, încheierea normală sau desăvîrşirea Jertfei, făcînd astfel parte integrantă din actul liturgic al Jertfei. Denumirile de «masa» şi «cina Domnului» (I Cor. X, 21 şi XI, 20), «mîncare şi băutură duhovnicească» (*Didahia celor 12 Apostoli*, X, 3), «frîngerea pîinii» (Fapte II, 42 şi 46), pîine şi pahar binecuvîntat (I Cor. X, 16), sub care era desemnată la început Sfînta Euharistie, nu lasă nici o îndoială că scopul final al Liturghiei era tocmai împărtăşirea credincioşilor. O astfel de destinaţie îi era dată, de altfel, de Mîntuitorul însuşi, prin formulele de instituire («Luaţi, *mîncaţi*..., *beţi* dintru acesta *toţi*...»), precum şi prin caracterul obligatoriu, pe care i-l imprimă atunci cînd zice: «De nu veţi mînca Trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea Sîngele Lui, nu veţi avea viaţă întru voi... Căci Trupul Meu este cu adevărat mîncare şi Sîngele Meu este cu adevărat băutură» (Ioan VI, 53, 55). De aceea, Sfînta Euharistie s-a mai numit şi «Împărtăşanie» (I Cor. X, 16), iar Liturghiei i s-a mai spus şi σύναξεις, adică adunarea credincioşilor la masa euharistică.

Împărtăşirea este deci un act implicit Liturghiei, ceea ce înseamnă că nu se poate concepe Liturghie fără împărtăşire, aceasta fiind mijlocul prin care se face sfinţirea deplină a credincioşilor şi prin care ei ajung în uniune şi comuniune cu Duhul şi prin El unii cu alţii. Chemarea din însuşi textul Liturghiei: «Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi» de Sfintele Taine înlătură orice îndoială în această privinţă. Deci credincioşii care asistă la Liturghie fără să se apropie de Sfintele Taine nu se împărtăşesc pe deplin de harurile jertfei, deşi au participat la aducerea ei.

1040. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Naşterea Domnului Iisus Hristos*, 7.
1041. Sf. Ignatie, episcopul Antiohiei, *Epistola către Efeseni*, 20.
1042. Rugăciunea din timpul ecteniei ce se rosteşte înainte de Rugăciunea Domnească, în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare.

Împărtășirea la fiecare Liturghie a tuturor credincioșilor participanți, afară de cei care se găseau opriți de Biserică, pentru motive de nevrednicie, a putut fi o practică generală și a format regula comună și oficială a vieții creștine atîta timp cît duminica a fost singura zi liturgică din săptămînă. Aceasta era situația în epoca creștinismului primar sau cel puțin în primele două veacuri creștine, precum ne informează lămurit scrierea Faptele Apostolilor (XX, 7), *Didahia celor 12 Apostoli* (XIV, 1) și *Apologia întîi* (LXVII, 7) a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful. Acest din urmă Părinte bisericesc precizează chiar că duminica era ziua în care se împărtășeau toți membrii comunității. În curînd însă, și anume începînd chiar din cursul veacului al III-lea, numărul zilelor liturgice de peste săptămînă a sporit prin oficierea Liturghiei și în zilele de miercuri și vineri, ca la Ierusalim, în Biserica Antiohiei, a Africii de Nord, etc. [1043], ori sîmbăta, ca la Roma, Asia Mică, Siria etc. [1044], afară de sărbătorile fixe din acea vreme. În aceste condiții, conștiința creștină a ajuns să se simtă oarecum forțată pe terenul pietății, producîndu-se în chip firesc o rezistență pioasă, prin abținerea de la împărtășirea regulată. Împărtășirea la fiecare Liturghie a încetat deci de a fi obștească, ea mărginindu-se numai la numărul de credincioși care se considerau pregătiți în acest scop. Acest lucru ne lasă să-l înțelegem dispozițiile Canoanelor 9 și 10 apostolice, dar mai cu seamă Canonul 2 al Sinodului de la Antiohia (anul 341), prin care erau excomunicați cei care evitau sfînta împărtășire, fie plecînd din biserică în timpul serviciului divin, fie neprezentîndu-se la primirea Sfintei Taine, deși asistaseră la întreaga slujbă. În lumina acestor măsuri, trebuie să înțelegem că ceea ce afirma Sfîntul Vasile cel Mare pe la anul 372 în *Epistola către patricia Caesaria* și anume că «noi», adică aici la noi, în Cezareea Capadociei (Asia Mică), «ne împărtășim de patru ori pe săptămînă: duminica, miercurea, vinerea și sîmbăta, precum și în alte zile, dacă este pomenirea (sărbătoarea) unui sfînt» [1045], nu se poate interpreta în sensul unei reguli generale sau ca termene obligatorii de împărtășire, ci numai ca zile de Liturghie obișnuite la reședința episcopală și deci ca ocazii de împărtășire pentru clerici și, cel mult, pentru credincioșii evlavioși. Celor patru împărtășiri săptămînale nu li se poate recunoaște, așadar, decît un caracter de devoție, mărginit la un număr restrîns de persoane.

De altfel, disciplina privitoare la împărtășire nu era uniformă în toată Biserica. Îndeosebi, în prima sută de ani de la inaugurarea libertății Bisericii se stabiliseră deprinderi regionale sau obiceiuri locale, pe care Fericitul Augustin le remarcă, subliniind că «unii se împărtășesc cu Trupul și Sîngele Domnului zilnic, iar alții numai în anumite zile; în unele părți nu rămîne nici o zi fără Liturghie, în timp ce în altele se

1043. Cf. *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta* (ed. II, W. Haereus, Heidelberg, 1929, XXVII, 6, p. 35).

1044. Can. 49 al Sin. de la Laodiceea; *Constituțiile Apostolice*, cart. II, 59; cart. V, 15, 20; cart. VII, 23; cart. VIII, 23; Epifaniu, *Expunerea cerdinței*, cap. 24, P. G., XLII.

1045. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola XCIII către patricia Caesaria*, P. G., XXXII, 484 B.

săvîrşeşte numai sîmbăta şi duminica, ori aiurea numai duminica»[1046]. Aşa precum ne lasă să vedem omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur[1047], în creştinismul răsăritean s-a manifestat de timpuriu tendinţa şi preferinţele pentru împărtăşirea obştească mai mult la marile sărbători de peste an (Crăciun ori Boboteză, Păresimi, Paşti şi Cincizecime). Lucrurile nu se petreceau altfel nici la Mediolan, unde Sfîntul Ambrozie îşi dojenea credincioşii că vin la împărtăşit odată pe an, «aşa precum s-au obişnuit să facă în Răsărit grecii»[1048]. Scăderea vechiului nivel al rîvnei religioase se afirmase pe măsură ce se intra mai deplin în epoca evului mediu. În tot cazul, împărtăşirea deasă ori la fiecare Liturghie şi cîteodată chiar zilnic a rămas ca act de devoţie reprezentat în anumite epoci de curentele din unele centre monahale, sau, în cazuri sporadice, chiar în viaţa bisericească din lume[1049].

Cu toate depresiunile intervenite mai tîrziu în nivelul vieţii religioase, împărtăşirea la fiecare Liturghie sau cel puţin la cea de duminică n-a încetat de a reprezenta termenul, ţelul sau idealul spiritualităţii creştine[1050]. Este locul să lămurim că prin spiritualitate creştină se înţelege în general vieţuirea în Hristos, adică un chip de gîndire, de simţire şi de trăire a vieţii în duhul lui Hristos[1051], El fiind obiectul supremei noastre iubiri, modelul ideal şi mijlocitorul perfecţiunii noastre. Punctul culminant al acestei spiritualităţi se atinge în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, prin care viaţa noastră îşi realizează desăvîrşita ei creştere duhovnicească, întrucît în acest chip El ne face părtaşi la viaţa Lui însuşi. Într-un cuvînt, «viaţa în Hristos constă în unirea sufletului cu Dumnezeu»[1052]. Această participare la viaţa dumnezeiască ne este înlesnită prin Sfintele Taine, începînd cu Botezul şi culminînd în Sfînta Euharistie, în care se atinge desăvîrşirea acestei uniri, spre care se concentrează toate aspiraţiile şi străduinţele creştinului adevărat.

1046. Fer. Augustin, *Epistola LIV*, 2, P. L., XXXVI, 200.

1047. *Sf.* Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 3 şi 4, P. G., LXIII, 131 ; *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, 5, P. G., LXII, 28, 29.

1048. Sf. Ambrozie, *De sacramentis*, cart. V, cap. IV, 25 (Text editat de Johannes Quasten, *Florilegium patristicum*, fasc. VII, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, part. III, p. 169).

1049. Datele în amănunt asupra acestui aspect al problemei se găsesc în studiul nostru *Sfînta Împărtăşire şi spiritualitatea creştină : Deasă ori rară împărtăşire ?*, în «Studii Teologice», IV (1953), nr. 5—6, p. 382—406.

1050. Sînt edificatoare în această privinţă îndemnurile *Sf.* Teodor Studitul (+ 826) către monahii de sub ascultarea sa : «...Mă mir mult că, dacă e duminică, vă apropiaţi de Sfintele Taine, dar nicidecum în altă zi, în care se săvîrşeşte Liturghie. S-ar cuveni, desigur, ca noi cei ce vieţuim în mănăstire să ne împărtăşim chiar în fiecare zi şi nu mai rar decît la fiecare Liturghie» (*Cateheză către discipoli : Cuvînt CVII*, P. G., XCIX, 647).

Împărtăşirea duminicală era considerată de Sfîntul Grigore Palama, arhiepiscopul Tesalonicului (+ 1360), ca o datorie a fiecărui creştin. Amintind în al său *Dialog al legiuirii celei după Hristos* că duminica este ziua în care a înviat Mîntuitorul, el subliniază că această zi este ocazie de pregătire sufletească şi îndeamnă : «Cu credinţă sinceră şi cu cuget nevinovat te vei împărtăşi cu Sfîntul Trup şi Sînge al lui Hristos şi vei pune început vieţii desăvîrşite şi te vei înnoi şi te vei pregăti pentru primirea bunurilor veacului viitor» (P. G., CL, 1039 D).

1051. «Dacă cineva n-are duhul lui Hristos, acela nu este al Lui» (Rom. VIII, 9).

1052. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, col. 521. Vezi şi trad. rom., p. 26.

Sfînta Euharistie reprezintă în comparaţie cu celelalte Taine încununarea urcuşului nostru duhovnicesc, deoarece credincioşii se împărtăşesc prin ea nu numai de daruri anumite ale harului mîntuitor, ca în fiecare din celelalte, ci se unesc cu Hristos însuşi, vistiernicul vieţii şi al harului, împărţitorul tuturor darurilor «cele ce sînt de trebuinţă pentru viaţă şi pietate» (II Petru I, 3) [1053]. Repetăm totuşi primirea acestei Taine, împărtăşindu-ne de multe ori, deoarece, primind «comoara aceasta în vase de lut» (II Cor. IV, 7), adică în trupuri stricăcioase, supuse alunecărilor firii noastre, care nu poate să păstreze mult timp pecetea Tainei, «e de trebuinţă să ne împărtăşim într-una de sfînta masă..., pentru ca Făcătorul lumii să rămînă în tot timpul în lutul nostru, ca să îndrepteze chipul Său în noi, ori de către ori dă semne că vrea să se strice» [1054].

Pe baza experienţei de veacuri, precum şi pentru a crea condiţiile proprii pentru realizarea de către fiecare credincios a vredniciei noastre pentru primirea Sfintei Împărtăşanii (I Cor. XI, 28), Biserica a moderat rigorismul vechilor canoane în această privinţă, oprindu-se în practică la o regulă concepută în spirit de libertate. Acest fapt rezultă în primul rînd din sensul minimal pe care îl au termenele fixate în acest scop, fie prin uz, fie prin dispoziţii oficiale ori în scrierile teologilor. Astfel, Simion, arhiepiscopul Tesalonicului (+ 1430), recomanda credincioşilor mireni ca «*adesea*, prin spovedanie cu zdrobirea inimii şi cucernicia sufletului, să se cuminece şi nimeni din cei ce se tem şi iubesc pe Domnul să nu treacă peste 40 de zile» [1055]. Acest număr de zile nu reprezintă un termen fix în sens de dogmă sau hotărîre neschimbată a Bisericii, ci un termen în extremis, care nu se cuvine să fie depăşit de nimeni, fără să fi primit cel puţin o dată împărtăşirea. Un interval, adică, înăuntrul căruia fiecare e dator să-şi aleagă momentul în care se socoteşte pregătit să se supună cercetării duhovnicului, în vederea admiterii la împărtăşire. Nu se zice deci că cineva trebuie să se împărtăşească o singură dată la 40 de zile şi nici că ar fi oprit să facă acest lucru mai înainte de împlinirea acestui termen. Orice îndoială asupra unei astfel de interpretări este înlăturată de însuşi acest ierarh, care se completează astfel în continuarea textului citat: «Ci de se va păzi, pe cît se va putea, să se apropie şi mai curînd de cuminecătura cu Hristos, iar de se va putea, chiar în toate duminicile, mai ales cei bătrîni şi cei bolnavi, pentru că aceasta ne este viaţa şi tăria».

În acelaşi sens se exprimă şi *Tomosul sinodal* din august 1819 al patriarhului ecumenic Grigorie, către monahii din Atos: «Fiţi încredinţaţi şi cunoaşteţi că cei evlavioşi sînt datori să se apropie şi să se împărtăşească cu Trupul cel de viaţă făcător, la fiecare Liturghie; pentru aceasta sînt invitaţi de preot: «Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi». Dar, din pricina alunecării şi neputinţei

1053. Cf. Macarie, *op. cit.*, part. III, p. 473 şi 532.
1054. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, în trad. rom. p. 94.
1055. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre slujba îngropării*, cap. 360, P. G., CLV, 672, în traducerea română intitulată *Tractat asupra tuturor dogmelor noastre ortodoxe...*, Bucureşti, 1865, cap. 242.

omului de a se împărtăşi în fiecare zi, a hotărît Biserica aşa, ca fiecare să se apropie de Sfînta Împărtăşanie atunci cînd, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca împărtăşire..., pentru care nu există nici un termen fix de zile; dar nici nu se cuvine să treacă mai întîi 40 de zile după ce s-a apropiat de cele dumnezeieşti, deoarece acest lucru este neoprit şi neîmpiedicat, aşa că celui care vrea să ia învoire de la duhovnicul său, ca unul ce este fără vină, îi este îngăduit să se împărtăşească şi săptămînal» [1056].

În cele din urmă, deprinderea curentă în vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur şi a Sfîntului Ambrozie, consemnată şi în dispoziţiile unor sinoade din Apus [1057], a ajuns să fie recunoscută ca regulă oficială în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, care învaţă că, potrivit poruncii a patra a Bisericii, sîntem datori să ne împărtăşim de patru ori pe an sau «cel puţin o dată pe an... în timpul Sfintei Patruzecimi». Ca şi la arhiepiscopul Simion al Tesalonicului, aceste termene sînt de asemenea minimale, privind împărtăşirea de obşte, întrucît se prevede în plus că «cei ce sînt înaintaţi în cuvioşie şi în cucernicie să se mărturisească în fiecare lună... şi să se împărtăşească cu Sfintele» [1058].

Principiul împărtăşirii mai dese este astfel admis expres cel puţin pentru cei de pe trepte superioare de pietate [1059], iar aplicarea lui practică duce la crearea unei situaţii aproape identice aceleia din regula lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului. Căci este necesar să remarcăm că în porunca a patra a Bisericii nu se indică termene sau zile determinate pentru împărtăşirile cerute îndeobşte, ci ele sînt presupuse în legătură cu cele patru posturi de peste an; mai mult, se precizează că «cel puţin *în timpul* Sfintei Patruzecimi», ceea ce înseamnă în cursul acestui Post şi deci tot aşa şi în cursul celorlalte.

Negreşit, treptele pietăţii religioase nu se pot urca de toţi în aceeaşi cadenţă, pentru că aceasta nu se petrece chiar independent de temperamentul, de stările de suflet, de aptitudinile spirituale şi de condiţiile sau împrejurările vieţii personale ale fiecăruia. Unii au nevoie de un timp mai lung de sforţări, iar alţii se pot concentra şi se aprind mai repede de rîvna duhovnicească, simţind gustul sau foamea şi setea spirituală de masa Domnului, fără de care actele de pietate rămîn un simplu formalism cu valoare de suprafaţă sau chiar lipsite de orice valoare. Pe terenul vieţii creştine, adică, trebuie să ne imaginăm situaţiile prin analogie cu întrecerile la curse, cum se exprima Sfîntul Apostol Pavel

1056. Apud Manuel Ghedeon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 153, 154.

1057. Astfel, din hotărîrile Sinodului ţinut în Irlanda, sub Sf. Patriciu (450—462), ale Sinodului de la Agde (506) în Galia, ale Sinodului diecezan din Ratisbonna (799) şi ale Conciliului din Tours (813), precum şi din afirmaţiile lui Beda Venerabilul (în *Biserica Angliei din veacul al VIII-lea*), se poate constata că se recomanda o împărtăşire măcar la trei sau patru săptămîni, deşi în practică se urma împărtăşirea în cel mai bun caz de trei ori pe an (Crăciun sau Epifanie, Paşti şi Cincizecime), socotindu-se minimală împărtăşirea cel puţin o dată pe an, la Paşti (Vezi H. Leclercq, «Dictionnaire d'Archéologie chretienne et Liturgie», t. III, part. II, col. 2457—2462).

1058. *Mărturisirea Ortodoxă*, part. I, Răspuns la întrebarea XC.

1059. În rîndurile acestora poate fi socotit oricine se arată însufleţit de iubirea pentru Hristos, simte dorinţa şi bucuria de a se uni cu El prin luarea Sfintelor Sale Taine şi, pentru aceasta, avînd harul într-ajutor, se sileşte a fi curăţit de patimi.

(I Cor. XI, 24) și, după el, diferiți teologi și scriitori creștini. Termenul cel mai înalt al spiritualității bisericești sau ținta propusă este, precum s-a arătat mai înainte, împărtășirea cu Sfînta Euharistie. Unii se pot apropia de ea mai curînd, pentru că se găsesc în condiții de har și personale care le permit să realizeze mai repede starea de vrednicie necesară în acest scop; alții sosesc mai tîrziu, pentru că merg mai încet. O astfel de situație este ilustrată adesea de fapt în multe biserici parohiale, unde se văd credincioși împărtășindu-se unii în sîmbăta sau în Duminica primei săptămîni din Păresimi sau în duminicile următoare ale Postului, iar alții în sîmbăta sau Duminica Floriilor, în Joia sau Sîmbăta Patimilor, iar cei mai mulți în Duminica Sfintei Învieri. Tot așa și pentru cei din gradele avansate de pietate nu se specifică o anumită duminică din lună, ea putînd să fie deci tot atît de bine pentru unii întîia, pentru alții a doua, a treia ori a patra, sau o sărbătoare din cursul lunii, deoarece nu se pot găsi gata deodată toți cu dispoziția sufletească cerută pentru o împărtășire în stare de vrednicie. Unii pot realiza o astfel de situație pentru o duminică sau sărbătoare, iar alții pentru celelalte.

Interpretată, înțeleasă și aplicată în acest sens, care este cel exact, porunca a patra a Bisericii creează astfel cele mai perfecte condiții pentru ca îndemnul Liturghiei: «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste *să vă apropiați*» de Sfintele Taine, să nu răsune în deșert în nici o biserică. Oricînd se pot găsi credincioși care să vină la cina euharistică, în cadrul împărtășirii lor lunare ori mai rare, sau din cursul posturilor. Vine astfel la expresie ceea ce noi am numit spiritul de libertate, în care este concepută disciplina Bisericilor Ortodoxe cu privire la împărtășire, ca mijloc de sfințire și de perfecțiune spirituală. Cu zel, cu tact, cu acțiune și înțelepciune pastorală, aceasta poate fi pe deplin o realitate actuală în orice biserică, în care nu s-ar mai putea vedea Liturghie la care măcar unii să nu primească Trupul și Sîngele Domnului.

În practica curentă astăzi, împărtășirea la fiecare Liturghie a rămas însă aproape în totalitatea cazurilor numai în seama liturghisitorilor. Printr-un raționament oarecum speculativ, împărtășirea credincioșilor de binefacerile Jertfei euharistice se consideră de unii teologi asigurată prin împărtășirea liturghisitorilor, ca unii care reprezintă pe credincioși și au adus Sfînta Jertfă în numele tuturor asistenților, aceștia din urmă mărginindu-se să se unească în intenție sau în spirit cu împărtășirea preoților slujitori [1060]. Deci «credincioșii prezenți la liturghie, fără a se împărtăși, participă numai în spirit la masa euharistică și nu primesc decît anafura cuvenită din prescura ce se întrebuințează pentru pregătirea Sfintei Jertfe» [1061].

Fără îndoială, participarea în spirit reprezintă ea însăși unul dintre chipurile de unire a omului cu Dumnezeu, unire care se săvîrșește prin cunoaștere și iubire. Prin prezența la Liturghie adică, credincioșii se găsesc în atmosfera dumnezeiești Cine celei de taină, participă la ea

1060. Cf. Mgr Chevrot, *Notre messe*, Paris, 1941, p. 160—161.
1061. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 187.

cu gîndul, cu mintea și cu inima, ca unii care urmăresc cu privirea și cu auzul desfășurarea acțiunii sfintei slujbe, dar, neîmpărtășindu-se, nu se fac pe deplin subiect al lucrării ascunse și misterioase a Duhului lui Hristos. Printr-o astfel de participare, ei pot să cîștige sfințenia în sensul moral îndeosebi al acestui cuvînt, ca rezultat al atenției și al concentrării, al contemplării, al meditației și al pătrunderii de tot ceea ce se face și se rostește în cursul serviciului divin pentru aducerea Sfintei Jertfe și în vederea împărtășirii din ea. Pe de altă parte, Jertfa liturgică este una din expresiile cele mai perfecte ale unirii noastre cu Iisus Hristos, prin faptul transformării în Sfîntul Trup și Sînge a pîinii și vinului aduse de credincioși, ca simboluri ale vieții lor. În plus, miridele scoase pe numele fiecăruia, împărtășindu-se de sfințire, precum observa Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, prin atingerea de Trupul și Sîngele euharistic al Domnului, comunică prin aceasta har și sufletelor pentru care au fost proscomidite «și, dacă omul este din cei evlavioși sau din cei ce au și greșit dar s-au pocăit, atunci nevăzut el se împărtășește cu sufletul de împărtășirea harului, primind în multe cazuri și folos trupesc» [1062].

Prin urmare, participarea în spirit la Liturghie nu rămîne absolut fără nici o urmare pentru sfințirea credincioșilor, dar o astfel de participare reprezintă numai o «împărtășire gîndită» (adică o împărtășire cu gîndul sau spiritul), după expresia lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului și a lui Paisie Velicicovschi [1063]. Alăturarea asistenților la aducerea Sfintei Jertfe, prin intenție sau în spirit și prin aducerea lăuntrică de sine, le asigură, fără îndoială, o unire spirituală; ea este însă o participare afectivă, iar nu efectivă. Sfințirea, ca valoare obiectivă, ca dar al lui Dumnezeu și ca lucrare ascunsă și misterioasă a Duhului lui Hristos, prin care sufletul se umple de har și de toate bunurile și binecuvîntările specifice Sfintei Jertfe euharistice, nu se dă deplin celor vii decît prin administrarea Tainei Împărtășaniei, cînd credincioșii se unesc cu Dumnezeu-Omul, prin primirea Sfîntului Său Trup și Sînge. Participarea în spirit, care reprezintă sfințirea «prin mijlocire», cum o numea Nicolae Cabasila, este deplină și corespunzătoare în chip particular sufletelor ieșite din această viață, lipsite deci de corp, fără să se înțeleagă însă că aceasta ar fi pentru cei repauzați o formă inferioară a sfințirii celor vii prin împărtășirea reală. Dimpotrivă [1064]. Fiecare din

1062. *Din răspunsurile starețului Paisie Velicicovschi, către un grup de credincioși*, la Prot. Serghie Cetvericov, *op. cit.*, p. 334; Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, trad. rom. p. 268, col. 2 și p. 269, col. 1.

1063. Paisie Velicicovschi, *ibidem*; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Explicare despre sfînta biserică*, p. 268, col. 2: «În toată vremea și în tot ceasul, ficcare credincios poate să se împărtășească cu duhul, avînd foloase destul de mari. În acest fel, el se împărtășește și se hrănește în chip nevăzut cu Iisus Hristos, ori de cîte ori se gîndește cu evlavie la taina întrupării și pătimirii Sale și se umple de iubire către El». (*Urmînd pe Domnul*, traducere de preotul D. C. Vișan, București, 1927, p. 280).

1064. Cf. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii...*, cap. 42, 43 și 45, P. G., CL, 457—475. În trad. rom., p. 94—100.

cele două chipuri de participare la Sfînta Euharistie este însă adecvat și deplin în raport cu constituția omului în cele două stări deosebite. Ca orice act uman din viața aceasta, participarea credincioșilor la Sfintele Taine nu este deplină, adică, decît atunci cînd ei le primesc sub forma de mîncare și de băutură sfîntă, făcîndu-se astfel părtaș la sfințire și trupul. Ca atare, în raport cu structura ființei umane în existența ei terestră, participarea la Sfînta Euharistie prin intelect și prin voință este unilaterală și nedeplină. Alcătuit din suflet și din trup, omul însuși nu se simte îndestulat numai prin participarea în spirit, ci dintr-o cerință adîncă el tinde la unirea întregii sale ființe, trup și suflet, cu Dumnezeu, sub forma sensibilă a Trupului și Sîngelui euharistic ale Fiului Său. Tocmai pentru un astfel de motiv a instituit Mîntuitorul cina Sa sub forma pîinii și a vinului, invitîndu-i pe «toți», adică întreaga comunitate, să se împărtășească din ea, atunci cînd a spus: «Luați, mîncați... beți dintru acesta *toți*...». Nota aceasta de realism se reflectă lămurit atît în teologia Sfinților Părinți cît și în rugăciunile care alcătuiesc «Rînduiala sfintei împărtășiri».

Împărtășirea de binefacerile Sfintelor Daruri trebuie considerată deci nu numai din latura ontologică a sfințirii, privind adică numai partea lui Dumnezeu în opera pentru mîntuirea noastră, ci totodată și sub aspectul psihologic al sfînteniei sau al consimțămîntului și al conlucrării credinciosului însuși prin nevoințe personale, adică prin anumite acte, prin care să se facă vrednic de primirea Sfintelor Taine. Acest aspect constituie ceea ce s-ar putea numi momentul ascetic al sfințirii, constînd din acte de pocăință, de rugăciune și exercitare în virtute, de deprinderi lăuntrice sau o anumită disciplină ascetică. Căci, dacă cineva nu se apropie de masa euharistică, deși îi stă în putință, acela nu va putea dobîndi nicidecum sfințirea din Sfintele Daruri, iar aceasta nu pentru că nu s-a apropiat, ci pentru că, deși i-a stat în putință, totuși nu s-a apropiat, ceea ce arată că are sufletul lipsit de dispozițiile bune cerute pentru primirea Sfintelor Taine»[1065]. Mai lămurit, cei care fără a se găsi opriți temporar de la sfînta împărtășire, printr-un canon de pocăință și îndreptare, cei care fără a fi împiedicați de împrejurări fizice de a participa la Sfînta Liturghie, cei care, chiar dacă asistă la slujbă, dar nu aspiră și nu încearcă dorința de a se uni cu Domnul prin primirea Trupului și Sîngelui Său, cei care se feresc să ia sau să apuce în acest scop calea calvarului, adică să se angajeze în acte de disciplină spirituală, prin care să arate că participă la Crucea lui Hristos, răstignindu-se împreună cu El și integrîndu-se astfel în Sfînta Jertfă, toți aceștia nu pot fi considerați că participă măcar în spirit la masa euharistică și că, astfel, s-ar sfinți cel puțin «prin mijlocire». Virtuțile ce se cer de la cei ce vor să dobîndească sfințirea prin Sfintele Taine sînt deci, pe lîngă «curăția sufletului, iubirea de Dumnezeu și

1065. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii Liturghii...*, cap. XLVII, col. 460 B.

credinţa», încă şi «dorirea Sfintelor Taine, rîvna de a se împărtăşi cu ele, zel fierbinte, alergarea cu sete către ele» [1066].

Între condiţiile cu caracter ascetic ce se cer liturghisitorilor cît şi credincioşilor care vin la împărtăşirea cu Sfînta Euharistie trebuie numărată şi starea de ajunare. Căci, precum se exprima Fericitul Augustin, «a plăcut Sfîntului Duh ca, din respect pentru Sfintele Taine, să intre în gura creştinului, Trupul Domnului, mai înainte de orice altă hrană. De aceea, pretutindeni se păzeşte acest obicei» [1067]. Potrivit canoanelor 47 al Sinodului de la Cartagina şi 29 al Sinodului Trulan, Liturghia se oficiază numai de clerici care se găsesc în stare de ajunare, adică pe nemîncate, aceasta înţelegîndu-se cu începere din seara care precede ziua cu Liturghie şi împărtăşirea. În cazuri speciale şi îndeosebi pentru cei ce se găsesc în stări de slăbiciune din cauza sănătăţii ori a vîrstei fragede sau înaintate, ultima gustare de seara poate fi şi mai tîrzie, însă neapărat înainte de miezul nopţii [1068], căci acest moment anunţat prin cîntatul cocoşilor vesteşte apropierea zilei următoare [1069].

Aşa precum sublinia Sfîntul Apostol Pavel cînd scria că «ori de cîte ori mîncaţi Pîinea aceasta şi beţi acest Pahar, vestiţi moartea Domnului» (I Cor. XI, 26), prin împărtăşire se întreţine permanent în conştiinţa creştină amintirea vie a răstignirii Mîntuitorului şi se deşteaptă totdeauna în suflete ataşamentul moral la Jertfa Lui. Ca actualizare a morţii şi suferinţelor Domnului pe Golgota, Sfînta Euharistie constituie adică mijlocul cel mai desăvîrşit pentru împărtăşirea credincioşilor de binefacerile acestei Jertfe mîntuitoare, participînd la moartea Lui prin omorîrea sau înăbuşirea păcatelor şi instinctelor, care reprezintă în noi omul cel vechi sau pămîntesc (Col. III, 5, 8 ş.u.). Căci, în spiritul învăţăturii Sfîntului Apostol Pavel, moarte sau a deveni morţi păcatului înseamnă canonul de pocăinţă, prin care ne dezlipim de patimi cu zdrobirea de inimă şi prin exercitarea virtuţilor, care ne apropie de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Prin Sfînta Euharistie, fiecare dintre noi este deci şi astăzi justificat, răscumpărat, împăcat cu Dumnezeu şi sfinţit, numai dacă uneşte jertfa sa duhovnicească cu Jertfa Domnului, apropiindu-se de masa sfîntă pătruns de pocăinţă pentru păcatele sale [1070]. Murim astfel împreună cu El, ca să ne împărtăşim şi de învierea Lui. Cîtă vreme însă nu este eliminat din suflet tot ceea ce este imperfecţiune sau păcat, nu sînt întrunite condiţiile în care Sfînta Euharistie îşi îndeplineşte lucrarea sa de «leac al nemuririi» şi «antidot împotriva morţii» [1071].

1066. *Ibidem*, cap. XLII, col. 457 C—D.

1067. *Epistola CXVIII către Ianuar*, c. 6. La Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, t. II, part. I, p. 198, nota 2, comentariul can. 41 al Sin. de la Cartagina. Cf. şi can. 29 al Sin. VI Trulan.

1068. Cf. *Liturghierul*, la cap. «Povăţuiri», ultimul paragraf.

1069. Cf. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 34.

1070. Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, col. 588.

1071. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 20.

Prin urmare, în ordinea perfecţiunii creştine, împărtăşirea cu Sfînta Euharistie reprezintă nu numai termenul sau punctul culminant al spiritualităţii, ci este în acelaşi timp şi o răsplată sau un premiu cu care sînt încununaţi cei care se nevoiesc spre ea cu nevoinţa cea bună. De aceea, Nicolae Cabasila sublinia că «se cuvine..., ca întru sudoarea frunţii să ne cîştigăm această Pîine (Sfînta Euharistie) ce pentru noi s-a frînt şi numai pentru fiinţele cuvîntătoare s-a rînduit; căci Domnul a zis să ne sîrguim pentru hrana nepieritoare care durează pentru viaţa veşnică (Ioan VI, 27). S-a poruncit adică să ne apropiem de această cină nu fără nici o grijă şi fără a face nimic, ci străduindu-ne» [1072], cu alte cuvinte, ca oameni care fac sforţări pentru ajungerea acestui ideal de spiritualitate, ca unii care trebuie adică «a urmări bunul (împărtăşirea cu Sfintele Taine), nu ca şi cum am fi împinşi şi tîrîţi cu sila, ci printr-o rîvnă şi printr-un avînt spontan, întocmai ca cei pricepuţi la întrecerile de la curse [1073]. Aşadar, «în Euharistie, Hristos nu este numai curăţitor şi nouă ajutor în luptă, ci şi premiu, pe care trebuie să-l ia cel ce se luptă» [1074].

Tainele cele preacurate şi preasfinte îndumnezeiesc şi înviază numai pe cel ce le mănîncă şi le bea cu inimă curată, cu gînd înfricoşat şi cu suflet umilit [1075]. Numai în astfel de condiţii se poate spune că «împărtăşirea ajută atît de mult la potolirea patimilor şi la învingerea duşmanilor celor nevăzuţi, care le aprind» [1076]. Pietatea legată de împărtăşirea cu Sfintele Taine nu se poate concepe deci fără o curăţire a inimii şi fără silinţa de îmbunătăţire sau perfecţiune morală, atît înainte ca pregătire, pentru primirea lor ca într-un templu sufletesc, cît şi după aceea, din respect pentru Trupul şi Sîngele Domnului, care a primit a intra în acest chip în noi, a sălăşlui la noi şi a prînzi împreună cu noi la cina Lui (Apoc. III, 20 şi Evr. XIV, 23). Altfel, «cel ce va mînca Pîinea aceasta şi va bea Paharul acesta cu nevrednicie, va fi vinovat faţă de Trupul şi Sîngele Domnului... Căci cel ce mănîncă şi bea din ele cu nevrednicie, acela mănîncă şi bea sieşi osîndă, nesocotind Trupul Domnului» (I Cor. XI, 27, 29). De aceea, Sfîntul Ioan Gură de Aur, punîndu-şi chestiunea cine merită să fie mai mult aprobaţi dintre cei ce vin la împărtăşire, declară că nu laudă «nici pe cei ce se împărtăşesc o dată, nici pe cei ce se apropie des şi nici pe cei care vin de puţine ori (rar), ci pe cei care fac aceasta cu cuget nevinovat, cu inimă curată şi cu viaţă fără pată» [1077].

Deci «nu toţi aceia cărora le dă preotul Sfintele Taine se împărtăşesc într-adevăr (adică cu vrednicie şi cu folos), ci numai aceia cărora

1072. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos...*, col. 605 C.
1073. *Ibidem*, col. 605 A.
1074. *Ibidem*, col. 608 B.
1075. Cf. *Rugăciunea Sfîntului Simion, Noul Teolog*, în «Rînduiala Sfintei Împărtăşiri».
1076. *Rînduiala Sfîntului Vasile cel Mare*, VI, 98, în *Vechile rînduieli ale vieţii monahale...*, p. 371.
1077. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII la Epistola către Evrei*, 4, P. G., LXIII, 131—132. Cf. şi *Omilia III la Epistola către Efeseni*, 4, P. G., LXII, 28.

le dă însuşi Hristos. Preotul le dă în general tuturor celor ce se apropie de ele; Hristos însă, Cel ce cunoaşte cele ascunse ale fiecăruia, «împărtăşeşte numai pe cei vrednici de Sfintele Taine» [1078]. Precum se mărturiseşte în rugăciunea dinaintea înălţării Sfîntului Agneţ, Sfintele Taine se împart «la tot poporul», prin liturghisitori, dar tuturor — liturghisitori şi credincioşi — le sînt date «prin mîna cea puternică» a lui Hristos. Cel ce se împarte, dîndu-şi Trupul şi Sîngele Său ca mîncare şi băutură duhovnicească credincioşilor, este Hristos însuşi. Astfel, El ne sfinţeşte «unindu-ne cu Sine şi împărtăşindu-ne de propriile Sale daruri, în măsura vredniciei şi curăţiei fiecăruia» [1079].

Se împărtăşesc deci şi buni şi răi [1080], însă cu efecte deosebite: prin aceeaşi mîncare şi băutură duhovnicească, unii se sfinţesc, dobîndind adică iertarea de păcate, împăcarea cu Dumnezeu şi viaţa veşnică, iar alţii îşi agonisesc «judecata şi osînda» [1081].

1078. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. XLIII, P. G., CL, 461 A.

1079. *Ibidem*, cap. XLIV, col. 464.

1080. Cf. *Ibidem*, cap. XL, col. 464 B.

1081. «Cine este în comuniune cu unitatea (cu Acela ce unul este), dacă ţine să se menţină în această stare fericită, nu este cu putinţă să trăiască în acelaşi timp o viaţă potrivnică, ci trebuie să se despartă cu totul de ceea ce ar putea să sfărîme (întrerupă) unitatea... Este lucru evident... că viaţa spirituală dobîndeşte caracterul neclintit al asemănării cu Dumnezeu numai prin avînturi înfocate şi sinceritate spre unitate (cu Cel ce este unul), prin nimicirea şi mortificarea completă a oricărei înclinări potrivnice» (Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, cap. III, part. II, 5).

E. — RUGĂCIUNILE APOLISULUI LITURGHIEI

1. Prima parte din ritualul apolisului. — 2. Ultimele acte din rînduiala apolisului. — 3. «Potrivirea» (consumarea) rămăşiţelor Sfintelor Taine

1. *Prima parte din ritualul apolisului*

Deşi se poate spune că Liturghia a luat sfîrşit o dată cu ectenia de mulţumire după împărtăşire, totuşi încheierea formală a oficiului se face cu un ceremonial special numit *apolis*.

Aşa precum se poate înţelege din însăşi însemnarea acestui termen din limba greacă, *apolisul* (ἡ 'απόλυσις = liberare, plecare, învoire pentru plecare) reprezintă în rînduielile slujbelor bisericeşti un mic complex de rugăciuni şi acţiuni în care se încadrează concedierea sau permisiunea dată credincioşilor de a ieşi din biserică, după încheierea serviciului divin. Acesta este sensul larg al cuvîntului apolis, privit ca termen tehnic mai ales în legătură cu oficiul Liturghiei. În înţeles restrîns însă, obişnuit în limbajul bisericesc curent, sub termenul de apolis (slav: отпѹстъ) se înţelege de regulă formula rugăciunii finale cu care se încheie orice oficiu religios. Cuvîntul a căpătat astfel sensul derivat de «sfîrşit», «încheiere» a slujbelor bisericeşti.

În rînduiala Liturghiei, sfîrşitul oficiului şi deci învoirea pentru plecarea credincioşilor din biserică este anunţată de preot în prealabil sau, mai exact, în principiu mai întîi, prin formula «*În pace să ieşim*» (ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν = ...*să plecăm*), iar cîteodată *să ieşiţi, să plecaţi* (ἐν εἰρήνῃ προέλθετε...)[1082], rostită îndată după ecfonisul ecteniei pentru mulţumirea obştească după împărtăşire. În formularul Liturghiei din cartea VIII, 15 a *Constituţiilor Apostolice*, această invitaţie, în redactarea „'απολύεσθε ἐν εἰρήνῃ" (puteţi «să ieşiţi» sau «să plecaţi în pace»), era rostită de diacon, după încheierea tuturor rugăciunilor, aşa încît ea era semnalul plecării efective sau imediate a credincioşilor. În manuscrisele cele mai vechi, rostirea acestei formule revenea, de asemenea, diaconului[1083], iar nu preotului, cum se practică astăzi. Voia să se spună astfel: să plecăm sau să ieşim din biserică nu numai în ordine

1082. Ca în *Codicele Grotta-Ferrata*, Γ. β. III, numit *Cod. Basilii Falascae* (veacul al XIV-lea). Cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1908, p. 111.

1083. *Cod. Barberini 336*, F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, vol. I, p. 343; *Cod. nr. 663* (veac. al XII-lea — al XIII-lea), Bibl. Nat. Atena, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15. Vezi, *Ibidem*, p. 154, precum şi alte manuscrise din veacurile al XII-lea şi al XVII-lea, aceeaşi regulă fiind acceptată şi de ediţii tipărite ale *Liturghierului* slavon ca, de exemplu, cea din 1508, a lui Macarie, precum şi de unele ediţii slavo-române (Bucureşti, 1680 şi Buzău, 1702); *Constituţia lui Filotei* (veacul al XIV-lea), *ibidem*.

şi în linişte, ci şi «în pace», aşa cum ne-am rugat încă de la începutul Liturghiei; cu sufletul, adică, transfigurat şi plin de mireasma harului de care ne-am împărtăşit în timpul sfintei slujbe, cu o dispoziţie sufletească fermă de a ne conduce de dragoste evanghelică şi în relaţiile dinafară de biserică.

Răspunsul credincioşilor: «*Întru numele Domnului*» vine ca un angajament din partea lor, la îndemnul preotului, ca şi cum ar voi să spună: plecăm sau ieşim din biserică în numele Domnului şi deci supuşi poruncilor Lui. În cadrul ceremonialului fixat şi sistematizat al Liturghiei bizantine, acest răspuns poate implica şi o altă semnificaţie, înlesnită mai ales de forma plurală la persoana întîi, «în pace să ieşim», prin care preotul s-a încadrat el însuşi în obştea sau comunitatea bisericească, avînd să sfîrşească oficiul său de rugător sau de liturghisitor. Această ieşire se poate referi deci şi la ieşirea preotului din slujbă, ceea ce se vede că şi face prin venirea sa mai întîi în mijlocul naosului, printre credincioşi, pentru a se ruga în auzul lor, pentru ei. Pînă acum s-a rugat în altar şi în taină, cu cugetul înălţat la Dumnezeul milelor, iar acum se coboară în mijlocul oamenilor, din înălţimea la care se aflase [1084], ieşind prin sfintele uşi şi venind în naos pentru a rosti «*Rugăciunea amvonului*», cum se află intitulată în *Liturghierele* de astăzi. Deci, cînd credincioşii răspund «întru numele Domnului» la anunţul preotului «în pace să ieşim», se poate interpreta că ei îşi exprimă astfel dorinţa de a-l vedea venind în mijlocul lor şi a-l auzi rugîndu-se pentru ei. În *Codicele Barberini 336* şi în alte manuscrise această rugăciune este numită «Rugăciunea din spatele» sau din «dosul amvonului» (εὐχὴ ὀπισθάμβονος), pentru că în Biserica primară ea se citea stînd preotul în urma amvonului sau estradei din mijlocul naosului, de pe care se făceau lecturile biblice, iar uneori se rosteau şi predicile. Se înţelege deci că atunci preotul rostea această rugăciune cu faţa spre credincioşi, care o ascultau cu capetele plecate. Tradiţia aceasta se mai păstrează numai sub forma obligaţiei pe care o are diaconul de a sta cu capul plecat înaintea icoanei Mîntuitorului, tot timpul cît durează citirea acestei rugăciuni.

Dintre toate rugăciunile Liturghiei credincioşilor, rugăciunea amvonului este singura care se rosteşte în auzul credincioşilor, celelalte toate fiind spuse în taină de liturghisitori. De aceea, s-a rînduit ca acum, la finele oficiului, să se rostească în auzul credincioşilor şi în mijlocul lor această rugăciune, prin care se recapitulează în rezumat principalele cereri ce s-au făcut mai înainte în toate rugăciunile Liturghiei. Pentru acest motiv, Sfîntul Gherman I al Constantinopolului o numeşte «pecetea tuturor cererilor şi recapitularea în ordine... a celor cerute prin rugăciuni» [1085]. Anume, preotul se roagă: «Cel ce binecuvîntezi..., Doamne, şi sfinţeşti pe cei ce nădăjduiesc întru Tine, mîntuieşte poporul tău şi binecuvintează moştenirea Ta. Biserica Ta păstrează-o în-

1084. Cf. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. LIII, P. G., CL, 489 B.

1085. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *Istoria bisericească şi teoria mistică*, P. G., XCVIII, 452 C—D.

treagă, sfinţeşte pe cei ce iubesc podoaba casei Tale, Tu pe aceştia îi proslăveşte cu dumnezeiasca Ta putere şi nu ne lăsa pe noi cei ce nădăjduim întru tine. Pace lumii Tale dăruieşte... Că toată darea cea bună şi tot darul desăvîrşit de sus este, pogorînd de la Tine, Părintele luminilor...».

Această rugăciune provine din textul Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare, aflat în *Codicele Barberini 336*, şi este comună celor două formulare principale ale Liturghiei bizantine. Rugăciunea amvonului indicată sub numele Sfîntului Ioan Gură de Aur în manuscrisul menţionat a ieşit din întrebuinţare. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite are o rugăciune proprie, corespunzătoare acestui oficiu («Stăpîne, atotţiitorule, Cel ce... ne-ai adus pe noi întru aceste preacinstite zile, spre curăţirea sufletelor şi a trupurilor, spre înfrînarea poftelor...»).

Manuscrisele mai vechi variază rugăciunea amvonului după sărbători, prevăzînd adică pentru sărbătorile principale unele [1086], iar pentru Liturghia duminicală destinînd altă rugăciune a amvonului, aceasta însăşi variind după manuscrise [1087].

Sub impresia rugăciunii amvonului, «credincioşii slăvesc pe pricinuitorul şi dătătorul acestor bunuri» [1088], prin stihul 2 din Psalmul CXII: «Fie numele Domnului binecuvîntat de acum şi pînă în veac», pe care îl intonează de trei ori în accente de bucurie duhovnicească, îndată după ce s-a terminat ecfonisul rugăciunii. *Liturghierul* român contemporan indică aci, în continuarea stihului menţionat, şi citirea Psalmului XXXIII: «Binecuvînta-voi pe Domnul...», care se recita în Biserica primară în timpul împărtăşirii credincioşilor [1089], dar care, în practica de astăzi, nu se mai întrebuinţează. Foarte multe din ediţiile mai vechi, îndeosebi ale *Liturghierului* român, îl înscriu după rugăciunea pentru potrivirea Sfintelor, ceea ce de fapt nu constituie o modificare a locului lui, el fiind destinat să se citească la strană în timp ce preotul rosteşte în taină această rugăciune, după intrarea sa în altar. Noile *Liturghiere* greceşti nu-l prevăd.

În acest timp, preotul intră în altar [1090], prin sfintele uşi, iar diaconul prin uşa laterală dinspre miazănoapte, mergînd amîndoi la proscomidiar, unde se află depus ceea ce a mai rămas în potir din Sfintele Taine, după împărtăşirea credincioşilor. Cu capul plecat, preotul citeşte aci în taină rugăciunea intitulată în *Codicele Barberini 336*, la Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, „Εὐχὴ εἰς τὸ καταστεῖλαι τὰ ἅγια δῶρα" (rugă-

1086. Cf. *Ms. nr. 958*, Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al X-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 21—23.

1087. Cf. *Ms. 957*, Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al IX-lea — al X-lea), *Ibidem*, p. 7 şi 67.

1088. Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. LIII.

1089. *Constituţiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 13.

1090. Cînd sînt aduse daruri sau prinoase (colivi, brînză şi ouă, struguri, pîrgă de fructe sau alte roduri) întru cinstea sărbătorii sau sfîntului, se cîntă îndată la strană troparul şi condacul zilei, iar preotul, înainte de a intra în altar, se opreşte lîngă masa cu prinoase şi, tămîind, zice după ce s-au intonat imnele amintite: *Domnului să ne rugăm*, strana răspunzînd: *Doamne miluieşte*. Preotul rosteşte apoi cu glas rugăciunea corespunzătoare felului prinoaselor, rugăciuni care sînt înscrise în partea a doua a *Liturghierului*.

ciunea la potrivirea — consumarea Sfintelor Daruri) : «Plinirea Legii şi a *proorocilor Tu însuţi fiind Hristoase*, Dumnezeul nostru, Cel ce ai împlinit toată rînduiala părintească, umple de bucurie şi de veselie inimile noastre...». Este, precum se vede, o compoziţie inspirată în motivele ei euhologice de ideea sfîrşitului, a lucrului finit sau încheiat. Pe punctul de a se socoti descărcat de săvîrşirea serviciului adus lui Dumnezeu prin Fiul Său, în Care s-au împlinit prezicerile Legii vechi şi ale profeţilor şi Care a îndeplinit El însuşi opera mîntuirii în cadrul ce I-a fost destinat de Tatăl Său, preotul se înfăţişează înaintea Domnului euharistic, prezent prin Sfintele Taine aflate în potir, explicîndu-se parcă sau motivînd oarecum ieşirea din oficiu. Tu, Cel ce eşti modelul desăvîrşit al împlinirii voii Tatălui ceresc, vrea să spună preotul, acordă-mi harul bucuriei pentru împlinirea oficiului, mie, slujitorului Tău, pe care ai binevoit să-l rînduieşti la săvîrşirea Sfintelor Tale Taine.

Sînt cît se poate de sugestive în acest sens mai ales motivările din rugăciunea respectivă, ce se citeşte în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, rugăciune intitulată în *Codicele Barberini 336* : „Εὐχὴ τοῦ σκεβοφυλάκιον" (rugăciunea din schevofilachion) : «Plinitu-s-a şi s-a săvîrşit, pe cît a fost întru a noastră putere, Hristoase Dumnezeul nostru, Taina rînduielii Tale...», referindu-se mai departe la actele prin care s-a făcut amintire în serviciul Liturghiei, de moartea şi învierea Domnului, precum şi la împărtăşirea de «hrana cea neîmpuţinată». Prezentîndu-se, adică, înaintea Domnului său, preotul dă seama sau raportează că a terminat serviciul Liturghiei, pe care s-a silit să-l săvîrşească în măsura puterilor omeneşti, adăugînd lămuriri de amănunt şi anume că în acest oficiu s-a făcut pomenirea morţii şi a învierii Sale, şi că «ne-am umplut de viaţa Ta cea nesfîrşită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuţinată», prin împărtăşirea de roadele Jertfei sfinte.

Codicele Barberini 336 nu cuprinde decît rugăciunile menţionate, din cele două formulare ale *Liturghiei*, nefigurînd nici una pentru Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite [1091], care are însă astăzi o rugăciune aparte la potrivirea Sfintei Euharistii.

2. *Ultimele acte din rînduiala apolisului*

Precum a mărturisit în rugăciunea dinainte de potrivirea Sfintelor Taine, preotul se găseşte în acest moment cu serviciul Liturghiei, din ziua respectivă, încheiat. El poate deci să dea acum efectiv învoire pentru plecarea credincioşilor. Dar, pentru că ei nu au primit hrana cea nepieritoare a Trupului şi Sîngelui lui Hristos, ca merinde duhovnicească pînă la Liturghia următoare, preotul se îngrijeşte să le dea, în schimb, măcar din fărîmiturile ce au rămas din ceea ce a servit pentru pregătirea Cinei Domnului, adică să împartă *anafura (antidoron)* în bucăţele tăiate din pîinea sau prescura binecuvîntată, din care a fost scos Agneţul pentru Sfînta Împărtăşire.

Teoretic, instrucţiunile din cele mai multe ediţii ale *Liturghierului*, urmînd indicaţiile din *Constituţia patriarhului Filotei* [1092], prescriu ast-

1091. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western...*, vol. I, p. 344 şi 352.
1092. Vezi Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15—16. Vezi şi *Ms. nr. 986*, Bibl. Mi-

fel preotului să împartă anafura îndată după citirea rugăciunii «Împlinirea Legii și a proorocilor...». Negreșit, este logică și firească o astfel de indicație, mai ales că în același timp are loc în altar și potrivirea Sfintelor de către diacon, dacă este, ori de către unul dintre preoții coliturghisitori. Pentru motive de ordin practic însă și anume mai ales pentru ca să nu se descompleteze adunarea credincioșilor înainte de ultimele rugăciuni din rînduiala apolisului, împărțirea anafurei este amînată în uz după acestea, făcîndu-se o dată cu miruitul, ca acte ultime din slujba zilei cu Liturghie.

Întrucît însă credincioșii se găsesc deja ajunși în momentul de a se pregăti de plecare, despre care au fost preveniți prin propoziția «În pace să ieșim», preotul le adresează acum, cum este și firesc înainte de orice despărțire, un salut ieratic. Venind deci în sfintele uși cu fața către credincioși, îndată după rugăciunea rostită la proscomidiar pentru potrivirea Sfintelor, îi binecuvîntează cu mîna dreaptă, în timp ce rostește formula: «*Binecuvîntarea Domnului peste voi cu al Său har și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*». Această binecuvîntare, care, potrivit instrucțiunilor din cele mai autorizate manuscrise și ediții ale *Liturghierului*, trebuia să aibă loc după împărțirea anafurei, anticipează astfel în practică distribuirea acesteia. În semn de acceptare a acestei binecuvîntări, credincioșii răspund «amin».

Întrucît pentru orice lucru isprăvit cu bine se aduce laudă și mulțumire lui Dumnezeu, preotul, stînd tot cu fața spre credincioși, se înclină, închinîndu-se spre icoana Mîntuitorului, în timp ce rostește doxologia: «*Slavă Ție, Hristoase, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție*», la care credincioșii răspund cu doxologia mică și încheind cu solicitarea către preot: «Binecuvîntează». Preotul rostește ultima rugăciune din rînduiala apolisului adresată lui «Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru», căruia se roagă «să ne miluiască și să ne mîntuiască, ca un bun și iubitor de oameni, pentru rugăciunile tuturor sfinților», dintre care Sfînta Sa maică, sfîntul al cărui hram îl poartă locașul bisericii, sfîntul autor al formularului Liturghiei care s-a săvîrșit și sfîntul ori sfinții din ziua respectivă care sînt pomeniți anume.

Pentru că această rugăciune reprezintă finalul din rînduiala slujbei bisericești, după care adunarea religioasă pentru cult se dizolvă, ea este numită impropriu «apolis» (liberare, concediere, învoire de plecare) nu numai în limbajul bisericesc curent, precum am spus, ci chiar în unele ediții ale *Liturghierului*. Formula ei variază după zilele săptămînii și a sărbătorilor mari, variantele respective găsindu-se înscrise în *Liturghier*. Aceea care se întrebuințează la finele Liturghiei poartă numele de «apolis mare», spre deosebire de formulele simplificate obișnuite la încheierea altor oficii bisericești. Rugăciunea apolisului menționată mai

---

năstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614. Alte manuscrise, ca și unele ediții moderne ale *Liturghierului*, prescriu însă împărțirea anafurei după apolisul cel mare, înainte de dezbrăcarea veșmintelor liturgice (cf. *Ms. 1020*, Bibl. Mînăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146), sau chiar după aceasta (*Cod. Falascae*, cf. Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et developpements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114).

sus este completată în sfîrşit cu formula în general obişnuită la încheierea oficiilor cultului: «Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, miluieşte-ne pe noi»[1093], pe care preotul o rosteşte întorcîndu-se cu faţa spre icoana Mîntuitorului. După aceea, preotul intră în altar, închizînd sfintele uşi şi perdeaua lor. Iese apoi la proschinitar, unde miruieşte[1094] şi împarte credincioşilor anafura[1095], înainte de a pleca.

Această rînduială a sfîrşitului Liturghiei se găsea deja în practica Bisericii înainte de veacul al XII-lea, cînd manuscrisele încep să dea instrucţiuni asupra ei[1096].

3. *«Potrivirea»*[1097] *(consumarea) rămăşiţelor Sfintelor Taine.*

Dacă la săvîrşirea Liturghiei a luat parte şi diaconul, acesta rămîne la proscomidiar după ce preotul a citit aci rugăciunea «Plinirea Legii şi a proorocilor...» ori corespondenta ei din celelalte *Liturghii*, pentru «potrivirea rămăşiţelor din Sfintele Taine» ce se mai găsesc în potir după împărtăşirea clericilor la sfînta masă şi, eventual, a credincioşilor în faţa sfintelor uşi. Ajutîndu-se deci de linguriţă, adună sau strînge laolaltă toate resturile în fundul potirului şi le consumă cu evlavie, cu frică şi cu toată paza, ca nu cumva vreo fărîmitură sau picătură cît de mică să cadă sau să rămînă în sfîntul potir. În acest scop, îl clătesţe de mai multe ori cu vin amestecat cu apă înainte de a le bea, ştergînd după aceea pe dinăuntru potirul cu buretele şi apoi cu un ştergărel,

---

1093. În *Ms. 1020*, Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al XII-lea—al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146, se prescrie diaconului rostirea acestei rugăciuni. După ce preotul a încheiat rugăciunea apolisului prin cuvintele: «...cu ale căror rugăciuni miluieşte-ne şi ne mîntuieşte, Dumnezeule», poporul răspunde: φυλάττοι ὁ Θεὸς τὴν ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν... (Păzeşte, Dumnezeule, sfînta şi ortodoxa credinţă a...), iar diaconul completează: „δι'εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων..." (Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor...).

1094. Vezi studiul nostru *Miruitul*, publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660, precum şi în Anexa la prezentul volum.

1095. Vezi studiul nostru *Anafura sau Antidoron*, publicat în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145, precum şi în Anexa la prezentul volum.

1096. Cf. manuscrisul citat mai sus în nota 1093, precum şi textul *Constituţiei lui Filotei*, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 16.

1097. Acest cuvînt a intrat ca termen tehnic în limbajul liturgic tradiţional sub influenţa *Slujebnicului* slavon. În *Liturghierul* român, forma lui este rezultatul unei pronunţii corupte a slavonului потрѣбленіе (bulgar: потрѣбѫвание), care înseamnă *nimicire*, *exterminare*, adică — aplicat la obiectul în cauză — *consumare*. El corespunde în *Liturghierul* grec următoarelor expresii: ...(εἰς) τὸ καταστεῖται τὰ ἅγια δῶρα (aranjarea sau *punerea în rînduială* a Sfintelor Daruri) — *Cod. Barberini*; «vine apoi la sfînta protheză diaconul sau preotul ἵνα καταλύσῃ τὰ ἅγια καὶ μετὰ τὴν κατάλυσιν αὐτῶν...» (vine... ca să nimicească — să pună capăt —, *să facă să nu mai rămînă nimic..., adică să consume Sfintele Taine*, iar după *consumarea lor...*) — ed. de Atena, 1924; ...ὁ διάκονος συστέλλει τὰ ἅγια..." (diaconul *reduce* — isprăveşte, termină, consumă adică Sfintele...) — Ἱεροτελεστικόν, Atena, 1948 şi Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome* (text greco-francez), Roma, 1925.

În cadrul acceptiunii sale generale în limba română, substantivul «potrivire» nu-şi poate găsi aplicare la momentul liturgic respectiv decît în sensul de *aranjare*, *punerea în rînduială*, adică *isprăvirea* sau *terminarea* actului consumării Sfintelor Taine.

anume rînduit pentru aceasta. Terminînd această operaţie, aşază sfintele vase cu acoperămintele lor, la locul cuvenit; îşi spală după aceea mîinile şi aşteaptă întoarcerea preotului în altar, spre a citi împreună rugăciunile de mulţumire după sfînta împărtăşire, înscrise spre finele *Liturghierului*.

În epoca asupra căreia ne informează *Codicele Barberini 336*, potrivirea Sfintelor era îndeplinită de preot. În cele din urmă s-a stabilit însă definitiv că sarcina de a potrivi Sfintele, după slujbă, revine diaconului, atunci cînd este [1098]. Cînd Liturghia s-a săvîrşit fără diacon, de un sobor de preoţi, această obligaţie este împlinită de unul dintre preoţii coliturghisitori, de regulă de cel care a proscomidit sau a fost de rînd. În cazul cînd Liturghia a fost oficiată de un singur preot, el însuşi face potrivirea, însă nu acum, ci, pentru motive elementare de ordin practic, după apolisul cel mare şi împărţirea anafurei. El îşi încheie astfel definitiv oficiul cu citirea rugăciunilor de mulţumire şi a celor pe care *Liturghierul* le prevede la dezbrăcarea sfintelor veşminte.

După ce, în cursul oficiului, liturghisitorul a avut în faţa ochilor săi spirituali orizonturile adînci şi cutremurătoare ale transcendenţei, după ce în acţiunea liturgică a petrecut în intimitatea Domnului Iisus, pe care L-a reprezentat şi la al Cărui sacerdoţiu a fost făcut părtaş, este firesc ca la ieşirea lui din oficiu să apară în relaţiile din viaţa obişnuită încă pătruns de misterul altarului. Senzaţia unui suflet transfigurat şi plutind într-o stare de beatitudine, după Sfînta Liturghie, o poate încerca şi manifesta însă numai acel liturghisitor care s-a silit să nu ajungă un simplu profesionist rutinar al oficiului, ci l-a simţit, l-a trăit şi l-a îndeplinit pătruns de credinţă şi convins de chemarea şi de rolul la care a fost angajat de Providenţă, în planul ei divin pentru împărtăşirea credincioşilor de binefacerile mîntuirii cîştigate prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu.

1098. Cf. *Cod.* 662 Bibl. Naţ. Atena, 6277—770 (*Constituţia lui Filotei*), Mînăstirea Pantelimon, la Pan. N. Trembela, *op. cit.*, p. 15 şi *Cod. 1020* Bibl. Mînăstirii Sinai la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146.

Odinioară, *Constituţiile Apostolice* (VIII, 5) prescriau ca «după ce s-au împărtăşit toţi şi toate, luînd diaconii rămăşiţa, să o ducă la pastoforiu», fără a lămuri însă ce se făcea cu ea. Comentînd dispoziţiile din Levitic (VIII, 32—36) privitoare la consumarea prin foc a resturilor din carnea şi pîinile de jertfă, călugărul ierusalimitean Isihie (+ după 451) adaugă că un astfel de lucru se poate vedea şi în biserică, unde se pune în foc ceea ce a rămas neconsumat din Sfînta Euharistie (Hesychii Hierosolimitani Presbyteri, *Comentarius în Levitticum*, cart. II, cap. VIII, P. G., XCIII, 886 D — 887 A). În veacul următor, istoricul Evagrie menţionează că ori de cîte ori rămînea neîntrebuinţată o cantitate mai însemnată de părticele din Sfîntul Trup, se dădeau spre a fi mîncate de copiii nevinovaţi în vîrstă de şcoală. Cf. Evagrie, *Istoria bisericească*, IV, 36, P. G., LXXXVI, 2769 A.

A N E X E

I. — MIRUIREA*)

1. Momentul miruirii. — 2. Originea, semnificația și efectul miruirii. — 3. Încheiere

Deși oficiul Liturghiei a fost încheiat, iar credincioșii au fost anunțați că pot să plece («În pace să ieșim»!), totuși ei continuă să rămînă în biserică, pentru a fi miruiți de către preot și a primi în același timp anafură.

1. *Momentul miruirii*

Ritul bisericesc cunoscut sub numele de *miruit* constă în ungerea frunții credincioșilor, de către preot, cu untdelemn din candela ce arde la icoana de pe proschinitar, ungere ce se practică de regulă o dată cu împărțirea anafurei. Această acțiune este desemnată în cărțile de ritual prin expresia «se dă sfîntul untdelemn» (Δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον)[1099].

Cu excepția edițiilor de București din anii 1937, 1956 și 1967, *Liturghierele* noastre, ca și manualele de liturgică, nu cuprind nici o mențiune despre «miruit» în legătură cu împărțirea anafurei. Manualele de tipic, cînd nu păstrează tăcere completă în această privință, fac numai mențiuni sumare, care nu au decît valoarea unor consemnări de practici locale. Astfel, în unele Biserici naționale, ocaziile pentru miruit sînt mai numeroase, iar în altele mai puține, momentul din cursul slujbei destinat acestei practici fiind de asemenea diferit. Așa, de exemplu, în Biserica Ortodoxă Română, deși credincioșii sînt miruiți după încheierea Liturghiei, o dată cu împărțirea anafurei, totuși practica nu este pretutindeni absolut uniformă; astfel, în parohiile din Mitropolia Ungrovlahiei și în cele mai multe din Mitropolia Moldovei și Sucevei, precum și într-un număr mai restrîns de parohii din Mitropolia Banatului, miruitul se face în toate duminicile și sărbătorile din cursul anului, precum și după serviciul de seară cu Litie[1100], pe cînd în eparhiile de peste munți el se practică numai în unele parohii și chiar în acestea rar și

---

* Reproducem aici fragmentar și cu oarecare adaptări cerute de poziția sa de capitol în manualul de față, articolul publicat de noi sub același titlu în revista «Studii teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 643—660.

1099. A se vedea, de exemplu: *Apologia* mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei către domnitorul Munteniei Constantin Mavrocordat, tradusă de episcopul Ghenadie Enăceanu și publicată în «Biserica Ortodoxă Română», (XIV) (1890—1891), nr. 8, p. 654—656; Iacob Goar, *op. cit.*, p. 34; *Mineiul* rusesc, la 26 septembrie; *Tipicul* cel mare, Iași, 1816, p. 278 etc.

1100. Cf. Pr. Gavriil Teleaga, *Tipicul cu note ritualistice* (curs litografiat), 1901, p. 413; Arhimandritul Fotie Balamace, *Explicațiuni la practica liturgică* (curs litografiat), București, 1913, p. 183; Ic. Dimitrie Lungulescu, *Manual de practică liturgică*, București, 1926, p. 76—77; Episcopul Gherontie Nicolau, *Îndrumătorul liturgic*, București, 1939, p. 200.

anume la sărbătorile mari, ca de altfel și în unele parohii din Moldova de Sus. În cea mai mare parte din parohiile ortodoxe din Banatul românesc și sîrbesc, ca și în Biserica Ortodoxă Rusă, miruitul este limitat numai la praznicele domnești și la sărbătorile sfinților însemnați, cu particularitatea că în această din urmă Biserică națională, ca și în unele parohii bănățene, se miruiește în cursul Utreniei, iar nu după Liturghie. Împărțirea anafurei nu este unită deci în acest caz, cu miruirea.

Aceste două variante ale ritului se găsesc combinate în practica Bisericii Ortodoxe Bulgare, unde, după obiceiul cel mai vechi și cel mai răspîndit în același timp, se miruiește în toate duminicile, precum și la praznicile în cinstea Mîntuitorului și a Sfintei Fecioare, la hramuri și sărbătorile sfinților cu polieleu în slujbă, însă în timpul Utreniei. Totuși, în unele părți din Bulgaria ca, de exemplu, în regiunea muntoasă a Eparhiei Velico Tîrnovo, se miruiește de regulă numai în zilele Postului mare [1101].

La unele din mînăstirile noastre [1102], precum și în parohiile din Biserica Ortodoxă Greacă și din alte Biserici Orientale ca, de exemplu, în Patriarhatul Antiohiei, miruitul este însă complet neuzitat sau, cel mult, credincioșii sînt unși în Joia Patimilor cu untdelemn binecuvîntat la maslul ce se oficiază după Liturghia din această zi. Precum se vede, cele două extreme sînt reprezentate de o parte prin practica din Mitropolia Ungrovlahiei și din cea a Moldovei și Sucevei, precum și din cîteva parohii din Banat, unde se miruiește după serviciul divin din orice zi a anului bisericesc, iar de cealaltă parte prin Biserica Ortodoxă Greacă și altele din Orientul Apropiat, care nu practică nicidecum miruitul.

O recapitulare sumară asupra istoriei și formei originare a acestui rit este de natură să ne ajute la stabilirea datelor necesare pentru explicarea acestei diversități de practici locale. Astfel, precum ne lămurește *Diataxa* sau *Rînduiala* întocmită de patriarhul Filotei al Constantinopolului (veacul al XIV-lea), înregistrată și în *Evhologhionul* lui Iacob Goar, ca și în edițiile de Veneția ale *Evhologiului* uzual [1103], miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana praznicului sau a sfîntului zilei are loc după apolisul Utreniei și numai cu ocazia praznicelor domnești și a sărbătorilor în cinstea sfinților mai însemnați. În principiu deci, momentul miruitului este prevăzut la sfîrșitul Utreniei de la sărbătorile mari, a căror slujbă are serviciul Litiei. Reprodusă cu mici dezvoltări în *Tipicul cel mare* (Iași, 1816), după *Constituția patriarhului Filotei*, precum și în ediția sinodală de Moscova a *Mineiului pentru luna septembrie*, iar în cel românesc pentru aceeași lună numai în rezumat, această rînduială prescrie următorul ceremonial în legătură cu sărbătoarea mutării din viață a Sfîntului Ioan Evanghelistul (26 septembrie). La sfîrșitul Utreniei, și anume înainte de Ceasul întîi, «cîntăm o stihiră

1101. Informațiile privitoare la practica miruitului în Biserica Ortodoxă Bulgară ne-au fost procurate de I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului (Bulgaria).

1102. Cf. Ic. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77.

1103. Ca de exemplu, în Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Veneția, 1811, p. 15, și în ediția din anul 1862, p. 12.

samoglasnică a sfîntului, pe care va voi ecleziarhul, și iese preotul cu cădelnița, mergîndu-i înainte cu sfeșnicul aprins, și cădește icoana Sfîntului Apostol cea de pe analog și, dînd cădelnița, stă de-a dreapta parte a analogului. Și vine iegumenul la analog și face două închinăciuni și sărută icoana Sfîntului Apostol și după sărutare o închinăciune și luînd pomăzuitorul, care este gătit pentru aceea, se *unge pe sine din candela Sfîntului cu untdelemn sfînt*, în chipul crucii, pe fruntea sa. Așijderea și frații sărută icoana sfîntului, iar iegumenul unge pe preot cu untdelemn sfînt și pe ceilalți frați. Iar după ungerea tuturor cu sfînt untdelemn se cîntă Ceasul întîi... Așa se face ungerea totdeauna și în praznice împărătești și întru toate praznicele sfinților mari, cînd se face priveghere»[1104]. *Tipicul cel mare* ca și *Mineiul pentru luna august*, atît cel românesc cît și cel rusesc, țin chiar să consemneze expres la finele Utreniei de la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, că «...se ung frații cu untdelemn sfințit[1105], din candela Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu, după cum s-a zis mai înainte, în 26 ale lunii septembrie. Ceasul întîi și cel deplin apolis»[1106].

Vocabularul (ecleziarhul, iegumenul, frații) acestor însemnări ne arată deci miruitul la Utrenia de la sărbătorile mai însemnate, ca o instituție și practică monastică în originea sa, legată de Utrenia ce se oficiază în astfel de cazuri la priveghere, urmînd imediat după serviciul Vecerniei cu litie. Cu vremea însă practicarea miruitului s-a extins și la slujbele unor sfinți de mîna a doua, care au însă polieleu. Un manual rusesc de tipic ia chiar act de acest uz, menționînd că «miruitul după Utrenie, conform Tipicului, se săvîrșește cîteodată și în zilele de sărbători mai mici (vezi tipicul la 27 ianuarie și 24 februarie)»[1107]. Excepțiile s-au transformat însă în regulă. Cum calendarul a înscris pentru fiecare zi comemorarea unuia sau mai multor sfinți, miruitul a putut

---

1104. *Tipicul cel Mare (Tipicon de pre cel elino-slovenesc)*, tipografia Sf. Mitropolii din Iași, 1816, p. 94. Vezi și însemnarea după slujba Utreniei în *Mineiul pentru septembrie*, ediția sinodală, Moscova, 1868, p. 225; ediția românească a *Mineiului pe septembrie*, București, 1891, p. 328 înscrie următoarea notiță, după Doxologia mare: «Și se face ungere de la preot cu untdelemn sfînt din candela sfîntului. Așa se face totdeauna, cînd se face priveghere». *Mineiul grecesc*, în edițiile de Veneția din anii 1779, 1843 și 1860, cercetate de noi, nu cuprinde o astfel de însemnare la ziua de 26 septembrie.

1105. *Mineiul rusesc* traduce expresia greacă respectivă: «Se dă untdelemn din candela Născătoarei de Dumnezeu».

1106. *Tipicul cel Mare*, Iași, 1816, p. 458; *Mineiul românesc pe august*, ed. București, 1894, p. 175; *Mineiul rusesc* pe aceeași lună, Moscova, 1868, p. 124 verso; *Mineiul grecesc* de Veneția din anul 1777 și din edițiile menționate în nota 80 consemnează la 15 august, simplu «Se dă fraților sfîntul untdelemn».

1107. S. V. Bulgakoff, *Practicescoe rukovodstvo ká soverșeniu bogoslujenia Terkvi (Manual practic pentru săvîrșirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă)*, Harkov, 1893, p. 20. *Mineiele* respective, atît rusești cît și românești, nu cuprind însă o astfel de însemnare în legătură cu menționatele date: la cea dintîi dintre acestea este indicată în calendar sărbătoarea Aducerii moaștelor Sfîntului Ioan Gură de Aur, iar la cea de a doua, Aflarea capului Sfîntului Ioan Botezătorul. *Tipicul cel Mare* (Iași, 1816, p. 278) pune o notă numai la Utrenia de la 24 februarie (Aflarea capului Sfîntului Ioan Botezătorul): «*Și se dă fraților untdelemn sfînt din candela sfîntului*». Ceas I...». Exemplificarea din manualul de tipic citat, precum și această însemnare din *Tipicul cel Mare* sînt un indiciu că, principial, practica a stabilit ca regulă generală miruirea la Utrenia de la sărbătorile cu polieleu.

ajunge astfel un rit implicit slujbei de la orice dată, deci și în zilele de duminici, ca un postulat al pietății locale.

Legat inițial de Utrenia de la priveghere obișnuită în mînăstiri, miruitul a început să fie practicat și în bisericile parohiale, găsind însă aci condiții deosebite de cele din bisericile mînăstirești. În acestea din urmă, serviciul Utreniei la sărbătorile menționate este, precum am spus, o slujbă de noapte, după care Liturghia nu urmează îndată, ci se săvîrșește în cursul dimineții următoare; în bisericile din lume însă Liturghia succedă imediat Utreniei, așa încît, dacă miruitul credincioșilor ar începe după Doxologia mare sau după apolisul Utreniei conform *Constituției patriarhului Filotei*, s-ar produce un hiatus sau o întrerupere nepotrivită în cursul serviciului divin, pe tot timpul necesar miruitului. Pentru evitarea unui astfel de neajuns, s-a considerat practic ca această operație să înceapă în așa fel ca să poată fi terminată pînă în momentul cînd are să se treacă la Liturghie, adică întocmai așa precum consemnează în continuare manualul rusesc de tipic menționat mai sus: «Din cauza mulțimii credincioșilor, în bisericile parohiale se începe cu sărutarea icoanei și ungerea cu untdelemn binecuvîntat la Litie, nu după otpustul Utreniei, ci după citirea Evangheliei» [1108]. Însuși *Tipicul cel mare* de Iași, 1862, prevede la pagina 458 că miruirea la 15 august se face «cîntîndu-se hvalitiile», deci începînd de la laude («Toată suflarea...»). În cea mai mare parte din parohiile bănățene, preotul începe a mirui de la această svetilnă înainte, putînd să continue pînă la finele Doxologiei celei mari. Interesant este că, în Biserica Ortodoxă Bulgară, preotul care nu este de rînd ia loc, de la începutul Utreniei, lîngă proschinitar, pe care se află așezată icoana hramului sau a sărbătorii, miruind cu untdelemn din candela ce arde aci pe fiecare credincios care intră în biserică și sărută icoana. Unde nu este decît un preot, acesta începe miruirea după ce a terminat de proscomidit [1109].

Punerea în mișcare a credincioșilor în vederea miruitului este însă de natură să distragă atenția un timp destul de îndelungat și anume tocmai în cursul celei mai mari și mai interesante părți de imnologie de la Utrenia duminicii sau a sfîntului zilei. Desigur, o astfel de priveliște, între altele, a trezit reacția sensibilității domnitorului Constantin Vodă Mavrocordat, care, la finele slujbei din duminica de la 11 ianuarie 1747, a obiectat mitropolitului Neofit al Ungrovlaiei că «nu se vede scris nici în tipic, nici în minologhiile Bisericii, ca preoții să ungă pe creștini cu untdelemnul din candela ce arde înaintea sfintei icoane a sfîntului care se serbează». Lămuririle pentru voievod scrise (în limba greacă) de către mitropolitul Neofit I al Ungrovlahiei — poate prin 1748 — au fost publicate în traducere română, făcută de Ghenadie Enăceanu (în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890—1891), p. 654—656). De altfel, însemnările din *Mineiele* grecești ne permit să afirmăm că

1108. S. V. Bulgakoff, *op. cit.*; cf. și F. A. Brokgaus, și L. A. Efron, *Enciclopediceschii slovarii (Dicționar enciclopedic)*, S. P. B., 1893, cart. 22, p. 601; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 299.

1109. După informațiile procurate de I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului.

nu se miruieşte decît de cîteva ori pe an şi anume la sărbătorile mari, ceea ce constituie un motiv în plus pentru observaţia domnitorului.

Nu ştim cum s-a petrecut şi cui se datoreşte la noi trecerea momentului pentru miruire după slujba Liturghiei, precum nu putem afirma nici în ce măsură împrejurarea din duminica de la 11 ianuarie 1747 a creat sau a determinat o preocupare în acest sens, ori a reprezentat un element pentru pregătirea unei atmosfere favorabile acestei schimbări; nu putem să nu recunoaştem totuşi în această măsură un corectiv fericit al situaţiei de mai înainte. Miruirea, ca simbol al «dăruirii milei lui Dumnezeu» [1110], se găseşte astfel — cel puţin din punct de vedere practic — cît se poate de potrivit îmbinată cu împărţirea anafurei, ca semn al binecuvîntării divine. În unele părţi, miruirea se face «în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh» [1111]; în altele însă, şi anume în parohiile din vestul Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, se foloseşte formula «ajutor de la Domnul» (prescurtare din textul «Ajutorul meu de la Domnul...» (Ps. CXX, 2), completată în timpul împărţirii anafurei cu formula «hrană de la Domnul» (prescurtare din textul «hrană se dă celor ce se tem de El»); dacă sînt doi preoţi, unul miruieşte, iar celălalt împarte anafura, cu formulele menţionate [1112].

2. *Originea, semnificaţia şi efectul miruirii*

Precum ne putem încredinţa din scrierile Noului Testament (Matei IX, 21; Marcu V, 27; Luca VIII, 44; Fapte XIX, 12), tot ceea ce vine nu numai în atingere directă cu persoanele sfinte, ci orice se găseşte într-un raport chiar indirect cu ele, cum se prezintă poziţia untdelemnului ce arde în candelele de la icoanele lor, este interpretat în credinţa creştină ca mijloc de sprijin şi de percepere a binefacerilor, pe care Dumnezeu le împarte prin intermediul aleşilor Lui. Aşa se explică faptul că ungerea cu untdelemn din candelele martirilor şi ale sfinţilor, care s-au bucurat în viaţă de darul minunilor şi îndeosebi al tămăduirilor, ori din cele aflate în faţa cinstitei şi de viaţă dătătoarei Cruci a Domnului, a ajuns în cursul evului mediu o practică sau un rit curent pentru împărtăşirea de binecuvîntare, dar mai cu seamă pentru dobîndirea şi păstrarea sănătăţii [1113]. Din aceste deprinderi derivă «miruitul» sau, cum zicea Dositei al Ierusalimului, «sfîntul untdelemn, cu care se unge la sărbători din candela aprinsă înaintea icoanei» [1114]. Aşadar, «fie pentru ca să dobîndească sănătate sau să şi-o păstreze, fie pentru ca să capete binecuvîntare, ortodocşii, precum constata Iacob Goar, se ungeau cu un astfel de untdelemn la icoana sfîntului care se serbează şi prin rugăciunile ce le stau în putinţă stăruiesc să obţină, cu solirile acestuia, milă de la Dumnezeu, al cărei simbol este untdelemnul» [1115].

1110. *Manual pentru învăţarea tipicului bisericesc...*, S. P. B., 1911, p. 25; Veniamin, episcop al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *Novaia scrijali (Tabla nouă)*, ed. IX, S. P. B. (fără an), part. II, pgf. 35, p. 116—117.

1111. Cf. locurile citate în nota precedentă.

1112. Informaţii primite de la Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu.

1113. Cf. şi J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, p. 110.

1114. Dositei al Ierusalimului, *Istoria patriarhilor de Ierusalim*, p. 526.

1115. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 35.

ajunge astfel un rit implicit slujbei de la orice dată, deci și în zilele de duminici, ca un postulat al pietății locale.

Legat inițial de Utrenia de la priveghere obișnuită în mînăstiri, miruitul a început să fie practicat și în bisericile parohiale, găsind însă aci condiții deosebite de cele din bisericile mînăstirești. În acestea din urmă, serviciul Utreniei la sărbătorile menționate este, precum am spus, o slujbă de noapte, după care Liturghia nu urmează îndată, ci se săvîrșește în cursul dimineții următoare; în bisericile din lume însă Liturghia succedă imediat Utreniei, așa încît, dacă miruitul credincioșilor ar începe după Doxologia mare sau după apolisul Utreniei conform *Constituției patriarhului Filotei*, s-ar produce un hiatus sau o întrerupere nepotrivită în cursul serviciului divin, pe tot timpul necesar miruitului. Pentru evitarea unui astfel de neajuns, s-a considerat practic ca această operație să înceapă în așa fel ca să poată fi terminată pînă în momentul cînd are să se treacă la Liturghie, adică întocmai așa precum consemnează în continuare manualul rusesc de tipic menționat mai sus: «Din cauza mulțimii credincioșilor, în bisericile parohiale se începe cu sărutarea icoanei și ungerea cu untdelemn binecuvîntat la Litie, nu după otpustul Utreniei, ci după citirea Evangheliei» [1108]. Însuși *Tipicul cel mare* de Iași, 1862, prevede la pagina 458 că miruirea la 15 august se face «cîntîndu-se hvalitiile», deci începînd de la laude («Toată suflarea...»). În cea mai mare parte din parohiile bănățene, preotul începe a mirui de la această svetilnă înainte, putînd să continue pînă la finele Doxologiei celei mari. Interesant este că, în Biserica Ortodoxă Bulgară, preotul care nu este de rînd ia loc, de la începutul Utreniei, lîngă proschinitar, pe care se află așezată icoana hramului sau a sărbătorii, miruind cu untdelemn din candela ce arde aci pe fiecare credincios care intră în biserică și sărută icoana. Unde nu este decît un preot, acesta începe miruirea după ce a terminat de proscomidit [1109].

Punerea în mișcare a credincioșilor în vederea miruitului este însă de natură să distragă atenția un timp destul de îndelungat și anume tocmai în cursul celei mai mari și mai interesante părți de imnologie de la Utrenia duminicii sau a sfîntului zilei. Desigur, o astfel de privelește, între altele, a trezit reacția sensibilității domnitorului Constantin Vodă Mavrocordat, care, la finele slujbei din duminica de la 11 ianuarie 1747, a obiectat mitropolitului Neofit al Ungrovlaiei că «nu se vede scris nici în tipic, nici în minologhiile Bisericii, ca preoții să ungă pe creștini cu untdelemnul din candela ce arde înaintea sfintei icoane a sfîntului care se serbează». Lămuririle pentru voievod scrise (în limba greacă) de către mitropolitul Neofit I al Ungrovlahiei — poate prin 1748 — au fost publicate în traducere română, făcută de Ghenadie Enăceanu (în «Biserica Ortodoxă Română», XIV (1890—1891), p. 654—656). De altfel, însemnările din *Mineiele* grecești ne permit să afirmăm că

1108. S. V. Bulgakoff, *op. cit.*; cf. și F. A. Brokgaus, și L. A. Efron, *Enciclopedicceschii slovarii (Dicționar enciclopedic)*, S. P. B., 1893, cart. 22, p. 601; Dr. Vasile Mitrofanovici și Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 299.

1109. După informațiile procurate de I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului.

nu se miruiește decît de cîteva ori pe an și anume la sărbătorile mari, ceea ce constituie un motiv în plus pentru observația domnitorului.

Nu știm cum s-a petrecut și cui se datorește la noi trecerea momentului pentru miruire după slujba Liturghiei, precum nu putem afirma nici în ce măsură împrejurarea din duminica de la 11 ianuarie 1747 a creat sau a determinat o preocupare în acest sens, ori a reprezentat un element pentru pregătirea unei atmosfere favorabile acestei schimbări; nu putem să nu recunoaștem totuși în această măsură un corectiv fericit al situației de mai înainte. Miruirea, ca simbol al «dăruirii milei lui Dumnezeu» [1110], se găsește astfel — cel puțin din punct de vedere practic — cît se poate de potrivit îmbinată cu împărțirea anafurei, ca semn al binecuvîntării divine. În unele părți, miruirea se face «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» [1111]; în altele însă, și anume în parohiile din vestul Mitropoliei Moldovei și Sucevei, se folosește formula «ajutor de la Domnul» (prescurtare din textul «Ajutorul meu de la Domnul...» (Ps. CXX, 2), completată în timpul împărțirii anafurei cu formula «hrană de la Domnul» (prescurtare din textul «hrană se dă celor ce se tem de El»); dacă sînt doi preoți, unul miruiește, iar celălalt împarte anafura, cu formulele menționate [1112].

2. *Originea, semnificația și efectul miruirii*

Precum ne putem încredința din scrierile Noului Testament (Matei IX, 21; Marcu V, 27; Luca VIII, 44; Fapte XIX, 12), tot ceea ce vine nu numai în atingere directă cu persoanele sfinte, ci orice se găsește într-un raport chiar indirect cu ele, cum se prezintă poziția untdelemnului ce arde în candelele de la icoanele lor, este interpretat în credința creștină ca mijloc de sprijin și de percepere a binefacerilor, pe care Dumnezeu le împarte prin intermediul aleșilor Lui. Așa se explică faptul că ungerea cu untdelemn din candelele martirilor și ale sfinților, care s-au bucurat în viață de darul minunilor și îndeosebi al tămăduirilor, ori din cele aflate în fața cinstitei și de viață dătătoarei Cruci a Domnului, a ajuns în cursul evului mediu o practică sau un rit curent pentru împărtășirea de binecuvîntare, dar mai cu seamă pentru dobîndirea și păstrarea sănătății [1113]. Din aceste deprinderi derivă «miruitul» sau, cum zicea Dositei al Ierusalimului, «sfîntul untdelemn, cu care se unge la sărbători din candela aprinsă înaintea icoanei» [1114]. Așadar, «fie pentru ca să dobîndească sănătate sau să și-o păstreze, fie pentru ca să capete binecuvîntare, ortodocșii, precum constata Iacob Goar, se ungeau cu un astfel de untdelemn la icoana sfîntului care se serbează și prin rugăciunile ce le stau în putință stăruiesc să obțină, cu solirile acestuia, milă de la Dumnezeu, al cărei simbol este untdelemnul» [1115].

1110. *Manual pentru învățarea tipicului bisericesc...*, S. P. B., 1911, p. 25; Veniamin, episcop al Arzamasului și Nijninovgorodului, *Novaia scrijali (Tabla nouă)*, ed. IX, S. P. B. (fără an), part. II, pgf. 35, p. 116—117.

1111. Cf. locurile citate în nota precedentă.

1112. Informații primite de la Pr. Prof. Vladimir Prelipceanu.

1113. Cf. și J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 110.

1114. Dositei al Ierusalimului, *Istoria patriarhilor de Ierusalim*, p. 526.

1115. Iacob Goar, *op. cit.*, p. 35.

Aceste binefaceri nu pot fi privite ca efect al însușirilor naturale ale untdelemnului care, fără îndoială, nu posedă o eficacitate universală, valabilă adică pentru orice boală, ci s-au săvîrșit prin puterea harului lui Dumnezeu, lucrător prin sfinți [1116], și totodată prin conlucrarea credinței de care erau însuflețiți atît cei care ungeau cît și cei care se vindecau. Precum remarca un teolog contemporan, «Dumnezeu încredințează sfinților, tot așa ca și îngerilor, puterea de a îndeplini voia Sa, printr-un ajutor activ, deși nevăzut, acordat oamenilor... Sfinții sînt mîinile lui Dumnezeu, prin care El săvîrșește operele Sale. De aceea, lor le este dat să facă fapte de caritate chiar după moartea lor, desigur nu ca acte necesare mîntuirii lor personale, care deja a fost atinsă, ci pentru a sprijini pe frații lor în calea mîntuirii» [1117]. Negreșit, așa precum sublinia Nicolae Cabasila, «nu există absolut nici o binefacere care a fost acordată oamenilor împăcați cu Dumnezeu, fără ca ea să fie dată prin Acela care este așezat Mijlocitor între Dumnezeu și oameni» [1118]. Acest adevăr nu este contrazis de credința despre oficiul sfinților; dimpotrivă, — se completează teologul menționat — ei «ne ajută... în raporturile noastre cu Hristos... Sfinții sînt astfel mijlocitorii și protectorii noștri față de El în ceruri, și, ca atare, membri vii și activi ai Bisericii militante» [1119].

Precum se poate constata în Noul Testament (Marcu VI, 7, 13) și în istoria Bisericii creștine [1120], ungerea cu untdelemn în scop anume de vindecare a fost un obicei practicat în împrejurări extraordinare, nu ca un rit sau ca un serviciu exclusiv bisericesc, chiar de persoane care numai întîmplător se puteau găsi în rîndul clericilor. Multe dintre acestea erau simpli monahi și cîteodată chiar dintre credincioșii laici [1121].

1116. Harisma aceasta acordată sfinților este considerată de unii teologi ca unul din efectele Tainei Mirungerii. «În vremurile de mai înainte», zice Nicolae Cabasila, «această taină împărtășea celor botezați harismele vindecărilor, proorociei, grăirii în limbi și altele de acest fel, care arătau tuturor oamenilor puterea cea mai presus de fire a lui Hristos; căci era nevoie de acestea atunci cînd creștinismul se întemeia și credința era în curs de întărire. Însă astfel de harisme (prin Taina Mirungerii) au primit unii atît în vremea noastră cît și ceva mai înainte și au prezis viitorul, au izgonit demonii, au alungat bolile prin rugăciuni, nu numai pe cînd trăiau, dar încă și mormintele lor au avut aceeași putere, lucrarea Sfîntului Duh fiind nedespărțită de cei fericiți (sfinți), chiar după moarte». (*Despre viața în Hristos*..., P. G., CL, 573 B; vezi și col. 576 D — 577 A).

1117. S. Bulgakoff, *L'Ortodoxie*..., p. 170.

1118. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*..., P. G., CL, 577 B.

1119. S. Bulgakoff: *L'Ortodoxie*..., p. 168.

1120. În veacul al IV-lea și al V-lea, unii din anahoreții Egiptului, Siriei și Palestinei, ca: Amum, Simion Stîlpnicul, Afraat, Veniamin, Ilarion, Cuviosul Sava, avva Iacob și alții pomeniți în scrierile aghiografice de Rufin (*Historia ecclesiastica*, cart. II, cap. IV, P. L., XXI, 511—512) și de Sozomen (*Istoria bisericească*, cart. II, cap. XIV și XXIII; cart. VI, cap. XXVIII și XXIX etc. P. G., LXVII. Cf. și Dositei (*op. cit.*, cart. IV, paragr. 8; p. 526), vindecau bolnavii prin ungerea cu untdelemn.

1121. Astfel, Tertulian citează în epistola sa deschisă, îndreptată către guvernatorul persecutor Scapula, cazul unui oarecare creștin, Proclu, supranumit și Torpacion, procurator al Euhodeei, pe care Severus, tatăl lui Antonin, l-a invitat și l-a ținut în palatul său pînă la sfîrșitul vieții, drept recunoștință pentru faptul că îl vindecase prin ungere cu untdelemn (*Ad Scapulam*, cap. IV., P. L., I, 781—782). Această practică își urcă originea la epoca taumaturgilor, îndeosebi din vremea Sfinților Apostoli, adică a aceiei categorii dintre vechii harismatici care erau înzestrați cu darul anumit al tămăduitorilor (I Cor. XII, 9).

Pînă în cele din urmă însă, această ungere practicată în chip obişnuit de harismatici s-a transformat sau mai exact s-a restrîns în cadrul ritului curent al miruitului, îndeplinit numai de persoanele din cinul preoţiei. Evoluţia situaţiei nu este greu de reprezentat. După încheierea epocii harismaticilor în istoria creştină, credincioşii au recurs la solirile lor, ca şi la ale sfinţilor în general, chiar după trecerea acestora din viaţa pămîntească, implorîndu-le ajutorul, prin rugăciunile făcute înaintea icoanelor respective. În faţa credincioşilor, icoanele au căpătat, prin sfinţire, aşa precum se exprima teologul contemporan citat mai sus, harul de a însemna «un loc binecuvîntat al prezenţei sau al apariţiei Domnului în forma Lui imaginată sau figurată», sau «indicarea puterii şi a lucrării Sale» [1122] şi, respectiv, a Sfintei Fecioare, a sfinţilor şi a tuturor celor reprezentaţi de ele, cum este, de exemplu, cazul îngerilor. Era natural deci ca untdelemnul ce arde în candelele de la aceste icoane să fie pus de spiritul credincioşilor în raport cu însăşi persoana sfîntului prin care se solicită ajutor de la Dumnezeu. Ungerea o face însă acum preotul, în locul şi în numele acestor sfinţi, ei înşişi membri ai Trupului tainic al lui Hristos, adică ai comunităţii creştine şi anume din categoria Bisericii nevăzute [1123].

Caracterul de rit al acestei ungeri am putea spune că s-a inaugurat ca o consecinţă a cultului pentru veneraţia martirilor şi a sfinţilor, a icoanelor şi a relicvelor lor, deci foarte de timpuriu [1124]. Administrată de acum înainte în biserică, în legătură cu cultul şi deci de membrii clerului, ungerea cu untdelemnul din candelele de la icoane a devenit un rit bisericesc, adică oficial. Miruitul bisericesc a continuat să coexiste o vreme cu cel practicat acum numai întîmplător de harismaticii deşerturilor ; în chip obişnuit însă el era privit ca un atribut al preoţiei.

Urmînd cursul pietăţii creştine în legătură cu cultul de adoraţie şi veneraţie, ungerea cu untdelemn practicată la primele ei începuturi de harismatici în scopul restabilirii sănătăţii, iar de clerici şi pentru orice altfel de ajutor necesar credincioşilor, a ajuns să se rezume în chip

1122. Vezi S. Bulgakoff, *L'Ortodoxie...*, p. 95 ; Acelaşi, *Dogma euharistică*, traducere din limba rusă de Pr. Paraschiv Angelescu, p. 94—95.

1123. Credinţa despre simpatia, solidaritatea şi comuniunea cu sfinţii a fost vie şi afirmată întotdeauna în viaţa bisericească, deşi în Biserica Ortodoxă nu a venit prilejul pentru formularea ei expresă, sub forma unei dogme speciale. Ca unii care au făcut parte mai întîi din Biserica văzută de pe pămînt şi, împreună cu ea, formează prin legătura aceluiaşi Duh Biserica deplină a lui Hristos, membrii Bisericii nevăzute se găsesc într-un raport reciproc cu credincioşii de pe pămînt. Legătura aceasta se manifestă prin simpatia sfinţilor faţă mai ales de cei în nevoi şi suferinţe, precum şi prin rugăciunile unora pentru alţii. Astfel, Biserica de pe pămînt face pomenirea sfinţilor chiar la Jertfa euharistică şi solicită ajutorul lor, iar ei, ca *fraţi ai noştri* şi «prieteni ai lui Dumnezeu», se roagă împreună cu noi şi se fac solii rugăciunilor noastre înaintea măririi lui Dumnezeu.

Ideile exprimate aci despre comuniunea cu sfinţii se găsesc dezvoltate pe larg la Pan. N. Trembela, *Comuniunea sfinţilor* (traducere din limba greacă de Pr. Olimp Căciulă, Cernica, 1940), precum şi în *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, partea a III-a, Răspuns la întrebarea LII.

1124. Dositei al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 526, se referă în această privinţă deja la «Teodoret (desigur, episcopul Cirului, veacul al V-lea), care «povesteşte că Avva Iacob multe suferinţe şi boli a vindecat cu untdelemn din candelele aprinse înaintea sfintelor icoane ale martirilor» (de unde se cheamă şi «untdelemnul martirilor»).

obișnuit la ritul bisericesc al miruitului; în chip logic, acesta a fost altoit pe marginea oficiilor consacrate proslăvirii manifestărilor Providenței divine și de venerare a sfinților, cum este prin excelență Utrenia.

Negreșit, temeiul și izvorul binefacerilor ce se speră a fi transmise prin «miruire» este același ca și al harurilor speciale, acordate prin Sfintele Taine, adică Jertfa Mîntuitorului, care stă la baza întregului cult al Bisericii și al riturilor ei [1125]. Miruirea nu reprezintă însă un mijloc sau «un instrument care lucrează cu necesitate prin har» sau ex opere operato, ca să întrebuințăm o expresie a teologiei apusene folosită cîteodată și în cea răsăriteană; «nu se dă adică cu necesitate harul» supranatural al vindecării spirituale sau de boli morale, iar uneori și de cele fizice, însoțit de iertarea păcatelor, ca, de exemplu, prin ungerea cu untdelemn binecuvîntat în Taina Sfîntului Maslu [1126]. De asemenea, nu se comunică harul dumnezeiesc, care lucrează cu necesitate pentru întărirea și sporirea în viața spirituală [1127], ca în Taina Ungerii cu Sfîntul și Marele Mir [1128]. Miruitul împărtășește în general binecuvîntarea și alte binefaceri, corespunzător măsurii în care cererile și intențiile credincioșilor sînt susținute de credință și de vrednicie personală.

Proprietățile naturale ale untdelemnului îl fac foarte propriu ca simbol al ideilor din binefacerile pe care Biserica le mijlocește și credincioșii speră să le obțină prin ierurgiile în care untdelemnul are o întrebuințare liturgică. El apare astfel în textele biblice și în rugăciunile pentru binecuvîntarea lui ca, de exemplu, în cele din rînduiala Tainei Botezului și a Tainei Sfîntului Maslu, atît ca instrument al harului cît și ca termen și simbol al ideilor de binecuvîntare și de bucurie, de împăcare și de îndurarea lui Dumnezeu, de acordarea de bunuri și daruri vrednice, de înțelepciune și mai ales de vindecare etc. În definitiv, toate aceste sensuri sînt rezumate în observația Sfîntului Ioan Gură de Aur, că «untdelemnul este considerat ca simbol al milostivirii (iubirii de oameni a) lui Dumnezeu» [1129]. Ceea ce cer și speră să dobîndească credincioșii, sub semnul miruirii, este una sau alta din formele și ma-

1125. Cf. Hr. Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 313.

1126. *Ibidem*, p. 315, n. 1 și Macarie, *op. cit.*, p. 404.

1127. Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 361 și Macarie, *op. cit.*, p. 446.

1128. E timpul să observăm că termenul «miruit» (miruire) din limbajul nostru bisericesc este impropriu pentru actul desemnat prin el. Miruitul sau miruirea ar trebui să însemne ungere cu Sfîntul Mir, ceea ce nu este exact, deoarece materia întrebuințată este exclusiv untdelemn (ἔλαιον) iar nu Sfîntul și Marele Mir (τὸ ἅγιον μύρον, care se folosește în chip special în administrarea Tainei Mirungerii (τὸ μύρωμα dar mai ales ἡ μύρωσις, de la verbul μύρω-ῶ). Cu însemnarea cuvenită de la noi, echivalentă celei de ungere, termenul «miruire» a fost sugerat, desigur prin analogie cu forma externă a Tainei Mirungerii.

Cărțile de slujbă bisericească, așa cum se poate vedea la rînduiala Botezului și la cea a Sfîntului Maslu, folosesc în general expresia: (preotul) «unge (χρίει) cu sfîntul untdelemn», și, respectiv, cu «sfîntul mir». Unele din ele fac uz și de forma pleonastică «miruiește cu sfîntul mir», adică unge cu sfîntul mir. În cărțile liturgice grecești operația miruitului este desemnată, precum deja am văzut, prin expresia «se dă sfîntul untdelemn» (δίδοται τὸ ἅγιον ἔλαιον).

1129. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Ep. către Filipeni, 4*, P. G., LXXII, p. 210.

nifestările acestei milostiviri, dar mai cu seamă în legătură cu starea sănătății.

Precum ne lasă să vedem rînduiala scurtei ceremonii a miruirii, descrisă de patriarhul Filotei, untdelemnul din această întrebuințare nu este sfințit prin nici o formulă sau rugăciune specială de binecuvîntare. Caracterul de element sfințit și puterea supranaturală sau însușirea binefăcătoare îi sînt conferite de raportul său cu un obiect sfînt, pe care i-l creează faptul că un astfel de untdelemn vine în atingere, ori se găsește în apropiere, este destinat sau servește în vreun fel oarecare locurilor și lucrurilor venerabile din punct de vedere religios. În urma pelerinajelor mai ales, pietatea creștină din cursul vremii a consacrat în această privință mai multe feluri de untdelemn pentru miruit, deosebit de cel al Sfintelor Taine. Este în primul rînd *untdelemnul de la Sfînta Cruce din Ierusalim*, adică cel din vasele de care s-au atins relicvele acestui sfînt obiect. În al doilea rînd se clasează *untdelemnul de la Locurile Sfinte*, socotit astfel prin excelență cel luat din candela ce arde la Sfîntul Mormînt din Ierusalim, precum și cel provenit de la bisericile din alte localități, devenite venerabile prin activitatea istorică a Mîntuitorului. Se numește apoi *untdelemnul sfinților*, iar în unele cazuri *al martirilor*, acela care este luat din candelele ce ard la criptele acestora sau din cel ce s-a prelins de pe moaștele sau mormintele lor, fapt care a dus la atribuirea titlului de «izvorîtor de mir» anumitor martiri. Folosirea untdelemnului de la aceste morminte, în scop de sănătate, de întărire și de binecuvîntare, se găsea deja îndătinată pe vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur, precum rezultă din următorul pasaj al uneia din omiliile sale: «Oprește-te lîngă mormîntul martirului, varsă acolo șiroaie de lacrimi, zdrobește-ți inima și adu binecuvîntare (εὐλογίαν, adică untdelemn) de la mormînt... Ia untdelemn sfînt și unge-ți tot trupul, limba, mîinile, gîtul, ochii...» [1130].

Totuși, în practică, realitatea a luat și alte înfățișări, așa precum se întîmplă uneori astăzi, în unele părți cel puțin, fără ca spiritul *Constituției patriarhului Filotei* să fie contrazis. Astfel, potrivit indicațiilor din această rînduială de tipic, momentul miruirii este fixat, precum am văzut, după apolisul Utreniei și numai în legătură cu slujba praznicelor domnești și de la sărbătorile sfinților mai însemnați. Cum însă, la astfel de cazuri, Utrenia se oficiază la priveghere, urmînd imediat după serviciul Vecerniei cu litie, untdelemnul binecuvîntat la acest din urmă oficiu servește în primul rînd la miruire, fiind pus în candela de la proschinitar, precum prescrie *Liturghierul*. În acest caz, este firesc deci să ne întrebăm dacă însăși *Constituția patriarhului Filotei* nu presupune că miruirea după Utrenie se făcea din candela unde fusese pus untdelemnul binecuvîntat la Litie. Cel puțin în parohiile Bisericii Ortodoxe Ruse, ca și în unele parohii din Biserica Ortodoxă Română, este în uz această din urmă practică, manualele de tipic și alte scrieri menționînd expres că, la priveghere, miruirea se face cu untdelemnul din candelă, binecuvîntat la slujba Litiei.

1130. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre martiri*, 2, P. G., L, 664.

Acolo deci unde miruirea se practică numai la finele Utreniei de la sărbătorile din categoriile specificate mai sus, ea se face inevitabil cu untdelemn binecuvîntat la Litie. Această situaţie este transformată în regulă mai ales în părţile unde s-a îndătinat obiceiul de a se oficia serviciul Litiei nu înainte de Utrenia de la priveghere, adică seara, după Vecernie, ci dimineaţa, înainte de Utrenie [1131]. «Prin urmare, aşa precum remarcă autorul unui manual rusesc de tipic, «creştinii se ung (se miruiesc) în biserică cu untdelemn de două feluri : unul este untdelemnul din candelă, adică de la sfintele icoane, iar altul este untdelemnul ce se sfinţeşte o dată cu pîinile» [1132] la Litie.

Deşi, de regulă, untdelemnul pentru miruire nu se sfinţeşte printr-o rugăciune specială, totuşi în Biserica Ortodoxă Bulgară [1133], ca şi în unele din parohiile noastre ardelene şi chiar din şesul Munteniei, s-a generalizat obiceiul ca credincioşii să fie miruiţi în cursul anului cu untdelemn sfinţit la maslul ce se săvîrşeşte în biserică după Liturghia din Joia Mare. Se binecuvîntează cu această ocazie untdelemnul din candela de la icoana hramului, care este înmulţit ulterior prin adăugarea de untdelemn adus de credincioşi, păstrîndu-i astfel continuitatea sfinţeniei. Alături de practica miruirii cu untdelemn binecuvîntat, *uzul general* îl formează însă *miruirea cu untdelemn din candela aprinsă la icoana sfîntului sau praznicului zilei.*

3. *Încheiere*

Miruirea nu a fost strămutată întru nimic de pe vechile ei temeiuri prin adoptarea momentului său la finele Liturghiei, deoarece untdelemnul provine de la candela ce arde la prăznicar sau proschinitar, pe care se află icoana sfîntului serbat, ori icoana hramului sau neapărat una din icoanele Mîntuitorului (mai adesea a Învierii), «unicul Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni» (I Tim. II, 5), deci chezaş al milostivirii arătată prin sfinţii Săi. Pe de altă parte, miruirea nu este întru nimic mai puţin la locul său după finele Liturghiei, deoarece aceasta se săvîrşeşte nu numai întru pomenirea jertfei de pe Golgota şi spre slava lui Dumnezeu, ci şi «întru cinstea şi pomenirea sfinţilor» de El încununaţi.

Din punct de vedere doctrinar, nimic nu se împotriveşte deci miruirii după Liturghie. Nu se poate tăgădui totuşi că, acolo unde practicarea miruirii s-a extins la toate sărbătorile, s-a produs o uşoară modificare în raportul dintre ideile care alcătuiau originar semnificaţia acestui rit. Credinţa despre miruire, ca semn de comunicare sau de împărtăşire a puterii tămăduitoare de suferinţă, care era dominantă la început, a ajuns secundară, dacă nu s-ar putea spune chiar că a rămas aproape ştearsă, miruirea reprezentînd un simbol al împărtăşirii de binecuvîntări şi binefaceri în general («semn de dăruirea milei lui Dumnezeu şi a unui deosebit ajutor în faptele de binefacere şi iubire de

1131. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 562 şi 563—564.

1132. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *op.* şi *loc. cit.*; vezi şi locurile din lucrările ruseşti citate în notele 1107, 1108 şi 1110, precum şi *Pisima bogoslujenii vastocinoi Ţerkvi* (Scrisori despre slujbele dumnezeieşti ale Bisericii de Răsărit), S. P. B., 1886, cartea I, scrisoarea VI (Despre Utrenie), p. 68.

1133. După informaţiile primite de la I. P. S. Mitropolit Nicodim, al Slivenului.

oameni»[1134], sau «pentru cîştigarea de daruri sufleteşti şi trupeşti»[1135]). În numărul acestor daruri, ideea despre valoarea tămăduitoare a untdelemnului de la miruire se menţine încă în relief, acolo unde miruirea se obişnuieşte numai la sărbătorile mari, deci numai de cîteva ori pe an, dar mai cu seamă acolo unde se miruieşte cu untdelemn rămas de la maslul din Joia Mare sau de la un alt maslu»[1136].

II. — ANAFURA SAU ANTIDORON *

1. Privire istorică. — 2. Denumiri. — 3. Anafura în raport cu Sfînta Euharistie. — 4. Ritualul anafurei

După miruire şi în legătură cu aceasta, fiecare credincios primeşte sau ia singur una din părticelele de anafură aflate în vasul de pe măsuţa din apropierea proschinitarului.

1. *Privire istorică*

Ca rit sau instituţie bisericească, anafura a intrat şi a fost acceptat în practica liturgică drept o măsură de susţinere a nivelului vieţii religioase, în vremea cînd deprinderea împărtăşirii tuturor, la fiecare Liturghie, era aproape ieşită din uzul comun. O dispoziţie pozitivă pentru instituirea ei lipseşte. Împrejurările, care au provocat aşezarea anafurei într-un cadru liturgic, sînt însă pe deplin edificatoare asupra originii, scopului şi semnificaţiei exacte a acestui rit.

Precum am subliniat mai înainte (supra, p. 141 ş.u.), Liturghia îndeplineşte şi o funcţie ecleziologică prin dezvoltarea simţului de comunitate sau a sentimentului de adîncă legătură sufletească şi de solidaritate în Hristos cu întreaga creştinătate ortodoxă din antichitate pînă la cea din zilele noastre. Realizarea acestei comunităţi în Hristos a tuturor creştinilor dreptslăvitori are o bază supranaturală în Jertfa euharistică şi în Taina Sfintei Împărtăşiri, prin care se operează o uniune şi o comuniune tainică cu Hristos, în Hristos şi prin El cu toţi cei care au primit Sfintele Taine ale Trupului şi Sîngelui Său. Potrivit regulii de viaţă bisericească din epoca primară, credincioşii care participau la Liturghie erau obligaţi să rămînă pînă la sfîrşitul slujbei, cînd aveau să se împărtăşească. Într-adevăr, canonul 9 apostolic hotăra ca «toţi credincioşii care intră (în biserică) şi ascultă Scripturile, dar nu rămîn la rugăciune şi la sfînta împărtăşire, trebuie să fie afurisiţi, ca unii care

1134. *Manual pentru învăţătura tipicului bisericesc...* (în limba rusă), S. P. B., 1911, p. 25.

1135. Arhiepiscopul Veniamin al Arzamasului şi Nijninovgorodului, *op. cit.*, p. 117.

1136. «Miruirii i se atribuie puterea de a transmite harul vindecător de boli şi de alte neputinţe trupeşti sau sufleteşti, precum şi de a apăra de rele şi de necazuri» (I. P. S. Mitropolit Nicodim al Slivenului).

* Reproducem aci cu unele adaptări studiul nostru publicat sub acest titlu în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 116—145.

fac dezordine în biserică. Pentru a face mai simţită şi mai constrîngătoare lipsa de comunitate a celor pedepsiţi cu afurisirea sau excomunicarea, canonul 10 apostolic loveşte cu aceeaşi pedeapsă şi pe credincioşii care ar fi încercat să dea un fel de compensaţie celor excomunicaţi, rugîndu-se cu ei în particular, adică în casă. Măsurile acestea constituie o mărturie indirectă despre frecvenţa cazurilor de abatere de la datoria de a se împărtăşi. Textul canonului 9 apostolic şi, precum vom vedea, îndeosebi cel al canonului 2 al Sinodului de la Antiohia ne înlesneşte reprezentarea situaţiei în chipul următor: unii credincioşi, profitînd de momentul cînd se dădea drumul catehumenilor, se strecurau afară din biserică o dată cu ei, îndată după lecturile biblice (din Vechiul Testament, Evanghelie şi Apostol) şi omilia asupra acestora; alţii, ceva mai zeloşi, rămîneau pînă la sfîrşitul Liturghiei, dar, nesocotindu-se vrednici să se apropie de Sfintele Taine, nu intrau în rîndurile celor ce se împărtăşeau.

Sesizîndu-se de această scădere a disciplinei vieţii bisericeşti, precum şi pentru a înlătura pricina tulburării ordinii în timpul serviciului divin de către aceia care îl părăseau la momentele considerate oportune de fiecare, Sinodul local ţinut la Antiohia în anul 341 hotărăşte prin canonul 2 ca «toţi cei care intră în biserică şi ascultă Sfînta Scriptură, dar nu participă la rugăciune împreună cu poporul, sau se feresc de împărtăşirea cu Sfînta Euharistie, urmînd oarecare neorînduială, aceştia să fie excluşi din Biserică, pînă ce vor mărturisi şi vor dovedi roade de pocăinţă şi vor fi dobîndit iertare prin rugăciunile lor». Canonul se completează apoi, într-o formă mai dezvoltată, cu măsurile prevăzute în canonul 10 apostolic.

Deci, aşa precum remarca Zonara, sub sancţiunea excomunicării prevăzută de acest canon cădeau nu numai cei care părăseau biserica în timpul slujbei, ci şi cei care evitau momentul împărtăşirii «pentru motive de evlavie şi smerenie» [1137], susträgîndu-se din rîndurile celor care se apropiau de ea. Probabil că din cauza ameninţării canoanelor 9 şi 10 apostolic, precum şi a canonului 2 al Sinodului de la Antiohia, «s-a conceput pe cît se pare», cum se exprima Balsamon, «împărţirea anafurei; aşa încît este neapărată nevoie ca şi aceia care nu pot să se împărtăşească cu Sfintele şi de viaţă făcătoarele Taine să rămînă pînă la sfîrşitul dumnezeieştii slujbe, ca s-o primească din mîna preotului, spre sfinţire» [1138].

Cu privire la fixarea începuturilor intrării în practica liturgică a împărţirii anafurei, un prim punct de orientare îl aflăm în dispoziţiunile luate prin canoanele 14 şi 32 ale Sinodului de la Laodiceea (la o dată dintre anii 345—381). Pe la mijlocul veacului al IV-lea, adică, acest sinod ia în considerare ca fapt deja existent practica schimbului de evloghii din simpla pîine binecuvîntată, alături de practica schimbului de

1137. G. Ralli şi M. Potli, *Sintagma dumnezeieştilor şi sfintelor canoane...*, tom. III, p. 126.

1138. *Ibidem*, p. 128.

evloghii euharistice. Prin urmare, pînă la această dată, era deja stabilită semnificația evloghiilor — prosfore — ca simboluri de comuniune.

Pe de altă parte, canonul 8 al lui Teofil, episcopul Alexandriei (381—412), face dovada că în ultimele decenii ale veacului al IV-lea sau cel mai tîrziu în primele decenii ale veacului al V-lea credincioșii erau admiși să participe alături de clerici, la împărtășirea de anafură. «Cele ce se aduc sub cuvînt de jertfă, după ce se folosesc cîte sînt necesare pentru Taine, să le împărțească clericii» — rînduia acest canon —, «dar catehumenii nici să nu mănînce, nici să nu bea din acestea, ci *numai clericii* și *frații* credincioși, cei ce sînt împreună cu dînșii». Pare că tonul acestui canon cade mai mult pe privarea catehumenilor de acest drept. Nu este exclus ca accentul acestei reguli a lui Teofil al Alexandriei să fi vizat tocmai practica — locală poate — înscrisă în *Testamentum Domini*, de a se învoi evloghii catehumenilor, în ajunul botezului lor. Potrivit rînduielii bisericești de sub acest nume și din aceeași familie cu *Constituțiile Apostolice*, dar mai evoluată decît acestea, se îngăduia catehumenilor candidați la botez să primească bucăți din evloghiile-prosfore, în sîmbăta Paștilor, adică în ajunul botezului lor. «Se va da drumul mai întîi catehumenilor, după ce vor fi primit binecuvîntarea (evloghia) de la frîngerea pîinii» [1139]. Iată deci o măsură prin care anafura capătă un caracter de rit, simplu într-adevăr, dar un rit.

Dacă acceptăm o poziție de mijloc în legătură cu concluziile criticii literare privitoare la data compunerii rînduielii din *Testamentum Domini* (între jumătatea veacului al IV-lea și a doua jumătate a veacului al V-lea) [1140], ne-am găsi în jurul sfîrșitului veacului al IV-lea și începutul celui următor, adică în preajma datei cînd a fost redactat canonul prin care Teofil al Alexandriei recunoaște credincioșilor dreptul la anafură. Toate aceste conjecturi ne indică, prin urmare, în chip logic, jumătatea veacului al IV-lea sau a doua jumătate a lui, dacă nu ca epocă în care împărțirea anafurei a putut primi o încadrare liturgică, apoi cel puțin ca atmosferă în care germinează începuturile ideii anafurei, ca simbol de comuniune. Faptul că această practică este comună tuturor Bisericilor Vechi Orientale, ieșite din sînurile Ortodoxiei în veacurile următoare, constituie o confirmare în acest sens, nu de mică importanță.

Cea mai veche mențiune istorică despre anafură, ca *practică liturgică*, provine din veacul al VII-lea, sub forma instrucțiunilor pe care le dă Sinodul de la Nantes (la o dată dintre anii 638—658), prin canonul 9, înregistrat mai tîrziu în așa-numitele *Capitulare* ale episcopului Hincmar din Reims (veacul al IX-lea). «Preotul», recomandă acest canon, «va pune într-un vas curat o cantitate îndestulătoare de părticele din pîinile rămase din cele aduse de credincioși, pentru a le împărți după Liturghie, în zilele de duminici și de sărbători, celor care nu s-au îm-

1139. Cart. II, cap. 10. *La version syriaque de l'Octateuche de Clement*, trad. de F. Nau, Paris, 1913, p. 73.

1140. Cf. F. Nau, *op. cit.*, p. 16 și J. Tixeront, *Précis de patrologie*, ed. IX, p. 283.

părtăşit; preotul le va distribui după ce le-a binecuvîntat, luînd seama să nu cadă pe jos vreo sfărîmătură» [1141].

Acestea sînt, în general, elementele privitoare la datele în legătură cu prima fază din istoria anafurei şi cu împrejurările care au provocat aşezarea ei într-un cadru liturgic. La început ea era destinată, precum am văzut, numai unei categorii anumite de credincioşi şi anume celor care asistau la Sfînta Liturghie, dar nu se împărtăşeau. În veacurile al VII-lea şi al VIII-lea însă împărtăşirea de obşte la fiecare Liturghie ajunsese aşa de rară, încît putem considera că ea încetase în ultimele două veacuri ale primului mileniu creştin [1142]. Ajungînd astfel să nu se mai împărtăşească nimeni în zilele de sărbători, afară de liturghisitori, s-a îndătinat obiceiul ca anafura să se distribuie tuturor credincioşilor prezenţi, dacă n-au gustat nimic mai înainte.

Practica anafurei a fost generală în Biserică, mai cu seamă pînă la jumătatea evului mediu. Astăzi, ea este în uzul tuturor Bisericilor Ortodoxe şi Bisericilor Vechi Orientale. În Apus, ritul anafurei se păstrează numai în parohiile din unele eparhii, dar prin excelenţă în parohiile rurale romano-catolice din Franţa.

2. *Denumiri*

Prin măsura de a se împărţi anafură credincioşilor, care se considerau nepregătiţi să primească dumnezeiescul Trup şi Sînge al Domnului, se înlăturau motivele de părăsire a serviciului divin, determinîndu-i astfel să aştepte pînă la sfîrşit, cînd aveau să primească părticele din prosforele binecuvîntate, rămase din cele ce serviseră la pregătirea Sfintei Jertfe. Nesocotindu-se vrednici să participe la Cina Domnului, credincioşii puteau totuşi să se împătăşească acum de sfărîmăturile rămase din elementele pentru pregătirea mesei euharistice, ca să ne exprimăm în stilul Sfintei Evanghelii (Matei XV, 27). De aceea, aceste părticele au primit numele de antidoron (ἀντίδωρον), adică *în loc de* (ἀντί) Sfîntul şi dumnezeiescul *Dar*, denumire care a rămas pînă astăzi un termen tehnic pentru anafura sau pîinea din prosfora binecuvîntată. În latina bisericească a Apusului acest cuvînt a primit o traducere aproape ad litteram: *vicedoni, sanctae communionis vicarium* şi, de multe ori, *compensatio, remuneratio*.

1141. Vezi Dom Urbain Serès, *Le pain bénit*, în «Les questions liturgiques et paroissiales», Louvain, XVIII (1933), n. 6, p. 286. L'Abbé Migne, *Première encyclopédie theologique*, p. 562, 563.

Este locul să subliniem că datele menţionate mai sus, în legătură cu istoria anafurei, reprezintă unul din argumentele care înlătură afirmaţia, frecventă în unele manuale de liturgică, potrivit căreia s-ar împărţi în amintirea vechilor agape. Se ştie însă că acestea se găseau despărţite de Liturghia euharistică înainte de jumătatea veacului al II-lea, iar asistenţa bisericească faţă de cei în nevoi se alimenta din darurile în natură, colectate la sediul conducătorilor Bisericii (*Cf. Sf.* Justin Martirul şi Filozoful, *Apologia întîi*, LXVII, 1 şi 6; *Constituţiile Apostolice*, cart. II, cap. 25 şi cart. VII, cap. 29, precum şi can. 7 şi 8 ale Sin. de la Gangra). Împrejurările care au dus la instaurarea anafurei sînt, precum am văzut, pe deplin edificatoare asupra cauzei, scopului şi semnificaţiei exacte a acestui rit.

1142. Cf. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 699—700.

Nu se poate afirma nimic sigur cu privire la epoca în care termenul antidoron a intrat ca o expresie curentă în limbajul bisericesc. În documentele din veacurile al XI-lea și al XII-lea îl găsim însă ca o denumire deja uzuală pentru anafură [1143]. De altfel, anafura a purtat numiri diferite în cursul istoriei, fiecare din ele inspirată într-un fel sau altul de raportul ei față de Sfînta Euharistie. Dintre acestea, cea mai veche o reprezintă termenul *evloghie* (εὐλογία, benedictio), adică *binecuvîntare*. Cuvîntul acesta a avut aplicații variate în domeniul vieții religioase și bisericești. Dar, la început, prin el se desemna Sfînta Euharistie. În cele din urmă, el a ajuns să însemneze *daruri* de diferite nuanțe, binefacere, cotizație, milostenie sau pomană (Rom. XV, 29; II Cor. IX, 5) [1144].

În legătură cu semnificația pe care a dobîndit-o mai tîrziu anafura, cuvîntul *evloghie* este întîlnit, se pare, pentru prima oară, în scrierile Părinților apostolici și anume în *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, cap. 31. Prin acest termen se desemnează aci darurile rămase după ce s-a pregătit Jertfa euharistică: «*Evloghiile*, care prisosesc din cele aduse pentru Sfintele Taine (Τὰς περισσευούσας ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας), să le împartă la cler diaconul, cu încuviințarea episcopului sau a preoților: episcopului patru părți, preotului trei părți, diaconului două părți, iar celorlalți — ipodiaconilor sau psalților sau diaconițelor — o parte» [1145]. Denumirea de evloghie pentru prosforele aduse de credincioși s-ar putea presupune că a fost sugerată de binecuvîntarea (εὐλογία) primită de pîinile din care se alegeau părțile necesare pentru pregătirea Sfintelor Taine. Această ipoteză găsește o confirmare în faptul că, în *Comentariul* său liturgic, Sfîntul Gherman I al Constantinopolului întrebuințează

1143. Cele dintîi manuscrise liturgice în care este întrebuințat termenul *antidoron* datează de prin veacurile al XII-lea și al XIII-lea (*Cod. 662*, Bibl. Nat. Atena. La Pan. N. Trembela, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδηκας..., p. 15; *Ms. nr. 1020* Bibl. Mînăstirii Sinai, la A. Dmitrievschi, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în Bibliotecile Orientului ortodox* (în rusește), t. II (Εὐχολόγια), Kiev, 1901, p. 146. Se știe însă că vechimea manuscriselor ce s-au păstrat cu slujba Liturghiei în extenso și cu indicații mai dezvoltate de tipic, apropiate de genul *Liturghierelor* de astăzi, nu urcă dincolo de această epocă. Așa se explică pentru ce nici redactările *Comentariului liturgic* al Sf. Gherman I al Constantinopolului, anterioare veacului al XI-lea, nu se referă la termenul «antidoron». Ediția din *Patrologia Greacă* a lui J. P. Migne (t. XCVIII), a acestui comentariu, redă ideea de «antidoron» printr-o paranteză în care este folosit verbul ἀντιπροσφέρω (col. 452 D). În aceeași epocă, Balsamon (veacul al XII-lea) folosește cuvîntul antidoron ca termen tehnic în comentariul său la can. 2 al Sin. de la Antiohia. Cf. și A. Petrovskii, *Antidor*, în «Enciclopedia teologică ortodoxă» (în limba rusă), Petrograd, 1904, editată de prof. A. P. Lopuhin, t. I, p. 796.

Cîteodată anafura este numită și kataklaston (κατακλαστόν = frîntură), ca de exemplu în *Evhologiul — manuscris nr. 986 (veacul al XV-lea)* din Bibl. Mînăstirii Sinai, publicat de A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 614 și în *Ieraticonul* de Constantinopol 1895. p. 150. Vezi și Leon Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église Grecque*, p. 13.

1144. Expuneri dezvoltate asupra aplicațiilor cuvîntului «evloghia» se găsesc îndeosebi la Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lutetiae, Paris, t. II, col. 290 ș.u.; Ioh. Gaspari Suicerius, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*, Amsterdam, 1728, t. I, p. 1248 ș.u.; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fr. I. Breisgau, t. I, p. 451 ș.u.; și alții.

1145. După textul grec editat de P. A. Lagarde, *Constitutiones Apostolorum*, Lipsca și Londra, p. 267.

termenul de evloghie pentru prescură în situația dinainte de scoaterea Sfîntului Agneț; «*iar prescura* (προσφορά), *care se numește și pîine și binecuvîntare* (εὐλογία) și pîrgă, din care se taie Trupul Domnului, se ia întru închipuirea pururea Fecioarei și Născătoarei de Dumnezeu...» [1146] .Nu greșim însă dacă presupunem că ofrandele de pîine, aduse pentru Sfînta Euharistie, au putut fi considerate evloghii mai degrabă prin însuși faptul aducerii lor ca *dar*, ca *evloghii*, în sensul în care găsim acest cuvînt în Epistola a II-a către Corinteni (IX, 5). Prescurile sînt, adică, evloghii, întrucît ele reprezintă darul credincioșilor adus la altarul Domnului, simbol material al cultului lor de adorație (de laudă sau de binecuvîntare etc.), sens pe care verbul εὐλογεῖν îl are în formulele liturgice adresate lui Dumnezeu [1147]. În acest caz, o traducere oarecum interpretativă a textului menționat mai sus, din cartea VIII, 31 a *Constituțiilor Apostolice*, ar putea să sune în forma unei traduceri exacte: «Darurile, care prisosesc dintre cele aduse pentru Sfintele Taine...» [1148].

În limba *Liturghierului* român, ca și în vocabularul religios al altor Biserici, pentru părțile ce se împart credincioșilor după slujbă din cele rămase din pîinea sau prescurile aduse și întrebuințate la pregătirea Sfintei Euharistii, a fost acceptat alt termen, tot de origine greacă, și anume: *anafură* (ἀναφορά = ridicare, înălțare, ofrandă sau aducere de daruri, *jertfă*). În liturgică, această denumire este folosită ca termen tehnic pentru Jertfa euharistică, atît în aspectul ei subiectiv (Rugăciunea anafurei sau Sfintei Jertfe), cît și obiectiv. Termenul «anafora» a putut căpăta deci în limbajul bisericesc o aplicare derivată întocmai ca odinioară cuvîntul «evloghie», adică pentru a desemna atît darurile de

---

1146. Sf. Gherman I al Constantinopolului *Comentariu liturghic*, P. G., XCVIII,

1147. Îndemnînd pe corinteni la organizarea unei colecte pentru creștinii din Ierusalim, Sfîntul Apostol Pavel își exprimă dorința ca această contribuție să fie făcută într-o astfel de dispoziție sufletească încît ea să nu aibă caracterul unui bir, ci al unei *binecuvîntări*: «...ca darul (binefacerea, εὐλογίαν) făgăduită de noi mai înainte, să fie gata așa ca o *binecuvîntare* (dărnicie, εὐλογίαν), iar nu ca un act de zgîrcenie. Dacă, potrivit cuvîntului Mîntuitorului (Matei XXV, 40 și 45), binefacerile față de cei în nevoi au valoarea unor daruri făcute lui Dumnezeu, cu atît mai mult o ofrandă făcută Lui direct, la altar, iar nu indirect, prin săraci, ia caracterul unui act pentru cinstirea lui Dumnezeu. Ca expresie a unei renunțări, adică a unui sacrificiu, prosfora este deci prin ea însăși o evloghie sau un simbol al omagiului nostru față de Dumnezeu, iar oferirea ei un act de cult în sensul impropriu al acestui cuvînt. Aceasta concordă cu sensul verbului εὐλογεῖν (*a binecuvînta*), care, în limbajul liturgic față de Dumnezeu este întrebuințat cu însemnarea de *a lăuda, a slăvi* («Binecuvîntat ești, Doamne»; «Binecuvintează suflete al meu pe Domnul»; «Binecuvîntat este Dumnezeul nostru...» etc.). A se vedea sensul cuvintelor εὐλογέω, εὐλογητὸς și εὐλογία în Vechiul și Noul Testament, la Gerhard Kittel (în colaborare), *Theologisches Wörterbuch zum Neuer Testament*, vol. II, p. 751—763.

Rezumînd: în limbajul religios, ideea de dar, de ofrandă, fiind principală în noțiunea de evloghie, nu este greu a explica aplicarea acestei denumiri la prosforă, precum și pentru ce Sf. Gherman socotește echivalenți termenii *prosfora, pîine și evloghie*.

1148. Negreșit, ca ofrandă sau dar adus în vederea jertfei liturgice, și vinul este cuprins în termenul de evloghie din cartea VIII, 31 a *Constituțiilor Apostolice*. Noi menționăm totuși ca evloghie numai *pîinea* și ne vom exprima încontinuu în același chip, deoarece numai sub această unică formă a evloghiei — pîinea — a fost admisă în practica bisericească anafura, ca simbol de comuniune spirituală.

jertfă aduse de credincioşi, cît şi de jertfa însăşi. Prescura (προσφορά) adusă la altar, fiind privită ca ofranda sau jertfa credinciosului, n-a fost greu ca numirea de «anafora» (ἀναφορά, jertfă) să alunece asupra acestei prescuri binecuvîntate, distribuită în părticele după Liturghie, cu atît mai mult cu cît această prescură a fost *înălţată*, adică a fost oferită ca dar, devenind astfel dar de jertfă. Cu accepţiunea de la noi, termenul anafora a intrat deci în uz printr-un schimb de întrebuinţare cu denumirea «prosfora», prescura, amîndouă avînd însemnarea de «ofrandă», «jertfă», deşi cu nuanţe diferite, corespunzătoare momentelor liturgice respective. Noi, ca şi Biserica Ortodoxă Bulgară, care foloseşte cuvîntul «naforă», am reţinut termenul *anafora* (anaforă, *anafură*, nafură), aşa precum Biserica Ortodoxă Rusă a acceptat pentru acelaşi obiect cuvîntul «prosforă» (în pronunţia populară rusă «pròsfora»), întrebuinţat la noi în forma coruptă «prescură».

3. *Anafura în raport cu Sfînta Euharistie*

Instituirea anafurei, atunci cînd împărtăşirea obştească a încetat de a mai fi un uz regulat la fiecare Liturghie, a fost inspirată şi s-a găsit autorizată, desigur, prin caracterul religios pe care deja îl aveau în concepţia bisericească evloghiile sau darurile aduse pentru săvîrşirea Sfintei Euharistii. Fiind pregătite cu intenţia de a fi aduse ca dar lui Dumnezeu, ele erau scoase deci prin însăşi destinaţia lor iniţială din categoria alimentelor comune. Îndeosebi pîinea, prosforele sau prescurile aveau marcat acest caracter prin crucea şi monograma Mîntuitorului imprimate pe ele. De aceea, *Constituţiile Apostolice* limitau, precum am văzut, consumarea evloghiilor-prosfore numai în cercul liturghisitorilor şi al auxiliarilor lor, dar şi aceasta nu «ca pîine obişnuită», ci fără alte alimente, cînd erau întrebuinţate afară din biserică, prescurile din care s-a proscomidit avînd să fie consumate numai în biserică, potrivit canonului 5 al patriarhului Nicolae Gramaticul (sfîrşitul veacului al XI-lea şi începutul veacului al XII-lea) [1149]. Chiar după ce s-a instituit ritul împărţirii anafurei, la aceasta nu au dreptul, potrivit canonului 8 al lui Teofil al Alexandriei, decît credincioşii, adică cei botezaţi, iar nu şi catehumenii, întocmai precum era regula şi pentru Sfînta Împărtăşire.

Dacă rînduiala bisericească denumită *Testamentum Domini* făcea totuşi o excepţie, îngăduind primirea anafurei şi de către catehumenii din clasa cea mai înaintată, în ajunul botezului lor, precum s-a menţionat mai sus, aceasta nu se poate interpreta ca o nerespectare a principiului. Trebuie să subliniem că o astfel de măsură nu constituia o regulă comună, ci o concesie excepţională sau mai bine-zis extraordinară, care nu era lipsită de orice explicaţie. La sfîrşitul cursului şi probelor catehumenatului, aceşti candidaţi la botez se găseau de fapt în comunitate de credinţă şi doctrină cu Biserica, ceea ce motiva însăşi avansarea lor. Desăvîrşirea comuniunii lor şi prin har avea să se consume în noaptea următoare, prin primirea botezului şi a primei împărtăşiri. În ajunul

1149. La Dr. Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, part. II, trad. română de Dr. N. Popovici şi Uroş Kovinci, p. 252—253.

acestor acte atît de însemnate, evloghia-prosforă reprezenta pentru ei o anticipare, o «arvună», o introducere și pregătire pentru primirea Sfintei Euharistii. Elementul nou, care caracterizează «anafura» propriu-zisă și marchează începuturile adevăratei sale istorii ca rit, îl reprezintă tocmai semnificația ei de semn sau simbol de comuniune a membrilor Bisericii, cu care apare mai ales în perspectiva canoanelor 14 și 32 ale Sinodului de la Laodiceea, menționate mai înainte.

La baza instituirii anafurei stă deci ideea unei relații între ea și Pîinea euharistică, idee care este nu numai vie în conștiința credincioșilor [1150], ci se află exprimată și în cele mai de seamă erminii liturgice. Pentru cei mai mulți dintre autorii acestora, temeiul acestui raport îl formează simbolismul specific pîinii sau prescurii din care se alege Agnețul, în momentul respectiv al Proscomidiei. Cum aci se închipuie cele în legătură cu nașterea și patimile Mîntuitorului, această pîine sau prosforă simbolizează pe Sfînta Fecioară, din sînul căreia El s-a născut trupește. Resturile din această prescură, care se împart credincioșilor ca anafură, apar deci față de Sfîntul Agneț euharistic în raportul în care se găsește trupul omenesc al Sfintei Fecioare față de Trupul dumnezeiesc al (Dumnezeu-Omului) Fiului ei. Sfințenia anafurei derivă, ca atare, în primul rînd din relația și poziția ei față de Sfintele Taine. Deși această idee nu se află formulată expres în *Comentariul liturgic* al Sfîntului Gherman al Constantinopolului, totuși ea nu este străină de cugetarea lui, precum reiese din următoarea explicație: «Iar *prescura* (προσφορά..., din care se taie Trupul Domnului, *se ia întru închipuirea pururea Fecioarei și de Dumnezeu Născătoarei*, care — după bunăvoința Tatălui și cu voia Fiului Său și a Cuvîntului și după sălășluirea dumnezeiescului Duh — *primind în sine pe unul din Treime, pe Fiul lui Dumnezeu și Cuvîntul, L-a născut Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit*. După cum iarăși Dumnezeu, cel mai presus de fire, întrupîndu-se din aceasta într-o singură ipostasă..., *tot astfel și Trupul Domnului se taie...*, cu un oarecare instrument de fier, care se numește și copie..., *ce dintr-un pîntece oarecare și din carnea unui corp fecioresc* (zic din pîinea întreagă a evloghiei și a prescurii) *și se scoate astfel de sine stătător din mijlocul ei*» [1151].

Teodor de Andida, întemeindu-se pe acest raport simbolic dintre prescură și Pîinea euharistică, subliniază categoric că din această relație derivă calitatea de lucru sfînt și sfințitor a anafurei. «*Ce altceva* — zice el — *decît închipuirea trupului Fecioarei este partea rămasă*, (ce este) împărțirea evloghiei și a prosforei (anafurei)? Căci (Sfînta Pîine) se frînge și se împarte ca împărtășire de nespusă binecuvîntare celor ce se împărtășesc cu credință; *iar prosfora (anafura) se dă înapoi plină de sfințenie de la Sfintele (Taine), celor ce au adus-o și, astfel, de la participarea la Trupul cel fără prihană și la cinstitul Sînge al lui Hristos, Dumnezeul nostru, Cel ce s-a născut din Sfînta Fecioară, sfințirea și bine-*

1150. Este de o particulară elocvență în această privință vechiul tertet, repetat de credinciosul simplu în epocile de pietate: «Anafură, te-oi lua; dar de m-o sosi moartea, să-mi fii ca Grijania». Vezi S. Salaville, *Liturgies orientales, La messe*, p. 72, notă.

1151. Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 397 C—D.

cuvîntarea ajunge la credincioşi» [1152]. Exprimată în termeni mai generali, aproape aceeaşi idee despre relaţia anafurei cu Sfintele Taine o găsim invocată în tîlcuirea *Pidalionului*, în legătură cu oprirea catehumenilor de la anafură, prin canonul 8 al lui Teofil de Alexandria: «*Pentru că* acestea s-au adus la sfîntul jertfelnic *şi părticelele au ieşit din ele intrînd în dumnezeieştile Daruri. Pentru aceasta şi cele rămase din acestea s-au sfinţit* [1153].

Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, accentuînd în acest raport nota de deosebire esenţială între anafură şi Sfînta Euharistie, este de acord într-o altă formă că sfinţenia şi puterea sfinţitoare a anafurei provin din relaţia ei cu Jertfa liturgică. Această valoare îi este însă împărtăşirea printr-un element fenomenal, sub forma acţiunilor şi formulelor din ritualul Proscomidiei, în legătură cu scoaterea Agneţului. «*Anafura* aceasta», zice arhiepiscopul Simion, «*este pîine sfinţită (este prescura), proadusă la Proscomidie, din care se scoate partea din mijloc (Sfîntul Agneţ), care se jertfeşte şi se face Trupul Domnului. Deci, în locul acelui Dar mare al înfricoşatei Cuminecături,* de vreme ce nu sînt toţi vrednici a se împărtăşi cu el, *li se dă această anafură,* care, după cuviinţă, se numeşte *antidoron,* adică în loc de dar, pentru că dă darul hărăzirii lui Dumnezeu. *Această pîine este sfinţită,* fiind însemnată cu copia şi primind sfinte cuvinte; nu este însă împărtăşirea Trupului lui Hristos, căci acelea sînt Tainele, iar *aceasta numai dătătoare de sfinţire şi dăruitoare de dumnezeiescul dar, care se dă cu cuvintele din Proscomidie»* [1154]. La Nicolae Cabasila însă, motivarea caracterului de lucru sfinţit al anafurei îmbracă forma unei explicaţii logice: «...Tăind în multe părticele *pîinea proscomidită,* din care s-a scos Sfîntul Agneţ, (preotul) o împarte credincioşilor ca pe una *ce a devenit sfîntă prin aceea că a fost afierosită* (rînduită, destinată şi prezentată ca dar de jertfă lui Dumnezeu» [1155]).

La toate aceste consideraţii nu s-ar potrivi, în fine, o concluzie mai proprie şi mai sugestivă decît cea sugerată de Fericitul Augustin în legătură cu alt rit. «Deşi nu este Trupul lui Hristos», anafura «este, cu toate acestea, ceva sfînt, şi mai sfînt decît alimentele cu care ne hrănim, fiindcă este un lucru sfînt» [1156]. Numai astfel se poate înţelege pe deplin temeiul vechii discipline bisericeşti, care interzicea luarea anafurei de către acei ce nu se găseau intraţi în comunitatea creştină prin botez.

Precum am afirmat mai sus, unul sau altul din aspectele corelaţiei anafurei cu Pîinea euharistică şi-au găsit expresia chiar în denumirile sub care a fost desemnată anafura. În ceea ce priveşte termenul anafură, dacă ar fi luat în sens propriu, el ar fi mai presus de orice respect, deoarece reprezintă un termen tehnic pentru însăşi Jertfa liturgică. În sensul impropriu însă din limbajul bisericesc curent, în care cuvîntul

1152. Teodor de Andida, *Comentariu prescurtat...*, P. G., CXL, 465 C. Cf. şi Sf. Gherman I al Constantinopolului, *op. cit.*, P. G., XCVIII, 452 B.

1153. *Pidalion*, Neamţ, 1844, f. 485 v.

1154. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 100, traducere română, Bucureşti, 1865; P. G., t. CLV, col. 301—304 A.

1155. N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. LIII, P. G., CL, col. 489 B.

1156. Fer. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, cart. II, cap. 26, P. L., XLIV, 176.

«anafură» este întrebuinţat în locul termenului «prosforă», pentru pîinea ce se ridică sau se înalţă ca dar de jertfă, în vederea scoaterii Agneţului şi al împărtăşirii ca anafură a resturilor din ea, denumirea de anafură exprimă acelaşi raport faţă de Pîinea euharistică, întocmai ca termenul «evloghie».

Termenul «antidoron» se prezintă incomparabil mai expresiv decît celelalte două denumiri. Poziţia anafurei faţă de Sfînta Euharistie apare într-adevăr mai exact determinată prin el. Totuşi, însuşi acest termen, deşi se referă tot la un raport extern, nu face imposibile unele confuzii, prin interpretări superficiale şi eronate, care îi pot transpune semnificaţia pe un plan străin de ideea ce-i este proprie. De aceea nu socotim de prisos să subliniem că *termenul «antidoron»* (în loc de dar) *nu stabileşte o echivalenţă între anafură şi Pîinea euharistică*, ci arată că în loc ca credinciosul să fi primit Sfîntul Trup şi Sînge aşa cum s-ar cuveni, la momentul indicat prin chemarea ştiută, primeşte mai în urmă anafură sau pîine sfinţită printr-o «binecuvîntare mică». *Anafura nu înlocuieşte deci Sfînta Euharistie.* Primirea anafurei este menită numai să întreţină viu în suflete simţul lipsei Sfintei Euharistii şi deci aspiraţia neîncetată de a ne învrednici de ea printr-o viaţă îmbunătăţită aşa precum sublinia în *Scrisoarea sa pastorală* mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei (1668—1672 şi 1678—1708): «Iară anafora nu iaste Taină, nici Trupul şi Sîngele lui Hristos, ci iaste pîine blagoslovită, din care se scoate Sfîntul Agneţ. Şi au socotit Sfinţii Părinţi să să dea... întru aducerea aminte de Sfînta Cuminecătură, ca să se gătească şi să să curăţească mai înainte pînă ce nu să cuminică...» [1157].

Autorii erminiilor liturgice descriu anafura nu numai ca pe un aliment sfinţit, ci în acelaşi timp şi ca un efect sfinţitor. Arhiepiscopul Simion al Tesalonicului se exprimă limpede că anafura «este sfinţită» şi «dătătoare de sfinţenie» şi «dăruitoare de dumnezeiescul dar» [1158], iar la sfîrşitul Liturghiei «se dă anafura *spre sfinţirea noastră*» [1159]. Aşa precum deja am menţionat, el explică această însuşire ca un reflex al ceremonialului pentru scoaterea Sfîntului Agneţ, în timp ce Teodor de Andida crede că derivă din corelaţia simbolică a prosforei proscomidite cu Sfintele Taine înseşi; anafura este înfăţişată de acest exeget chiar ca un mijloc de împărtăşire indirectă a credincioşilor de sfinţenia Pîinii euharistice. Aceste explicaţii rămîn însă cu caracterul unor afirmaţii generale sau de principiu. Ele nu atribuie, adică, anafurei un efect sau o eficacitate specifică, notă caracteristică de fapt Tainelor, care se disting una de alta prin natura acţiunii şi a efectelor harului dumnezeiesc, ce se împărtăşesc credincioşilor, corespunzător scopului divin al instituirii fiecăreia. Anafura se clasează însă în categoria ierurgiilor (sacra-

1157. Această epistolă-pastorală, nedatată, a fost publicată în «Biserica Ortodoxă Română» (an. XXVII, nr. 11, p. 1222—1238, nr. 12, p. 1336—1351; an. XXVIII, nr. 1, p. 40—56; nr. 2, p. 136—152), de C. Erbiceanu, care a găsit-o legată laolaltă cu un *Liturghier* din vremea acestui ierarh.

1158. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 100, P. G., CLV, 301—304.

1159. Idem, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 350, P. G., CLV, 596 D.

mentaliilor) bisericeşti, adică a «acelor mijloace şi acte sfinţitoare ale Bisericii în care şi prin care acestea îşi exercită puterea de binecuvîntare şi sfinţire predată de Întemeietorul său» [1160]. În ceea ce priveşte anafura, ea este meniţă în primul rînd să lucreze asupra constituţiei noastre psihologice, prin semnificaţia simbolului material al pîinii. Prin natura sau specificul său, acest element indică «efectele al căror instrument este». Astfel, «anafura este un semn al dragostei frăţeşti, care uneşte pe toţi cei care o mănîncă, aşa precum Pîinea euharistică arată că toţi acei care o primesc sînt uniţi în Iisus» [1161]. Aceasta a fost raţiunea şi scopul în imediată legătură cu instituirea anafurei.

Ca urmare a rugăciunii pentru binecuvîntarea ei, anafura produce, fără îndoială, şi anumite efecte, ca lucrări ale graţiei actuale, în legătură cu trebuinţele sau nevoile noastre zilnice. Scopul ei este acelaşi ca şi al tuturor ierurgiilor şi al întregului cult adică «preamărirea lui Dumnezeu şi sfinţirea omului» [1162]; binecuvîntarea pe care o primeşte anafura face ca ea să devină «un instrument al darurilor dumnezeieşti, al binefacerilor şi puterilor dumnezeieşti, să depărteze piedicile mîntuirii, să înmulţească dispoziţiunile subiective la primirea dumnezeieştilor daruri şi să pregătească pentru daruri mai înalte» [1163].

Acesta este de altfel sensul în care se găseşte interpretată anafura în pietatea religioasă populară, afară de unele exagerări, abuzuri şi deformări de care nu este scutit atît Orientul cît şi Occidentul creştin. Credincioşii o primesc şi, dacă sînt nemîncaţi, o consumă îndată, într-o atitudine de impresionantă evlavie; dacă nu se găsesc în stare de ajunare, ei o iau acasă, spre a o întrebuinţa în altă zi, pe nemîncate, făcîndu-şi semnul crucii înainte de a o consuma. Anafura este dusă chiar şi celor bolnavi, precum şi celor care nu au putut să vină la biserică, iar cei mai evlavioşi îşi fac o rezervă, din care iau în alte zile de peste săptămînă. «Sînt», în unele părţi, «creştini, care nu se împărtăşesc pînă ce nu gustă mai întîi din sfinţita anafură cîteva săptămîni înainte de precestanie» [1164].

Formele de pregătire în vederea primirii anafurei se prezintă uneori ca simple postulate ale conştiinţei religioase individuale, sau ca datini locale. Astfel, în unele parohii rurale, cei învrăjbiţi obişnuiesc să se împace, chiar în biserică, cu puţin înainte de momentul împărţirii anafurei, credincioasele mai tinere sărutînd mîna celor mai în vîrstă şi chiar a bărbaţilor în etate şi cu autoritate morală recunoscută. Rînduielile disciplinare sînt dominate de o notă oarecum rigoristă. Astfel, printr-o interpretare inspirată de analogie, *Îndreptarea legii* sau aşa-zisa *Pravilă a lui Matei Basarab* extinde şi la anafură obligaţiile puse de canoanele 5 şi 13 ale lui Timotei al Alexandriei privitoare la împărtăşire, cerînd soţilor curăţie trupească încă din ajunul zilei în care vor primi anafură [1165]. Pe de altă parte Nicolae Gramaticul, patriarhul Constantino-

1160. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 771.

1161. L'Abbé R. Aigrain, *Liturgia, encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, p. 754.

1162. Dr. Vasile Mitrofanovici şi Dr. T. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 771.

1163. *Ibidem*, p. 772.

1164. Pr. Mihail Reguş, *Anafora*, în «Biserica Ortodoxă Română», L (1932), nr. 11, p. 735.

1165. *Îndreptarea legii*, glava 170.

polului, oprește prin canonul 10 și de la luarea anafurei pe cei opriți de la Sfintele Taine ale Trupului și Sîngelui Domnului. Canonul 19 al lui Nichifor Mărturisitorul (în *Pidalion* numerotat 18) face un pogorămînt în această privință, îngăduind monahilor aflați sub epitimii să primească anafură după mărturisire. Precum vom vedea mai în urmă, Teodosie, mitropolitul Ungrovlahiei (către finele veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea), sfătuiește ca, celor ce nu se spovedesc niciodată, să nu li se dea nici anafură.

Întocmai ca pe vremea împărtășirii de obște se păstrează și astăzi încă, pe cale tradițională, ca o datorie de conștiință, regula ca toți cei care vin la biserică să fie pregătiți, adică cel puțin în stare de ajunare, spre a lua anafură. Oricît de vag, nu este greu de recunoscut că substratul acestor deprinderi de pietate, al tuturor acestor recomandații și măsuri, îl formează conștiința despre o corelație între pîinea anafurei și Pîinea euharistică. Nu este lipsită de temei deci observația că toate aceste date, «care revelează originea nobilă a anafurei și raportul ei cu Sfînta Liturghie, ne ajută să înțelegem semnificația sa cu totul supranaturală» [1166].

Istoria, literatura aghiografică și folclorică au înregistrat forme variate despre considerația de care s-a bucurat anafura în pietatea populară, care, de cele mai multe ori, pune accentul pe însușirea ei de instrument al grației actuale. Vom cita aci, cu titlu de documentare și de curiozitate în același timp, numai trei exemple, atît din creștinismul răsăritean cît și din cel apusean.

Unul din acestea se referă la un caz de vindecare extraordinară, istorisit de Sfîntul Grigore de Nazianz în cuvîntarea funebră rostită cu ocazia înmormîntării tatălui său. Mama acestui sfînt bărbat se găsea slăbită din cauza unei boli îndelungate și a nehrănirii. Într-o noapte îi apare însă fiul său, cu coșulețul cu pîini foarte albe, făcînd asupra lor o rugăciune și binecuvîntîndu-le cu semnul crucii, după obiceiul lui de totdeauna. Mîncînd din acestea, ea s-a simțit întărită, puterile i-au revenit și speranța i-a crescut. Această vedenie a avut într-adevăr un puternic efect asupra bolnavei, așa precum a putut să verifice Sfîntul Grigore însuși a doua zi dimineața, cînd a mers în camera mamei sale. Văzînd-o mai înviorată decît înainte, el a întrebat-o cum a petrecut noaptea și cum se mai simte. «M-ai hrănit, fiul meu», îi răspunse ea, «cu foarte multă bunăvoință și cu dragoste și apoi mă întrebi cum mă aflu: destul de bine și de liniștită». În același timp însă», zice Sfîntul Grigore Teologul, «îngrijitoarele îmi făceau semn să nu o contrazic, ci să accept neapărat răspunsul, pentru ca nu cumva, descoperindu-se realitatea, să fie doborîtă de descurajare» [1167]. Aceasta este, se pare, cea mai veche mențiune istorică despre pîinile binecuvîntate.

Un alt exemplu este extras din *Viețile Sfinților* din Bretagne. Odată, după săvîrșirea Liturghiei, Sfîntul Melaniu, episcop în veacul al V-lea la Rennes, vechea capitală a acestui ținut din Galia, a împărțit în semn de comuniune evloghii celor patru episcopi care se aflau de față. Unul

1166. Dom Urbain Serès, op. și *loc cit.*, p. 290.
1167. Sf. Grigore Teologul, *Cuvîntarea XVIII*, cap. 30, P. G., XXXV, 1021—1024.

din ei, Sfîntul Mars, episcop de Nantes, socotind că nu trebuie să întrerupă ajunarea, în loc să mănînce evloghia, a ascuns-o în sîn. «Legenda adaugă că ea s-a prefăcut în şarpe. Sfîntul Mars îşi dădu seama atunci că el se abătuse de la datoriile dragostei frăţeşti şi se duse să-şi ceară iertare de la episcopii a căror comuniune simbolică, pe cît se pare, el n-o preţuise cît se cuvine» [1168].

Impresionantă prin gingăşia şi semnificaţia ei este îndeosebi următoarea piesă măruntă din folclorul grec. Motivul este luat în legătură cu clădirea bisericii Sfînta Sofia din Constantinopol, minunea arhitecturii bizantine din timpul lui Justinian. Legenda spune că într-o duminică, după săvîrşirea Liturghiei în vechea biserică Sfînta Sofia, care nu fusese încă dărîmată, împăratul s-a apropiat de sfintele uşi spre a primi antidoronul din mîna patriarhului. «Într-un moment de stîngăcie, nu se ştie de partea cui, părticica dată căzu jos. O albină, care tocmai intrase pe fereastră, se repezi, apucă pîinea şi îşi reluă zborul. Împăratul găsi că ar fi fost o faptă nelegiuită să se îngăduie unei gîngănii să mănînce anafură. El porunci deci să se deschidă toţi stupii din imperiu. Într-unul din aceştia, se găsi părticica de anafură, dar în acest stup, toată ceara fusese prelucrată de albine. Ele făcuseră din ea o măreaţă bisericuţă şi ca sfîntă masă trona părticica de anafură. Această machetă extraordinară fu dusă împăratului care, precum spune legenda, puse să se construiască biserica după modelul lucrat de albine» [1169]. Este de remarcat la această formă naivă fineţea cu care este prezentată corelaţia dintre anafură şi Jertfa euharistică de pe sfînta masă.

4. *Ritualul anafurei*

Corelaţia dintre anafură şi Sfînta Pîine se afirmă şi în formele ritualului anafurei, în care se văd umbrele sau imitaţiile liniilor mari ale ritualului sfintei împărtăşiri. De fapt, elementele ceremonialului anafurei nu sînt unificate într-o închegare organică, unitară şi consistentă, ci sînt reprezentate de condiţii şi momente deosebite sau distanţate între ele, prin care se încadrează, ca prin nişte articulaţii, în ultima parte a Liturghiei, ţinîndu-se în umbra Sfintei Euharistii. Astfel, prin analogie cu aceasta şi îndeosebi cu administrarea ei, anafura implică : a) *o formulă de binecuvîntare* ; b) *condiţii în vederea obţinerii ei* şi c) *un ceremonial de împărţire.*

În obscuritatea care a domnit cu privire la originea, semnificaţia şi poziţia ei în istorie, doctrină şi liturgică, precum şi în lipsa unor reguli de tipic în cărţile de slujbă sau, cel puţin, păstrate în vechile manuscrise liturgice, au apărut diversităţi şi devieri în practică.

a) Astfel, în ceea ce priveşte *binecuvîntarea anafurei*, singurele forme consacrate în hotărîri oficiale şi învestite cu autoritate, prin înscrierea lor în cărţile de ritual, le găsim în Occident. Cea mai veche dintre acestea ne este transmisă de *Sacramentarul* (Evhologiul) Sfîn-

1168. La Jules Corblet, *Histoire dogmatique et archéologique du sacrament de l'Eucharistie...*, t. I, p. 237.

1169. Citată de Sophie Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres greques*, p. 235, din lucrarea lui N. G. Politis, Λαογραφικὰ Σύμμεικτα, Atena, 1920.

tului Grigorie cel Mare sau Dialogul (+ 604), sub forma unei scurte rugăciuni: «Doamne Iisuse Hristoase, Cel ce eşti pîinea îngerilor (Ps. LXXXVII, 25) şi pîinea cea vie a vieţii veşnice, binecuvintează pîinea aceasta, precum ai binecuvîntat cele cinci pîini în pustie, pentru ca toţi cei ce vor gusta dintr-însa să dobîndească sănătatea trupului şi a sufletului; Tu, Cel ce viezi şi stăpîneşti în vecii vecilor. Amin!» O altă formulă poartă girul Sinodului din Nantes (între anii 638—658), care, în canonul 9 menţionat mai înainte, arată că aceste evloghii vor fi binecuvîntate prin următoarea rugăciune: «Sfinte Doamne, Părinte atotputernic şi Dumnezeule cel veşnic, binecuvintează pîinea aceasta cu binecuvîntarea Ta cea sfîntă şi spirituală, pentru ca toţi cei ce vor mînca dintr-însa să dobîndească sănătatea trupului şi a sufletului şi apărarea împotriva bolilor şi a curselor vrăjmaşilor. Te rugăm, prin Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Pîinea cea adevărată a vieţii, care s-a pogorît din cer pentru viaţa şi mîntuirea lumii şi care, ca un Dumnezeu, viază şi împărăţeşte (stăpîneşte) împreună cu Tine în unitatea Sfîntului Duh, în vecii vecilor. Amin». Practica actuală de a se stropi cu aghiazmă această pîine binecuvîntată nu se găseşte indicată în vechile manuscrise [1170].

Negreşit, necesitatea unui ceremonial distinct, cu o rugăciune specială pentru binecuvîntarea anafurei, era firesc să fie simţită în chip particular în Apus, unde legătura organică dintre anafură şi Sfînta Euharistie s-a rupt în urma căderii treptate în desuetudine, a deprinderii ca darurile de jertfă să fie aduse de credincioşi [1171]. Pentru anafură însă, familiile parohienilor prepară şi aduc cu rîndul cîte o pîine [1172], care este împărţită credincioşilor la sfîrşitul Liturghiei, după ce a fost binecuvîntată cu un ceremonial deosebit, printr-una din rugăciunile de mai sus, şi anume într-un moment asupra căruia uzul a variat; aceasta are loc adică fie la finele Liturghiei, ca în vechime, fie înainte sau la începutul Liturghiei, dar mai obişnuit la ofertoriu (ritualul pregătirii darurilor înainte de consacrare, corespunzînd ca idee Proscomidiei ortodoxe), înainte sau după el [1173].

Orice legătură între planurile deosebite ale celor două feluri de pîine este astfel întreruptă.

În Biserica Ortodoxă însă şi în Bisericile Vechi Orientale în general, materiile de jertfă sînt aduse de credincioşi, iar anafura, care provine ca şi Sfîntul Agneţ dintr-una şi aceeaşi prosforă proscomidită, este

---

1170. Vezi Dom Urbain Serès, *op. cit.*, p. 286; L'Abbé Migne, *op. cit.*, p. 562, 563; Jules Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 242; F. A. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fr. I. Br., t. I, p. 452.

1171. Pentru Sfînta Euharistie au intrat în uz aşa-numitele *oblate*, un preparat sintetic am putea zice, de azimă, procurate de preot. Ele sînt nişte comprimate cu înfăţişarea şi grosimea hîrtiei, deci mai puţin de 1 mm, în forma unor monezi de mărimi diferite, avînd imprimată pe una din feţe răstignirea Domnului.

1172. Sub regimul dinaintea Revoluţiei (1789), epitropiile bisericeşti din Franţa puteau să fie autorizate, prin hotărîre judecătorească, să facă cheltuielile necesare pentru procurarea acestor pîini, în contul acelor credincioşi care refuzau să-şi împlinească o astfel de obligaţie sau nu respectau cu strictele rînduielile stabilite de uz în legătură cu această ofrandă. Cf. Jules Corblet, *op. cit.*, *vol.* I, p. 251.

1173. Cf. Jules Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 243; L'Abbé Migne, *op. cit.*, p. 563; F. A. Kraus, *op. cit.*, p. 451; L. A. Molien, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

considerată împărtășită de sfințenie, cum am văzut, prin înseși lucrările Proscomidiei; necesitatea și importanța unei rugăciuni dezvoltate și independente nu s-a impus, prin urmare, cu aceeași stringență ca în Apus. Negreșit, existența unei formule pentru binecuvîntarea anafurei nu poate fi pusă la îndoială, dar ea nu a îmbrăcat caracterul unei rugăciuni aparte, ci s-a găsit inclusă ca un articol în ritualul Proscomidiei. După toate aparențele — și aceasta este puțin spus — formula pentru binecuvîntarea pîinii sau prosforei de proscomidit, ale cărei resturi devin anafură, servea în același timp și era considerată suficientă ca binecuvîntare și pentru anafură, ea făcîndu-se prin formula pentru deschiderea serviciului Proscomidiei: «*Binecuvîntat este Dumnezeul nostru, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*». Acțiunea sau gestul de binecuvîntare care însoțește această formulă este concludent în acest sens. Astfel, potrivit practicilor bunilor bisericași din trecut, prescura de proscomidit se ține împreună cu copia în mîna stîngă, în timp ce preotul o binecuvîntează cu dreapta în semnul crucii spunînd formula de mai sus, după care apoi o sărută [1174]. Ediția din anul 1908 a *Liturghierului* de Ierusalim indică de asemenea: «Preotul, luînd prescura cu amîndouă mîinile, face cu ea semnul crucii deasupra sfîntului disc, zicînd totodată: binecuvîntat este Dumnezeul nostru» [1175]. *Liturghierul* de Atena prescrie același lucru, cu varianta că preotul ia prescura și sfînta copie cu amîndouă mîinile și o înalță (ὑψώνει) pînă în dreptul frunții, încă de la începutul troparului «Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii...» [1176].

Prin urmare, dintru început a existat o formulă de binecuvîntare a anafurei și, sub această formulă pe care o putem considera cea mai veche, tradiția a transmis-o în practica din diferite părți, unde o găsim consemnată în manualele de tipic și în relatări incidentale, ca formulă pentru binecuvîntarea anafurei, în timpul Axionului [1177]. În acest sens devine înțeleasă și explicația dată de Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, cînd afirmă că anafura se împărtășește de binecuvîntare prin cele ce se fac la Proscomidie.

Se înțelege însă că această formulă era și este valabilă numai în cazul în care credincioșii pot fi îndestulați cu resturile provenite exclusiv din prescura înălțată, adică proscomidită pentru Sfîntul Agneț, ca odinioară, cînd prosforele aveau mărimea pîinilor din uzul zilnic. În Biserica Ortodoxă Rusă, unde s-a păstrat obiceiul ca cele cinci prescuri necesare Proscomidiei să fie întregi, iar nu numai cîte un singur corn sau pecete, nu se cunoaște și nu se practică o formulă aparte pentru binecuvîntarea anafurei într-un moment anumit al Liturghiei. În celelalte părți ale Bisericii Ortodoxe însă, ajungîndu-se la folosirea unei singure prescuri pentru întreaga Proscomidie, adică cinci cornuri sau

1174. Vezi Icon. Dimitrie Lungulescu, *op. cit*, p. 53.
1175. Λειτουργικόν, ianuarie, 1908, p. 57.
1176. Ἡ θεία λειτουργία, Atena, 1924, p. 27.
1177. Ca, de pildă, la: Gherasim Safirin, *op. cit.*, p. 58; Icon. Dim. Lungulescu, *op. cit.*, p. 68; Icon. Ilie Teodorescu, *Anafora*, în «Amvonul», X (1907), nr. 8, p. 247; Icon. D. Georgescu, *Observațiuni asupra serviciului divin*, București, 1911, p. 14; Arhim. Folie Balamace, *op. cit.*, p. 174.

peceţi, nu mai poate fi respectată regula de a se pregăti anafura exclusiv din prescura întrebuinţată pentru scoaterea Sfîntului Agneţ, mai ales în forma raţionalizată la care a ajuns prescura prin uzul din cursul istoriei. De aceea, autorul unui manual de liturgică îndeamnă ca această prosforă să fie făcută «cît un taler de mare, avînd în mijloc un singur sigil, sau pistornic pentru Sfîntul Agneţ» [1178]. Chiar aşa însă experienţa a dovedit că mărimea prosforei se poate întîmpla să fie depăşită, în anumite ocazii, de numărul mare al credincioşilor, aşa că s-a recurs şi la prosforă din care s-a scos părticica Preasfintei Născătoare ori şi la cea pentru miridele celor nouă cete, ba chiar şi la prosforele din care s-a proscomidit pentru vii şi pentru morţi, nefiind excluse nici împrejurările cînd se ajunge chiar la folosirea stocului de prescuri neîntrebuinţate în nici un fel la Proscomidie. În perfectă concordanţă însă cu simbolismul prescurii şi cu semnificaţia anafurei, *Nomocanonul în 228 de capitole* nu dă încuviinţare pentru tăierea anafurei decît din prosforele ce au servit la scoaterea Sfîntului Agneţ şi, cel mult, şi a miridei în cinstea Sfintei Fecioare. Astfel, canonul 213, după ce dă indicaţiile cu privire la numărul de prosfore necesar pentru Proscomidie, adaugă: «Afară de aceasta să ştii şi acest lucru: prima prescură să fie întreagă, ca să scoţi artosul Domnului, sau după cum vei chibzui, ca să-ţi ajungă pentru anaforă; iar celelalte patru să fie numai pecetea. Dacă însă este popor mult şi nu ajunge o singură prescură pentru anafură, pune şi prescura Panaghiei întreagă, iar celelalte să fie peceţi» [1179].

În acest caz însă cine se mai poate îndoi de necesitatea unei formule aparte pentru binecuvîntarea anafurei?

Deşi nicăieri, cu excepţia ediţiilor de Bucureşti din anii 1937, 1950 şi 1956 şi 1967 ale *Liturghierului* român, nu se dă vreo indicaţie cu privire la binecuvîntarea anafurei şi la formula respectivă, totuşi în practică anafura s-a binecuvîntat totdeauna, folosindu-se diferite formule. Ceremonialul este sumar. În timpul Axionului, vasul cu anafură este prezentat preotului, cu invitaţia: «Binecuvintează, părinte, anafura». Luîndu-l, preotul îl poartă în chipul sfintei cruci în faţa vaselor cu Sfintele Taine, unii obişnuind să atingă sfîntul disc şi sfîntul potir în timp ce se rosteşte formula de binecuvîntare, care, în unele cazuri, este aceea prin care se deschide serviciul Proscomidiei [1180]; după alte prac-

1178. Ghenadie, fost episcop de Argeş, *op. cit.*, p. 125.

1179. Vezi textul grec la J. Hanssens, *op. cit.*, t. II, p. 191, nr. 341.

Ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, 1937, nu se găseşte deci pe linia acestui canon atunci cînd dă indicaţia că se poate tăia şi din prescurile care n-au servit la Proscomidie, dacă trebuinţa cere (p. 159). Fără temei consideră şi S. Bulgakov (*Manual practic pentru săvîrşirea slujbelor religioase în Biserica Ortodoxă*, Harkov, 1893, p. 70, nr. 27, în limba rusă) că este admis să se taie şi să se împartă ca anafură nu numai prescurile folosite la scoaterea miridelor pentru cele nouă cete, pentru vii şi pentru repausaţi, ori pîinea binecuvîntată la slujba Litiei, ci chiar prescurile neîntrebuinţate, dar stropite cu aghiasmă, în cazurile în care nu sînt îndestulătoare părţile rămase din prescura pentru Sfîntul Agneţ şi din cea a Panaghiei.

1180. Vezi *Dumnezeieştile Liturghii*, ediţiile Bucureşti, din anul 1937, p. 159 şi din anul 1950, p. 137; Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, nr. 58, p. 132—133; Jules Corblet, *op. cit.*, p. 254.

Ar fi greu de lămurit dacă obiceiul purtării anafurei deasupra sau în faţa vaselor cu Sfintele Taine şi atingerea ei de acestea, practicat în multe părţi ale

tici, această formulă are un caracter introductiv, ea fiind completată prin următoarea, în timp ce anafura este atinsă sau apropiată de sfintele vase: «*Binecuvintează, Doamne, pe toţi cei ce vor gusta dintr-însa...*» [1181].

Cea dintîi formulă, pe care am cunoscut-o noi personal pe la sfîrşitul veacului al XIX-lea, era o formă simplă: «*Binecuvîntată este anafura sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*», rostită în timp ce cu dreapta se făcea semnul binecuvîntării peste vasul cu anafură. Tot atît de simplă şi, pare-se, cu o întrebuinţare tot atît de largă este şi următoarea: «*Binecuvîntată este hrana (mîncarea) sfinţilor Tăi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*» [1182]. Cele cu text mai dezvoltat, avem impresia că s-au bucurat de un uz mai restrîns. Una dintre acestea îşi întemeiază binecuvîntarea pe numele Sfintei Treimi: «În numele Preasfintei Treimi, Care ştie toate, se sfinţeşte pîinea aceasta spre sfinţirea celor ce vor gusta dintr-însa. Că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie slavă înălţăm: Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor» [1183]. Alta, obişnuită în părţile Banatului, este adresată Mîntuitorului, prezentînd în factura ei internă înrudiri cu rugăciunile respective, obişnuite în Apus: «*Doamne Iisuse Hristoase, Care binecuvîntezi şi sfinţeşti toate cîte sînt, însuţi binecuvintează şi aceste prosfore, care se aduc spre tăierea sfintei anafure, şi pe credincioşii care vor gusta dintr-însele sfinţeşte-i, iartă-le, Doamne, păcatele, dăruieşte-le sănătate şi viaţă veşnică*» [1184]. Cea mai dezvoltată dintre formulele pentru binecuvîntarea anafurei se inspiră din aceleaşi motive evhologice, ca şi rugăciunea pentru binecuvîntarea pîinilor la serviciul Litiei, cu care se găseşte într-o de aproape înrudire verbală: «*Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai binecuvîntat cele cinci pîini în pustie şi ai săturat cinci mii de bărbaţi, însuţi binecuvintează şi pîinile acestea şi pe credincioşii care vor gusta dintr-însele îi sfinţeşte, că Tu eşti sfinţirea noastră şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfîntului, Bunului şi de viaţă Făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor*» [1185].

Nu este greu de observat că, în general, aceste formule sînt lipsite de expresivitatea cerută de caracterul, simbolismul şi semnificaţia anafurei. Cele mai dezvoltate, care, după părerea noastră, sînt şi cele mai noi, nu se află departe de a întreţine ideea unei analogii cu litiile, deşi anafura nu trebuie confundată cu acestea şi nici cu pîinea din alte în-

---

Ortodoxiei răsăritene, este sugerat de erminia lui Teodor de Andida, care subliniază, precum am văzut, că anafura îşi trage sfinţirea de la Sfintele Taine, transmiţînd-o la rîndul ei credincioşilor, ori dacă, mai degrabă, explicarea acestui exeget liturgic se referă tocmai la practica obişnuită din vremea lui.

1181. Cf. Arhim. Fotie Balamace, *op. cit.*, p. 174.

1182. Icon. Ilie Teodorescu, *op. şi loc. cit.*; *Sfintele şi Dumnezeieştile liturghii*, Bucureşti, 1937, p. 159.

1183. Icon. Ilie Teodorescu, *op. cit.*, şi *loc. cit.*

1184. Pr. Ioan Nicorescu, *Anafora*, în «Biserica Ortodoxă Română», LI (1933), nr. 9—10, p. 417.

1185. Icon. Ilie Teodorescu, *op. şi loc. cit.* Cu neînsemnate diferenţe verbale, care o apropie şi mai mult de textul rugăciunii pentru binecuvîntarea litiilor, vezi şi la Icon. D. Georgescu, *op. şi loc. cit.*

trebuinţări religioase [1186]. Ediţia *Liturghierului* de Bucureşti, 1937 (la p. 159), pare că chiar stabileşte o astfel de echivalenţă, cînd recomandă să se citească în plus «şi rugăciunea de sfinţire de la Litie, zicînd la timpul cuvenit... însuţi binecuvintează şi sfînta anafură aceasta», «atunci cînd trebuinţa cere a se tăia prescuri mai multe şi nu din acelea care au slujit la slujirea sfintei Proscomidii». Indirect, de altfel, se recunoaşte că aceste prescuri nu pot avea valoare de anafură.

Un progres îl reprezintă formulele care nu ignoră *momentul* cînd se face binecuvîntarea anafurei. Precum am văzut, tradiţia a consacrat în acest scop timpul cînd se cîntă Axionul [1187], amănunt de care iau act pentru prima oară instrucţiunile din ultimele trei ediţii amintite ale *Liturghierului* român de Bucureşti. Un preot bănăţean propune însă în acest scop vremea din timpul Rugăciunii Domneşti, susţinînd că această practică apucată de la preoţi care au făcut teologie la sîrbi (Vîrşeţ) ar fi mai potrivită pentru două motive: întîi, pentru că liturghisitorul ar fi mai puţin ocupat în timpul acestei rugăciuni decît în timpul Axionului şi apoi fiindcă «oricărei binecuvîntări şi sfinţiri îi premerge rostirea Tatălui nostru» [1188]. Fără a ne opri asupra acestei propuneri, afirmăm că, în chip indiscutabil, momentul cel mai indicat pentru binecuvîntarea anafurei îl reprezintă vremea din timpul cîntării Axionului. În primul rînd, pentru că acest imn în cinstea Sfintei Fecioare concordă cu simbolismul anafurei, care preînchipuie pe Sfînta Fecioară «care a născut nouă pe Pîinea cea cerească, cea vie, veşnică şi pururea hrănitoare sufletelor noastre» [1189]); în al doilea rînd, fiindcă acest moment corespunde ideii exprimate în erminiile liturgice despre o anumită corelaţie între anafură şi Pîinea euharistică. Pe de altă parte, binecuvîntarea anafurei îndată după consacrarea Sfintelor Taine, adică după epiclesă, satisface logica ritualului specific anafurei, care, ca antidoron, se ţine în dependenţă şi în umbra Sfintei Euharistii, momentele acestui ritual urmînd întotdeauna după consumarea principalelor acte din ritualul Sfintei împărtăşiri. Momentul din timpul Axionului nu a fost fixat deci în mod arbitrar.

1186. Confuzie pe care unii autori apuseni, ca de exemplu Maximilianus de Saxonia (*Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. II, p. 280), au putut să o facă, afirmînd că «eviogiile au şau forma pîinii obişnuite, sau sînt împodobite, mai ales în zilele de sărbători, cu tot felul de figuri».

Binecuvîntarea pîinii şi a vinului, împreună cu alte elemente, la slujba Litiei, a fost rînduită la origine în mînăstiri, pentru ca monahii, gustînd din ele la sfîrşitul slujbei de seară, să capete oarecare putere de rezistenţă pentru slujba privegherii din timpul nopţii. Din mînăstiri, obiceiul a trecut apoi la întrebuinţare generală. Cf. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 342, în trad. rom. cit., p. 222; col. 2; P. Lebedev, *op. cit.*, p. 297. Recomandaţia înscrisă în *Liturghierul* Bisericii Ortodoxe Române la sfîrşitul slujbei Vecerniei, ca pîinile-litie să fie împărţite credincioşilor «ca anafură», se referă deci la modalitatea sau ceremonialul de distribuire, iar nu la identitatea între cele două feluri de pîine binecuvîntată.

1187. Vezi nota 1177 şi Nicodim Patriarhul, *Călăuzirea creştinului la biserică*, ed. XI, p. 118—119.

1188. Pr. Ioan Nicorescu, op. şi *loc. cit.*

1189. Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357, trad. rom. cit. p. 239.

O formulă pentru binecuvîntarea anafurei, adecvată acestui moment sau mai bine-zis simbolismului ei, o reprezintă următoarea rugăciune, obișnuită mai ales în Bisericile Ortodoxe autocefale de limbă greacă, nu numai la Liturghie, ci și în rînduiala pentru ridicarea Panaghiei : «*Mare este numele Sfintei Treimi. Preasfîntă Născătoare de Dumnezeu, ajută-ne. Pentru rugăciunile ei, miluiește-ne și ne mîntuiește, Dumnezeule*» [1190].

În aceeași categorie poate fi considerată și rugăciunea adoptată de ediția *Liturghierului* de București, din anul 1950, la pagina 127 : «*Doamne Iisuse Hristoase, pentru rugăciunile Maicii Tale, miluiește-ne pe noi*».

Marele cusur al acestor din urmă două formule îl constituie faptul că le lipsește ideea de binecuvîntare. Ele sînt într-adevăr rugăciuni, dar numai de laudă și de cerere, fără însă ca obiectul și intenția acestei cereri să fie exprimate în vreo formă sau să se refere la binecuvîntarea anafurei ; ca atare, ele nu au în esența lor caracterul unor formule de binecuvîntare. Forma în care socotim că s-a realizat cea mai potrivită formulă pentru binecuvîntarea anafurei, o reprezintă următorul text, ce apare ca o prelucrare ușor amplificată a primei dintre cele două rugăciuni de mai sus : «*Mare este numele Preasfîntei Treimi, întru Care nădăjduim mîntuirea. Pentru rugăciunile Preasfîntei Născătoare de Dumnezeu și ale tuturor sfinților, binecuvîntează, Doamne, pîinile acestea și sfințește pe cei ce vor gusta dintr-însele. Că Tu ești Cel ce binecuvîntezi și sfințești toate, Hristoase, Dumnezeul nostru și Ție mărire înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfîntului, Bunului și de viață Făcătorului Tău Duh, acum și în vecii vecilor. Amin*» [1191].

Cu totul cuprinzătoare și caracteristică prin traducerea a înseși ideii de antidoron în textul ei este următoarea formulă din practica unui bătrîn preot, aflător încă în Rîmnicu-Vîlcea prin primele două decenii ale veacului nostru : «*Binecuvîntează, Doamne, pîinea aceasta, ce se aduce pentru a ține loc Sfintelor Tale Taine, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor*».

Desigur, numărul formulelor nu se poate considera epuizat de cele înregistrate în studiul de față. Ceea ce trebuie însă subliniat neapărat este faptul că, în lipsa unor instrucțiuni din oficiu, mulțimea variantelor acestei rugăciuni constituie o mărturie venită din toate părțile despre caracterul de imperativ categoric cu care s-a impus în practică conștiinței liturghisitorilor, datoria de a binecuvînta anafura.

1190. Textul grec la Dom Placide de Meester, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome*, nr. 58, p. 132—133 ; vezi de asemenea : Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 357 și 359, trad. rom. cit., p. 239—240. Episcopul Iacov Antonovici, *Rînduiala pentru ridicarea Panaghiei după cum se oficiază în Moldova*, Cernica, 1924, p. 14—16, 20, 24.

1191. Scris de mînă de Pr. Paraschiv Popescu, la 17 octombrie, 1910, pe coperta interioară de la începutul unui *Liturghier*, ed. București, 1902, ce se află în întrebuințarea bisericii Sfînta Vineri-Herasca din București.

Pentru stabilirea consecvenței necesare în legătură cu expresiile de adresă din text, se impune o ușoară amendare, sub forma următorului adaos : *Iisuse Hristoase*, după vocativul : *Doamne*.

b) Pîinea anafurei păstrează intactă nota aceluiaşi simbolism pînă în ultimul moment al ritualului ei, moment reprezentat de *ceremonialul împărţirii anafurei*. În legătură cu aceasta, Meletie Sirigul tîlcuieşte că «după plecarea lui Hristos, a rămas în lume Fecioara Maria spre mîngîierea credincioşilor. De aceea, se împarte poporului aşa-numita anafură (ἀντίδωρον), întru închipuirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, din prescura din care s-a scos Agneţul» [1192].

În urma unei devieri a practicii, am ajuns să vorbim în limbajul românesc de «luarea», iar nu de «primirea» sau «împărţirea» anafurei. Regulile înscrise în *Liturghierele* manuscrise şi imprimate, ca şi în manualele de liturgică şi de tipic sînt însă de acord, fără excepţie, arătînd că «preotul împarte sfînta anafură», cum se exprimă una din ediţiile *Liturghierului* de Ierusalism (1908) [1193], tot aşa după cum tot preotul dă şi Sfînta Împărtăşanie. Cînd slujeşte arhiereul, «acesta împarte poporului anafura, spre binecuvîntarea şi curăţirea sufletului» [1194]. Ceremonialul împărţirii anafurei este descris astfel de Nicolae Cabasila, în completarea textului citat mai înainte (vezi nota 1155): Preotul «o împarte credincioşilor..., iar ei o primesc cu toată evlavia şi-i sărută dreapta, care s-a atins puţin mai înainte de Preasfîntul Trup al Mîntuitorului Hristos şi se crede că sfinţirea primită de aci o împărtăşeşte celor ce se ating de ea».

Adevăratul temei al regulii de a se împărţi anafura de către preot derivă din caracterul ei de antidoron. Aşa se explică pentru ce întreg ceremonialul pentru distribuirea ei a fost întocmit prin analogie cu cel pentru administrarea Sfintei Împărtăşanii [1195]. Astfel, *Liturghierele*, cu excepţia unora din ediţiile greceşti mai noi, prevăd nu numai împărţirea anafurei de către preot, ci şi cîntarea în acest timp a Psalmului XXXIII, care se mai recită încă în unele mînăstiri [1196]; acest amănunt este cît se poate de semnificativ, atît pentru motivul că acest psalm se

---

1192. *Scurtă explicare a dumnezeieştii şi sfintei liturghii*, de Meletie Sirigul, încadrată în *Scrisoarea sinodală a Patriarhului Paisie I către Nicon al Moscovei (1665)*. La K. Delikanis, Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, t. III, Constantinopol, 1905, p. 51, după traducerea în manuscris a Pr. Prof. Ene Branişte.

Patriarhul român Nicodim lămureşte de asemenea că «acelor creştini care vin la biserică şi ascultă sfînta slujbă cu evlavie, dar care nu s-au putut împărtăşi cu Sfintele Taine, *Biserica a început să le dea ca o mîngîiere anafură sau pîine sfinţită în cinstea Maicii Domnului, ca astfel ei, măcar prin mijlocirea Prea Curatei Fecioare Maria, marea noastră solitoare către Dumnezeu, să se învrednicească a se apropia de Mîntuitorul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos*» (*op. cit.*, p. 109—110).

1193. Cf. şi *Ms. nr. 1020* Bibl. Mînăstirii Sinai (veacul al XII-lea — al XIII-lea), la A. Dmitrievschi, *op. cit.*, p. 146; Simion, arhiepiscopul Tesalonicului, *Despre Sfînta Liturghie*, cap. 99; J. M. Hanssens, *op. cit.*, t. III, p. 534; Maximilianus de Saxa, *op. cit.*, vol. II, p. 280; Jules Corblet, *op. cit.*, t. II, p. 254; Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p 77 etc.

1194. *Tipicul arhieresc bizantino-slavon la Sfintele Liturghii*, 1943, p. 44, tradus după *Rînduiala slujbei arhiereşti*, tipărită la Moscova, ca ediţie sinodală, în anul 1907.

1195. Cf. şi J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 534.

1196. Cf. S. Salaville, *op. cit.*, p. 73 (notă); Prot. Grigorie Mansvetov, *op. cit.*, p. 123; A. Svirelin, *Tipic bisericesc...* (în limba rusă), Moscova, 1894; Prof. Dr. Tit Mîscovschi, *Explicarea Liturghiei ţarigrădene* (în limba rusă), Lemberg, 1926, p. 157.

recita, în Biserica primară, în timpul împărtășirii credincioșilor [1197], cît și prin ideea îndeosebi din textul versetului 8 al acestui psalm («Gustați și vedeți că bun este Domnul»). Prin acest psalm, comunitatea întîmpină astfel primirea evloghiei sau anafurei, cu un imn de binecuvîntare sau de laudă adresat lui Dumnezeu: «Binecuvînta-voi pe Domnul în toată vremea, lauda Lui va fi pururea în gura mea...».

c) După regula observată întotdeauna, anafura se consumă numai de cei care se găsesc în stare de ajunare. *Cormceaia Cniga* prevede că celui ce a mîncat chiar puțin sau a băut nu-i este îngăduit să primească antidoron [1198], «căci este sfințit și se cuvine să-l primească pe nemîncate» [1199].

Mai mult, ca și la împărtășirea cu Sfintele Taine, împărțirea anafurei este însoțită de o formulă rostită pentru fiecare credincios. Ea variază. În practica din unele părți este formula: «*Hrană a dat Domnul celor ce se tem de El*», sau: «*Hrană se dă celor ce se tem de Domnul*» [1200], ori «*Ajutorul meu (tău) de la Domnul, Cel ce a făcut cerul și pămîntul*» (Ps. XX, 2), aceasta din urmă fiind înregistrată și în ediția din anul 1937, București, a *Liturghierului* (p. 79). Mult mai expresivă și mai corespunzătoare caracterului anafurei este însă forma întrebuințată în edițiile grecești și bulgare: «*Binecuvîntarea Domnului și mila Lui să vie peste tine* (totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin» [1201]). Reiese și se afirmă astfel credința despre diferența esențială între Sfintele Taine și pîinea obișnuită, numai binecuvîntată [1202]; în timp ce prin cele dintîi ni se împărtășește harul sfințirii sau mîntuirea prin însuși Trupul și Sîngele Domnului, anafura ne face părtași numai de binecuvîntare.

Practica «miruirii» la finele Liturghiei, generalizată în Biserica Ortodoxă Română la toate sărbătorile [1203], a făcut din preot mai mult un simplu asistent la luarea anafurei de către fiecare credincios, din vasul în care se află pusă, formula de mai sus fiind rostită de fapt o dată cu miruirea. Așa precum se exprima categoric Balsamon, împărțirea anafurei a fost rînduită însă pentru ca cei care nu pot să se împărtășească «*să o primească din mîna preotului, spre sfințire*».

Asupra momentului exact pentru distribuirea anafurei, indicațiile din *Liturghiere* nu se găsesc într-un acord perfect. Multe din cele mai

---

1197. *Constituțiile Apostolice*, cart. VIII, cap. 13.

1198. *Cormceaia Cniga*, part. II, Răspunsul al șaptelea și al Sinodului al XVII-lea din timpul patriarhului Nicolae al Constantinopolului, la întrebarea monahului Ioan. La Grigorie Diacenko, *Dicționar bisericesc slav complet* (în limba rusă), Moscova, 1900, p. 18.

1199. *Tipicul arhieresc bizantino-slavon*, citat, p. 44.

1200. Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77 și Pr. Gavriil Teleaga, *Tipiconul cu note ritualistice*, 1901 (curs litografiat), p. 413.

1201. Cf. de exemplu: *Liturghikonul* de Ierusalim, 1908, p. 109; *Dumnezeiasca Liturghie*, Atena, 1924, p. 59; *Slujebnik*, Sofia; 1928, p. 143; S. Salaville, *op. cit.*, p. 73.

1202. Prof. Dr. Tit Miscovschi, *op. cit.*, p. 157.

1203. Miruirea la finele Liturghiei nu se practică în unele din mînăstirile noastre (Icon. D. Lungulescu, *op. cit.*, p. 77) și nici în bisericile ortodoxe din alte țări. În Biserica Ortodoxă Rusă se miruiește numai la sărbătorile mari și anume în cursul Utreniei, după citirea Evangheliei, ori la sfîrșitul Utreniei, cînd nu e polieleu.

bune manuscrise și ediții vechi fixează acest moment după rugăciunea *amvonului*, deci înainte de formula apolisului *Liturghiei*. Altele însă îl înscriu după ce s-au încheiat complet formulele otpusului, aceasta fiind de fapt regula, care a prevalat în practică [1204]. Acest din urmă moment a fost indicat de considerații de practicitate, întrucît experiența a demonstrat că prin împărtășirea anafurei se creează ocazie pentru plecarea credincioșilor din biserică, înainte de încheierea serviciului divin prin formulele consacrate.

În strictă logică însă a spiritului în care a fost instituită anafura, momentul într-adevăr potrivit pentru împărțirea ei este cel dinaintea formulei finale a apolisului [1205]. Pe de o parte, pentru că anafura, ca antidoron (în loc de dar), trebuie distribuită și consumată ca și Sfînta Împărtășanie, în cadrul Liturghiei, deci înăuntrul comunității credincioșilor, iar nu în afara oficiului. Pe de altă parte, formula dinaintea apolisului, «*Binecuvîntarea Domnului peste voi, cu al Său har...*», urmează întocmai ca o concluzie, pecetluind printr-o formulă publică și generală caracterul de binecuvîntare (εὐλόγια) al anafurei, afirmat fiecărui credincios în parte cu formula de care este însoțită distribuirea [1206]. Această demonstrație se referă, desigur, la poziția teoretică a problemei. Întrucît însă astăzi întreaga comunitate, în loc să se împărtășească, ia anafură, deplasarea momentului distribuirii ei după otpust nu contrariază semnificația anafurei ca semn de comuniune.

În limbajul bisericesc curent se întrebuințează în chip impropriu expresia de anafură și pentru prescurile ce se consumă cu vin, îndată după împărtășire, de către cei care s-au apropiat de Sfintele Taine. Gustarea aceasta, chiar dacă se face din anafură, nu are însă caracterul unui semn de comuniune, care, de altfel, s-a săvîrșit în chip real prin însăși Sfînta Împărtășire [1207], ci se practică cu scopul de a se ajuta degajarea gurii de orice urmă din Sfintele Taine, spre a nu fi expuse la eliminare prin vorbire etc. Pentru același motiv, instrucțiunile din *Liturghiere* și *Tipice* recomandă liturghisitorilor înșiși să guste anafură și vin la proscomidiar, după împărtășire [1208]. De asemenea, *Regulile* Sfîn-

1204. Confuzia merge uneori pînă acolo încît într-una și aceeași ediție a *Liturghierului* împărțirea anafurei este indicată înainte de apolis în Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur și în cea a Darurilor mai înainte sfințite, în timp ce în Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare o găsim după apolis. Ca exemplificare, cităm la întîmplare edițiile *Liturghierului* român de Neamț, 1860, de București, 1902 și 1937.

1205. Cf. și Dom Placide de Meester, *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome...*, p. 114.

1206. Se pare că *Slujebnicul bulgar* (Sofia, 1928, p. 250) încearcă un compromis între cele două poziții, indicînd pentru împărțirea anafurei, la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, momentul dintre apolis și formula finală «Pentru rugăciunile Sfinților Părinților noștri...».

1207. Pentru acest motiv dispozițiile sinodale ale lui Piere de Colemediu, arhiepiscop de Rouen, interziceau împărțirea anafurei la Paști și la praznicele mari, deoarece în aceste zile trebuie să se împărtășească toți credincioșii. Jules Corblet, *op. cit.*, vol. II, p. 242, și la L. Moulien, *op. cit.*, vol. I, p. 232).

1208. *Ieratikon*, Constantinopol, 1895, p. 150; Gherasim Saffirin, *op. cit.*, p. 65 și 93; *Calendarul bisericesc pe anul 1947*, Moscova, p. 54. *Tipicul cel Mare* (Iași, 1816), la p. 42, 43, în cap. 34: «Pentru spălarea gurii fraților celor ce se împărtășesc cu Preacuratele Taine ale lui Hristos», se recomandă ca, după împărtășire,

tului Benedict recomandă ca după cuminecare să se dea puţin vin amestecat cu apă monahului rînduit la lecturile în auz din trapeză, în timpul prînzului celorlalţi [1209].

Ceea ce se dă însă credincioşilor, împreună cu vin după împărtăşire, sînt prescurile neînălţate şi neîntrebuinţate la Proscomidie. În categoria acestora intră şi vinul, chiar dacă provine din cel rămas după turnarea în sfîntul potir, «deoarece vinul nu se înalţă, ci numai se sfinţeşte» [1210], adică nu este înălţat şi binecuvîntat înainte de a fi turnat în potir; ceea ce rămîne din el păstrează deci simplul caracter de ofrandă prezentată de credincioşi, ca şi prescurile neproscomidite. Tocmai «prescurile şi vinul» acestea au format obiectul întrebării inclusă în textul canonului 5 al patriarhului constantinopolitan Nicolae.

Prin urmare, prosforele ce se consumă cu vin, după împărtăşire, nu sînt anafură *.

---

să ia anafură şi apoi «puţină căldură din cea rămasă din turnarea în dumnezeiescul pahar». Obiceiul acesta trebuie să fie vechi şi comun întregii Biserici, de vreme ce îl găsim practicat şi în Apus. Astfel, o regulă atestată de papa Inocenţiu al III-lea, în anul 1204, prescrie liturghisitorului să-şi curăţească gura cu vin, atunci cînd nu mai are de săvîrşit o altă missă (Mgr Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, XI, p. 294).

1209. *Rînduiala* cuviosului Benedict, cap. 38. *În Vechile rînduieli ale vieţii monahale...*, traducere, p. 710; vezi şi Ign. Ephr. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 252, n. 1: «Se văd şi astăzi în unele biserici de Răsărit credincioşi care, înainte de a pleca după împărtăşire, cer paracliserului o înghiţitură de apă sau de vin».

1210. Interpretarea canonului 5 al patriarhului Nicolae, la G. Ralli şi Potli, *Sintagma ateniană*, vol. IV, p. 422.

* *Insemnare*: Termenul *misa*, care se găseşte întrebuinţat în unele texte din prezentul studiu, pentru denumirea Sfintei Liturghii în Biserica Romano-Catolică, va fi îndreptat în forma: *missa*.

CUPRINSUL

CUPRINSUL

LITURGHIERUL EXPLICAT

384 PAGINI. FORMAT 16 DIN 70×100. DAT ÎN LUCRU LA 25 OCTOMBRIE 1971. BUN DE TIPAR 8 IANUARIE 1972. TERMINAT LA 22 FEBRUARIE 1972. TIRAJ 3 000 EXEMPLARE COMANDA Nr. 417|971.

EDITURA ȘI TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

ÎNDREPTĂRI

În textul lucrării *Liturghierul explicat* se vor face următoarele îndreptări :

PAG.	RÎNDUL	ÎN LOC DE	SĂ SE CITEASCĂ
57	8 de sus	«Slavă...», aci	«Slava» ei, cînd
60	14 de jos	«de noapte»	«de cu noapte»
97	10 de jos	op. cit., p.	op. *cit.*, t. III, p.
101	14 de sus	adoptată	adaptată
121	6 de sus	lor și	loruși
124	10 de sus	Smerenia	Smerirea
134	5 de jos	p. 202	p. 223
136	2 de jos	nr. 22	nr. 22, p. 25.
146	3 de sus	pregătit	pregătitor
166	7 de jos	XII-lea	XIII-lea
188	12 de jos	cahant	chant
190	11 de jos	obiectele	obiectivele
193	20 de jos	cart. VII,	cart. VIII,
201	19 de jos	stăpînia	stăpînia :
206	15 de jos	direct pe	direct de
215	14 de jos	Mîntuitorului	de Mîntuitorul
218	17 de jos	spiritul	spiritului
222	5 de jos	Ad. 14. 532	Ad. 14. 523
247	2 de sus	clopoței	clopoțel
250	14 de jos	întreoii	întreqii
251	8 de jos	765. Hr. Andruțos	765. *Ibidem*, cap. XXXII, P. G., CL, 440 B și Hr. Andruțos
251	7 de jos	*Ibidem*	Hr. Andruțos, ibidem.
255	19 de jos	sfinției	sfinteniei
267	8 de jos	829. Vezi lucrarea	828. Vezi lucrarea
285	18 de sus	de circulația	din circulația
300	1 de jos	ea	ea nu
309	9 de jos	pictată	pictată
318	21 de sus	iubire față	iubire atît față
328	4 de jos	1.039 D	1.093 D
350	23 de sus	de la această svetilnă	de la svetilnă
351	11 de jos	untdelemn la icoana	untdelemn de la icoana
352	1 de jos	tămăduitorilor	tămăduirilor
366	27 de sus	și ca un efect	și cu un efect
369	7 de jos	forme consacrate	formule consacrate

P. S. Sale
P. Sfințitului Arhiereu Platon Cioru, Vicarul Pat
riarhiei din București, omagiul autorului,
Icon. Dr. P. Vintilescu
30.VI/926.

Cultul și Erezиile

DE

ICONOM PETRE VINTILESCU
Paroh și Profesor Secundar în Pitești

Introducere.
Religiunea și Cultul. — Erezиile și Cultul. — Riturile și Erezиile. — Uniformitate și diversitate liturgică. — Erezia și stabilitatea cultului. — Încheere.

PITEȘTI

TIP. „ARTISTICA" P. MITU, STR. ȘERBAN VODĂ No. 150
1926

PREFAŢĂ

In paginile, care urmează, nu m'am gândit să dau un tablou al ereziilor liturgice; aceasta ar fi o lucrare de dicţionar, care, în raport cu fluctuaţiunea neîncetată a erorilor omeneşti, ar trebui să se ţină neîntrerupt în curent.

Studiul de faţă urmăreşte numai să facă a eşi în relief corelaţiunea strânsă şi nedespărţită dintre religiunea internă şi cult în general şi, prin urmare, între cult şi erezie, ca formă abătută dela sistemul ortodox de credinţă.

Omul trăeşte în lumea fenomenelor şi, ca atare, formele au o însemnătate covârşitoare în susţinerea şi desvoltarea vieţii sale sufleteşti. Cultul divin extern ocupă un loc de frunte în această privinţă. Dizolvarea acestor forme însemnează întotdeauna mutarea vieţii spirituale cu totul pe alt plan. Pentru spiritele nedisciplinate, formele însemnează o în-frânare, pe care instinctele şi pasiunile cu greu o pot suporta. Din punct de vedere religios, ereziile reprezintă acţiunea de des-frânare, de înfrângere a disciplinii, de emancipare din continuitatea vieţii spirituale a Bisericii, ceeace constitue o primejdie pentru însăş fiinţa religiunii creştine.

Pentru a pune în evidenţă acest lucru, am încercat o sinteză istorico-liturgică *în legătură cu principalele erezii creştine. Negreşit, nu ne-a preocupat sistemul lor*

doctrinar întreg, ci numai acele puncte din cadrul lor, cari au interesat cultul creştin sau liturghia. *Spre a înlesni o privire a cultului creştin din cât mai multe puncte de vedere în raport cu ereziile, am adoptat pentru cuvântul „liturghie" un înţeles mai larg decât cel obişnuit în chip curent; nu ne-am oprit, adică, numai asupra serviciului în legătură directă cu ritul euharistic, care formează centrul cultului creştin, ci şi asupra altor rituri sau ceremonii, cari au caracterul de acte colective şi, deci, de publicitate (botezul, de pildă), precum şi asupra aiferitelor manifestări ale pietăţii particulare şi populare, pe care Biserica le-a admis şi le-a protejat.*

Am socotit nimerită o apreciere a cultului creştin-ortodox în unghiul adevăratei sale însemnătăţi, mai cu seamă astăzi, când ereziile, ca şi anumite curente de cugetare derivate din ele, par a reclamă o nouă contribuţie a cultului, ca în timpurile clasice ale Bisericii, pentru înviorarea vieţii spirituale ortodoxe.

INTRODUCERE

Infățișarea chestiunii.

A dispărut astăzi predilecția și ardoarea de a discuta principiile fundamentale ale credinței creștine. Epoca disputelor dogmatice aprinse a trecut odată cu epoca de deplină ecumenicitate a Bisericii. Dogmele ei s'au expus și s'au definit atunci într'un sistem bine închegat, iar ereziile au făcut să nu mai rămână nici un punct nou, neprevăzut, care să nu fie pus în legătură cu sistemul general dogmatic. Spiritul omenesc a obosit în atâtea subtilități, iar pe de altă parte, problemele sociale au concentrat azi toată grija și atențiunea asupra lor, făcând întreprinderile omului mai practice, chiar în materie de religiune. De aceea, inovatorii de astăzi în materie de credință au părăsit strategia metafizică a vechilor ereziarhi de a începe întâiu prin teorii dogmatice; ei aleg acum deadreptul calea mai practică spre ținta lor: *cultul.*

De altfel, în fața unei dogmatici pe deplin închegate, ei sunt lipsiți de farmecul noutății și nu mai au mult de nădăjduit aci. Sunt nevoiți, deci, să descindă mai direct și mai efectiv, mai insinuant și mai feriți de suspecțiune uneori, în cult, care, pentru cei mai mulți dintre vechii eretici, erà numai ocaziunea de a-și afișa inovațiunile sub forma omiletică mai întâiu, pentru ca

mai apoi, în virtutea unui proces logic, să-şi traducă în rituri dogmele personale şi să facă din formele liturgice un aparat suveran pentru popularizarea sistemelor lor.

Este aci, însă, numai o slabă nuanţă de metodă astăzi; scopul şi efectul sunt aceleaşi, de oarece cultul este nedespărţit de religiune. El este mai mult decât o parte a religiunii, este religiunea însăş sub aspectul ei obiectiv şi extern. Aşa că starea de spirit preocupată, absolut în toate colectivităţile confesionale creştine de astăzi cu privire la cultul divin, însemnează o atitudine, care priveşte fără înconjur fiinţa religiunii, obiectivizată în formele cultului.

Fiecare secol aproape îşi are rătăcirile lui. Cultul a format în trecut ca şi acum subiect de preocupaţiuni. Ecoul discuţiunilor şi acţiunilor în legătură cu el s'a resfrânt şi în Bisericile, în care nu s'a produs o erezie liturgică, adică chiar în confesiunile creştine, în care nu s'a desvoltat erezia născută în confesiunea vecină. Opiniunile omeneşti sunt într'o permanentă legătură şi comunicare, într'un proces veşnic de interpenetraţie, în virtutea căruia bunurile culturii şi ale civilizaţiei, ca şi erorile lor, se împrumută şi se imită. Contagiunea este de neînlăturat chiar când nu este la mijloc o coincidenţă fundamentală de principii. Această reflecţie se impune, în deosebi astăzi, cu privire la poziţiunea REFORMEI luterane sau a protestantismului în genere. Mediul liberal şi revoluţionar al Apusului a fost un prielnic instrument de popularizare şi în lumea ortodoxă a „liberului examen“ şi a ceeace din secolul trecut a început a se numi *principiul formal* al învăţăturii lui Luther, după care Sf. Scriptură, interpretată de fiecare, este singura normă a credinţei. Aci stă isvorul nu numai al unui adevărat roiu de secte, care au inundat lumea creştină, până chiar în inima ortodoxismului Bisericii de Răsărit, dar a subminat cultul public prin alimentarea individualismului.

Indiferentismul religios contemporan dela noi se afirmă în fapt ca un indiferentism față de cultul divin public. Fenomenul acesta se observă și în alte confesiuni creștine. Explicarea lui generală se poate da într'o formulă savantă de filosofie religioasă, la fel pentru toate confesiunile; în particular însă, el isvorăște pentru fiecare confesiune din cauze deosebite, care se subsumează în cadrul aceleiași legi generale, cu titlul de *antinomie între subiectivitatea religioasă* și *obiectivitatea fenomenală*, cum o definește profesorul de teologie protestantă, d. Robert Will, dela universitatea din Strasburg [1].

La noi, din pricina ignoranței asupra punctelor de credință sau a dogmelor, care formează ființa specifică a doctrinii ortodoxe, ignoranță datorită unor împrejurări externe precum și crizei provocate de un anumit curent al științei moderne, formele cultului nu mai găsesc ideile religioase corespunzătoare în sufletul creștinului din generația actuală. In ceeace privește partea teoretică sau punctele credinței, care formează justificarea creștinismului ca religiune istorică, la mulți dintre noi este un creștinism de periferie și de tradiție. El nu promovează dintr'o catehizare metodică și amănunțită, care să convertească comunitatea la o credință susținută în suflete pe temeiurile dogmatice creștine, măcar în schema lor cardinală. In această situație, subiectivitatea religioasă a creștinismului nostru ortodox-român se înfățișază într'o disproporție pronunțată față de desvoltarea, în care se găsește cultul și în care, după împrejurările trecutului istoric, s'a tâlmăcit tot sistemul dogmatic și s'a revărsat experiența religioasă a fiilor Bisericii. Refacerea echilibrului nu se va putea realiza decât prin instruirea sau catehizarea creștinilor în doctrina ortodoxă a Bisericii, spre a putea trăi prin ea viața ei spirituală în cult, spre

1) Cf. Le culte, p. 3.

a pricepe şi gusta frumuseţile cultului, spre a-i simţi trebuinţa şi a-şi verifica prin el credinţa.

In antinomia actuală dintre cult şi cunoştinţa religioasă a creştinilor, oricărei intenţiuni inovatoare îi convine să-şi aleagă în deosebi cultul ca punct de plecare, de afirmare şi de asimilare a ideilor sau modificărilor în credinţă, căci nu va întâlni în sfera intelectuală a credincioşilor dreptarul teoretic şi conştient al credinţei, pentru susţinerea formei corecte şi ortodoxe în cult. Comunitatea credincioşilor va primi forma nouă sau schimbarea fără suspecţiune ba, poate, neobservată, dar care, teoretizată mai târziu sau chiar simultan, va sfârşi ca inovaţia rituală să-şi afirme într'o formă consistentă fizionomia sa de *erezie*. O recentă şi regretabilă experienţă în acest fel a fost un avertisment atât pentru cei mai optimişti ortodoxi, cât şi pentru prudenţa şi tactul de circumstanţă al Inaltei Autorităţi bisericeşti.

Cultul nu este, aşa dar, un lucru indiferent şi secundar în religiune. Dimpotrivă, el este mediul de viaţă al religiunii, este chiar viaţa externă şi concretă a religiunii. O privire înnăuntrul istoriei Bisericii ne va înfăţişa un document important şi plin de învăţăminte în *vremea de acum, despre rolul cultului pentru păstrarea unităţii de substanţă a religiunii creştine şi a unităţii morale şi externe a Bisericii ortodoxe*, în raport cu ereziile.

Scopul acesta se urmăreşte în expunerea din capitolele, cari urmează.

Se va vedea, anume, că în religiune credinţa constitue fondul, iar cultul forma de apariţiune a credinţei în fenomenalitatea socială. Fiecare religiune îşi are fondul ei special de credinţă, căreea îi corespunde în viaţa comunităţii religioase un chip de închinare, potrivit cu natura fondului acelor dispoziţiuni şi credinţe intime. Cultul însemnează, aşa dar, semnul extern deosebitor între religiuni. Cu alte cuvinte, credinţa şi cultul

se condiţionează într'o aşa de mare măsură, că o intervenţie streină de firea lor, într'un domeniu sau în altul, se va resimţi cu necesitate absolută asupra celuilalt (cap. I).

O tristă experimentare a acestui adevăr au oferit-o, sub cele mai variate aspecte, numeroasele erezii din trecutul Bisericii, care au pornit, de cele mai multe ori, nu din zelul pentru adevăr, ci din ambiţiune sau din alte pasiuni. Interpretările lor, streine de spiritul cu totul caracteristic al principiilor creştine, s'au pogorît regulat în cult, pentru a îmbrăca veştmântul corespunzător sau, prin anumite nuanţe de înfăţişare a formelor liturgice, au urmărit întemeerea în suflete a unor chipuri particulare de a vedea în materie de credinţă. Se înţelege, deci, că asemenea încercări într'un punct sau altul al religiunii, au făcut să se resimtă fiinţa întreagă a creştinismului. Se ştie din istorie reacţiunea puternică, pe care au ridicat-o în Biserică ereziile şi se va putea vedea în paginile următoare aparatul desfăşurat de ea nu numai în domeniul speculaţiei teologice, ci, deopotrivă şi în acelaş timp ca o urmare logică, şi în cult (cap. II).

Transpunând, astfel, în rituri sistemul său teologic, Biserica a isbutit să păstreze substanţa adevărată a creştinismului şi, totdeodată, prin uniformitatea cultului, a înlesnit răspândirea aceloraşi învăţături ortodoxe şi păstrarea unităţii bisericeşti. Riturile ei, întocmite pe temelia pusă de Mântuitorul şi de Apostoli, pentru împărtăşirea harului sfinţitor, au format întotdeauna zăgazurile, de cari s'au sfărâmat atacurile fanatice ale ereziilor, pornite să mistue creştinismul în socotinţe omeneşti (cap. III).

Cei cari nu s'au învoit la acelaş chip de închinare subiectivă şi obiectivă cu Biserica, au trebuit scoşi din sânul ei, oricât de dureroasă eră, negreşit, o asemenea operaţiune pentru trupul mistic al lui Christos. Deo-

sebirile în cult au pricinuit, chiar mai târziu, întristătoarea privelişte de a nu se mai putea aduna la acelaş altar cele două mari laturi de odinioară ale Bisericii: Răsăritul şi Apusul (cap. IV).

O experienţă istorică atât de îndelungată este un bogat învăţământ petru Biserică, de a aprecia şi a folosi cultul în toate mijloacele, de cari el dispune, ca cea mai adevărată şi ortodoxă metodă a chemării sale, astăzi mai cu seamă, când roesc sectele şi-şi face drum o anumită mentalitate cu privire la formele cultului ortodox.

Nimeni aproape nu-şi mai întemeiază, în zilele noastre, atitudinea de indiferenţă religioasă pe vre-o interpretare dogmatică. Fiecare se presupune religios în felul său şi destul de creştin, ca să se mai simtă îndatorit a se supune disciplinii bisericeşti privitoare la cult. Substratul psihologic al acestei atitudini îl întreţine şi-l activează necontenit, între altele, mai ales un spirit de infiltraţie protestantă universală; caracterizând drept *ritualism* formele cultului ortodox, el a creiat pentru mulţi dintre cei cari pot lua contact cu cultura şi civilizaţia aproape o modă în nepăsarea, în jena chiar şi ocolirea cultului, adică a mediului, în care se exercitează viaţa spirituală a Bisericii. Comunităţile religioase, însă, desprinse de cel mai puternic mijloc de disciplină şi de organizare sufletească, pe care îl formează cultul, rămân terenul cel mai propriu pentru infiltrarea nestingherită a sectelor şi a ereziilor. Dimpotrivă, cultul în structura lui ortodoxă şi în îndeplinirea lui clasică, este un neîntrecut prilej şi mijloc didactic pentru întreţinerea unei active vieţi religioase într'o deplină unitate de credinţă. El rămâne, prin urmare, şi astăzi o cetate a ortodoxiei şi o pavăză în faţa ereziei (cap. V).

CAPITOLUL I

Religiunea şi cultul.

§ 1.—*Raportul între religiune şi cult în general.*

Religiunea este un fapt universal.

Este, adică, un lucru înregistrat încă din vechime de istorie şi experimentat astăzi de psihologie, că nu se află muritor, care să nu simtă în sufletul său dependenţa de o *Fiinţă absolută* şi infinită şi, pe de altă parte, să nu aibă în acelaş timp imboldul ca să caute mijloacele şi forma, prin cari să ia contact cu această Putere.

„Credinţa în realitatea unei puteri supranaturale", zice Paul Oltramare, „este, în sufletele profund religioase, senzaţia nemijlocită a legăturii cu un Dumnezeu, care stă mai presus de om, care îl impresoară şi îl pătrunde"[1]. Redusă la înţelesul acestei simple stări originare de simţire, religiunea este una şi aceeaş la toţi oamenii, căci sentimentul este acelaş în chip universal. „Isvorul credinţei", zice M. Millault, „este sf. Duh, este revelaţiunea lui Dumnezeu în noi, este harul prin care ne alipim cu tărie de adevărurile descoperite; această lumină, acest har este acelaş în toţi cei cari cred. Bossuet

1) La religion et la vie de l'esprit, pag. 11.

şi cea mai simplă femeie au crezut exact în acelaş fel; credinţa unei femei sărmane nu este întru nimic mai slabă ori mai puţin sigură" [1]).

Cu această stare afectivă, însă, sunt strâns legate, aproape confundate, idei adânci cu privire la Dumnnzeu, la fiinţa şi voinţa sa, adică la manifestările şi la raportul Lui cu omul. Acestea la olaltă alcătuesc *sistemul de credinţă* sau *doctrina* unei religiuni, religiunea internă sau subiectivă. Ea reprezintă în sufletul omenesc o energie, un isvor întotdeauna viu pentru sentimente şi acte de voinţă. Printr'un misterios fenomen de închegare, aceste idei atrag la sine sentimentul religios, ajung roditoare prin puterea lui, iar sentimentul capătă o îndrumare, o direcţie corespunzătoare acestor idei.

Aceste idei păstrează deci căldura obârşiei lor afective şi ajung inspiratoarele, temelia şi isvorul actelor religioase. Puterea lor de înrâurire este covârşitoare, îmbrăţişază toată fiinţa noastră şi imprimă caracterul lor întregului nostru fel de a concepe viaţa. De aceea, se poate vorbi de o concepţie creştină, mozaică ori mahometană a lumii.

Prin urmare, religiunea nu este numai un fel de a simţi; ea este şi un fel de a trăi şi acest fel de a trăi este în chip necesar determinat de *reprezentarea*, pe care o avem despre Fiinţa sau fiinţele, către care se îndreptează rugăciunile şi riturile [2]). Cu alte cuvinte, ideile teoretice din sistemul de credinţă al unei religiuni, dogmele şi preceptele ei dictează forma şi relaţiunile credincioşilor cu divinitatea şi întregul lor fel de viaţă. Ele îşi înfăţişază caracterul lor întreg şi intim în *Morală*, dar mai cu seamă în *Cultul divin*.

In cult se revarsă, mai întâiu, toată puterea, toată

1) In Choix de discours et allocutions de circonstance par L'Abbé J. Guillermin, seconde part. pag. 23.
2) Paul Oltramare, op. cit. p. 121.

firea ideilor teoretice ale oricărei religiuni. Cultul, după etimologia cuvântului [1]) și după însemnarea practică, ce-o avea la Romani, era îngrijirea zeilor, adică slujirea sau adorațiunea ce li se dà. El este „cinstea, care se dă lui Dumnezu sau altor ființe în raport cu El și din respect pentru El" [2]). Formele lui atârnă de felul, în care este închipuită voința divină sau cum se găsește revelată în adevărurile de credință. Raportul între doctrină și cult este, deci, acelaș ca între *statică* și *dinamică*.

Așa dar, cultul extern este o oglindă, în care noi vedem adevărurile din ordinea supranaturală, cum vedem adevărurile din ordinea naturală în lumea fizică. Cultul extern este față de dogme și de preceptele religiunii ceeace este cuvântul pentru cugetare; el este expresiunea lor adevărată, când blândă și înviorătoare, când teribilă și plină de jale, după natura adevărurilor, pe cari le exprimă [3]). Cultul este nu numai imaginea văzută a dogmelor și adevărurilor morale ale religiunii, ca parte externă a ei, ci și a amintirilor sfinte, hotărîtoare în viața spirituală a unei religiuni [4]).

In formele concrete, pe care le ia religiunea subiectivă în afară, se reflectă întregul caracter și toată valoarea spirituală a unei religiuni, căci „religiunea obiectivă se comportă către religiunea subiectivă ca efectul către cauză" [5]) În fiecare religiune, zice d. R. Will, „este o ideie de căpetenie — mit, fapt istoric, ideie dominantă, dogmă — din care experiența religioasă își trage toată

1) Dela *colere* = a cultiva, a îngriji, a respecta; a adora.

2) L'Abbé Bergier.-Diction. de Théolog., t. II-è. la cuv. respectiv.

3) L'Abbé A. F. Rua — Cours de conférences sur la religion t. III-è p. 173.

4) Cf. Prot. Dan. Smolodovici, capitol în Liturgica lui P. Lebedev, trad. de Icon. N. Filip, p. 3.

5) I. Mihălcescu — Preleg. de Teolog. Dogm. partea gener., manusc. 1909 - 1910 p. 14.

puterea sa. In misterele elenistice, cultul reprezentà un mit, soarta zeului, care prin figurațiunea rituală se reînoeşte în persoana mystului, pentru ca acesta să facă experiența virtuților mântuitoare ale faptului metafizic. Fiecare liturghie a Bisericii reproduce faptul istoric al jertfei de pe Golgota, care este punctul central al mântuirii creştine. Fiecare predică protestantă pretinde că este ecoul evangheliei istorice a lui Isus de pe țărmurile lacului Ghenisaret. Şi cultul pietist, voind să provoace convertirea necredincioşilor, nu încetează a proclama această dogmă centrală şi de a zugrăvi în culori foarte bătătoare la ochi exemple tipice de convertiri" [1]).

Intr'o formă de cult trebuie să vedem, aşa dar, neapărat o ideie religioasă teoretică, revărsată în cadrul ei concret de aplicațiune; iar ca corolar—oricărei forme de cult îi corespunde, în domeniul teoretic şi speculativ, idei şi învățături anumite. Credința intimă, teoretică, e determinantă în cult în proporții şi până la distanțe nebănuite la prima privire. O pildă o avem în arhitectura religioasă a diferitelor religiuni. In evul mediu, speculațiunile teologilor apuseni cu privire la jertfa propițiatorie a dus la oficierea mai multor liturghii deodată, în aceeaş biserică şi, deci, la modificarea arhitecturii, în vederea creierii mai multor altare într'unul şi acelaş locaş [2]). Ca atare, orice ideie nouă introdusă în sistemul de credință reclamă cu necesitate o formă nouă, corespunzătoare, în cult. De asemenea, o formă nouă ivită în cult, ori o modificare de structură în formele de cult este un semn de schimbare în domeniul dogmatic.

1) Le culte, p. 23, 24.

2) Cf. Adrien Fortescue — La Messe, trad. de l'anglais p. A. Boudinhon, II-è. cd. p. 244.

§ 2.—*Cultele păgâne și cultul religiunii creștine.*

Marea variațiune a ceremoniilor religioase, pe care ne-o înfățișază istoria religiunilor, constitue un document verificat despre corelațiunea psihologică strânsă între dogmă și cult. Ideile diferite, pe care le-au avut oamenii despre divinitate, ne duc să constatăm cu A. Reville [1]) „obligațiuni rituale, care merg dela crimă până la eroism, dela prostituție până la curăție nepătată, dela jertfirea crudă a altora până la sacrificiul complet de sine însuș".

Fără îndoială, când teama de zei formà dogma fundamentală și când raportul dintre zeu și om erà conceput ca dela stăpân la sclav, plastica religioasă nu puteà să dea în cult decât imagini fantastice și grozave ale divinității, monștrii ca: tauri într'aripați, cu chip de om și cu coarne pe cap. „Voiu arăta aci corpurile zeilor", ziceà apologetul Atenagora [2]); „voiu arăta pe Heracle, un zeu dracon, încolăcit; iar pe cei cu 100 de mâini îi voiu aminti cu scârbă. Și fica lui Zevs... are doi ochi la locul lor, apoi doi pe frunte și un cioc la partea din dărăt a gâtului. Ea are și coarne...." Tot așa Tertulian, respingând acuzația răutăcioasă a păgânilor cum că creștinii ar adora un asin, descrie formele zeilor păgâni în cult. „...La un astfel de zeu curcit", ziceà el, „se cădea să se închine numai acei cari s'au dedat cu zei, ce poartă capete de câini sau de lei și coarne de capră sau de berbec, ori cari au aripi la călcâie sau la spate. Noi ne închinăm numai la unul Dumnezeu" [3]).

Figuri setoase de sânge, cum erà a lui Baal-Melkart în Fenicia și Cartagina, nu puteau să ducă decât la

1) Prolégomènes de l'histoire des religions, IV-e. ed., p. 2.
2) Capit. XX; citat după Dr. Badea Cireșanu, Tez. lit. t. II p. 16 n. 2.
3) Apologeticum XVI, cf. D-r. B. Cireșanu, ibid. p. 18.

ceremonii de-o cruzime vecină cu nebunia, așa cum erà *aruncarea copiilor mici, legați, în pântecele înroșit* al statuei metalice a zeului. Credința în „zei de rasă *umană*", *cum îi numià* Clement Alexandrinul,[1]) „lacomi de băuturi și de sacrificii", ori plini de voluptăți, s'a concretizat în ceremoniile cultului plin de cele mai crunte imoralități ale zeițelor Istar-Bilita din Babilon și Afrodita din Corint precum și în cultul impulsiv și de o veselie sălbatică a lui Dionysos.

Se înțelele că aceste *forme nu* însemnau un simplu capriciu, ci ele reprezentau o expersiune de necesitate absolută a unor abstracțiuni, a unor dispozițiuni adânci ale sufletului. Ele constituiau exprimarea cea mai proprie posibilă, pe care starea de cultură o punea la îndemână unor idei teoretice.

In religiunile, în care s'a pierdut din perspectivă sistemul de credință sau dogmele, cultul a ajuns să fie cârmuit de considerațiuni utilitariste, cum s'a întâmplat cu diferitele categorii de magii; a degenerat alteori într'un formalism meticulos, într'o grămadă incoherentă de practici tradiționale, al căror sens primitiv a fost uitat. Așa a fost, de pildă, situația la Romani, la cari nu se putuse forma o clasă sacerdotală depozitară a unei doctrini și dedată la speculațiuni teologice. Statul roman creiase numai colegii de jurișii în materie religioasă, însărcinați să păstreze riturile exterioare ale cultului. Tot așa și la Greci, nu se aflau teologi, cari să formuleze doctrina și deci să fie în măsură să impună o „ortodoxie". Singura formă de știință, pe care erau datori s'o aibă preoții Greciei și Romei păgâne, erà îndeplinirea riturilor stabilite ale cultului național.[2])

1) Protrepticus, II, 40, III, 42; cf. D-r. B. Cireș., ibid. p. 17.

2) Cf. A. Bouché—Leclercq—L'Intolérance religieuse et la politique; I. Mihălcescu, op. cit. p. 503, 504 și J. Hogan—Les Etudes du clergé, trad. de l'anglais par L'Abbé A. Budinhon. p. 388.

Aşa se explică confuziunea şi lipsa de unitate din cultul păgân, pe care au constatat-o şi ridiculizat-o apologeţii creştini. Clement Alexandrinul observă că „se socotesc trei Jupiteri, cinci Minerve, o mulţime de Apoloni şi de Esculapi tămăduitori de boale; apoi tot atâţia Mercuri câţi sunt şi înşelători, iar Vulcanii sunt nenumăraţi".[1]. „Pietatea păgână", ziceà Origen,[2]) „nu are nimic esenţial; ea este o însuşire cu caracter arbitrar şi accidental. La unii, crocodilul este adorat, pe când alţii îl mănâncă cu lăcomie. In unele ţări, lumea se închină leului, iar în altele se venerează animalele domestice. Pietatea unui popor devine impietatea altor neamuri".

O religiune revelată, însă, nu se poate închipui fără sistemul ei dogmatic. Astfel, creştinismul îşi are postulatele sale organizate, extinse şi aplicate asupra tuturor chestiunilor, pe care reflexiunea le-ar impune credincioşilor în laturea metafizică, morală ori cu privire la cult.[3]) De aceea, în primul rând, cultul său străluceşte prin unitate şi claritate. Nicăeri, ca în creştinism, nu se vede o mai intimă legătură — până la transpunere chiar — a doctrinei cu cultul. Lucrul acesta se explică prin caracterul spiritual şi idealist al dogmelor sale. Concepţia fundamentală despre *un singur Dumnezeu spiritual* spiritualizează întreaga manifestaţiune cultică a Bisericii. In locul jertfelor animale ori de oameni, stă *jertfa duhului umilit şi a inimii înfrânte şi smerite.* Instrumentele muzicale au fost înlocuite cu cântarea omenească.[4]) Nu există aci dansul hierodulilor de ambele sexe pentru zeii plini şi dornici de voluptate; în cultul Bisericii sunt mişcări pline de cumineţenie lină şi smerită. S'au înlăturat imaginile concrete ale idolilor

1) Protrepticus, II. 28.
2) Contra Celsum, V. 27; cf. Tez. II p. 17.
3) Cf. Charles Guignebert—L'Evolution des dogmes, p. 168.
4) Intrebuinţarea orgii în liturghie, mai târziu în Biserica r-catolică, nu s'a admis fără împotriviri şi chiar cu restricţii.

ciopliţi de mâini omeneşti. In antiteză cu caracterul lumesc şi antropomorfic din religiunea Grecilor şi cu proclamarea nudului ca ideal al artei plastice, nu se îngăduiă în primele zile ale Bisericii creştine înfăţişarea lui Dumnezeu în vre-o imagine, oricât ar fi fost de eterizată şi de ideală. In controversa dintre apologeţii creştini [1]) şi adversarii creştinismului, se vede din această cauză o aparentă notă de spiritualism exagerat. La adăpostul catacombelor, însă, concepţia spiritualistă a creştinismului găsi expresiune într'un simbolism foarte sobru şi de cea mai curată şi îndueşetoare simplitate: mielul, viţa de vie, porumbelul, peştele, etc. Când istoria a modificat împrejurările în veacul al IV, spiritualismul cr ştin se găseà cu rădăcini mai adânci în sufletul omenesc, aşa că Biserica a putut păşi, fără teamă, la o formă de simbolism mai precisă şi mai amănunţită cu privire la imaginile din cult. Acestea, însă, trebuiau imaterializate, căci aşa cereau principiile de dogmă ale doctrinii. Nu se puteà admite statui, ci picturi. Prin firea lor, ele oferă văzului — simţul cel mai fluidic al omului, un sprijin de intuiţie, care nu intră în cadrul simţurilor materiale propriu zise, cum este, de pildă, pipăitul. Aşa veniră icoanele în cultul creştin.

Nu numai dogmele propriu zise, ci şi ideile morale legate de ele îşi află expresiunea lor în cult. Unde este, spre exemplu, cruzimea din sacrificarea copiilor înaintea zeului Melkart (Moloch), faţă de iubirea ideală de aproapele, concretizată în „sărutarea păcii" din Biserica creştină?

Iată de ce doctrina creştinismului a însemnat prin punctele sale de credinţă o strămutare a cultului cu totul pe alt plan, vrednic de om şi de divinitate şi po-

1) Minuciu Felix— în Octaviu, cap. 10 şi 32; Origen—în Adv. Celsum, cart. III; Arnobiu—în Adv. gentes, cart. VI; Lcatantius—în De Falsa religione, cart. I.

trivit cu scopul său pentru sfinţirea omului. Căci în Biserica lui Christos, cultul divin nu însemnează numai imperioasa impulsiune mistică spre exteriorizarea cultului intern; aceasta reprezintă numai fluxul şi scopul său *latreutic*. Creştinismul urmăreşte să realizeze prin cult un raport mai sensibil cu Dumnezeu, o uniune cu El, spre a primi harurile sale şi a se împărtăşi de mântuirea adusă de Fiul lui Dumnezeu. Acesta este scopul *harismatic* al cultului creştin, care formează punctul său culminant şi se îndeplineşte prin sfintele Taine şi în deosebi prin sf. Euharistie. El mai urmăreşte şi un scop *didactic*; prin emotivitate—refluxul cultului — ca acţiune a graţiei divine pentru îmboldirea şi desăvârşirea firii decăzute a omului, el ajută la susţinerea şi răspândirea credinţei şi a vieţii creştine-ortodoxe[1])

La o realizare atât de idealistă a cultului nu s'ar fi putut ajunge fără revelarea directă a adevărurilor depline de credinţă de către însuş Fiul lui Dumnezeu.

Sinagoga iudaică, cu toată misiunea sa pedagogică în V. Testament, în vederea primirii mântuirii, n'a putut înfăptui un asemenea cult. N'a putut nici măcar să-l întrevadă, de vreme ce un asemenea orizont nu i-l îngăduiau punctele de credinţă ale doctrinii sale.

§ 3. — *Cultul sinagogii şi cultul Bisericii.*

Nu se poate tăgădui, totuş, că între începuturile Bisericii creştine şi între sinagoga iudaică a fost o legătură istorică, care a exercitat o oarecare înrâurire asupra organizaţiei Bisericii şi asupra cultului ei[2]). Acest fapt a prilejit discuţiuni foarte întinse cu privire la înru-

1) Cf. şi Dr. Vasile Mitrofanovici — Liturgica Bis. dreptcredincioase răsăritene, pag. 9—13.

2) Cf. Le Duchesne — *Origines du culte chrétien*, V-è. edit. p. 7, 8 şi 47.

direa dintre liturghia creştină primitivă şi ritul Iudeilor. S'a afirmat că chiar partea, cu care începea liturghia veche şi anume cea numită a catechumenilor, cu citirile din Biblie, cu rugăciunile şi omiliile ei, este o formă creştinizată a vechiului serviciu al sinagogii [1]. Este adevărat că Iudeii, cari s'au creştinat, au continuat la început să ia parte la serviciile din Templu alături de fraţii lor întru Israel (F. Ap. III, 1; Luca XXIV 52, 53). Urmând exemplul Mântuitorului (Luca IV, 15, 16; VI, 6; Ioan XVIII 20), ei se duceau şi la sinagogi (Fap. Ap. IX, 20 etc.). Dar încă din'nainte de ruptura decisivă cu iudaismul, creştinii aveau şi adunările lor proprii, în care îşi îndeplineau cultul, potrivit credinţei lor în Iisus Christos. Aceste adunări s'au numit ocazional sinagogi (Iacob II 2; Ebrei X 25). Deosebite de adunările de Sâmbăta, ele aveau loc în deosebi Duminica (F. Ap. XX 7; I Cor. XVI 2). In aceste adunări exclusiv creştine, se urmă în chip foarte firesc rânduiala serviciului din sinagogile iudaice, dar cu idei creştine. Aceasta formă serviciul creştin al dimineţii cu totul deosebit de Euharistie [2].

Precum se vede, era numai o atingere neesenţială, secundară şi cu totul formală. Orizontul infinit deschis de dogmele creştine a creiat dela început o concepţiune cu totul deosebită în Biserica creştină, atât cu privire la ideia de comunitate religioasă cât şi asupra sărbătorilor şi a cultului în genere. O comparaţiune a principiilor şi a aplicaţiunii lor dă o luminoasă lămurire. Din credinţa în Iahvè, ca Dumnezeu numai al poporului iudeu, luase naştere la Ebrei practica unui cult naţional şi local. „Ierusalimul, oricari au fost stăpânii lui vremelnici, a rămas ca centrul ideal, polul întregei împrăştieri evre-

1) Adrien Fortescue, op. cit. p. 95.
2) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 5 şi 6.

eşti. Se găseau legaţi de el prin tributul didrahmei, pe care orice fiu al lui Israel îl plăteà la Templul Domnului şi, de asemenea, prin pelerinajul, pe care erà ţinut să-l *îndeplinească* măcar odată în viaţă" [1]). Creştinismul, dimpotrivă — potrivit principiului enunţat de Mântuitorul în convorbirea cu samarineanca [2]) — duse la un cult spiritual şi universal în acelaş timp. Caracterul lui s'a resfrânt dela început şi asupra felului de a înţelege comunitatea religioasă. Primele biserici creştine, desfăcute de comunităţile iudaice, „se simţeau legate între ele printr'un sentiment de credinţă, de dragoste şi de speranţă. Erà o altă fraternitate religioasă, o altă naţionalitate superioară, ideală, care-şi aşteptà realizarea într'un viitor îndepărtat. Pe pământ şi în lumea reală ea nu însemnà înflorirea unei rase sau a unei naţiuni hotărîte; în nici-o parte nu se găseşte un centru religios local, analog Ierusalimului şi Templului său" [3]). Un singur lucru împrumută Biserica dela sinagogă, pe care îl păstrează cu îngrijire şi anume Cărţile sfinte. Ele se bucurară la creştini de aceeaş cinste şi au fost cele dintâi cărţi liturgice ale lor. In adunările creştine, Legea şi Profeţii se citeau ca şi în adunările Iudeilor, împreună cu Evangheliile sau Epistolele sf. Apostoli. Incolo, Biserica a înlăturat tot ceremonialul iudaic, începând cu ritul lor fundamental şi caracteristic, circumcisiunea. In calendarul creştin, n'a trecut nici-una din sărbătorile iudaice. Paştele şi Cincizecimea, care au păstrat numirea iudaică, avură cu totul un alt obiect:

1) L. Duchesne, op. cit. p. 5.

2) Ioan, IV, 24.

3) L. Duchesne, op. cit. p. 7.—Expresiunea cultică a acestei idei se găseşte în Triod, stihira I Laude, utrenia din sf. şi marea zi Luni (denia din seara Florilor): „...de acum nu mă voiu mai suţ la *Ierusalimul cel pământesc*, ci mă voiu sui la Tatăl meu şi Tatăl vostru şi la Dumnezeul meu şi Dumnezeul vostru şi împreună vă voiu înălţa pre voi la *Ierusalismul cel de sus*, *întru* împărăţia celui de sus".

cea dintâi erà sărbătoarea învierii, iar cealaltă a pogorîrii sf. Duh [1]). Pe de altă parte, Dumineca nu erà o simplă înlocuire a Sabatului. Semnul ştiut, prin care se deosebeau creştinii, erà Euharistia (F. Ap. II 42, 46) [2]).

Un principiu dogmatic, deci, a dus la separaţiunea cultului Bisericii de cel al sinagogii. Erà dogma despre întruparea Fiului lui Dumnezeu şi despre jertfa Lui pentru mântuirea lumii. Expresiunea ei în cult a fost Euharistia, de care nu puteau să se împărtăşească cei ce nu rupseseră orice legătură cu iudaismul. „Avem altar" — ziceà Apostolul Pavel — „dela care n'au drept să mănânce cei cari slujesc cortului". [3]) Euharistia erà bariera între creştinism şi iudaism.

Nu este mai puţin adevărat că s'a încercat un paralelism între ritul euharistic şi între ritul pascal, ba chiar şi faţă de prânzul Sâmbetei, care se luà în fiecare Vineri seara şi s'a conchis că ceremoniile ebraice ale acestor rituri ar fi prototipul liturghiei creştine. [4]) In acest caz, Euharistia n'ar fi decât desvoltarea ritului ebraic. Un argument puternic împotriva acestei teorii l-a adus Dom Cabrol, un strălucit reprezentant al şcoalei benedictine franceze, care a arătat că formele de rugăciuni luate ca termeni de comparaţie erau foarte târzii.

Liturghia creştină sau cultul euharistic nu găseşte paralelism în nici-un sistem religios. [5]) „Liturghia, în ca-

1) Cf. Dom. F. Cabrol. — Culte chrétien, in Dict. Apolog. de la Foi Catholique, Fascic. III p. 830, 831.

2) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 8.

3) Ebrei, XIII, 10.

4) Aceasta au încercat s'o susţină unii din savanţii şcoalei germane ca *Bickell* (in Messe und Pascha), *Probst* (in Liturgie des. IV Iahrhunderts u. deren Reform), *Goltz* (in Tischgebete u. Abendmahlsgebete) — cf. Adr. Fortescue. op. cit. p. 95 — 100.

5) *Charles Guignebert* incearcă (in Le Christianisme antique, p. 97), ca şi alţi protestanţi, de altfel, să stabilească o asemănare între prânzul sacru din cultul lui Mithra, al Cibelei şi Attis etc. şi între Euharistia creştină. Incă din acea vreme, însă, sf. Iustin

racterele ei esenţiale". observă Dom Cabrol, „formează o sinteză, ale cărei părţi sunt toate coorodonate conform unei idei-mame; ea nu este făcută din piese de împrumut, nici din bucăţi înnădite. Ceeace te isbeşte, când o studiezi, este unitatea scopului şi a principiului".[1]). Ea îşi are temeiul ei cu totul original în dogma fundamentală a creştinismului, în *dogma sotiriologică*. „Liturghia greacă (ortodoxă)" — zice d. R. Will, „reproduce în totalitatea ei istoria mântuirii dela începuturile lumii până la înălţarea lui Christos. Acest înalt substrat îmbracă într'o atmosferă biblică faptele esenţiale ale mântuirii: întruparea şi jertfa de pe cruce".[2]) Dogma aceasta despre întruparea şi jertfa Mântuitorului, despre întreaga Lui operă pentru mântuirea omului se desfăşoară în ceremoniile Euharistiei, ale liturghiei creştine. Mai mult — Euharistia nu este o simplă expresiune cultică a unui adevăr de credinţă, ci este dogma însăş în funcţiune liturgică, este — am putea spune — o dogma ritualá. Ea se află în cult în fapt şi sub forma ei de instituire: *„Luaţi, mâncaţi. Acesta este trupul meu.....; .....beţi dintru acesta toţi, că acesta este sângele meu al legii celii nouă, care pentru mulţi se varsă spre ertarea păcatelor".*[3]) Nu este nici numai o

---

Martirul şi Filozoful, în prima sa Apologie (LXVI 4), a semnala lucrul ca o imitaţie. *„Demonii cei răi"*, ziceă el, *„au imitat această instituţie în misterele lui Mithra:* se prezintă pâine şi un pahar cu apă în ceremoniile iniţierii şi se rostesc unele formule, pe care voi le ştiţi sau le puteţi şti". — Nu e greu de înţeles, negreşit, adevărul din constatarea sf. Iustin. Se admite lesne că creştinismul a avut o inrâurire asupra cultelor păgâne, inrâurire, dela care nu se puteau da în lături misterele păgâne din acea epocă, nelegate de o teologie propriu zisă.

1) Dict. apolog. de la Foi cath., fasc. III p. 845.

2) Op. cit. p. 244.

3) Mat. XXVI 26-28; Marcu XIV 22-24; Luca XXII 19-20; I Cor. XI 23 sq.

simplă comemorare a jertfei de pe Golgota; în acest caz, n'ar avea un preț mai mare decât un simbol. Ea este reprezentarea, continuarea în faptă și în realitate a jertfei Mântuitorului, pentru ca oamenii să se facă părtași de fructele morții de pe cruce. În sf. liturghie, se înfățișază întreaga dramă a arătării Domnului, a patimii, a învierii și a înălțării Lui la Cer. El se arată real în sf. Liturghie. Comentatorii autorizați ai liturghiei Bisericii ortodoxe s'au găsit de acord să constate că toate ceremoniile brodate în jurul sf. Euharistii sunt expresiunea ideilor teoretice creștine (sf. Dionisie Aeropaghitul, sfț. Ciril și Nicolae Cavasila) și indicii asupra împrejurărilor din viața Mântuitorului (Sofronie, Gherman și mai ales Simion al Tesalonicului).[1]) Formele și simboalele ei sunt în termeni atât de scripturistici, încât nu greșim dacă spunem că liturghia este o rânduială în ordine și în legătură liturgică a textelor din Scriptură. Chiar elementele din psalmii V. Testament sunt numai cele cari au ca obiect pe Mesia. Cu alte cuvinte, cultul Bisericii creștine își are înfipte rădăcinile sale până chiar în substratul, din care își trage seva lor dogmele însăși.[2]) În simboalele și formele sale de des-

1) Cf. și P. Lebedev, op. cit., pag., 7. — De asemenea: Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. pag. 451, 455, 433.

2) *Probst* (în lucrarea citată), dar mai ales *S. Sallaville* (Echos d'Orient, 1903, p. 8-9) pune într'o ingenioasă conexiune texte din cuvântarea Mântuitorului din 'naintea patimilor, cu alte texte de promisiunea Euharistiei, spre a dovedi prin ele aluziunile euharistice din N. Testament, care au găsit ecoul în rit. Astfel, la Ev. Ioan: „Eu sunt..... viață" (XIV 6) — „Eu sunt pâinea vieții" (VI 35 efc.); „Rămâneți întru mine și eu întru voi" (XV 4) — „Cel ce mănâncă trupul meu și bea sângele meu, întru mine ptrece și eu întru el" (VI 56); „Precum viță nu poate să aducă roadă din sine singură, de nu va rămânea în viță, așa nici voi, de nu veți rămânea întru mine" (XV 4) — „De nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele lui, nu veți avea viață întru voi" (VI 53). — Cf. Adr. Fostescue, op. cit. pp. 98-99.

făşurare, el se împleteşte admirabil cu toate adevărurile dogmaticei creştine, dar mai ales cu întreaga dogmă christologică, în care se expune relaţiunea personală şi substanţială cu celelalte persoane ale Sfintei Treimi. Mai mult, ritul euharistic însuş poartă în sine alte dogme care se desprind din el, cum este acea a prezenţei reale, a transubstanţiaţiunii, adică a prefacerii elementelor în adevăratul trup şi în adevăratul sânge al Domnului. Este, deci, o relaţiune până la confundare între dogmă şi cult, cum este şi firesc într'o religiune a spiritului nu a formei. Este, aşa dar, pe deplin îndreptăţită constatarea că „religiunea creştină atinge în dogmatica riturilor, ca şi în cea a conceptelor metafizice, o perfecţiune unică".[1])

§ 4. — *Observaţiuni şi concluziuni.*

In nici-un sistem religios nu se găseşte o legătură atât de strânsă şi de condiţionată între dogmă şi cult ca în religiunea creştină. Aci dogma trăeşte în cult, îl însufleţeşte şi îl spiritualizează necontenit, iar cultul practică dogma, se întemeiază pe ea, se hrăneşte şi-şi trage puterea din ea, răspândind viaţa şi credinţa creştină.

De aceea, creştinismul, în Ortodoxia lui, şi-a păstrat fiinţa sa neatinsă, în plină continuitate şi unitate, dela începutul său până azi. Aşa s'a putut înlătura orice confundare, orice amestec al său cu învăţături sau cu practici streine, cum s'a întâmplat cultelor, cari se rezumau la ceremoniile cu scop utilitarist, adică magiilor şi tuturor misterelor orientale din epoca apariţiei creştinismului; acestea, în drumul lor din Răsărit spre Roma, făceau tot felul de împrumuturi şi adaptări. De aceea,

1) Charles Guignebert — *L'évolution des dogmes*, pag. 162.

cultul Bisericii creştine nu poate fi pus în vreun fel de legătură nici cu ritualul sinagogii şi nici cu misterele păgâne.

Pe de altă parte, această intimitate nedespărţită între dogmă şi cultul creştin explică de ce acest organism religios este atât de sensibil la atingerea cea mai neînsemnată în aparenţă, care ar putea să însemneze o modificare a fizionomiei sale, eşită dintr'un proces al său, propriu şi firesc.

De sigur, creştinismul reprezintă în cultul său o viaţă, care trăeşte în veci, o jertfă neîncetat activă, legată nedespărţit de persoana Mântuitorului, care în liturghie intră în nemijlocită comunicare cu credincioşii şi-şi retrăeşte opera sa mântuitoare. Elementele personale, cari vin alături, oricât de apropriat ar cădea, se dovedesc îndată neorganice, streine de fondul dogmatic scripturistic transpus în cult şi deci în nepotrivire cu interpretarea ecumenică. Dacă aceste elemente streine vin sub chipul unei învăţături dogmatice, ele vor trece în cult, printr'un firesc proces de pshiologie şi vor îmbrăca ori o formă nouă, ori vor modifica sau chiar vor suprima altele vechi. De asemenea, o formă streină observată în cult nu va întârzia să se desluşească şi să-şi articuleze ideia corespunzătoare în sistemul de credinţă, pentrucă, „dintr'o simplă adeziune momentană la o ceremonie, se ajunge la o convingere solidă, în stare să orienteze conduita".[1]) Este ca un vierme, care, ori de va începe dela rădăcină spre floare, ori merge dinspre floare spre rădăcină, acelaş efect primejdios produce. Prin urmare, în faţa unei schimbări neautorizate cât de mică în ritul liturghiei, trebuie să fim bănuitori. Vorba că „de ce atâta zarvă pe o chestiune ca aceasta? Şi cu ea, şi fără ea... tot una este" sau „de ce ar fi o crimă că mi-am permis să fac o schimbare....? ",[2])

1) Gustav Le Bon — La vie des verités, pag. 36.
2) Apărarea Pr. Tudor Popescu (Cuibu cu Barză).

nu este, în acest caz, decât un cântec de sirenă, care ascunde conştient sau inconştient o primejdie pentru doctrina şi cultul Bisericii. De aceea, aceste forme trezesc reacţiune şi se elimină.

Aceasta a fost soarta *ereziilor*. Ele au dat prilej Bisericii creştine să-şi afirme, cu o energie necunoscută în istoria religiunilor, corelaţiunea punctelor credinţei şi preceptelor sale teoretice cu formele din cult. Mai mult —ereziile au forţat, chiar, o exprimare a dogmei în cult, într'o bogăţie de forme depline şi precise, precum se va vedea în capitolul următor.

CAPITOLUL II.

Erezîile şi cultul.

§ 1.— *Definiţiunea şi origina psihologică, istorică şi materială a ereziei.*

Ce este o *erezie?*

La origină, cuvântul αἵρεσις (dela αἱρέομαι = iau, aleg, îmbrăţişez) însemnà partid şi se aplicà diferitelor şcoale sau direcţiuni filozofice, cum erau peripateticii, stoicii etc. Filosofii desemnau tot cu acest termen învăţătura lui Christos, pe care o numiau erezia creştină. Sf. Ap. Pavel însuş afirmà că a urmat în tinereţe erezia farisaică.[1]).

Cu vremea, însă, cuvântul *erezie* căpătà un sens rău şi servi more a însemna *o rătăcire voluntară şi îndărătnică dela un adevăr de credinţă ortodoxă.*[2]) Prin urmare, erezia este un punct nou de învăţătură, care atinge credinţa, este o opiniune *streină* ori *personală*, care nu izvoráşte din firea sistemului de credinţă ecumenică. Relativitatea omenească a opiniunilor personale ori chiar împrumutate din alte sisteme religioase nu este în stare să adaoge nimic Revelaţiunii divine făcută deplin şi direct de însuş Fiul lui Dumnezeu. Dimpo-

1) Cf. Fap. Ap. XXIV 14.
2) Cf. L'abbe Bergiér — Diction. de Théolog. t. III—é. p. 242.

trivă, elementul rațional în asimilarea dogmelor creștine reprezintă un mijloc de pogorîre și de alterare.

Adevărul religios creștin este transcendental și, ca atare, el nu poate fi pătruns și asimilat prin procesul comun al facultăților sufletului omenesc. Origina și natura dogmelor Bisericii pretinde supunere, smerire și o înfrânare a încrederii și semeției personale, tocmai ca o probă de înțelegere a caracterului supranatural și deci supraumanul al creștinismului. Unii, însă, l-au întâmpinat cu atitudinea obișnuită în filozofie, în care controversa și contribuția personală constitue un titlu de glorie. Ei îl supuseră examenului și legilor comune ale rațiunii, în loc să-l primească și să-l pătrundă prin *credință*. Căci „ceeace este transcendent este inaccesibil inteligenții logice; numai credința este competentă în această materie".[1]) De aceea, sf. ap. Pavel lămurește că adevărurile creștine predicate de el nu trebue luate ca cele „după trup", adică drept un fruct al speculației sale personale; aceste adevăruri nu pot fi înțelese decât *„surpând isvodirile minții și toată înălțarea, ce se ridică împotriva științei lui Dumnezeu și robind toată înțelegerea spre ascultarea lui Christos"*.[2])

O religiune descoperită de Dumnezeu, care dă adevărurile de credință, care nu lasă libertatea de a fi discutată ori a argumenta împotriva cuvântului lui Dumnezeu, nu va fi niciodată gustată de oamenii înfumurați și îndărătnici, cari se fălesc că descopăr orice adevăr prin puterea spiritului lor. A supune rațiunea și curiozitatea sub jugul credinței, a înfrâna pasiunile prin morala aspră a Evangheliei, este un îndoit sacrificiu, penibil pentru fire. Nu este, deci, de mirat că în toate veacurile s'au găsit oameni puțin dispuși să facă acest lucru sau cari, după ce au făcut-o, să se întoarcă în

1) P. Oltramare, op. cit. pag. 127.
2) 2. Corint. X 5.

urmă. Incepătorii ereziilor n'au făcut altceva decât că au adus în religiune spiritul gâlcevitor, spiritul de nelinişte şi de pismă, care a stăpânit întotdeauna în şcoalele filozofice [1]).

In vremea ivirii creştinismului, obiceiul de a filozofa erà foarte comun, ba chiar o modă. Pe deasupra, creştinismul însuş, prin doctrina sa, prilejise o adevărată fermentaţie a opiniunilor religioase şi filozofice. Unii dintre nouii creştini nu se putuseră încă elibera de sub înrâurirea acestor sisteme şi veniseră în Biserică păstrându-şi vechea mentalitate. „Noul Testament pomeneşte chiar, sub numele de *gnoză*, în opoziţie cu cuvântul πίστις, o ştiinţă aprofundată a Scripturilor, care nu se mulţumeste cu faptul istoric şi cu simpla expunere a dogmelor, ci desvoltă ideile, se ridică la principii şi caută a pătrunde filozofia creştinismului. In căutarea adevărului, însă, spiritul omenesc orgolios n'are curajul să renunţe la el însuş, la propriile sale vederi, la ideile şi la speculaţiunile sale; el amestecă cuvântul revelat cu ideile omeneşti şi uneori substitue dogmelor ideile sale sau nu admite în dogmele creştine decât ceeace se poate acomoda cu principiile lui" [2]). Iată *origina psihologică a ereziilor.*

Elementul *istoric* şi *material* al ereziilor dela începutul creştinismului îl reprezentau pe deoparte ideile din filozofia religioasă a Iudeilor din Alexandria, dusă la deplină desvoltare de iudeul Filon (20 în. Chr. — 39 d. Chr). Ea erà o încercare de a pune în acord filozofia lui Plato cu legea mozaică şi avu multă trecere la Iudeii creştini din veacurile primare. Pe de altă parte, un isvor nou îi oferea filozofia religioasă vul-

1) L'Abbé Bergier, op. cit. pag. 240.

2) Dr. Jean Alzog. Hist. univers. de L'Eglise, V-e ed. tom. I. p. 225, 227; Cf. Pluquet. — Diction. des hérésies, des erreurs et de schirmes, p. 25.

gară a eleniștilor orientali. Ea erà o contopire a filozofiei lui Plato și a altor sisteme de filozofie greacă, cu doctrina lui Zoroastru despre cele două principii al binelui și al răului [1]).

Acestea reprezentau zestrea intelectuală și sufletească a primilor creștini; la unii dintre ei vechile idei căutau să prepondereze ca puteri asociatoare față de noua lor credință. Ceeace este personal, însă, ceeace s'a produs printr'o contribuție a omului, angajează în chip special psihologia personală, amorul propriu ațâță entuziasmul și, deci, impulsul spre exteriorizare este de o energie caracteristică. Tuturor oamenilor le place să inspire altora ideile și gusturile lor și să-i facă să primească obiceiurile lor. Dar, precum foarte bine observà Pluquet, „această dorință niciodată nu este mai activă și mai întreprinzătoare decât atunci, când cineva este însuflețit de zel religios. In religiunea creștină, este o datorie să lucrezi nu numai pentru mântuirea ta, ci și pentru mântuirea aproapelui; așa că creștinul zelos, care cade în eroare, entuziastul, a cărui imaginație iscodește vre-o practică religioasă, se crede obligat s'o predice și, dacă se poate, să silească pe toți oamenii să vorbească, să cugete și să trăiască ca el [2]). Cultul oferă, de sigur, în chip natural cel dintâiu plan pentru înfățișarea ereziei înaintea mulțimii credincioșilor. Pe de altă parte, formele sale simbolice sunt singurul mijloc de tâlmăcire a dogmelor pentru mulțime. Ereziile au trecut deci în chip consecvent din domeniul teoretic în cel liturgic, în virtutea „interpenetrației dintre inspirația și figurațiunea religioasă“ [3]); orice ideie religioasă aspiră la o formă cultuală.

---

1) Cf. Euseb. Popovici. — Ist. bis. I, p. 65, 66.
2) Diction. des hérésies, des erreurs et des schismes, p. 25.
3) R. Will, op. cit. p. 22.

§ 2. — *Erezile Ebionitico, - Gnostico — Maniheice și Liturghia.*

Erà și firesc ca cea dintâi erezie să se iveasca printre creștinii veniți dintre Iudei, de oarece ei fuseseră mai pregătiți prin Legea veche pentru mântuirea adusă prin Mesia. Faptul că Mântuitorul declarase că n'a venit să strice Legea și Profeții, încurajà interpretarea unora, cari nu voiau să se despartă de Legea lui Moise. Ei nu înțelegeau să se supună la sacrificarea „omului vechiu" tradițional și să intre curați în noua împărăție a harului. Faptele apostolilor și epistolele sf. ap. Pavel ne mărturisesc că, printre creștinii iudei, se găseau unii, cari admiteau alături de Iisus Christos un alt isvor pentru viața lor spirituală și anume Legea lui Moise. La început, deosebirea aceasta a eșit la iveală ca o direcție pentru menținerea în cinste a practicilor iudaice în Biserica creștină. Mai apoi se accentuà sub forma de schizmă — schisma *Nazareilor* — prin alegerea lui Thebuthis, un partizan al acestui fel de a vedea, ca episcop după sf. ap. Iacob, fratele Domnului. Din această schismă răsări o *erezie*, profesată de o partidă extremă, care se deosebi cu numele de *Ebioniți*. Ei durară până prin veacul V-lea, sub diferite forme și despărțiri.

Punctul lor de plecare erà în îndoiala despre atotputernicia creatoare și despre divinitatea lui Christos. Cu vremea au ajuns să tăgăduiască deschis dumnezeirea Mântuitorului, pe care îl socoteau ca pe un simplu mesia omenesc, un om deosebit prin înțelepciunea și prin pietatea sa. Ei îi priveau ca pe cel din urmă și cel mai mare dintre profeți; nu erà nici Dumnezeu, nici Fiul lui Dumnezeu și, prin urmare, nu credeau în nașterea lui supranaturală ca om.

Mai târziu, acești eretici au fost influențați de ideile

ereticilor *gnostico-manicheici*. Pentru acești noui eretici, problema răului în lume erà o chestiune de primul rang. Ei nu admiteau origina răului în abuzul de libertate al omului, ci o vedeau în materie, creată de o putere inferioară. Spre a explica acest lucru, ei au format „un sistem mai mult fantastic decât logic, plin de imagini și de alegorii după felul oriental [1])". Prin aceasta, „ei amenințau să desfigureze creștinismul", precum zice A. Bouché-Leclercq, „punând în locul lui un amestec de filozofie pitagoreică și platonică, de astrologie, tradițiuni iraniene și caldeene, din care erà aproape eliminată revelațiunea cuprinsă în Biblie. Ei voiau să facă din creștinism o filozofie mistică, cam în felul neoplatonismului de mai târziu" [2]). După această doctrină, lumea erà opera unui spirit rău și, ca atare, mântuirea însemnà eliberarea de legăturile materiei sau pământești. Această operà a îndeplinit-o Christos, un eon puternic, numit de Cerinth Eonul mântuitor, iar de Manes, Eonul luminii. In timp ce Ebioniții nu se îndoiau că Iisus a avut trup real, Gnosticii respingeau această ideie, care, ca materie, nu se puteà împăca după dânșii cu ființa fără de păcat a Mântuitorului. Prin urmare, El nu s'a sălașluit în trup încă din pântecile sf. Fecioare, ci a avut numai un corp aparent, cum ziceà Saturnin, sau un corp ceresc, după expresiunea lui Bardezanes. Aceasta erà credința gnosticilor *Docheți* de pe vremea apostolului și evangheliștului Ioan. Eonul Christos, după părerea lui Cerinth și Basilide, s'a unit cu omul Iisus la botez și a rămas cu el numai până la răstignire, când s'a înălțat la cer, așa că patima a îndurat-o singur omul Iisus, care și așa, după părerea și interesul lui Simon Magul, n'ar fi suferit răstignirea decât în aparență în Iudeia. Cu alte cuvinte, „nașterea lui Chistos, realitatea materială a

1) Alzog., op. cit. I, p. 226.
2) Op. cit., p. 295.

corpului său, patima şi a doua venire a sa, dar mai cu seamă învierea trupurilor şi întemeierea unei împărăţii a lui Christos erau pentru gnostici superstiţiuni pline de cel mai pronunţat materialism [1])".

Christos, deci, nu ne-a mântuit prin jertfa vieţii sale, ci prin descoperirea adevărului. Ne împărtăşim de mântuirea adusă de el nu prin primirea darurilor dumnezeieşti, cari se comunică prin sf. Taine, ci prin cunoştinţa adevărului descoperit de el [2]). Gnosticii, preocupaţi de mântuire, voiau să ajungă aci prin gnoză, prin cunoaşterea lui Dumnezeu. De aceea, gnoza, pe de o parte şi o anumită atitudine faţă de materie — asceză ca la Marcion, ori imoralitate până la comunismul femeilor, ca la Carpocrat — eră mijlocul pentru mântuire, pentru întoarcerea în „pliroma". Formulele rituale par a fi ocupat un loc mai secundar [3]).

Se înţelege, deci, că liturghia, în forma în care fusese instituită şi se practică în Biserică, nu-şi mai găsea nici-un sprijin într'un asemenea sistem. El însemnă o desfiinţare pe deantregul a caracterului cultului creştin. Jertfa Mântuitorului, care formează centrul sfintei liturghii, nu mai putea avea nici un înţeles după sistemul gnostico-maniheic, de oarece pentru ei patimile au fost numai aparente. In Biserica creştină, sf. Euharistie este repetirea jertfei de pe Golgota ca mijloc sfinţitor al graţiei divine, pentru a ne împărtăşi de mântuirea adusă de Iisus. Gnosticii, însă, negau în general necesitatea cultului. Singur Marcion i-a recunoscut însemnătatea, dar a căutat să simplifice formele cultului ortodox şi îngăduia catehumenilor să ia parte împreună cu credincioşii la sf. liturghie [4]).

---

1) A. Bouché — Leclercq, op. cit. p. 296.

2) Cf. Evsevie Popovici, op. cit. I, pag. 267.

3) Cf. H. Leclercq, — Diction. d'Archéolog. et de Liturgie, fasc. 60-61, p. 1342.

4) Cf. Alzog., op. cit. I, p. 239.

Gnoza fiind privilegiul pnevmaticilor sau al celor aleşi, cultul pentru aceştia erà secret în sistemul lui Manes, pe când pentru restul adepţilor (psihici şi ilici) erà exoteric sau public şi constà din rugăciuni, cântări şi predică, fără botez, fără Euharistie şi fără alte ceremonii [1]).

Liturghia Bisericii a fost fundamental alterată. Chiar cei cari au menţinut-o, au desfigurat-o în sensul ideilor teoretice din sistemul lor, dându-i valoarea unui simplu semn de fraternitate ori a unui simbol, cel mult; mai degrabă recunoaştem în Euharistia gnostico-ebioniticomanihiecă un ospăţ de comuniune liturgică, ca o resfrângere a ideilor şi practicii misterelor păgâne, cu cari se înrudeau aceste erezii. In această părere ne întăreşte mustrarea, pe care o îndreptà *Irineu* către ucenicii unui oarecare gnostic Marcu, învinuindu-i între altele că îngădue şi femeilor să săvârşască Euharistia [2]); nu intrà în principiile şi practica Bisericii un asemenea obiceiu al templelor păgâne, de a încredinţa sacerdoţiul şi femeilor.

In administrarea acestei sf. Taine, aceşti eretici schimbaseră ritul euharistic, conform cu principiile lor. Aşa, Ebioniţii, ca unii cari nu abjuraseră obligaţiunile Legii Vechi, făceau Euharistia cu azimă şi serbau Paştele Iudeilor, la care adăogau numai amintirea patimilor şi

1) Cf. Evsev. Popovici, op. cit. I, p. 285, 286.

2) In Advers. Haeres., L. XIII. 2; cf. Fortescue, op. cit. p. 36 şi 37.—„Mijlocul de propagandă cel mai eficace al lui Marcu constà într'o celebrare impresionantă a Euharistiei, graţie căreea încredinţà pe asistenţi că Dumnezeu intrà în comuniune cu ei prin mijlocirea sa. Femeile erau cucerite în mare număr, dar vraja ţineà puţin şi, amăgite, ele mergeau să-şi mărturisească căinţa şi umilinţa la preoţi şi episcopi. Sf. Irineu a primit multe din aceste mărturisiri, cari făceau să roşască obrazul, unele din penitentele sale având vreme să fugă înainte de a cădea, altele se răsbunau de deceptia lor spunând în amănunţime cele ce a văzut şi auzit". (H. Leclercq, ibid. p. 1357).

învierii lui Christos. Gnosticii rigoriști, cum erà Tațian, opriră chiar întrebuințarea vinului în Euharistie. Pentru eliberarea spiritului, materia, deci corpul, trebuià slăbit, așa că vinul nu puteà fi întrebuințat. Ba încă, la început, ei chiar se abțineau dela Euharistie, precum ne spune sf. Ignațiu [1]). Mai târziu ei își formară practica de a pregăti Euharistia cu apă, de unde le-a și rămas numele de *Encratiți* (înfrânați), *Idroparastați* sau *Aquarii*. Acelaș uz se găseà și la gnosticii ebioniți. O categorie dintre aceștia și anume *Elkesaiții* întrebuințau și sare. Maniheii nici nu priveau Euharistia ca pe o taină necesară sau în vre-o asemănare cu cea din Biserica creștină.

Ereticii ebionitici și gnostico-maniheici schimbaseră și alte rituri. Așa, Elkesaiții se îndreptau în timpul rugăciunii spre soare, de unde vine lumina. De aci le-a ramas numele de *Sampsei* sau *Samsei* (amici ai soarelui). Maniheii întrebuințau untul de lemn la botez în loc de apa, iar *Imero-baptiștii*, o ramură ebionitică, se botezau aproape în fiecare zi. După gnosticul Marcu, gnoza nu erà de ajuns pentru întoarcerea în pliroma. Pentru aceasta, erà necesar și botezul, dar nu botezul lui Iisus, socotit un botez de pocăință, ci botezul mântuitor al lui Marcu. Unii, însă, tot din școala lui Marcu, erau împotriva acestei învățături, negau necesitatea ritului, socoteau ca ceva necuviincios să reprezinți misterul puterii nespuse și nevăzute prin elemente vizibile și peritoare. Alții, dimpotrivă, țineau să mărească pompa rituiui printr'un fel de nunți spirituale, cari închipuiau unirea perechilor de eoni în pliroma. Se aranjà o camerá nupțiala, se administrà un botez însoțit de invocațiunea către Tatăl, către Adevărul și către Christos cel coborît în Iisus. Câteodată invocațiunea se făceà în limba ebraică. Inițiatul strigà atunci: „m'am întărit, m'am liberat; mân-

1) In Ep. ad. Smyrn., c. 7, — cf. Alzog., op. cit. I, p. 237.

tueşte sufletul meu de acest veac şi de tot ce este în el, în numele lui Iao, al celui ce a răscumpărat sufletul său în vederea mântuirii în Christos cel viu". Cei de faţă murmurau: „Pacea să li se dea tuturor celor pe cari se sălăşlueşte acest nume".

Iniţiatul erà uns. Alţi marcişti se mulţumeau cu mai puţin, cu un amestec de apă şi unt de lemn turnat pe cap [1]).

Gnosticii posteau Sâmbăta, în semn de întristare pentru creaţiunea lumii materiale, iar Manihei, Dumineca; pentru aceştia din urmă, mai ales acesta erà mijlocul cel mai de seamă pentru mântuire. In general, gnosticii au împrumutat dela Biserică ceremoniile, riturile, sacramentele, adunările. Nemulţumiţi cu schimonosirea unora din termenii consacraţi pentru însemnarea misterelor, făcându-i să servească a însemna acte de desfrâu, aşa ca: τελεία ἀγάπη, ἅγιον ἁγίων, κοινωνία, alţi termeni ajunseseră curenţi în stilul gnostic pentru a desemna obiecte diferite sau pentru a exprima concepte complet streine creştinismului ca cuvintele: credinţă mântuire, isbăvire. Ernest Renan, care îşi aveà ceasurile sale de glumă, s'a amuzat scriind că cele mai însemnate elemente practice ale cultului Bisericii s'au luat dela gnostici [2]).

Gnosticii, ca toţi ereticii, au apreciat şi au căutat să se folosească de cult numai pentru avantagiul, pe care îl prezentà ca mijloc pentru răspândirea credinţei lor. Scriitorii bisericeşti ne pomenesc, astfel, numele câtorva eretici, cari au compus imne menite să se cânte în cult, în locul cântărilor Bisericii ortodoxe. Astfel, după mărturia lui Tertulian [3]), gnosticul *Valentin* (160) introduse nişte psalmi ai săi proprii. In acelaş secol, gnosticul *Hierax* compuse rugăciuni cu acelaş scop [4]).

1) H. Leclercq. ibid. pag. 1357.
2) H. Leclercq, ibid. pag. 1362.
3) De carne Christi, cart. IV, cap. XVII.
4) Cf. Epiphanius,— Adv. Haeres., cart. II, c. LXXVII.

Ca să atragă lumea la învăţătura lor, *Bardezanes* şi fiul şău *Armoniu* cântau cu multă îngrijire imnele lor proprii, eretice [1]).

Ereziile gnostico-maniheice au apărut şi mai târziu în cursul istoriei Bisericii; ele sunt cunoscute mai mult sub forma, în care s'au afirmat în cult. Aşa fu în Spania, spre sfârşitul veac. IV, *Priscilianismul*, un gnosticism amestecat cu manihеism. „Priscilianii posteau Dumineca, în ziua de Crăciun şi în ziua de Paşte, pentru a demonstra că nu credeau nici în naşterea, nici în învierea Mântuitorului. Ei primeau în mână Euharistia, dar n'o mâncau, pentrucă nu credeau în realitatea trupului lui Iisus Christos. Se mai adaugă că se adunau noaptea, în locuri depărtate, se rugau goi, bărbaţi şi femei şi se dedau la neruşinări; ei păstrau un secret inviolabil asupra celor ce se petreceau în adunările lor, dar nu se sfiau a-şi călca jurământul pentru a înşela pe cei cari voiau să ştie" [2]).

O nouă formă a ereziei gnostico-maniheice se arătă prin veac. VII şi VIII, în Asia Mică spre părţile Syriei, sub numele de *Paulicianism*. Aceştia, ca şi odraslele lor de prin veac. XI până prin veac. XVII, *Euchiţii* din Tracia şi *Bogomilii* din ţările slavone dela sudul Dunării, mergeau cu puritanismul lor în cult mai departe decât mulţi din protestanţii de astăzi. Aşa, ei întemeiară o Biserică fără ierarhie şi fără ceremonii. Aveau o credinţă cu totul spirituală despre botez şi despre Euharistie. După dânşii, Christos n'a instituit un botez cu apă sau o cină sub forma materială a pâinei şi a vinului, ci numai un botez spiritual şi o cină din pâine şi vin spirituale. Ca atare, ei respingeau toate formele exterioare ale cultului Bisericii, cum sunt posturile,

1) Sozomen. — Hist. eccl. cart. III, cap. 16; Cf. Tez. liturg., I, p. 15, 16.
2) Bergier, — op. cit. t. V-è, p. 360-361.

veneraţiunea sfinţilor şi a sf. Fecioare, a crucii, a icoanelor şi a moaştelor şi socoteau liturghia ca o idololatrie, de oarece Dumnezeu trebuiă adorat numai în spirit şi adevăr. Puneau mare preţ pe rugăciunea stăruitoare şi pe pietatea lăuntrică. Tot aşa erau şi practicele lor în Apus, unde au fost cunoscuţi sub numele de *Patari* sau *Catari* (curaţi [1]).

§ 3. — *Liturghia şi ereziile antitrinitare şi christologice.*

a). *Antitrinitarii.* — Sistemul ebionitico — gnostico — manihei c încercase să interpreteze creştinismul cu tendinţa de a-l mistuti în iudaism ori în filozofia păgână. Imaginaţia jucase mare rol în acest proces. Pe măsură, însă, ce credinţa creştină câştigà teren ca întindere iar conştiinţa creştină ajungeà stăpână pe suflete, trecerea Legii Vechi erà mărginità în cadrul cuvenit, în timp ce filozofia păgână păleà în faţa creştinilor.

Domeniul transcendental al dogmelor nu puteà fi turburat acum în sânul Bisericii decât prin concepţiunea strâmtă a unora dintre creştini în interpretarea textelor sf. Scripturi. In deosebi, expresiunea care numià pe Christos *Fiul lui Dumnezeu* şi numirea de *Tatăl*, *Fiul* şi *Sf. Duh*, cu care se deosebeau persoanele sf. Treimi, începură să fie interpretate în chipuri diferite, în a doua jumătate a veac. III. Fie că aceste expresiuni erau interpretate ca „numiri exterioare şi temporare ale monadei divine în acţiunea ei din lume", cum ziceà Sabellius, fie că Fiul şi Sf. Duh erau socotiţi ca puteri subordonate, cum susţineà Paul de Samosata, aceasta însemnà că erà atacată dogma fundamentală a creştinismului. Antitrinitarismul erà o erezie raţionalistă pur

1) Cf. E. Popovici, op. cit., I, p. 637; II p. 94, 95, 96.

creștină. Adepții ei se socoteau în Biserică și țineau cu stăruință să rămână membrii ai Bisericii, cum se vede din străduințele lui Paul de Samosata de a-și păstra scaunul episcopal, chiar cu protecția Zenoviei, regina Palmiriei. De aceea, poate că eroarea lor în conceperea sf. Treimi să nu fi avut prea mare răsunet în liturghie. Nu este exclus, apoi, precum vom vedea ceva mai în urmă, ca starea în care se prezentă atunci ritul sf. Liturghii, să nu fi reprezentat pentru acești eretici o nevoe de a se crea forme noui. Totuș, nu se poate trece cu vederea că partizanii lui Pavel de Samosata nu întrebuințau la botez formula obișnuită până aci în Biserică și oficiau această Taină printr'o singură afundare.

b). *Arianismul și liturghia.* — Urmările, însă, prinseră un contur definit și în proporții necunoscute până aci, când arianismul adânci în veac. IV erezia subordinațiană, aplicându-o în deosebi la cea de a doua persoană a Prea Sf. Treimi. Tăgăduirea consubstanțialității Fiului de către Arie eră o consecință a ereziei raționaliste a antitrinitarilor și deschise, în acelaș timp, un șir de dispute, care în chip esențial depindeau unele de altele (nestorianism, monofizitism, monotelism). Arianismul frământă și pasionă Biserica dela o margine la alta și a întrebuințat formule diferite și subtile, pentru a prinde rădăcini în credința generală a Bisericii. Este, deci, de un interes deosebit a se ști cum s'a resfrânt arianismul în liturghie.

Se pare, totuș, — după cum afirmă dom. F. Cabrol [1]), că Arienii n'au avut, cel puțin la început, o liturghie a lor proprie. Lucrul se poate chiar susține printr'o șerie de fapte istorice. Astfel, din luptele lor la sinoade rezultă că ei nu țineau să iasă din Biserică, ci voiau să

1). Ariens (Diction. d'Arch. Chrét. et de Liturgie, Fascic. X pag. 2814-2819).

rămână într'însa și să-i păstreze așezămintele. Prin urmare, n'aveau nici-un interes să se atingă de cult. Străduința lor se învârteà în preajma unor formule teologice, despre care, totuș, precum vom vedea, nu putem spune că n'aveau atingere cu liturghia. Ortodoxii, însă, nu articulează în acest timp nici-o plângere de acest fel; dimpotrivă, ei acuză pe Arieni de persecuțiuni și de schimbarea doctrinii în general. Se pare, chiar, că episcopii arieni, cari au uzurpat scaunele celor ortodoxi, s'au mărginit să atace ortodoxia în predici, fără să fi căutat să schimbe ceremoniile Bisericii. Cu toate acestea, nu trebue să perdem din vedere că Sf. Ambrosie, suindu-se pe scaunul episcopal dela Milan, a avut să șteargă urmele lăsate în liturghia locală de către episcopul arian Auxențiu. Sf. Ambrosie a trebuit să facă apel la textele ortodoxe pentru îndreptarea liturghiei [1]).

Un prim punct de despărțire al arienilor din unitatea liturgică deplină a ortodoxilor — neînsemnat, de sigur — îl formează ștergerea din diptice a numelui episcopului Atanasie. Nu întârziară, însă, de a se adăuga și alte diferențieri, izolate, se pare, de odată. Așa, se citează cazul unui episcop arian, care hirotoneà a doua oară pe clericii ortodoxi și botezà din nou pe creștinii, cari îmbrățișau arianismul. *Eunomienii*, un partid arian extrem, profanau reliquiile, respingeau cultul apostolilor și al martirilor și înlocuiră întreita afundare la botez, în numele sft. Treimi, printr'una și singură în amintirea morții lui Iisus. Iată, deci, aci o formă de cult mai expresivă, consequentă punctului caracteristic al credinței arienilor. De fapt, nu erà o afundare, ci o simplă stropire a capului și a părții superioare a corpului, după cum spune Ieronim. Formula de botez, cel puțin, fu întru totul adaptată punctului de vedere arian, sub ur-

1. Cf. H. Leclercq — Doxologies (Diction. d'Arch. Chrét. et de Liturgie, Fascic. XL. p. 1535).

mătoarea formă: „Te botez în numele Tatălui celui necreat, al Fiului celui creat, al sft. Duh cel creat de Fiul cel creat". Dacă au eliminat recitarea simbolului apostolic dela botez — căci în liturghie simbolul credinţei a fost introdus mai târziu — nu se poate afirma.

Era natural ca erezia să caute expresiune, o formă nouă sau să modifice pe cele vechi în ceremoniile, cu care avea atingere, cum văzurăm cu formula dela botez, ceeace nu este de puţină importanţă.

In domeniul pur al sft. liturghii, înţelegând cadrul ei de atunci, arianismul pare a nu fi atacat alte forme. Este, însă, îndeobşte admis ca o formulă ariană, următoarea construcţie a *doxologiei mici*: *„Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh"*. Este aci o afirmaţie sumară, care are nevoie de analiză, spre a se lămuri întrebuinţarea liturgică a formulei de mai sus, întru cât ea este mai veche decât arianismul; mai mult, sub această formă ne-o transmit cele mai vechi documente liturgice. Astfel, în *Didahiile celor 12 Apostoli*, scrise între anii 80 şi 100 d. Chr., găsim forma: *„A ta este puterea şi mărirea în veci"* (X 5.) *„prin servitorul tău Iisus"* (X 2); în prima epistolă a lui Clement către Corinteni, datând din anii 96-98: *„Iţi mulţumim prin marele Preot şi Stăpânul sufletelor noastre Iisus Christos, prin care a ta este slava şi mărirea..."* (LXI 3); în prima Apologie a sft. Iustin Martirul, din a doua jumătate a veacului II, în cap. LXV 3: „el (preotul sau episcopul)... laudă şi slăveşte pe Tatăl universului *prin numele Fiului şi al sft. Duh"*, iar în cap. LXVII 2: „binecuvântăm pe creatorul universului *prin Fiul său Iisus Christos şi prin sft. Duh"*. Aceeaş construcţie a doxologiei mici o aflăm în aluziile liturgice din scriitorii bisericeşti din Răsărit; astfel, la *Origen* († 251), în *Cohortatio ad gentes*: „dăm mărire lui Dumnezeu după

puterea noastră *prin Christos* cel împreună slăvit, în sft. Duh".[1])

Ce însemnează aceasta? O profesiune subordinaţiană şi arianistă în formulele liturgice ale Bisericii, în primele secole? De sigur că nu. Formula dintâi luată în sine nu are nimic eretic într'însa. In teologia creştină, Fiul este socotit ca mijlocitor între Dumnezeu-Tatăl şi oameni. Erà un vechiu obiceiu al Bisericii de a adresa Tatălui rugăciunea în numele Fiului sau prin Fiul, obiceiu, care-şi urcă origina şi temeiul în N. Testament.[2])

Aci erà însă un teren, cum foarte bine remarcă Dom. Cabrol,[3]) „unde arienii, cu puţină subtilitate şi multă rea credinţă puteau să lupte cu avantaj". De aceea, Arius îşi fixă atenţiunea asupra primei formule a doxologiei mici, pe care îi fu lesne să o interpreteze în sensul vederilor lui, silindu-se a demonstra neegalitatea persoanelor sft. Treimi. De aceea, poate că nici antitrinitarii veacului III, ca şi pnevmatomahii de mai târziu n'avură nevoe de vre-o altă modificare în cult, întru cât este cu putinţă ca formulele, prin impreciziunea lor, să fi convenit ereticilor ori chiar să fi căutat a se întemeia pe caracterul lor general. Nu trebue să perdem din vedere vârsta, în care se aflà Biserica în această epocă din'naintea sinodului I ec. (325), când liturghia se prezentà ca „un tip uniform, dar încă fluidic şi susceptibil de modificări de amănunt".[4]) Până acum, singura putere sufletească în convertirea creştinilor şi singura compatibilă religiunii fusese credinţa. Ea luase o formă condensată şi sumară în formulele cultului şi

---

1) Traducerea textelor—după textul francez din Adr. Fortescue, op. cit. pp. 15, 19, 25, 27 şi 43.

2) Ioan XIV 13, 14: „Orice veţi cere în numele meu..."; XVI 23: „Orice veţi cere dela Tatăl *în numele meu*, va da vouă"; Colos. III 17; F. Ap. IV 30;.

3) In art. citat (Ariens).

4) Adr. Fortescue, op. cit. pag. 70.

nici-o împrejurare nu provocase până acum întemeerea ei mai precisă. Erà deci natural ca, atunci când antitrinitarii voiră să dea dogmei Prea Sfintei Treimi o explicaţiune raţionalistă, să se manifeste o stângăcie în mânuirea termenilor şi o nesiguranţă a definiţiilor şi expresiunilor, chiar la teologii cei mai ortodoxi. E destul să amintim că cuvântul πρόσωπα, întrebuinţat de ortodoxi pentru a expirma cele trei persoane ale prea Sfintei Treimi, fu întrebuinţat de Sabeliu pentru cele trei moduri sau roluri ale unei persoane, ceeace făcu pe ortodoxi să uzeze de ὑπόστασις, deşi alţii prin aceasta înţelegeau Fiinţa dumnezeiască. Sinodul din Antiohia (269) respinse expresiunea ὁμοούσιος = de o fiinţă, din pricina nuanţei (o proprietate a Tatălui), pe care i-o dădea Paul de Samosata. În veacul următor (325) însă, cuvântul acesta fu primit în simbolul credinţei. Ce erà, deci?—O lipsă de preciziune, explicabilă prin împrejurările, în care se găseà Biserica acum, împrejurări, în care erau cu puţină şi opinii defectoase ca formă. Nu pentru o pricină de acest fel a fost mustrat pentru diteism (subordinaţianism) preotul Ipolit, adversar al lui Sabeliu? Tot aşa trebue să ne explicăm lucrul pentru ce, mai târzu, s'au făcut imputări de subordinaţianism lui Origen, lui Dionisie cel Mare (adversarul lui Beril), lui Atenagora († 177), lui Teofil († 186), Tertulian († 220-240) şi Lucian († 312), deşi intenţiile lor au fost streine de această erezie.[1])

Acum ne putem lămuri de ce formula „prin Fiul, în Sft. Duh" din doxologia mică rămase ca o formulă subordinaţiană şi ariană. Sensul, pe care îl dădeà Arie acestei forme a doxologiei celei mici, stăruinţa şi intenţiunea, cu care o întrebuinţà, atrase atenţiunea Bisericii şi ea consacră ca ortodoxă forma rămasă până azi în cultul Bisericii [2]) şi care erà deja în întrebuinţare atunci,

1) Cf. pentru această parte Evsevie Popovici, op. cit., I pag. 291, 292, 460 şi 485.

2) Vezi paragraf. Biserica şi cultul în faţa ereziilor litera c.

precum o întâlnim la Dionisie al Alexandriei († 254). În a X, 5 epistolă împotriva lui Germanus, Dionisie menţionează oarecari psalmi, cari se cântau în biserică precum şi următoarea doxologie întrebuinţată în liturghie: „Lui Dumnezeu — Tatăl şi Fiului, Domnului nostru Iisus Christos, cu Sft. Duh, slavă şi putere în veciî vecilor, amin".[1])

Zelul eretic al lui Arie depăşi cadrul strict al liturghiei. Ca şi gnosticii Bardezanes şi Valentin, el compuşe nişte imne dogmatice, cuprinse în opera sa Thalia (ospăţ), ca mijloc de propagandă. El le adaptase la melodia molatecă a versurilor poetului ionian Sotades, defăimat chiar de păgâni. Aceste imne erau cântate de arieni în cor, nu numai în biserici, ci şi pe străzi şi în pieţele publice. Lăţirea ereziei probează că ele aveau trecere. Pentru Biserica ortodoxă, însă, ele au fost un prilej pentru împodobirea cultului.[2]).

c) *Celelalte erezii christologice şi cultul.*— Expunerea dogmelor în cultul Bisericii ortodoxe, în deosebi după sinodul I şi al II ec., găsise formele sale corespunzătoare şi precise. Formularele liturghiilor sft. Vasile cel Mare şi Ioan Chrisostom ne încredinţează că ceremoniile sau riturile, ca tot cultul la un loc, căpătase din acest veac o fizionomie, care purtă pecetia ortodoxiei dinstinctive. De aceea, ereziile următoare nu mai putură atinge o suprafaţă atât de mare în manifestarea lor liturgică. Dogma fundamentală despre Prea sft. Treime şi despre raportul dintre Sfintele Persoane fusese pe deplin lămurită, pe temeiul sft. Scripturi şi al sft. Tradiţiuni. Punctele dogmatice venite în discuţie mai apoi, ca o urmare a arianismului, aveau mai mult caracter de subtilitate teologică, în legătură numai cu persoana Dumnezeu — Omului Christos. In cult, obiectivizarea

1) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. pag. 46.
2) A se vedea cap. II, pgf. 5 lit. c.

lor fenomenală se mărginea la introducerea sau reducerea câte unei propoziţiuni liturgice, care să traducă erezia. Aşa, Nestorienilor din veac. V ca şi Adopţianiştilor din veac. VIII le conveneà să se popularizeze în cult expresiunea „Născătoare de Christos" în loc de „Născătoare de Dumnezeu", spre a se exprima ideia lui Nestorie că în Christos a fost o simplă sălăşluire a lui Dumnezeu în om, ca două persoane, alături una de alta, dintre care însă numai cea omenească a fost purtată în sânul sft. Fecioare. Iar ca o urmare a monofizitismului, eşi la iveală practica teopashitică de a se cânta la liturghie imnul „Sfinte Dumnezeule" cu adaosul făcut de Petru Gnafevs (Fullo) († 486): „Cel ce te-ai răstignit pentru noi", spre a se mărturisi credinţa monofizită despre absorbirea firii omeneşti a lui Christos în cea dumnezeiască.

Indirect, însă, erezia monofizită ajunse mai târziu isvorul teoretic al unei furtuni abătute asupra cultului Bisericii, căci ea înlesni, ca un corolar, sistemul dogmatic al unei noui erezii: *iconoclasmul*.

§ 4. — *Iconoclasmul şi cultul icoanelor.*

a) *Aspectul şi origina iconoclasmului.*—Iată o erezie, care apare şi stărueşte într'o formă violentă şi deadreptul în cult, pentru ca tocmai mai apoi să caute şi să ajungă a-şi defini temeiul teoretic. Intr'adevăr, precum foarte bine observă H. Leclercq,[1]) „erezia iconoclastă însemnează o curioasă abatere în raport cu vechile erezii, care au frământat timp de secole împărăţia bizantină. Conflictul nu erà proprietatea teologilor de meserie şi metafizicienilor de carieră; rolul, atât al

1) Diction. d'Arch. et de Liturg., fasc. LXVIII — LXIX, I, pag. 214 (Images-Culte et Querelle des).

unora cât şi al celorlalţi, rămase foarte şters în toate perioadele şi în toate crizele certei iconoclaste; chiar în sinoade, rolul lor s'a mărginit adesea să înşire serii de texte". Veneraţiunea icoanelor fu bruscată prin măsura împăratului *Leon Izaurul*, care prin edictul său din an. 726 impuse ca icoanele să se aşeze în biserici mult mai sus, ca să nu le sărute poporul sau să se închine lor.[1]) Motivul se găseà în convingerea sa simplă de soldat că cultul icoanelor erà în nepotrivire cu spiritualismul creştin şi că, deci, însemnà o cădere în idololatrie? Aceasta erà o consideraţie religioasă prea generală, iar pe de altă parte, ea nu aveà nici caracter de originaliate. Cu multă vreme înainte de răspândirea creştinismului, păgânii însăşi s'au legat de credinţa şi clutul icoanelor materializate în forma statuelor. Hieraclit îşi băteà joc de *materialul* fără viaţă al statuelor, în timp ce Xenofan ironizà *forma* lor imitată. Cinicul Antisthen susţineà că divinitatea nu se aseamănà cu nici-o fiinţă şi că nici-o imagine nu poate să ne dea o idee despre ea. Stoicul Zenon spuneà fără înconjur că nu se cade a ridica temple zeilor, nici a le înfăţişa chipul, căci opera zidarilor şi a mâinilor omeneşti nu poate să fie nici sfântă, nici vrednică de multă consideraţiune. Plutarc socoteşte mai primejdioasă superstiţia de a socoti ca zei imaginile lor materiale decât filozofia, care duceà la ateism.[2]) Pentru popoarele păgâne, statuele nu se socoteau despărţite de fiinţele, pe care le închipuiau. Statuele erau privite ca divinitatea însăş sau ca un obiect însufleţit de divinitate. Acest fetişism explică atitudinea scriitorilor de mai sus, citaţi de Clement Alexandrinul în scrierile sale Stromata şi Protrepticon. În Biserica creştină, însă, icoanele au fost întrebuinţate

1) Cf. E. Popovici, op. cit., I pag. 670.
2) Cf. H. Leclercq — ibid. pag. 208 — 210.

ca un mijloc de evocare, de înălțare sufletească și spre instruire, potrivit cultului în spirit și în adevăr.

Atitudinea hotărîtă în practică a lui Leon Izaurul față de cultul icoanelor a fost privită și ca un efect al înrâuririi atitudinii Mahometanilor și a aversiunii Iudeilor față de icoane ca față de o practică idololatră. Intr'adevăr, califul Omar II (actele sinod. VII ec. zic Iezid), sub influența unei partide rigoriste, urmări cu furie orice manifestație artistică în moschei. E greu, însă, de susținut că un fel de organizație internațională să fi sugestionat atitudinea împăratului icnoclast Leon Izaurul.

Se poate ca și o chestiune de ordin politic și financiar să fi hotărît pe Leon și pe urmașii săi să întreprindă o luptă atât de înverșunată împotriva cultului icoanelor, scoțându-le din biserici și din mânăstiri și sfărâmându-le. S'a afirmat, chiar, că pentru susținerea luptelor dela frontiere, el avea nevoe de veniturile procurate prin jefuirea mânăstirilor și a bisericilor sub pretextul prigonirii icoanelor, iar pe de altă parte, lua astfel din mâna calugărilor un instrument principal al influenții lor asupra poporului. Vor fi fost, poate, în aceste împrejurări, motive cari au susținut pasiunea oarbă, dar nu se poate ca preocuparea religioasă să fi fost absentă din spiritul împăraților iconoclaști, în acțiunea lor și să nu fi primat înainte de toate pe celelalte considerațiuni. La origină, este foarte probabilă o *influență paulicianistă*. Născut în vecinătatea provinciei Comagena, care era centrul și leagănul doctrinei Paulicienilor, nu se poate ca Leon să nu fi auzit vorbindu-se de doctrina lor, ba poate că a avut și legături destul de strânse cu ei, de oarece proteja pe față pe Gegnaevius, căpetenia paulicienilor, pentru care mijloci la tribunalul patriarhal să i se elibereze un brevet de ortodoxie. Impăratul, pe de altă parte, s'a găsit în relațiuni

şi cu clerici, adversari ai icoanelor, cum erà episcopul Constantin din Nacolia, pe care l-a cunoscut în Frigia [1]). Modificarea cultului Bisericii prin violenţa împăratului bizantin corespundeà, deci, unei credinţe aparte, vagă sau ascunsă la început, dar care mai târziu ajunge să se desluşească.

b). *O scurtă istorie a icoanelor.* — Este drept că icoanele n'au avut o intrare triumfală, deschisă şi fără rezerve în cultul Bisericii. Legătura strânsă, pe care a avut-o arta cu cultul idolilor, o făcu să fie foarte suspectată la începutul creştinismului. Din această cauză, „polemica creştină din cele dintâi trei veacuri nu s'a arătat deloc favorabilă icoanelor. Euzebiu, care este ca un confluent al epocii din'naintea lui, împărtăşeşte acelaş sentiment de respingere" [2]). — Iudeii din creştinismul primitiv se fereau de chipurile religioase. Ele însă răspundeau unei nevoi adânci sufleteşti şi unei trebuinţe în viaţa spirituală a Bisericii. Arta are o putere educativă deosebită prin impresionabilitatea ei, prin sensibilizarea unei întregi lumi abstracte, care nu-i posibil de cunoscut pe cale noţională; privind, apoi, domenii spirituale, ea le redă într'o lărgime de cadru cu caracter de eteritate; mai precis — ea nu are caracterul exact şi strâmt al teoriei, al raţiunii, care, uneori, poate pogorî ideia religioasă, ci ea dă un joc de intuiţie compatibil cu lumile supranaturale, care nu pot fi percepute decât prin jocurile şi avântul imaginaţiei mânate de adâncurile de misticism din sufletul nostru. Aşa se întâmplă că „în fine, dragostea creştinilor din păgâni pentru icoane învinse acea aversiune a Iudeilor creştini în contra icoanelor" [3]). Icoanele se strecurară în catacombe sub forma simbolică şi alegorică în veacul I al

1) Cf. H. Leclercq, ibid. pag. 233-234.
2) Cf. H. Leclercq, ibid., pag. 214.
3). E. Popovici, ibid., I, pag. 353.

creştinismului. „Cel mai renumit dintre simboale, acel al peştelui, poartă în numele său indiciul originii sale, cele cinci litere ale cuvântului ἰχθύς servind ca iniţiale unei formule, a cărei desvoltare însemnează: Iisus Christos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitor“ [1]). La acest simbolism, s'au alăturat schiţe în fresco din V. şi N. Testament încă dela finele acestui veac, din care ni s'au păstrat „trăsăturile unei iconografii religioase exclusiv funerară la început“.

Chipurile Mântuitorului şi ale sf. Fecioare Maria, destinate a ajunge centrul iconografiei religioase, nu se întâlnesc în această vreme decât cu titlu episodic; aşa se vede Buna-Vestire, Închinarea magilor, Botezul lui Iisus, Minunile Mântuitorului, Cina cea de Taină. In prima jumătate a veacului II începe să se întâlnească pictarea Sft. Fecioare sub înfăţişarea unei femei, care stă cu pruncul în braţe [2]). — Incă din'nainte de sec. IV-V se pictau icoanele apostolilor. Tendinţa spre portret se generaliză şi, de timpuriu, s'a căutat a se reproduce sub trăsături istorice nu numai apostolii, ci şi martirii, sfinţii, personagiile cele mai de seamă ale Bisericii. Sf. Nil vorbeşte într'una din scrisorile sale de un copil, care s'a vindecat prin intervenţia miraculoasă a sft. Platon. Copilul a recunoscut pe sfânt „pentrucă i-a văzut de multe ori chipul pictat“ [3]).

Dacă, dela început icoanele s'au bucurat de o cinstire, care să poată fi calificată cult, nu se poate afirma precum nici nu se poate nega. Este, însă, foarte probabil că creştinii vor fi avut faţă de dânsele o ţinută deosebită de cea pe care o aveau păgânii faţă de idolii lor [4]). Dar o mare parte dintre învăţătorii Bisericii, nici

1) Cf. H. Leclercq., ibid. pag. 192.
2) Cf. H. Leclercq. ibid. pag. 191.
3) Cf. H. Leclercq, ibid. pag. 198.
4) Cf. H. Leclercq, ibid. pag. 182.

chiar la sfârşitul periodului I, nu le aprobau. Sinodul din Illiberis (Elvira), 306, interzise a se pune pe pereţi asemenea imagini [1]). Canonul 36 al acestui sinod (Placuit picturas in Ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur) a fost interpretat în diferite chipuri, spre a se stabili adevăratele motive şi intenţiuni ale membrilor lui. „Se poate presupune că episcopii spanioli s'au legat nu de teoria cultului, ci de practicile superstiţioase, ai căror martori erau ei. Se poate crede că icoanele erau pentru creştinii veacului III un fel de seducţiune spre păgânism, un pericol constant de idololatrie şi că sinodul, spre a curma scurt acest pericol, a crezut că trebue să suprime aceea ce dădea prilej" [2]).

Libertatea acordată Bisericii în veacul al IV dete un avânt foarte mare artei religioase. Entuziasmul creştinismului triumfător căută forme noui şi mai bogate, potrivite pentru situaţia Bisericii, aşa că ceeace până aci „fusese un idiom între iniţiaţi, fu chemat deodată să ajungă un limbaj universal" [3]). De altfel, orizontul artiştilor se lărgi paralel şi cu desvoltarea extraordinară din teologia creştină. Manifestarea externă a pietăţii creştine luă o desvoltare deosebită în această epocă; se observă progres în cultul martirilor şi se dădu o importanţă deosebită pelerinagiilor [4]). Icoanele sfinţilor şi ale lui Iisus se înmulţesc. Asupra cultului lor nu mai este nici-o îndoială în această vreme. Astfel, sf. Vasile, într'o mărturisire de credinţă adresată împăratului Iulian (361-363), afirmă deschis veneraţiunea sa pentru icoane [5]). In aceeaş epocă, stf. Grigore de Nazianz, vorbind des-

1. E. Popovici, op. cit., I p. 353.
2) H. Leclercq, ibid. pag. 215.
3) Idem, ibid. pag. 195.
4) Idem, ibid. pag. 200.
5) Epist. CCCLX, P. G. t. XXXII col. 1100, cf. Leclercq, ibid. p. 215.

pre icoana sft. bărbat Polemon, întrebuinţează termenul σεβασμία, iar sft. Paulin de Nola, vorbind de icoana sft. Martin, se serveşte de aceste cuvinte: Martinum veneranda viri testatur imago (Epist. XXXII, P. L. t. LXI col. 332). In sfârşit, Teodoret ne spune că în Roma, la intrarea tuturor atelierelor, se vedeau mici icoane ale sft. Simion Stilitul, aşezate aci ca pază şi ajutor (Histor religiosa XXVI P. G. t, LXXXII col. 1473 [1]). Sunt interesante pentru istoria icoanelor următoarele cuvinte, prin cari sft. Vasile cel Mare sărbătorea amintirea martirului Varlaam: „veniţi-mi în ajutor, pictori renumiţi de fapte strălucite. Scoateţi în relief prin arta voastră icoana imperfectă a acestui viteaz; faceţi să strălucească cu culorile picturii acest atlet biruitor, pe care eu l-am înfăţişat cu prea puţină strălucire; aş vrea să fiu întrecut de voi în tabloul de bărbăţie al martirului; m'aş bucura să fiu astăzi întrecut de talentul vostru. Infăţişaţi-ne, reprezentaţi-ne cu grijă lupta mâinii împotriva focului; arătaţi-ne pe luptător strălucit pictat în icoana voastră, arătaţi pe demoni scoţând urlete, căci ei sunt astăzi, graţie vouă, doboriţi de biruinţele martirului.... Şi înfăţişaţi, de asemenea, în tabloul vostru pe Acel care conduce luptele şi dă biruinţa, pe Christos agonothetul, a căruia slavă este în vecii vecilor [2]).

Icoanele s'au înmulţit şi erau în cinste obştească nediscutată în veacul VI şi VII. Singură Biserica nestoriană făceà împotrivire în privinţa aceasta încă din veacul V-lea. Incolo, în restul Bisericii ortodoxe, cazurile izolate, ce s'ar fi ivit, erau repede chemate la ordine şi la practica generală a Bisericii. Aşa, Papa Grigore cel Mare administră următoarea explicaţiune episcopului Serenus din Marsilia, care dintr'un capriciu sfărâmă toate icoa-

1) H. Leclercq ibid. pag. 215.
2) Oratio in Barlaam, P. G. t. XXXI, col. 488-489, cf. Leclercq ibid. p. 217.

nele din biserica sa: „Nu este fără motiv că antichitatea a îngăduit să se picteze în biserici viața sfinților. Dacă ai fi oprit să *se adore* aceste icoane, ai fi meritat laudă; sfărâmându-le, însă, ești vrednic de dojană. Una este să adori o icoană și altceva să înveți prin mijlocirea icoanei către cine să îndreptăm adorațiunea noastră. Ceeace este scrierea pentru cei cari știu să citească, acelaș lucru este icoana pentru cei cari nu știu să citească. Prin icoane, cei neștiutori învață despre ceeace trebue să imite; ele sunt cartea acelora, cărora scrierea le este necunoscută" [1]). Tot așa, mai târziu Părinții celui de al doilea sinod din Niceea au apreciat artele și în deosebi pictura ca o tovarășă nedespărțită a cuvântului scris. Părinții sinodului și-au adus aminte cu plăcere de emoția simțită de sft. Grigore de Nissa, de sft. Ciril, la vederea sfintelor icoane și Teodor Studitul a explicat astfel avantajul spiritual, pe care îl procură această emoție: „Când cineva vede o icoană sau un tablou, pe care le-a privit cu atențiune și în amănunt, nu păstrează în sufletul său o impresiune adâncă, edificatoare, dacă este edificator, primejdioasă, dacă el este rău și a cărui obsesiune te urmărește chiar acasă, trezindu-te la căință sau deșteptându-ți patimile?" Sft. Ioan Damaschin zice, de asemenea: „Când n'am cărți și gândurile mă chinuesc ca niște spini împiedecându-mă să-mi gust lectura, mă duc la biserică, care este azil deschis pentru toate boalele sufletului. Strălucirea picturilor atrage privirile mele, îmi captivează vederea ca o livadă plăcută și, pe nesimțite, îmi duce sufletul să laude pe Dumnezeu. Eu consider bărbăția martirului cununa, cu care este răsplătit; ardoarea lui încălzește râvna mea, cad la pământ pentru a adora și a ruga pe Dum-

1) Epist., cart. IX, ep. CV, P. L. t. LXXVII col. 1027, cf. Leclercq. ibid. pag. 217.

nezeu prin mijlocirea martirului şi dobândesc mântuirea mea". (P. G. t. XCIV col. 1268 [1]).

c) *Iconoclasmul.* — Acesta a fost sensul icoanelor în cultul Bisericii creştine şi dacă ele au avut şi glasuri de împotrivire, izolate, ce-i drept, prin spaţiu şi timp, acestea erau mărturia unui zel de a nu li se da o altă interpretare decât cea îngăduită de un cult „în spirit şi în adevăr". Ereticii, însă, căutară o întemeiere a respingerii icoanelor, în principiile lor deosebite de credinţă, din cari traseră concluzii cu privire şi la icoane. Aşa, Eutihienii, cari socoteau că în Iisus Christos firea omenească a fost transformată şi absorbită de cea dumnezeiască, nu puteau admite reprezentarea Mântuitorului în icoană, nici chiar în scenele din'naintea învierii, prin imposibilitatea de a se înfăţişa firea sa dumnezeiască. Chiar pentru monofiziţii mai liberali, pictarea chipului Mântuitorului însemnă despărţirea celor două naturi, ceeace nu eră îngăduit după credinţa lor. „Unul dintre argumentele, de cari se folosiră iconoclaştii pentru a-şi apăra erezia lor, fu tocmai această imposibilitate de a despărţi în Iisus Christos ceeace este mărginit şi limitat de ceeace este nemărginit şi nelimitat. Dacă pretinzi că nu pictezi decât natura omenească, ziceau ei, Christos este despărţit şi eşti nestorian; dacă pretinzi, însă, că reprezinţi în acelaş timp amândouă firile, atunci înseamnă că le confunzi şi eşti partizan al lui Eutihie; mai mult încă, — închizi (mărgineşti) dumnezeirea nemărginită în marginile trupului [2]).

Teologia inconoclastă fu formulată mai târziu, abia în anul 753, când Impăratul Constantin Copronim convocă o adunare de episcopi, în timpul vacanţei patriarhale, la Hieria, pe ţărmul asiatic al Bosforului, în faţa Constantinopolului. Pe scurt, ea se cuprinde în urmă-

1) Cf. H. Leclercq, ibid. p. 218 şi 219.
2) H. Leclercq, — ibid, pag. 222-223.

toarele 8 puncte, cu cari se termină actele acelei adunări, cu pretenţie de al VII-lea sinod ecumenic şi prin cari se aruncă anatema pentru următoarele cazuri:

1. „Dacă cineva cutează să înfăţişeze cu culori materiale icoana dumnezeiască a Cuvântului după întrupare;

2. „Dacă, pe motivul întrupării, îndrăsneşte cineva să reprezinte în culori materiale şi în icoane, care amintesc omul, *usia* şi *ipostasul* Cuvântului, care nu poate să fie reprezentat, chiar după întrupare;

3. „Dacă îndrăsneşte cineva să reprezinte într'o icoană unirea ipostatică a celor două naturi şi, numindu-o icoana Christos, săvârşeşte în chip mincinos amestecul celor două naturi;

4. „Dacă desparte cineva de persoana Cuvântului trupul, cu care este unit şi vrea să reprezinte acest trup prin vre-o icoană;

5. „Dacă cineva împarte pe Christos în două persoane şi vrea să reprezinte pe cea care s'a născut din fecioară şi nu acceptă, prin urmare, decât o unire relativă a naturilor;

6. „Dacă cineva înfăţişazā printr'o icoană trupul îndumnezeit prin unirea sa cu Cuvântul şi separă astfel trupul de firea dumnezeiască;

7. „Dacă vrea cineva să reprezinte, cu sprijinul culorilor materiale, pe Dumnezeu — Cuvântul, care, de şi Dumnezeu, a primit totuş în persoana sa chip de rob, dacă cineva vrea să-l reprezinte sub o formă pur omenească şi pretinde a-l despărţi astfel de nedespărţita dumnezeire, introducând astfel o a patra persoană în stf. Treime;

8. „Dacă cineva vrea să înfăţişeze sub culori materiale pe sfinţi în icoane fără viaţă, care nu sunt de nici un folos — căci această cugetare este mincinoasă şi vine dela demon — şi nu se sileşte mai ales să-şi amintească virtuţile acestor sfinţi, imitându-i într'un chip viu,— anatema!" [1])

---

1) H. Leclercq, ibid. pag. 255 şi 256.

Cu toate acestea, iconoclaştii venerau sft. Cruce într'un chip demonstrativ, o pictau în biserici şi înălţau biserici cu hramul sft. Cruci, ceeace sileşte pe patriarhul Nichifor să facă o reflecţie îndreptăţită: „ei se prefac că venerează chipul crucii ca un obiect vrednic de cinste şi dispreţuiesc icoana lui Christos, care este mai mult încă vrednică de cinstire; dar nu pentru a cinsti crucea fac ei aşa..., ci pentru ca să nu se pară că răstoarnă de sus până jos cultul întreg al Bisericii.. Crucea nu este pentru ei decât un pretext de aparenţă" [1]).

Din partea lor, partizanii icoanelor nu neglijară nimic pentru a pune în legătură învăţăturile lor teologice cu dogmele cele mai venerate ale creştinismului. Ei se siliră să stabilească existenţa unui raport imediat între legitimitatea icoanei lui Christos şi credinţa în dogma întrupării. Cine respinge posibilitatea de a reprezenta pe Iisus, neagă, după ei, că El s'a făcut om şi că a trăit printre oameni. Totdeodată iconofilii trebuiră să prevină acuzaţiunea de idololatrie; pentru aceasta, ei distingeau, poate niţel cam subtil, materia icoanelor de formă. Ingenucherea de veneraţiune nu se adresează decât în formă, căci este o îngenuchere de adoraţiune care se adresează lui Dumnezeu [2]).

§ 5. — *Biserica şi cultul său în faţa ereziilor.*

a) *Principii generale.* — O religiune, ca să trăiască, trebue să-şi găsească formele în care să se îmbrace.

Cele mai proprii forme le crează cultul. Dogmele, sub forma subtilităţii lor speculative, rămân apanajul teologilor. Poporului însă, ele trebue să fie tâlmăcite şi înfăţişate proprii pentru funcţiunile intuiţiei. „Dogmele",

1) P. G. t. C. col. 423, cf. Leclercq p. 221.
2) H. Leclercq, ibid., pag. 223.

zice Paul Oltramare [1]), „au nevoe de o intrerpretare și această interpretare nu poate să fie decât simbolică. A încerca să le înțelegi, însemnează să le aduci o atingere".

Prin el însuș, cultul este o tâlmăcire spontană și firească a dogmelor. Autoritatea religioasă are numai datoria de a supraveghia, a dirija și sistematiza dezvoltarea lui, pentru ca el să reprezinte o expresiune organică a credinței, răspunzând cerințelor individuale și sociale ale credincioșilor. Creștinismul primitiv nu s'a prezentat lumii ca un sistem pur doctrinar, ci „în cult se manifestă caracterul religios al Bisericii primitive", zice d-l R. Will [2]). „Cultul erà pentru ea centrul vieții. Aci lucrau puterile mântuirii. Aci se vesteà și se înfățișà moartea și învierea lui Christos. Aci se desfășurà misterul creștin".

Dela început, Biserica și-a schițat liniile generale ale cultului, corespunzătoare punctelor fundamentale ale dogmelor sale. După schița liturghiei, pe care ne-o înfățișază sft. Iustin Martirul († 167) în prima sa Apologie și în dialogul cu Iudeul Trifon, din formularul din cartea VIII a Constituțiilor apostolice (sec. IV), care, de sigur, reproduceà o tradițiune mai veche [3]) precum și din aluziunile altor scriitori din veac. III, se poate vedea că primele forme ale cultului creștin au fost celulele esențiale, care ascundeau în ele toată desvoltarea de rituri reclamate mai târziu de împrejurările din'năuntrul Bisericii și de cele, în care se desvoltà viața sa spirituală. Negreșit, nu avem amănunțit ritul primitiv al sfintei liturghii și în deosebi al sfintei Euharistii, mai cu seamă că din veac. III a intrat în vigoare disciplina arcană, ceeace a contribuit să se vorbească cu rezerve despre

1) Op. cit. p. 125.
2) Op. cit. pag. 139.
3) Cf. Adr. Fortescue, Op. cit. p. 47.

Taina cea mai sfântă a cultului Bisericii. In tot cazul, sfânta Euharistie erà punctul de greutate al cultului şi acest cuvânt erà întrebuinţat ca un termen tehnic pentru sfintele elemente, precum se vede la sft. Iustin [1]).

Cultul fiind centrul vieţii religioase, se înţelege că, în acelaş timp, el este nu numai termometrul ortodoxiei, ci şi al ereziei; în el se poate observa gradul, în care s'a asimilat o erezie şi puterea de orientare căpătată de ea asupra vieţii. In faţa ereziilor, Biserica a trebuit să accentueze nuanţele, să armonizeze proporţiile între *subiectivitatea* şi *obiectivitatea religioasă*, pe deoparte, adică între Revelaţiunea din sft. Scriptură şi trebuinţa de adoraţiune; pe de altă parte, a trebuit să supravegheze şi să promoveze un nou echilibru între *subiectivitatea religioasă* şi *obiectivitatea fenomenală*, adică să creeze formele de cult pentru afirmarea credinţei şi pietăţii, aşa cum o cereau împrejurările. Ereziile, în deosebi, au făcut Biserica să aprecieze mai bine importanţa ceremoniilor pioase. „Ea le-a opus întotdeauna ca o barieră noilor doctrine. Când o dogmă a fost atacată de eretici, ea a făcut în exterior o profesiune mai expresă şi mai solemnă, ea a înmulţit formele şi riturile cele mai proprii a dovedi sus şi tare credinţa sa“ [2]).

b). *Măsuri împotriva ritului gnostico-maniheic.* — Astfel, împotriva ereziilor liturgice ebionitico-gnostico-maniheice, Biserica s'a silit, pe deoparte să păstreze neatins ritul, prin care sft. Euharistie îşi menţineà caracterul ei comemorativ şi de jertfă în acelaş timp, iar pe de altă parte a făcut cultul ei mai solemn şi liturghia mai maestoasă. Impotriva *Docheţilor*, „cari se abţineau dela Euharistie şi dela rugăciune, pentrucă nu voiau să recunoască în Euharistie trupul Mântuitorului

1) I Apolog. LXVI 1: „Noi numim acest aliment Euharistie“ (cf. A. Fortescue, op. cit. p. 29).
2) L'Abé Boissonet—Diction. de cérémonies, Migne t. XV, p. 15.

nostru Iisus Christos", sft. Ignaţiu atrage atenţiunea Smirnenilor în ep. VII, 1, că în Euharistie este trupul lui Christos şi că în urma sfinţirii de către episcop, sfintele elemente îndeplinesc o putere deosebită asupra corpului şi sufletului credincioşilor. De asemenea, sft. Iustin Martirul, în I Apologie, întemeindu-se pe porunca dată de Iisus apostolilor săi în privinţa săvârşirii sft. Euharistii (cap. LXVI 3), arată că elementele materiale cari trebue să se întrebuinţeze, este pâinea, vinul şi apa (C. LXV 5). Sft. Euharistie este o consecinţă a întrupării Mântuitorului, iar sft. elemente se unesc cu trupul şi sângele Lui [1]). Spre a accentua deosebirea de gnostici, cari, necrezând în realitatea trupului lui Iisus şi în jerfa lui reală şi mântuitoare, nu priveau nici Euharistia ca o jertfă reală, sft. Iustin lămureşte că „noi nu luăm acest aliment ca o pâine obişnuită şi ca pe o băutură comună; aşa după cum prin puterea Cuvântului lui Dumnezeu, Iisus Christos, Mântuitorul nostru a luat carne şi sânge pentru mântuirea noastră, tot aşa alimentul sfinţit....., acest aliment, care trebue să nutrească prin asimilare sângele şi trupul nostru, este *trupul şi sângele lui Iisus cel întrupat*; aceasta este învăţătura noastră" (Cap. LXVI 1, 2) [2]). „Mai mult chiar decât înaintaşii săi, Irineu († 202 (?), în lupta împotriva gnosticilor, a afirmat sacramentalitatea elementelor euharistice. Materia şi pnevma nu sunt nici alături una de alta, nici mai cu seamă opuse una alteia, cum ziceau gnosticii, ci ele conlucrează; materia este, prin urmare, un element indispensabil Tainei" [3]). De asemenea, Cyprian († 258) protestă cu energie împotriva abuzului câtorva episcopi din provincia sa, cari voiau să nu întrebuinţeze apa la Euharistie; el a stăruit asupra ames-

1. Cf. şi R. Will, op. cit. p. 164.
2. Traduc. după text. francez din A. Fortescue, op. cit. pag. 28.
3). R. Will, op. cit. pag. 165.

tecului obligatoriu al vinului cu apă, după cum a făcut Mântuitorul la ultima cină (Ep. LXIII)[1]).

Prin urmare, în faţa gnosticilor, Biserica s'a mărginit deodată să accentueze asupra îndeplinirii exacte a ritului sft. Euharistii, potrivit cu însemnarea, pe care o are în creştinism. Ca atare, prin bărbaţii săi autorizaţi, a expus explicaţiunile asupra ritului euharistic, stăruind asupra elementelor materiale şi istorice de instituire, din cari îşi trage însemnarea simbolică caracteristică şi valoarea sa sfinţitoare de Taină. O amplificare a ceremoniilor direct în ritul euharistic pare să nu fi fost necesară. Nu erà nevoe de o asemenea demonstraţie, cel puţin deocamdată, de oarece ceremoniile sfintei Euharistii erau prin firea lucrului incomparabil mai solemne şi mai pompoase în Biserica ortodoxă, decât ritul gnostico-ebionitic, care nu recunoşteà în Euharistie trupul lui Iisus. Pe de altă parte, gnosticii şi ebioniţii au fost dela început şi schismatici; ei au eşit din organizaţia generală a Bisericii, făcându-şi cultul lor aparte, precum se vede din epistola sf. Ignaţiu către Smirneni. Măsurile Bisericii, deci, se mărginiră la câteva măsuri disciplinare în legătură cu cultul, precum se vede din canon. 64 ap. şi 29 Laodiceea. Aşa, prin cel dintâiu opreà, sub pedeapsa caterisirii pentru clerici şi a afurisirii pentru mireni, ajunarea în zilele de Duminecă şi Sâmbătă, în care maniheii şi marcioniţii ajunau, ca să demonstreze faţă de ortodoxi că Christos nu s'a născut cu fire omenească şi deci n'a înviat. Pe de altă parte, ajunarea din ziua Sâmbetei erà pentru marcioniţi o manifestare a urei faţă de Dumnezeul Iudeilor. Prin cel de al doilea canon citat, creştinii erau opriţi de á serba Sâmbăta în felul iudaic, spre a nu se confunda cu Nazareii şi Ebioniţii[2]).

1. Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 57.
2) Cf. şi Doctor V. Mitrofanovici, op. cit. p. 97-100.

Mai târziu, însă, Biserica a trebuit să urmărească pe gnostici pe terenul lor propriu şi să întrebuinţeze metodul imnologic inaugurat de Bardezan şi Armoniu. Aceasta s'a întâmplat mai cu seamă în părţile, unde Biserica erà subminată de gnosticism, cum a fost cazul Bisericii din Siria, în veac. III şi IV. Astfel, se citează 56 de imne compuse de *Efrem Sirul* († 373-378) în contra ereziilor lui Bardezan, Marcion şi Manes. Prin acest mijloc şi prin frumuseţea executării lor, sft. Efrem isbuti să câştige pentru ortodoxie întregul oraş Edesa, din care dispărură ereticii [1]).

c). *Desvoltarea liturghiei în raport cu ereziile christologice. — Ereziile subordinaţiene*, în deosebi, făcură Biserica să se aplice la îmbogăţirea şi desvoltarea cultului şi să iasă din formele condensate de până aci. Antitrinitarii şi arienii fixară atenţiunea Bisericii asupra unităţii şi uniformităţii desăvârşite până la amănunt, în liturghie, precum şi asupra preciziunii formulelor. Aşa erà cazul celor două variante ale *doxologiei mici*, întrebuinţate în acelaş timp, amândouă cu bază scripturistică, dar una cu superioritate de preciziune asupra celeilalte.

Din examinarea scrierilor Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti din primele trei secole, se poate constata că în timpul lor există o liturghie, încă neconsistentă şi susceptibilă de schimbări de amănunt, compusă din rugăciuni improvizate, dar uniformă în planul său şi în numeroase detalii, în toată creştinătatea [2]). Aşa, aluziunile liturgice din scrisoarea lui Clement Romanul către Corinteni presupun o uniformitate liturgică între Apus şi Răsărit, de vreme ce credincioşii din Corint înţelegeau ceeace scrià Clement. Deasemenea, faptul că papa

1). Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 311, 312.
2). Adr. Fortescue, p. 38 şi 101.

Anicet s'a învoit ca sft. Policarp († 168) să oficieze sft. liturghie la Roma, este încă o probă că eră oarecare uniformitate liturgică în veacul II [1]). Ideia, pe care o exprimă Iustin Martirul că cultul lui Mithra a copiat liturghia creștină, presupune în acelaș timp că se aflà o rânduială uniformă, care eră posibil de copiat [2]). „De sigur, nu trebuie să se înțeleagă o uniformitate absolută pentru fiecare rugăciune și pentru fiecare amănunt al ceremoniilor, așa cum există astăzi. Nu se citeau rugăciunile după carte și nici nu se învățau pe dinafară. Cărțile liturgice n'au apărut decât târziu. Fără îndoială, bucățile se citeau din Biblie; se știau pe dinafară psalmii și rugăciunea domnească; încolo, rugăciunile erau improvizate. Cât privește ceremonialul, nu eră de fapt nici-unul. Se făceau lucrurile cum trebuià să se facă pentru un scop practic, în modul cel mai simplu..... Dar se poate înțelege că rânduiala și planul general al serviciului au ajuns statornice aproape mecanic. Când se face încontinuu acelaș lucru, se face în chip natural aproape în acelaș chip". Dacă s'ar fi făcut schimbări, credincioșii s'ar fi simțit stingheriți, căci ei știau momentul, când să se scoale pentru rugăciune, când să vină la împărtășire, când să răspundă „amin" sau „Doamne miluește", sau când trebuià să iasă catechumenii [3]). Chiar improvizarea eră firesc să ajungă într'o funcțiune din ce în ce mai relativă și să se concretizeze în formule stereotipe. Când veneà un episcop nou, el aveà să întrebuințeze, de sigur, aceleași cuvinte, pe cari și le amintea dela predecesorul său și cu cari se obișnuise poporul și, poate, și el, de pe când eră încă diacon. Bisericile noui înființate, apoi, aveau să respecte formulele auzite dela Biserica mamă, care de obiceiu în-

1). Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 51.
2). Adr. Fortescue, op. cit. p. 65 n. 1.
3). Adr. Fortescue, op. cit. p. 66, 67.

treţineà legătura neîntreruptă prin misiuni şi prin relaţiuni reciproce. Când ţinem seama, deasemenea, că multe din expresiunile din sft. Scriptură au ajuns formule liturgice, sau cel puţin baza unor asemenea formule, nu trebue să ne mirăm că potrivirea riturilor Bisericii din primele trei veacuri mergeà nu numai în ceeace priveşte ideile generale, ci într'o mare măsură chiar până la amănunte, până la cuvinte. In tot cazul, pentru această epocă se poate vorbi mai mult de o uniformitate ca tip al liturghiei [1]). Improvizaţia [2]) lăsase, de sigur, urmele ei în formule, care cu vremea au ajuns să fie dovedite şi socotite defectuoase, dacă nu în ele înşile, apoi în raport cu posibilităţile tendenţioase de interpretare, cum s'a menţionat cazul uneia din variantele doxologiei mici, utilizate de antitrinitari şi de arieni.

In faţa tendinţelor subordinaţienilor şi a temeiului, pe care le conveneà să-l pună pe o anumită formă a *doxologiei mici*, Biserica trebui să se pronunţe pentru caracterul ecumenic şi deci ortodox al uneia şi, prin urmare, pentru înlăturarea celeilalte. Măsura aceasta o desfăşură în cult cu o amploare neobişnuită până aci, dar provocată de proporţiile erezici ariene şi de zelul cu care erà propovedui tă.

Intrebuinţarea doxologiei mici este legată de cele mai vechi timpuri ale cultului creştin, [3]) dar nu se poate preciza forma ei primitivă. Ca model pentru compunerea ei, este cu putinţă să fi servit formula botezului, recomandată de Mântuitorul ucenicilor săi [4]). Introducerea ei în liturghie s'a atribuit sft. Ignaţiu, luându-se greşit ca temeiu, pentru aceasta, un pasaj din istoricul So-

1) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 66-67.
2) Sft. Iustin Martirul, descriind ritul sft. Euharistii in I Apologie cap. LXVII 5, zice: „cel care conduce, inalţă la cer rugăciuni şi mulţumiri *atât cât poate* şi tot poporul răspunde laolaltă: amin".
3) A se vedea pag. 42 şi 45, această lucrare.
4) Mateiu XXVIII, 19.

crate,[1]) în care se tratà însă origina psalmodiei antifonice[2]).

In timpul ereziei ariene, Biserica admise în cultul ei numai forma ...*Tatălui şi Fiului şi Sft. Duh*, ca imn trinitar şi, pentru a afirma mai expres eternitatea celor trei persoane ale Prea sfc. Treimi împotriva învăţăturii lui Arie că erà o vreme, când nu erà Christos, doxologia mică fu completatà acum cu a doua parte: *„acum şi pururea şi în vecii vecilor, amin"*. De aci înainte, aveà să fie rostità: Mărire Tatălui şi Fiului şi Sf. Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor, amin. Expresiunea „mărire" erà îndreptatà împotriva arienilor spre a arăta cà Sft. Treime are una şi aceeaş mărire precum şi una şi aceeaş Fiinţà. Cuvintele *Tatălui şi Fiului şi sft. Duh*, erau o afirmaţie împotriva învăţăturii lui Sabeliu despre o singură persoană în sft. Treime. Aceastà formulà, care concretizà atât de precis şi de sugestiv învăţătura Bisericii despre persoanele sft. Treimi, căpătà o întrebuinţare demonstrativà în cult, fiind aşezatà la începutul rugăciunilor şi al cântărilor, la sfârşitul lor, la sfârşitul psalmilor, revenind foarte des în cursul liturghiei şi al oricărui serviciu religios. Deasemenea se dete un caracter expres trinitar şi vosglasurilor sau ecfoniselor, cari, în fond fiind doxologii, cuprinseră în ele de aci înainte formula întreagà a doxologiei mici[3]). Veacul IV-lea, aşa dară, fuse hotărîtor pentru forma definitivà a doxologiei mici. Intrebuinţarea mai departe a formei preferite de arieni rămase considerată ca eretică. Şi se găseau încà partizani ai acesteea; aşa, istoricii Filostorgiu[4]), Sozomen[5]) şi Nichifor Callist ne spun cà

1) Hist. Eccl., cart. VI cap. VIII — P. G. t. LVVII col. 691.
2) Cf. H. Leclercq, op. cit. (Doxologies) fasc. XL p. 1526.
3. Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 280; Tezaur — II p. 544, 545; Simion Tesalonic. — Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, traduc. român., 1865, cap. 319.
4) Hist., cart. III, cap. 13 — P. G. t. LXV col. 501.
5) Hist. eccl., cart. III, cap. 20 — P. G. t. LXVII col. 1101.

Flavian — ajuns mai apoi episcop — și un mare număr de călugări din Antiohia întrebuințau formula cea mai precisă,... *Tatălui și Fiului*, pe când Episcopul Leontius de aci (344 - 357) erà nehotărît, iar alții voiau să întrebuințeze mai departe formula în uz până atunci: Slavă Tatălui prin Fiul, în Sft. Duh [1]). Tot așa compilatorul liturghiei din cart. VIII a Constituțiilor apostolice, socotite a fi provenind de prin veac. IV, întrebuințează forma ariană, din care cauză critica modernă l-a calificat de subordinațian. Mențiunile istoricilor și textele epigrafice, descoperite mai târziu, ne conving însă de biruința desăvârșită în cult a doxologiei mici în forma ortodoxă, în veacul IV-lea [2]).

La începutul Bisericii, când sufletul creștinilor erà absorbit în credință și pietate, când toți petreceau „într'un gând și într'un cuget", cultul creștin erà alcătuit din formule generale. Când însă, se iviră ereziile, rugăciunile și riturile Bisericii a fost nevoe să capete o desvoltare pe temeiul sft. Evanghelii și a învățăturii formulate în sinoade. Astfel, considerații trinitare dictară amplificarea *Doxologiei mari* și introducerea ei în cult sub noua formă. Sub o formă simplă, sumară și condensată, ea fusese în întrebuințarea Bisericii încă dela început. Așa, o găsim în aluziunile, ce se fac la sft. Euharistie în Didahiile celor 12 apostoli: „Slavă Ție în veci" (IX 2), adresată lui Dumnezeu în general. Origina ei, însă, se urcă la textul Noului Testament [3]).

1) Cf. H. Leclercq, ibid. fasc. XL p. 1526; Duchesne, op. cit. p. 119.

2) Dl. H. Leclercq citează, între altele, următoarea interesantă inscripție, găsită într'un cavou creștin din Kōkanāyā din Syria centrală și datată din ân. 368 - 369: † Εὐσεβίῳ † χριστιανῷ † Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύ [μα] τι = Lui Eusebiu, creștin, Slavă Tatălui și Fiului și Sf. Duh. (Diction. d'Arch. et de Liturghie, fascic. XL p. 1526).

3. Luca. II, 14; Galat. I 5; Rom. XI 36; 2 Timot. IV 18; Ebrei, XIII 21.

Compunerea doxologiei mari în redacţiunea mai desvoltată: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu....", este atribuită martirului Antinogen († 196)[1]), ca un imn închinat numai Tatălui. Ea era unul dintre psalmii particulari, destinaţi a fi cântaţi în cult, cari se compuneau de către creştini după modelul unicei colecţiuni de imne — psaltirea; spre deosebire de aceasta, noile compoziţii ale creştinilor se numiau psalmi privaţi. Pentru prima oară, doxologia mare se găseşte menţionată între rugăciunile dimineţii în scrierea „De virginitate", atribuită sft. Atanasie[2]). Importanţa ei ajunse actuală odată cu ereziile antitrinitare şi luptele dogmatice din jurul lor. Ca atare, ea fu adaptată împotriva arienilor ca imn de laudă către Tatăl şi către Fiul, cum se găseşte în cartea VII cap. 47 a Constituţiilor apostolice[3]). Erezia lui Macedoniu provocă o ultimă completare a doxologiei mari cu partea referitoare la sft. Duh, rămânând ca un imn închinat sft. Treimi, mai întâiu în Biserica din Orient, sub influenţa căreea doxologia se populariză şi în Occident. Aşa, în Biserica din provincia Africa, precum reese din unele inscripţiuni epigrafice[4]), doxologia mare ajunse un imn liturgic, în timpul stăpânirii Bizantinilor (sec. VI), ca o demonstraţie împotriva Vandalilor arieni[5]).

Biserica formulă în sinodul I ec. dela Niceea (325) şi mai apoi în cel dela Constantinopol (381), dogma consubstanţialităţii Persoanelor sft. Treimi, pe baza tex-

---

1) Cf. Dr. B. Cireşanu — Tez. liturg., t. II p. 493 şi III p. 142.
2) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 317.
3) Textul acestui imn tradus de Pr. I. Nitu în Teza sa de licenţă (Constituţiile sf. Apostoli, Bucureşti, 1907, p. 268), în care îl dă într'o formă de adresă către toate Persoanele sft. Treimi, nu este conform originalului.
4) Cf. H. Lerlercq, — Doxologies (Diction. d'Archéolog. et de Liturgie, fasc. XL pag. 1530.
5) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. p. 318-319; H. Leclercq, loc. cit. p. 1530-1533; Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p, 309; Dr. B. Cireşanu. Tezaur lit. II p. 493, III p. 142.

telor exprese din sft. Scriptură şi sft. Tradiţiune. O bogăţie de forme liturgice, în care răsună ecoul luptelor dogmatice, asigură triumful învăţăturii ortodoxe. Luptele trinitare îmboldiră pietatea şi devotamentul ortodoxilor, cari reacţionară într'o serie de obiectivizări fenomenale, cu care se completă şi se împodobi cadrul cultului în sec. IV, secolul cel mai frământat de erezia ariană sub diferite forme. Prin aceste împrejurări se explică îmbogăţirea cultului cu rugăciuni şi rituri, cari subliniau şi accentuau sub forme variate aceleaşi adevăruri dogmatice, căci aci, ca şi în fizică, reacţiunea Bisericii trebui să egaleze acţiunea ereticilor. Astfel, luă loc tot acum în serviciul de seara al Bisericii, imnul de frumoasă inspiraţie lirică al aceluiaş sft. Antinogen: *„Lumină lină“*, închinat sft. Treimi, care ajunge până în veacul al VI în întrebuinţarea generală a cultului Bisericii [1]). Se adăugă, apoi, cu aceeaşi tendinţă, către sfârşitul aceluiaşi secol, rugăciunea *„Prea sfântă Treime“*, alcătuită de Meletie († 381), arhiepiscop în Antiohia [2]). Tot din această epocă datează obiceiul de a se cânta *„Doamne miluieşte“* de trei ori, ca o figură demonstrativă trinitară [3]).

Ceeace eră până aci local sau particular, arianismul contribui să ajungă general şi cu fast în Biserica ortodoxă. Aceasta priveşte în deosebi istoria *cântării antifonice*. De şi foarte veche, ea nu eră generală până ce, în veacul al IV, atitudinea arienilor dete un stimul pentru aceasta. La Antiohia, în timpul episcopului Leontius (344-357), favorabil partidului arian, doi asceţi, Flavian şi Diodor — ajunşi episcopi mai târziu, cel dintâiu chiar în Antiohia, iar cel de al doilea în Tars — organizară privigheri cu creştinii pioşi, cari cântau al-

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit., p. 311: Dr. B. Cireşanu, tezaur II p. 495, III p. 129.
2) Cf. Simion Tesalonic. op. cit., cap. 39 şi Dr. B. Cireşanu, II p. 551.
3) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit., p. 287.

ternativ psalmi şi doxologia mică în forma ortodoxă. Leontius, neliniştit de aceste întruniri, care se ţineau în bisericile martirilor, fără vre-o dispoziţie a lui, determină pe partizanii celor doi asceţi să-şi facă privigherile de noapte în bisericile din oraş. Acelaş lucru pare că s'a petrecut mai târziu la Milan, pe când împărăteasa Iustina, favorabilă arienilor, ameninţă pe sft. Amborsiu cu depunerea (385). Creştinii făceau privigheri în biserică, gata a-şi apăra episcopul şi cântau imne şi psalmi „după obiceiul părţilor orientale", precum zice Fericit. Augustin,[1]) lucru, pentru care se făceau imputări sft. Ambrosie, că seduce poporul prin compoziţii poetice. Imprejurările acestea au contribuit, prin urmare, foarte mult ca acest sistem de cântare să fie cunoscut şi să se răspândească din Răsărit în întreaga Biserică la sfârşitul veacului al IV, ca o metodă obişnuită de demonstraţie antiariană [2]). Imprejurări analoage sunt origina *litaniilor* sau *procesiunilor*, ca rit general în cultul creştin. Istoricul Socrate [3]) ne povesteşte că la Constantinopol arienii se strângeau noaptea sub portice, Sâmbăta şi Dumineca şi, pe când ortodoxii erau la liturghie, ei cântau antifonic imne ariene, având între altele şi următorul refren: „unde sunt acum acei cari zic că trei nu sunt decât una şi aceiaş putere?" Ca răspuns, sft. Ioan Chrisostom puse la cale procesiuni, pentru a cânta deofiinţimea Fiului. Corurile lui Chrisostom eclipsară pe cele ariene, cari, din cauza incidentelor, fură interzise de împăratul Teodosiu, lăsându-se libertate numai celor ortodoxe [4]).

---

1) P. L. t. XVI, col. 1018.
2) Cf. L. Duchesne, op. cit., p. 119; F. Cabrol — Ariens, ibid. fasc. X p. 2818; Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 353-369; Dr. B. Cireşanu, op. cit. II p. 477, 492, 511.
3) H. E. Cartea VI cap. VIII. P. G. t. XXXII, col. 763.
4) Cf. F. Cabrol — Ariens (loc. cit.), p. 2817; E. Popovici, op. cit. I, pag. 565; Dr. B. Cireşanu, op. cit. II p. 554 n. 3.

Erezia ariană, în deosebi, trezi o revărsare a credinţei vii ortodoxe în valuri atât de mari, că ea nu găsi deodată toate formele proprii, spre a lua loc în cult, ci rămase parte în domeniul poeziei religioase, cum sunt cele 87 imne despre credinţă ale sft. *Efrem Sirul*, împotriva arienilor şi a eunomienilor, unele întrebuinţate şi azi în Biserica siriană [1]); altele slujiră numai ca o manifestare ocazională în cult a credinţei ortodoxe despre Dumnezeirea Fiului, sub forma omiletică, pentru ca mai târziu să capete un uz general liturgic, prin veac. VIII, sub acţiunea imnologilor Cosma de Maiuma şi Ioan Damaschin. Aşa, pasagiul „Christos se naşte măriţi-L etc.", cu care începe cuvântarea din ziua de Crăciun a sft. Grigore de Nazianz († 390), a ajuns catavasiile Naşterii Domnului, iar începutul primei sale predici pentru Paşte, „Ziua învierii, popoare, să ne luminăm", precum şi pasagiile din aceeaş cuvântare, „Eri m'am îngropat cu tine, Christoase...", „O, Paştele cele mari şi prea sfinţite etc.", ajunseră catavasii ale învierii [1]). Aceaş explicaţiune o aflăm, de sigur, şi pentru introducerea Cântărilor treimice sau a Triadicalelor, în slujba bisericească, ca imne închinate sft. Treimi.

Atacurile ereticilor din veac. III şi IV împotriva consubstanţialităţii persoanelor sft. Treimi au fost agravate şi intensificate prin discuţiunile christologice din veacul V şi VI. Biserica a continuat să acţioneze şi să formuleze teoretic credinţa ortodoxă, iar cu vremea a ajuns să-i dea o expresiune practică şi populară în cult. Aceste forme noui de cult, create în legătură cu ereziile, s'au precizat şi au mijlocit adaptări în liturghia Bisericii, pe măsură ce Biserica a dispus de formulele dogmatice, acceptate ecumenic. Aşa s'a întâmplat cu introducerea „Crezului" sau a „Simbolului de credinţă" în serviciul

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 312.
2) Cf. Dr. B. Cireşanu, op. cit. II, p. 495.

divin, care până în veac. V, erà întrebuinţat numai cu prilejul pregătirii şi mărturisirii de credinţă a catechumenilor la botez. Acum, el se introduce ca un fel de protestare împotriva ereziilor.

Erà dejà o propoziţiune liturgică în liturghia credincioşilor, în legătură cu „sărutarea păcii" : „să ne iubim unii pre alţii"; ulterior şi pentru motive trinitare, ea fuse amplificată cu partea a doua: „ca într'un gând să mărturisim", pentru ca poporul să răspundă cu exprimarea credinţei în sft. Treime: „Pre Tatăl, pre Fiul şi pre sft. Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită" [1]). Alături deci, de sărutarea păcii, care erà un act simbolic al unităţii în dragoste, se adăogă mărturisirea poporului despre sft. Treime şi mai apoi *„Crezul"*, care consacră cu o deosebită intensitate prin cuvânt unitatea de credinţă.

Intrebuinţarea simbolului credinţei în liturghie trecu din Orient [2]) în bisericile din Apus, împământenindu-se mai repede în bisericile din provinciile atacate de erezii, cum erà cazul Spaniei şi Galiei, unde recitarea Crezului la serviciul divin intră în uz, după pilda Orientului, ca un remediu împotriva arianismului. La Roma, totuş, nu se recità. Când împăratul Henrich II, venit în Roma la 14 Februarie 1014, îşi arată mirarea că lipseşte crezul dela liturghia pentru încoronarea sa, papa Benedict VIII dete lămurirea că n'a fost nevoe de recitarea simbolului credinţei la Roma, de oarece ea n'a fost con-

1) Cf. Adr. Fortescue, op. cit. pag. 383.

2) Curios este că simbolul credinţei — după relatarea lui Teodor Lectorul — fuse introdus în liturghie de doi partizani ai ereziei monofizite: de Petru Gnafevs (Fullon), la 471, în biserica din Antiohia şi în 511 de patriarhul Timoteiu la Constantinopol, ca un semn că ei se ţin de credinţa niceo-constantinopolitană şi că sunt împotriva oricărei formule de credinţă ulterioare; mai precis, ei înţelegeau să protesteze prin aceasta împotriva definiţiunii dela sinodul din Calcedon (Cf. L. Duchesne, op. cit. p. 86 şi 87 n. 1 şi A. Fortescue, op. cit. p. 384).

taminată de erezie.[1]) Reese, deci, că simbolul credinţei a avut dela început mai mult o întrebuinţare *polemică*, de care însă Biserica din Apus a abuzat în lupta cu arienii, căzând în extrema opusă acestora. Intemeiată pe părerea teologică a Fericit. Augustin, întărită de două sinoade — unul la Braga, 411 şi altul la Toledo, 447 — Biserica Spaniei, mai întâiu, aprobă într'un alt sinod ţinut tot la Toledo (589) introducerea adaosului „Filioque", ca un semn de subliniere a credinţei despre „omousia" Fiului, discutată de arieni. Cu toată opunerea Romei la început, se învoi totuş şi ea din veacul XI la generalizarea acestei erezii în cultul întregei Biserici romane.[2])

Alături de întrebuinţarea sa polemică, în cult, simbolul credinţei se găseşte în acelaş timp şi într'o întrebuinţare *liturgică*, ca act adică de adoraţiune faţă de persoanele sft. Treimi. Negreşit, el poate fi privit ca atare, numai printr'o acţiune de transpunere mintală; dar „rugăciunile nu pretind deopotrivă o tâlmăcire în sfera afectivă a valorilor, care în primul loc se adresează intelectului?" [3]).

Ereticii noui ai veac. V impuseră Bisericii formule dogmatice în plus asupra punctelor de credinţă atacate, cari, prin revărsarea lor în cult, sporiră simţitor încă odată pompa serviciului divin al Bisericii. Astfel, mai întâiu sinodul III ec. ţinut la Efes (431) enunţă învăţătura despre unirea firească sau ipostatică a celor două firi în persoana Mântuitorului, osândind în acest chip „dioprosopismul" lui *Nestorie* şi reabilită dreptul la veneraţiune al sft. Fecioare. O demonstraţiune imnologică nouă ilustră în cult triumful ortodoxiei. Patru sărbători în cinstea sft. Fecioare, trecute în rândul celor

1) Cf. A. Fortescue, op. cit. pag. 381.
2) Cf. Dr. B. Cireşanu, op. cit., II, p. 565, 566.; A. Fortescue, op. cit., p. 379, 380.
3) Robert Will, op. cit. p. 279.

împărătești — Nașterea, Intrarea în biserică, Buna-Vestire și Adormirea ei — luară loc hotărît în calendarul bisericesc, mai întâiu în Răsărit, iar în Apus prin veac. VII și VIII. Predicile ținute la unele din ele înainte de sinodul din Efes (431) precum și sărbătorirea lor și astăzi în Biserica iacobită și coptică, ne dovedește că ele erau rânduite înainte de erezia nestoriană, cel puțin în unele biserici. Acum însă, pompa lor fu mărită și o mulțime de imnologi aduseră prinos cântări foarte frumoase închinate Sft. Fecioare.[1]) Așa, Ciril al Alexandriei († 434) introduse imnul „Născătoare de Dumnezeu" la litanii,[2]) iar împăratul Iustinian rândui în anul 535 — după mărturia biografului său, diaconul Pavel — să se cânte în biserica sft. Sofia imnul „Unule născut", compus chiar de împărat, pentru combaterea nestorienilor.[3]) În acelaș veac, începu să răsune în serviciul divin al Bisericii condacul „Fecioară astăzi" al lui Roman Melodul,[4]) iar la începutul veacului următor intră în întrebuințare liturgică cântarea de laudă adresată Maicei Domnului și numită *Acatist*, compusă de patriarhul Sergiu († 638) dela Constantinopol, ca mulțumire pentru scăparea cetății de primejdia persano-avară.[5]) Peste 100 de ani, Cosma de Maiuma concretiză în axionul „Cuvine-se cu adevărat", în forme lapidare și impecabile, sentimentul de „iperdulie" al creștinilor față de sft. Fecioară, conform dogmelor ortodoxe, pe care Ioan Damaschin le traduse în același timp sub o altă formă, în axionul din postul cel mare „De tine se bucură".[6]) O formulă nouă de introducere, „mai ales

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 139; Dr. B. Cireșanu, op. cit. III p, 281 — 288.
2) Cf. Dr. B. Cireșanu, op. cit. II, p. 496.
3) Idem idem, II p. 497, III p. 181.
4) Idem idem, II p. 497.
5) Cf. E. Popovici, op. cit. I p. 719; Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 619. — Dr. B. Cireșanu, op. cit. II p. 498.
6) Cf. Dr. B. Cireșanu, op. cit. p. 499—500; — III p. 205.

pentru Prea Sfânta, Prea Curata, Prea Binecuvântata, Slăvita, Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria", așeză în rânduiala liturghiei axionul.[1]) Ioan Damaschin, în deosebi, expuse într'o imnologie bogată, colorată și plină de figuri poetice, dogma în legătură cu Născătoarea de Dumnezeu, cu persoana lui Iisus Christos și cu cele două firi ale sale, în *Dogmaticele* glasurilor.[2]) In general, venerațiunea sft. Fecioare, ca Născătoare de Dumnezeu, ocupă un loc precumpănitor în cultul divin al Bisericii, prin cântările în cinstea sa, care alternează regulat cu cele închinate sft. Treimi și sfinților, mai cu seamă sub forma de „Ale Născătoarei de Dumnezeu".

Ereziile veacului III, IV și cele din prima jumătate a celui de al V-lea provocaseră Biserica să-și expună sistemul său dogmatic, aproape complet și, implicit, să-și desvolte cultul paralel cu fixarea învățăturii de credință. Aproape întreaga dogmatică creștină își găsise reflexul său în formele liturgice sub înfățișări bogate și diferite. Așa că ereticii monofiziți și monoteliți nu avură însemnate înrâuriri asupra cultului, nici direct, nici indirect. Cel mult, ei fuseră prilej pentru cântări noui, îndreptate împotriva mai multor erezii deodată, cum sunt troparele învierii, compuse de Anatolie († 452), patriarhul Constantinopulului și introduse în octoihul lui Damaschin. Ele sunt îndreptate împotriva nestorienilor și împotriva lui Eutihie, preamărind patimile, pogorîrea la iad și învierea Mântuitorului.[3]).

O cântare, care căpătă întrebuințare liturgică în legătură cu erezia monofizită, este „*Trisaghion*" (sft. Dumnezeule). Era un imn treimic, cunoscut pe la sfârșitul secolului IV, de oarece se găsește în biografia sft. Vasile

1) Cf. A. Fortescue, op. cit. p. 109.
2) Cf. Dr. B. Cireșanu. op. cit. II p. 505.
3) Cf. Dr. B. Cireșanu. op. cit. II, p. 496.

cel Mare atribuită lui Amfilochiu din Iconiu († după 394).[1]) Se pare, însă, că în cultul Bisericii se introduse pe timpul patriarhului Proclu († 447), ca o protestare împotriva lui Dioscur; actele sinodului din Calchedon (451) îl aprobă ca un imn ortodox, iar canon. 81 al sinod. VI ec. stăruie pentru menţinerea lui în cult în forma compoziţiei sale primitive şi înlăturarea adaosului lui Petru Gnafevs, „cel ce te-ai răstignit pentru noi". Biserica ortodoxă a susţinut o adevărată luptă pe această chestiune, aproape asemănătoare cu cea în privinţa micei doxologii. Pentrucă adaosul teopashitic, făcut acestei cântări înspre finele secolului V, puteà să pară cu un înţeles cu totul ortodox, el a pătruns în multe părţi. La Constantinopol însă, o asemenea încercare a produs o revoluţie, care a înlăturat amplificarea din „trisaghion", pe vremea împăratului Anastasie I (491-518); în patriarhatul Antiohiei, a fost tolerat până aproape de sfârşitul veacului VII, iar la Ierusalim, până chiar în veacul VIII. Veacul IX, însă, a fost hotărîtor pentru forma veche şi ortodoxă a „trisaghiului", în toată Biserica. Numai Biserica armeană îl mai păstrează sub forma monofizită a lui Petru Gnafevs, variind textul astfel: Dela Paşte până la Înălţare zic „Cel ce ai înviat din morţi", la Înălţare adaogă „Cel ce te-ai înălţat", la Naştere şi la Botez zic „Cel ce te-ai născut şi te-ai arătat", la Florii: „Cel ce-ai venit şi ai să vii", în Joia mare „Cel ce-ai fost trădat", iar în Sâmbăta Paştelor adaogă: „Cel ce te-ai înmormântat".[2])

Reacţiunea Bisericii începu să poarte de aci înainte un caracter mai mult defensiv decât ofensiv. Atenţiunea ei, atât de activă şi productivă în cult, trebuiă să ob-

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 286.
2) Cf. E. Popovici, op. cit. I p. 509-510; Dr. B. Cireşanu, op. cit., II 549-551; Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 285-286; Pidalion, tâlc. la camon. 81 trul; M. Teodorian — Drept canonic oriental, v. II p. 106-107.

serve stricta menţinere a ceremoniilor şi a rugăciunilor în forma corectă şi exact corespunzătoare punctelor de credinţă ortodoxă; ea trebuia să se împotrivească cu ardoare la strecurarea ereziilor pe această cale, cum văzurăm mai 'nainte şi cum, spre pildă, încercaseră Pelaghienii, cari înlăturau din rugăciunea domnească „şi ne iartă nouă greşalele noastre", ca o consequenţă despre tăgada lor asupra păcatului strămoşesc.[1]) De asemenea, avea o datorie să se opună la excese, cum făcuse mai de mult faţă de montanişti. Aceştia predicau şi aşteptau prin veac. II venirea sft. Duh, care avea să ia locul Fiului şi să vestească o evanghelie mai perfectă. De aceea, făcuseră din sft. Duh obectul unui cult exagerat şi exclusiv, pe care Biserica a trebuit să-l reprime.[2]) Când cultul a fost interpretat numai ca instrument de propagandă, mai 'nainte de a se fi asigurat asupra echilibrului faţă de dogmă, s'a ajuns la „filioque" al Bisericii din Spania în lupta cu arienii.

d) *Cultul Bisericii în faţa iconoclasmului.* — La o acţiune de prezervare a trebuit să se mărginească atitudinea Bisericii şi în chestiunea *iconoclasmului.* Ea se găsea în faţa unei erezii practice, curat cultică, care propriu zis nu expunea o teorie dogmatică de subminare a credinţei, ci suprimă direct un element din cult, pentru care găsi mai târziu şi o explicare teologică. Da, este obişnuit în viaţa cultului ca practicile liturgice şi enunţările omiletice să ţină locul unei mărturisiri, a unei afirmaţiuni de credinţă, înainte de formularea oficială a acesteia, cu aparatul teologic necesar. Astfel, dogma transubstanţiaţiunii a fost exprimată mai întâiu simplu şi primitiv în invocaţiunea (epiclesa) pentru sfin-

1) Cf. Dr. B. Cireşanu, op. cit., II p. 553 (după Bingham-Origin. s. antiq. eccl. t. V. p. 242).
2) Cf. F. Gabrol-Dict. apologétique de la Foi cath., Fasc. III p. 838.

ţirea elementelor sft. Euharistii, mai 'nainte de a fi explicată în cap. 37 din discursurile catehetice ale lui Grigore de Nissa şi de a fi căpătat o formulare teoretică, mulţumită sft. Ioan Damaschin.[1]) Aşa şi pornirea iconoclastă îşi formulă justificarea teoretică mai în urmă.

Prin urmare, acţiunea de răspuns din partea Bisericii avea să se mărginească a păstra practica atacată şi a explica motivele ei teologice. Într'adevăr, Biserica s'a opus la alterarea cultului ei, cu preţul atâtor jertfe, care căzură victime furiei împăraţilor iconoclaşti, pentrucă ele organizară rezistenţa Bisericii şi a creştinilor. Patriarhi şi călugări, mai cu seamă din mânăstirea Studion, plătiră cu viaţa, cu închisoarea, cu surghiunul şi cu mutilarea stăruinţa în venerarea icoanelor. S'a expus concepţia cu totul spirituală şi creştină,[2]) care însufleţeà această practică a Bisericii şi o deosebià fundamental de concepţia fetişistă a păgânismului. „Icoana pe care o vezi" — ziceà Teodor Studitul — „este a lui Christos; este El însuş, cel puţin prin nume. Cei cari îngenuche în faţa ei cinstesc pe Christos; cei cari îi refuză această cinstire sunt vrăşmaşi ai Lui" (Carmen XXX, P. G. t. XCIX col 760).

„Astfel s'a precizat în veacul IX", zice L. Bréhier,[3]) „concepţia teologică, care domină întreaga istorie a iconografiei bizantine. Icoana este un *myster*, care posedă în ea energia şi graţia divină. Rezultă de aci că execuţia sa nu poate să atârne de capriciul pictorului... Nimic nu poate să fie indiferent: tipul, costumul, ţinuta personagiilor, compunerea scenelor — totul trebue să fie conform cu tradiţia Bisericii. Artistul nu este mai

1) Cf. R. Will, op. cit. p. 187.

2) A. se vedea şi pag. 52 şi 53 din lucrarea de faţă.

3) In L'Art chrétien, son developpement iconographique, 1918, Paris p. 125 — 127 — cf. Leclerq (Images) p. 273-274.

liber în compunerea unei icoane decât un predicator, care scrie textul unei omilii..." [1]).

O acțiune sau o creațiune nouă demonstrativă și de protestare în cult erà exclusă din partea ortodoxiei, cel puțin în chip direct. Indirect însă, s'a făcut ceva. „Pentru a apăra și a răspândi doctrina lor", continuă autorul citat mai 'nainte, „Studiții și partizanii lor au dat dovadă de o activitate foarte mare... Ei au întrebuințat toate mijloacele de propagandă. Ilustrarea psaltirii, cartea prin excelență a pietății populare în evul mediu, a fost pentru ei un mijloc de a apăra icoanele". El citează, astfel, câteva exemplare vechi de pslatiri, aflate în marile muzee din Apus, eșite din atelierile caligrafice ale mânăstirii Studion, pe cari le descrie în chipul următor: „In fața textului psalmilor, ele sunt împodobite în marginile unui șir de picturi, care se desfășoară chiar pe fondul pergamentului și care, prin realismul lor pitoresc, prin viața, care circulă în mijlocul grupelor de figuri, se leagă cu tradiția populară și monastică născută în Orient în sec. VI. În mijlocul acestor compoziții libere, se găsesc aluziuni la cearta iconoclastă. Pentru a ilustra psalmul XXVI, în care este vorba de persecutarea dreptului de cel păcătos, pictura din pslatirea Chloudof (sec. IX, provenind din mânăstirea sft. Nicolae, Moscu) arată pe Sft. Teodor Studitul înfățișându-se înaintea lui Leon Armeanul, care șade pe un tron lângă patriarh, pe când un personaj se pregătește să afunde o icoană a lui Christos într'un vas cu smoală clocotită, iar un altul, imitând gestul soldatului dela Răstignire, ridică un burete până la icoană. Aceiaș scenă este reprodusă

1) „Trebue a ști aceas'a: că de vreme ce sft. sinod acesta (VII), la multe locuri zice că ceeace arată Scriptura și Evanghelia prin graiuri, aceea înfățișază zugravul prin icoane, pentru această pricină zugravii trebue bine a lua aminte și a ști mai întâiu ce zice Scriptura și Evanghelia, ca să zugrăvească icoanele după înțelegerea sfintei Scripturi; sau de nu știu ei, să întrebe pe cei ce știu ca să se învețe.." (Pidalion, foaia 214 p. 2).

la psalm. LXVIII în fața icoanei cu Răstignirea. Pe psaltirea din British Muzeum, se vede un alt sft. Teodor și patriarhul Nichifor ducând în triumf o icoană a lui Christos".[1])

Cultul propriu zis spori numai cu însemnarea specială adăogată celei dintâi Dumineci a postului mare — „Dumineca ortodoxiei", în care se serbează solemn restabilirea definitivă a icoanelor în Biserică și a venerațiunii lor, în timpul împărătesei Teodora (842).

Ca urmare, rânduiala slujbei din această zi se împodobi cu imnele lui Anatolie Tesaloniceanul (sec. IX) și ale lui Teofan Mărturisitorul (sec. IX) ș. a., în cari se cântă cinstirea icoanelor, se laudă partizanii lor și se defaimă pornirea ereticilor [2]).

e) *Observațiuni.* — Și astfel, cu mult înainte de a se încheia epoca ecumenicității Bisericii, ereziile fuseră un impuls imperativ în viața ei spirituală pentru a-și expune credința într'un sistem închegat, nu numai în ce privește conceptele sale metafizice, ci și dogmatica riturilor. Inspirația plină de pietate a spiritelor alese creștine a procurat cultului un material îmbelșugat până la *rezerve*, pentru fiecare idee din doctrină. Pentru întrebuințarea lor în serviciul divin, a fost nevoe de o rânduială de tipic încă din veac. IV, pe care a încercat-o cuvioșii părinți Eutimie și Teoctist, pentru ca la începutul veac. VI să o desăvârșească Sava cel sfințit († 531) și să o completeze din nou în veac. VII Sofronie al Ierusalimului († 638); în cele din urmă, Ioan Damaschin făcu loc în tipic cântărilor și rugăciunilor de mai târziu ale lui Cosma de Maiuma, Teodor Studitul ș. a.[3]), din cari tipicul alege cu o largă mânuire. Căci cine ar putea să

1) Cf. H. Leclercq — Images, loc cit., p. 274.
2) Cf. Dr. V. Mitrofanovici, op. cit., p. 612, 613.
3) Cf. Dr. V. Mitrofanovici — op. cit., p. 240 - 141.

facă o istorie completă şi absolut exactă a amplificării şi îmbogăţirii cultului? Când şi de cine s'a compus fiecare cântare şi rugăciune şi când a intrat în serviciul liturgic, e greu de fixat. Trebuinţele Bisericii, simţul ortodox, experienţa şi verificarea prin consensul general au fost, pentru cele mai multe, criteriul de primire. Deci, pentru desvoltarea serviciului divin al liturghiei, n'a fost nevoe întotdeauna de hotărîrea sinoadelor, ci a fost îndestulătoare supravegherea oficială a ierarhiei şi consensul tacit al ecumenicităţii, înlăturându-se printr'un proces firesc ceeace erà în nepotrivire cu spiritul ortodoxiei, cum s'a întâmplat doxologiei ariene, adaosului teopashitic din trisaghion etc. De aceea, nu este la locul ei întrebarea câte unui inovator: ce sinod a hotărît să se cânte cutare imn, sau „în ce liturghier se găseşte răspunsul: Prea sft. Născătoare de Dumnezeu, mântueşte-ne pre noi", sau că vechimea nu poate să fie un argument pentru susţinerea unei practici de cult [1]).

Liturghia este o viaţă, care a trăit şi trăeşte, care s'a desvoltat într'un proces în curs firesc. „Ea este" — precum zice Dr. Anton Baumstark [2]). „cum este limba, pe care o vorbim, cum sunt formele vieţii, care ne înconjoară, cum este suprafaţa pământului, care formează scena pentru existenţa acestor forme ale vieţii". Ereziile au impus, numai, Bisericii să desvolte ceeace erà deja în germene şi ceeace deja se aflà schiţat; cu alte cuvinte, ele stimulau mugurul să ajungă floare. O comparaţie între liturghia secolelor primare, atât cât se poate schema după mărturiile din acea vreme, cu înfăţişarea ei împodobită de azi, ne va obliga să vedem în cadrul simplu al liturghiei vechi, formele liturghiei de azi, în riturile de atunci, germenii, cari conţineau în proprietăţile lor tote însuşirile şi formele, care au crescut din

1) Apărarea Pr. Teodor Popescu (Cuibu cu Barză).
2) In „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, p. 2, 3.

ele mai târziu. Am putea chiar spune despre cult că el rezumă istoria desvoltării Bisericii şi reprezintă o concentrare a doctrinii ei.

In tot cazul, Biserica şi-a constituit din cult o armură, atât pentru sistemul ei dogmatic, cât şi pentru pietatea ei ortodoxă, căci cultul este „un depozit de Tradiţiunii, când el merge până la vechimea cea mai îndepărtată". „Ceremoniile (riturile) sunt un prezervativ puternic împotriva rătăcirilor", zice Abatele Boissonnet [1]); „ele servesc să treacă din secol în secol depozitul adevărurilor sfinte, legându-le de datinile publice, de practicile observate în mijlocul popoarelor şi, prin aceasta, le face mai greu de desrădăcinat; monumente totdeauna durabile despre vechea credinţă, cari depun în fiecare clipă contra tuturor inovaţiunilor nelegiuite. Inimicii Bisericii au înţeles bine acest lucru; e un lucru vrednic de luat în seamă că printre sectele numeroase, care au apărut în diferitele secole, nu este aproape nici-una care să nu fi atacat unele din ceremoniile religioase, până ce în sfârşit pretinsa Reformă a lui Luther şi Calvin, plimbându-şi mâinile nelegiuite peste toate formele cultului sfânt, puse totul în lucrare, pentru a înjosi obiectele sensibile ale veneraţiunii credincioşilor şi pentru a schimba forma exterioară a religiunii, sperând, prin acest mijloc, să altereze mai uşor credinţa".

1) Diction. des cérémonies et des rites sacrés, Migne, t. XV pag. 14.

CAPITOLUL III

Riturile și ereziile.

§ 1. — *„Reforma“ și cultul extern sau riturile.*

a) *Doctrina protestantă și cultul.* — Următoarea reflecție a d-lui H. Leclercq, cu privire la schisma Donatiștilor, poate servi ca o caracterizare foarte proprie și pentru acțiunea „Reformei“ și a protestantismului în general: „...pentru a atrage și a reține atâtea milioane de spirite nemulțumite sau revoltate, este aproape întotdeauna suficient să le făgăduești întoarcerea la credința simplă, la virtuțile naive, la disciplina ingenuă a vârstei apostolice. Montan, Tertulian, Donat, Wicleff, Huss și Calvin etc. au făgăduit acest ideal celor pe cari i-au atras de partea lor și cari, de bună credință — pentru mulți dintre ei, cel puțin — sperau să regăsească idealul evanghelic. Evocarea trecutului nu va lăsa niciodată nesimțitoare sufletele naive și generoase, mai mult gata să urmeze decât să reflecteze, cari totdeauna se aprind ușor la făgăduelile de a învia un trecut, pe care ei îl cunosc puțin și la care s'ar adapta, poate, foarte rău“ [1]).

In numele unei acțiuni de *puritanism* a descins și reforma în mulțime. Ea a marcat un fenomen unic și

1) Diction. d'Archélog. et de liturgie, fasc. XL p. 1457.

anume: sdruncinarea întregului cult al Bisericii și înlocuirea cu altul, calificat drept cel adevărat, cel primitiv, identic în spirit și în interpretare cu liturghia din'naintea ei cu mai mult de 1500 ani. In acest scop, s'au înlăturat principiile, pe cari se întemeiază ființa și caracterul special christocentric al cultului creștin. In susținerea inovației, protestanții au fascinat lumea și s'au insinuat ușor punând în mișcare un aparat neobișnuit, cu aspect de studiu comparat asupra cultului; iar prin infiltrație și împrumuturi culturale între popoare și confesiuni, au ajuns să slăbească temeiul și simțul cultului public al Bisericii în general, prin accentuarea individualismului, în virtutea căruia „fiece credincios își poate întemeia religiunea sa pe o experiență personală [1]).

Cum era și natural, de altfel, punctul de plecare al protestantismului în privința cultului, isvorăște dintr'o anumită doctrină teologică.

Scopul cultului creștin este, în general, realizarea comuniunii divine. Deosebirea însă între marile colectivități confesionale creștine, în privința cultului, a eșit din chipul în care a fost interpretată ideia *mântuirii*, de fiecare din ele sau de mai multe laolaltă și, mai precis, felul în care își însușește creștinul mântuirea adusă lumii de Mântuitorul Iisus Christos. Cu alte cuvinte, doctrina adoptată de Luther și tovarășii lui în privința *sfințirii* sau *justificării* l-a obligat să opereze în cult, ca și în domeniul dogmelor, aceleași modificări.

După învățătura Bisericii ortodoxe, expusă în hotărîrea XIII din Confesiunea lui Dositeiu și aprobată de sinodul din Ierusalim (1672), condițiunile sfințirii sau justificării sunt: *grația divină*, iar din partea omului *credința* și *faptele bune*. Biserica, apoi, servește ca *organ sfințitor* al creștinilor, prin *mijloacele* sale *de sfințire*, cari sunt *tainele* sau *sacramentele*. Cultul, deci, în Bi-

1) R. Will op. cit. p. 10.

serica ortodoxă, este unul dintre factorii justificării sau sfinţirii.

Protestanţii, însă, în frunte cu Luther, învaţă că „*credinţa singură* este mijlocul şi instrumentul, prin care ne apropiem de Christos Mântuitorul şi acea dreptate, care poate sta înaintea scaunului dreptăţii lui Dumnezeu, adică justificarea deplină sau sfinţirea", (Formula de concordie [1]).

Această simplă enunţare a chintezenţei dogmatice a protestantismului însemnează sdruncinarea cultului extern creştin şi a caracterului său harismatic, de oarece cultul nu mai constitue pentru ei un mijloc necesar de sfinţire. Rămâne, deci, că sft. Taine sau sacramente — baza harismatică a cultului Bisericii — nu sunt prin ele înşile nişte mijloace de comunicare ale graţiei sfinţitoare, că prin riturile exterioare, cari însoţesc tainele, nu se comunică sufletului nici-o putere, ele nu sfinţesc sau, precum zice Confessio Augustana în art. 13, „sacramentele nu justifică „ex opere operato". Singură credinţa pune şi întreţine pe om în legătură cu Dumnezeu. Tainele rămân, în sistemul protestant, numai nişte organe auxiliare pentru exercitarea şi întreţinerea credinţei, sau, cum se exprimă Confesiunea augustană la acelaş articol, ele sunt instituite „mai ales pentru a fi semne şi testi-

---

1) La protestanţi însă, *justificarea* este, în ultima analiză, un act exclusiv al graţiei divine, căci, de şi după teoria lor, omul se mântueşte numai prin credinţă, totuş credinţa este, în sistemul protestant, un fruct numai al graţiei dumnezeeşti fără să formeze vre-un merit din partea omului. *Credinţa* este, după ei, un simplu instrument receptiv (causa apprehendens) al jusfificării prin graţia divină, iar nu conlucrătoare cu graţia în actul mântuirii. Acest punct de vedere erà, de altfel, o urmare logică a concepţiei protestante despre căderea totală a omului şi despre pierderea completă prin păcatul strămoşesc a însuşirilor spirituale, care formau „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om" (justitia originalis), aşa încât el a rămas un obect în mâna graţiei. (Cf. I. Mihâlcescu, Prelegeri de Teologia dogmatică specială, manuscris 1909-1910, pag. 418).

monii ale voinţei lui Dumnezeu către noi, puse înainte pentru a excita şi întări credinţa în cei slabi".

După Apologia lui Melanchton, tainele şi în deosebi Euharistia reprezintă cuvântul promisiunii divine din evanghelie pentru ertarea gratuită a păcatelor. Acest cuvânt de promisiune al graţiei divine deşteaptă credinţa, care o primeşte. Adevărata putere a sacramentului se află în mutualitatea cu totul internă dintre promisiunea divină şi credinţa omenească. Graţia divină se adresează, deci, numai omului, ea priveşte numai sufletul credinciosului, iar nu elementele tainei. Elementele sfintei Euharistii, spre pildă, rămân simple elemente materiale, cari nu dobândesc nici-o putere şi nici-o sfinţenie prin prezenţa reală a lui Iisus Christos, căci această prezenţă apare numai ca un răspuns al lui Dumnezeu adresat credinţei omului. Ritul extern al tainei, adică *acţiunea sensibilă* sau fenomenală a cultului, constitue la Luther, numai „un sigiliu şi un semn adăogate cuvântului de promisiune, o garanţie, care sprijine credinţa adesea şovăitoare, care însufleţeşte speranţa şi face mai ferbinte caritatea, viaţa noastră internă având nevoe de excitante concrete şi de o siguranţă individuală". Ritul sacramentelor este, prin urmare, numai un auxiliar al *Cuvântului*, pentru deşteptarea şi susţinerea credinţei. „Dumnezeu mişcă inimile, ca să creadă şi să conceapă credinţa, prin cuvânt şi prin rit", ziceà Luther în catechismul său cel mare (1529), dar ritul nu aduce nici un element în plus faţă de puterea *cuvântului de promisiune* sau *graţia dumnezeească*, care rămâne totul în actul justificării [1]).

Atribuind o putere supranaturală Cuvântului, Luther a căutat, ca atare, „să asigure cuvântului divin, mai

1) Cf. I. Mihălcescu — Compendiu de Teologie simbolică, p. 272 - 296; preleg. de T. Dogm. sp., ibid., p. 402 - 432; R. W.II, op. cit., p. 103, 153, 183, 187, 188.

presus de toate, dreptul său ca temelie a întregului cult [1])". El făcu, deci, din *predică* centrul cultului divin în locul Euharistiei şi prin această măsură slăbi, pe de oparte, caracterul prin excelenţă christocentric al cultului creştin, iar, pe de alta, îl mută după temeliile sale firesti şi corespunzătoare legilor psihologiei omeneşti. In teorie, Luther admiteà „două centre de viaţă, chemate a îndeplini în cult comuniunea divină: cuvântul, ca principiu obiectiv şi rugăciunea, ca principiu subiectiv" [2]). Prin rugăciune însă, după concepţia luterană, nu se poate dobândi ertarea păcatelor, ci prin ea cei mântuiţi mulţumesc numai lui Dumnezeu pentru ertarea acordată şi pentru alte daruri, aşa că, în curând, rugăciunea, care formează elementul principal de adoraţiune în cult, fu subminată şi aproape înlăturată de predică [3]). Deci Luther şi, după el, ceilalţi reformaţi exagerară funcţiunea didactică a cultului până la suprimarea funcţiunii latreutice şi desfigurarea lui, aşa că foarte justificată apare următoarea acuzaţiune, formulată de d. R. Will, profesor de teologie protestantă la universitatea din Strasburg, din care noi folosim o seamă de date importante: „Luther însuş, apoi Melanchton şi mai târziu ortodoxia luterană, dar mai cu seamă Zwingli şi Calvin şi biblicismul lor poartă o parte din responsabilitatea faptului că, în protestantism, misiunea rugăciunii cultuale a rămas nehotărîtă şi până astăzi neîmplinită [4])".

Cultul protestant ajunse, astfel, doctrinar şi lipsit de misticismul religios. „Biserica a ajuns o arenă pentru teologi, zice d. R. Will, Biblia un manual de ortodoxie. In consecinţă, cultul se concentră logic în elementele,

1) I. Mihălcescu — T. Simb., p. 311.
2) R. Will, op. cit., p. 252.
3) Cf. R, Will, op. cit. p. 251 şi 252.
4) Op. cit., p. 252.

cari înlesnesc realizarea acestei obsesiuni didactice. Predica doctrinară apăru ca mijlocul graţiei prin excelenţă. Rugăciunea fu expropriată..... Forma liturgică fu aservită: pericopa duminecală domină cultul. Cântările au fost compuse în vederea textului prescris [1])".

In deplină consequenţă faţă de doctrina sa despre justificarea prin credinţă, Luther nu puteà să admită nici dogma despre transubstanţiaţiune sau despre prefacerea sfintelor elemente ale Euharistiei în adevăratul trup şi sânge ale Mântuitorului. Această întrupare a Lui în Euharistie însemnează că elementele, obiectele şi toate riturile, mai mult ori mai puţin în legătură cu ea, sunt eficace „ex opere operato", sunt, cu alte cuvinte, mijloace de sfinţire, ceeace protestanţii nu pot să admită. Noţiunea de jertfă în Sft. Euharistie, ascunde în sine, după protestanţi, o concepţiune magică. De aceea, în dogmatică Luther proclamă impanaţia cu privire la sft. Euharistie, Zwingli o socoteşte ca un simplu act comemorativ al ultimei cine a Domnului, pentru Oekolampadius ea este un simbol al trupului şi al sângelui Mântuitorului, iar Calvin preţueşte elementele sfintei Euharistii numai ca simboale şi ca semne, alături de cari graţia dumnezeească exercită acţiunea sa pentru întărirea credinţei. In consecinţă, protestanţii în general eliminară şi din concepţiunea lor despre cult tot ceeace aminteà ideia de sacrificiu şi de opere meritorii [2]).

Inlăturând, deci, din Euharistie ideea de jertfă ca preţ de răscumpărare şi despre acţiunea harismatică a tainelor „ex opere operato", se înţelege că Luther ridică orice valoare *riturilor* sau *ceremoniilor*, în actul justificării sau sfinţirii, cărora nu le acordà aceaş putere ca Cuvântului. El dispuse să se lase afară toate formulele, care ar fi cuprins o aluzie la jertfa euharistică, suprimă

1) Cf. R. Will, op. cit. p. 254, 255.
2) Idem, ibidem, op. cit. p. 183.

gestul liturgic, însemnarea crucișă a elementelor euharistice; totuș toleră în cele din urmă „propter infirmos" înălțarea lor.

Pentru luterani, Euharistia nu poate să aibă cu atât mai mult eficacitate pentru sufletele morților, de oarece mântuirea atârnă de credința personală. Cultul sfinților, de asemenea, este netrebuincios, întru cât pe de o parte oamenii, chiar sfinți, nu pot face nimic pentru mântuirea lor personală și cu atât mai puțin pentru a altora, iar pe de alta, singurul mijlocitor între noi și Dumnezeu este Fiul său.

Cu alte cuvinte, pompa exterioară, cultul moaștelor și al icoanelor nu-și mai aveau nici-o rațiune. Chiar celebrarea sfintei Euharistii rămase ca un serviciu aparte. Confesiunea augustană accentuă că „trebue făcut cunoscut oamenilor, ca să nu-și încarce conștiința socotind că cultul este necesar pentru mântuire" [1]), iar teologii filipiști ai lui Moritz, noul elector de Saxa, afirmară că formele de cult și chiar aparatul exterior al Euharistiei puteau să intre în lucrurile socotite „adiafora". Așa se explică răspândirea unei adevărate frici de ceremonii printre populațiile protestante [2]).

In timp ce Luther socoteă că, în urma acestor măsuri, cultul este readus la simplitatea apostolică, chiar dacă se îngădue în biserici altare, lumini, orgă, cruci și chiar icoanele, dar nu ca obiecte de venerat, ceilalți reformați nu se mulțumiră cu atât, ci merseră mai departe. Așa, Zwingli și la fel și Calvin, le scoaseră din biserică, dizolvară vechile forme și schema liturghiei și inaugurară un cult alcătuit din predică și o cină a Domnului în discuri și pahare de lemn [3]).

Astfel, reforma isbuti să realizeze sărăcirea frumuseților

1) Art. 15.
2) Cf. R. Will, op. cit. p. 254.
3) Cf. E. Popovici, op. cit., II, p. 205, 214 și 215.

liturgice şi ajunse la exaltarea predicii, pentru a-şi traduce sistemul de credinţă în cult şi pentru a-şi face în acelaş timp dintr'însul un instrument de expresiune şi de mărturisire practică.

b) *Cultul în idee.*—Reforma protestantă ascundeà într'însa germenii înlocuirii complete a riturilor sau a cultului divin extern, căci dela teoriile şi realizările practice ale protestanţilor este mai puţin decât un pas până la proclamarea exclusivă a *vieţii în Dumnezeu* sau a *cultului ideal*. Luther însuş nu s'a dat la o parte de a declara în prefaţa „Missei germane" că „acei cari sunt deja creştini, n'au nevoie de toate aceste lucruri (cultuale), căci ei au cultul în spirit".[1])

Protestanţii au interpretat într'o măsură exagerată închinarea către Dumnezeu „cu duhul şi cu adevărul" [2]) şi au citat în chip tendenţios în sprijinul lor pe unii dintre apologeţii creştini, pentru a ajunge să afirme că acest cult a fost practicat de *marii inspiraţi* ca: Socrate, Iisus, ap. Pavel etc. Ca urmare, unii, cum a fost Luther, Zwingli şi Calvin, au luat cultul ideal într'o concepţiune spiritualistă şi etică în acelaş timp, în care adică motivul credinţei se combină cu acel al unei vieţi morale şi caritabile. Aşa, Luther afirmă că adevăratul cult este credinţa, credinţa fiind atmosfera spirituală, în care sufletul întâlneşte Spiritul divin şi, pe de altă parte, fiind o cale de comunicaţie ce duce la Dumnezeu, pe care trebue a-l urma în orice moment al vieţii. „Iată ceeace se cheamă a sluji lui Dumnezeu şi care este adevăratul cult, ziceà el: să ai credinţă în Acela, pe care Tatăl l-a trimis, în Iisus Christos.... Mai presus de credinţă, Dumnezeu nu admite nici-un cult. Întregul cult constă în aceasta: crede în Christos". De sigur, Luther

1) După R. Will, op. cit. p. 405.
2) Ioan, IV, 24.

eră consequent cu sine însuş, de oarece în sistemul său credinţa ţine locul faptelor şi al practicilor de cult. El recomandă completarea cultului ideal în laturea practică prin îndeplinirea binelui în viaţa profesională faţă de aproapele. „O sărmană servitoare", ziceà el, „care mătură casa şi face această treabă cu credinţa în Christos, îndeplineşte o faptă mai bună şi un cult mai înalt decât al lui Antonie în pustie".[1])

Alţii dintre protestanţii moderni reduc cultul ideal la o concepţie complet spiritualistă, pe care americanul R. W. Trine o înfăţişazà astfel: „Va veni vremea pentru voi, când aşezaţi după tejghea ori mergând pe stradá..., n'aveţi decât să vă înfăşuraţi... în mantaua cugetărilor voastre şi să vă daţi seama că Spiritul vieţii, al iubirii, al puterii, al înţelepciunii şi al bogăţiei infinite vă conduce... Acesta este cu adevărat spiritul rugăciunii, al rugăciunii continue". Kant, dimpotrivă, reţine numai aspectul moral; pentru el, slujirea lui Dumnezeu se reduce la practicarea virtuţii.[2])

Rezultatul este că, odată cu aceste teorii, şi-a făcut drumul şi o *indiferenţă* tot mai pronunţată faţă de formele obiective ale cultului. D-l Ioh. Müller, socotit ca un profet protestant modern, respinge cultul extern public, ajuns „un obiceiu". Creştinismul fiind viaţă, urmează, după dânsul, că noi trebue să culegem impresiunile tari şi profunde, pe care ni le oferă viaţa. Viaţa ne absoarbe atât de mult că nu ne mai rămâne vreme de dus la biserică. Religiunea fiind un fluid de viaţă, orice întreprindere cultuală nu poate să fie decât o treaptă depăşită a religiunii reale şi trebue desfiinţată.[3]) De altfel, încă dela început reformatorul din Zürich, Zwingli, socoteà că nimic nu e mai nimerit decât desfiinţarea cultului public.

1) A se vedea R. Will, op. cit. p. 402-403,
2) Cf. R. Will, op. cit. p. 404 şi 405.
3) Cf. R. Will, op. cit. p. 405-406.

Obiecţiunile împotriva cultului extern al Bisericii, ridicate de reformatorii din veac. 16 şi 17, au fost reluate sub diferite forme de către ucenicii lor de mai târziu, cari au calificat riturile Bisericii drept *o magie cultuală*, intrată în Biserica primelor secole ca o contrabandă a misterelor sincretiste păgâne. Împotriva celor mai exprese texte din N. Testament, protestanţii afirmă că Biserica şi-a întemeiat toată doctrina sa pe ideea iudaică şi păgână a sacrificiului, atunci când ea profesează noţiunea jertfei ca preţ de răscumpărare, în ritul euharistic. Ei atribue în deosebi sft. Apostol Pavel faptul de a fi conceput şi de a fi propagat un creştinism în felul misterelor epocii sale. Misterul creştin este, după dânşii, „tiparul, în care s'a revărsat experienţa religioasă bogată şi *profundă* a *tuturor aspiraţiunilor* cultuale şi religioase ale epocii".[1]) D-l Charles Guignebert formulează fără înconjur că Euharistia pauliană introduceà în Biserica apostolică „o bucată de păgânism".[2])

Renan este, însă, cel care a formulat cu stăruinţă teza *împrumuturilor* făcute de cultul creştin din păgânism. În special în ale sale „Origines du Christianisme", el priveşte gnosticismul ca puntea de trecere între păgânism şi creştinism. Gnosticii au primit în cultul lor mai multe rituri păgâne, cântări, imne şi icoana lui Christos. „Sub acest raport", zice Renan, în lucrareà citată (t. VI p. 154-156, t. VII p. 141-145 sq.), „influenţa gnosticilor în istoria creştinismului fu de primul rang. Ei formară puntea, prin care o mulţime de practici păgâne au intrat în Biserică; prin gnosticism a făcut Biserica legătura cu misterele antice şi şi-a însuşit cele ce ele aveau pentru satisfacţia poporului. Mulţumită lui, lumea putu să treacă dela păgânism la creştinism în veacul IV,

1) Cf. R. Will, op. cit. p. 146.
2) În Le Christianisme antique, p. 137.

fără să bage de seamă... Ortodoxia luă dela ei o mulțime de idei fericite despre evlavia populară. Din teurgică, Biserica se făcu sacramentală. Sărbătorile sale, tainele sale, arta, veniră în mare parte dela sectele, pe care ea le-a osândit.... Prin cultul sfinților, păgânismul și-a refăcut locul în Biserică". Evangheliile apocrife, în bună parte gnostice, au fost, după Renan, origina multor sărbători creștine. Harnak, însă (în Das Wesen des Christentums, Berlin, 1910 p. 126, 137-138, 148), socotește că tocmai în veac. IV a avut loc o elenizare a cultului Bisericii, precum în veacul al II-lea începuse o elenizare a credinței creștine.[1]).

Pentru protestanți, deci, cultul Bisericii apare prea omenesc și prea încărcat cu elemente streine — iudaice și păgâne. Prin urmare, liturghia trebue condamnată ca idololatrie, în numele cultului „cu duhul și cu adevărul", în numele deci al creștinismului celui mai curat. Din principiul pus de Mântuitorul în convorbirea cu Samarineanca, ar rezulta „o religiune fără altar și fără preoți". Sabatier arată, chiar, acest fel de cult ca o necesitate psihologică, când zice (în Esquisse d'une philosophie de la religion, 1903 p. 5): „sufletele credincioase ajung să găsească în interior cultul curat al lui Dumnezeu, care se caută zadarnic în afară și pe care ajungi, în sfârșit, să-l descoperi în tine" [2]).

Acestea sunt principiile, cari au inspirat acțiunea puritanismului protestant în cult și, de sigur, aci trebuia să-i ducă în chip logic *liberul examen* introdus în materie de credință. Opera începută de dânșii constitue precedentul normativ pentru toate sectele cu colorit protestant, care își schițează fiecare în parte un cult după inspirații personale, rupând astfel legătura cu tot

1) Cf. F. Cabrol — Le culte Chrèt., Diction. apologét. de la Foi cath., fasc. III p. 839 — 841.
2) Cf. F. Cabrol, ibid., p. 833.

trecutul Bisericii şi eşind din comuniunea sufletească a generaţiilor creştine, trecute în rândurile „Bisericii triumfătoare".

§ 2. — *Noţiuni despre cultul Bisericii. (Origina, caracterul şi evoluţia riturilor ei).*

a) *Principiul social şi psihologic al cultului.* — Când protestanţii au luat ca chestiune secundară ritul în religiune şi au proclamat cultul ideal sau cultul în inimă, ei au pierdut din perspectivă *natura socială* a cultului, dictată de viaţa omului în societate. Este o lege elementară a psihologiei omeneşti că, atunci când aceleaşi sentimente profunde — oricare ar fi obiectul lor — stăpânesc un număr de indivizi, ei vor căuta un fel de a le exprima în comun şi se unesc pentru a le manifesta public. Emoţiunile religioase ale rasei omeneşti, datorite credinţei în acelaş Dumnezeu, deci unei înrudiri religioase şi de cugetare a sufletelor, au găsit întotdeauna expresiunea lor în anumite forme de cult public, supuse la reguli determinate [1]). Când Sabatier a afirmat în acelaş loc (Esquisse d'une philosophie de la religion p. 54) că, din acest punct de vedere, „sguduirea (emoţia) prilejită unui suflet răsună în toate sufletele înrudite, cari încep a vibra şi a da acelaş sunet", el a recunoscut implicit că cultul intern poate să ajungă extern şi social şi, prin urmare, s'a pus singur în contradicţie.

Principiul protestant este încă, înainte de toate, nefiresc, fiind împotriva legilor de psihologie religioasă, care guvernează cultul şi care reclamă o armonică echilibrare a scopurilor lui. Cum a răsbunat realitatea prac-

1) Cf. J. Hogan, Les Études du clergé, trad. de l'anglais par l'Ab. Boudinhon, p. 387, 388; F. Cabrol — Dict. Ap. de la Foi Cath., fasc. III, pag. 833.

tică aplicarea în cult a puritanismului protestant, ne-o arată neîntrerupta fermentaţie din bisericile reformate în căutarea unei scheme a cultului, precum şi pronunţatul curent pentru întoarcerea şi introducerea riturilor. Pentru aceasta, vom lăsa pe un protestant de seamă, pe d-l R. Will, să înfăţişeze o schiţă în perfectă cunoştinţă a situaţiei. „Concentrându-şi întreaga sa sforţare asupra prefacerii credinţei şi doctrinei, Reforma", zice d-sa, „a lăsat în suferinţă problema vieţii morale şi pe cea a vieţii cultuale. O sută cinci zeci de ani mai târziu, pietismul dete chestiunii etice locul eminent, care i se cuvenea. Cât priveşte chestiunea cultului, ea pare a fi din ce în ce mai mult la ordinea zilei în protestantismul actual, ca o rămăşiţă de datorie, pe care consimte a o regula. Soluţiunea esenţial provizorie şi hibridă, pe care luteranismul veacului XVI a propus-o pentru organizarea cultului şi, mai mult încă, soluţiunea puritană a calvinismului au introdus în cult o astfel de supremaţie a cuvântului, încât intenţiunea de a edifica pe credincioşi a atrofiat trebuinţa de a adora pe Dumnezeu. Obiectivitatea revelaţiunii, concentrată în sfânta Scriptură, a împedecat sistematic afirmarea pietăţii subiective. De aci rezultă că cultul protestant, în privinţa conţinutului său, este în mare măsură lipsit de inspiraţiuni mistice şi că, cu privire la forma sa, el a redus comunitatea religioasă la o pasivitate aproape completă" [1]).

„A vorbi", însă, „nu este a adora", observă un alt protestant, Eugène Bersier [2]). „Rugăciunea şi cântarea traduc mai sincer decât predica sentimentele de bucurie, de umilinţă, de speranţă şi de sfânt entuziasm al comunităţii". In căutarea unei satisfaceri a trebuinţei de

1) Op. cit. pag. 1 şi 2.
2) In introducerea „Proectului pentru revizuirea liturghiei bisericilor reformate ale Franţei", apărut în 1888, — cf. R. Will, op. cit., pag. 264.

adoraţiune şi în fuga de rituri, s'a ajuns la rugăciunea personală, liberă, spontană şi la imnul de inspiraţie subiectivă din colegiile de pietate ale Pietismului, ale comunităţilor hernhuter-iene şi la felul de rugăciune al raţionalismului [1]), care însă au însemnat o negaţiune mai mult a sentimentului de solidaritate cultuală, de oarece, într'un asemenea sistem, nu adunarea credincioşilor vorbeşte cu Dumnezeu şi nici El nu se adresează adunării, ci predicatorul învaţă o religiozitate aşa zisă luminată. Aceasta însă presupune, după părerea lui F. Ménégoz, citat de d-l Robert Will [2]), ca „fiecare predicator să fie o personalitate profetică de o putere extraordinară...; de obiceiu, acest loc rămâne totuş neocupat şi de aci impresiunea de uscăciune, care se degajează atât de des din cultul protestant".

Pentru a echilibra mai bine revelaţiunea obiectivă şi adoraţiunea subiectivă, adică scopul latreutic şi didactic al cultului, iar pe de altă parte, pentru a se crea cuvenitul raport între *subiectivitatea religioasă* (trebuinţa de a adora) şi *obiectivitatea fenomenală* (formele concrete ale cultului), s'a ivit în ultima sută de ani o reacţiune puternică şi care durează şi până azi în protestantism. Ne-am pierde în prea multe amănunte, dacă am încerca să descriem modificările inaugurate cu această tendinţă în serviciul religios în ţările protestante, fie direct de pastori, fie prin desele ediţiuni personale ale cărţilor liturghiei. O singură citaţiune din Biserica luterană a Germaniei. *Inalta Biserică prusiană* (o asociaţiune protestantă, întemeiată în an. 1918) se sileşte a reconstitui liturghia „cu ajutorul riturilor impresionante şi al formelor arhaice".

---

1) „Rugăciunea sa este mai mult o invocaţie patetică a Dumnezeului adevărului, decât un strigăt pasionat al păcătosului către Tatăl lui Iisus Christos". R. Will, op. cit. p. 257.

2) Op. cit. p. 12. Cf. şi pag. 257.

E destul să reţinem din acest proces numai faptul că istoria pune la îndemână astăzi încă o dovadă despre înţelepciunea superioară, care a presidat la instituirea şi păstrarea cultului extern al Bisericii ortodoxe şi despre crima Reformei în general, pe care Gottfried Keller (în das verlorene Lachen p. 297), citat de R. Will, o mărturiseşte cu oarecare subtilitate astfel: „De trei secole (dela reformă), Biserica (protestantă) s'a crezut destul de tare pentru a dispreţui întreaga podoabă exterioară, spre a adora cu o cât mai mare intensitate imagina spirituală a mântuirii istorice. Acum, când asprele curente ale epocii au măturat aceasta, ornamentaţia se impune din nou, spre a înconjura cu ghirlande tabernacolul"... [1]),

b) *Origina riturilor creştine.* — Pe de altă parte, când protestanţii au susţinut că riturile Bisericii sau formele cultului ei sunt o importaţie păgână a apostolilor şi a teologiei, ei perd din vedere că nu apostolii au fost cei cari au întemeiat creştinismul şi cultul său divin. Oricât de sumare sunt evangheliile, în ele se poate vedea că Mântuitorul a enunţat nu numai principiul cultului creştin, ci s'a îngrijit şi de formele lui de viaţă fenomenală şi socială, instituind riturile necesare, orânduind El însuş materia, forma şi ceremoniile principale. Astfel, El a mers la templu de Paşte şi la alte sărbători (Ioan II 13; Marcu III, 1; Ioan II 13), a recomandat rugăciunea în comun (Mat. XVIII 19), a îndemnat la rugăciune (Luca XI, 9, XXII, 40, Mat. XXVI 41), a primit botezul dela Ioan (Marcu I, 9), s'a supus la post şi l-a recomandat ca faptă de merit şi cu efecte minunate (Mat. IV, 2, VI, 16, XVII, 21 şi Marcu IX, 29), a instituit sft. Euharistie şi săvârşirea ei sub forma pâinii şi a vinului (Mat. XXVI 27, Marcu XIV 22, Luca XXII 19, 1 Cor. XI 23), a

1) Op. cit. pag. 8 n. 3.

așezat taina botezului (Mat. XXVIII 19), taina pocăinței (Mat. XVIII 18), a instituint taina preoției învestind pe apostoli și pe urmașii lor cu puterea de a împărtăși misteriile mântuirii (Mat. XXVIII, 19, Marcu XVI, 15, Ioan XXI, 22, 23, Efes. IV, 11, 1 Cor. I, 17, F. Ap. XX 28). Iisus pune mâinile spre binecuvântare (Mat. XIX, 15, Luca XXIV 50) și dă apostolilor puterea de a comunica un har deosebit celor peste cari își vor pune mâinile (Marcu XVI, 18), se roagă și petrece în rugăciune (Luca VI, 12, XXII, 41), ridică ochii spre cer la rugăciune (Ioan XVII, 1), îngenunchie (XXII, 41) sau cade cu fața la pământ (Mat. XXVI 29[1]), alungă duhurile demonice și dă apostolilor puterea să le scoată cu numele Lui etc. Din locurile respective ale evangheliilor, reese cu evidență că aceste forme nu erau numai simple simboale, ci și mijloace de comuniune și de împărtășire a harului divin.

Când Clement al Romei zice că „trebue să facem cu rânduială tot ceeace Mântuitorul ne-a prescris să îndeplinim la timpuri hotărîte“ [2]), el înțelegeà prin aceasta că rânduiala cultului creștin derivà din regulile fixate chiar de Iisus; tot așa, și sft. Iustin Martirul, când vorbește de sft. Euharistie, zice că Domnul nostru Iisus Christos s'a arătat apostolilor și ucenicilor în ziua învierii și „i-a învățat aceste lucruri“ [3]). Istoricul Eusebiu pare a ști chiar unde s'a petrecut faptul, când zice în legătură cu biserica ridicată de împărăteasa Elena deasupra unei peșteri, pe muntele Maslinilor (Biserica Înălțării): „așa dar istoria veridică ne spune că în această peșteră a arătat Mântuitorul neamului omenesc,

---

1) Cf. L'Abbé Boissonnet, op. cit. p. 10; F. Cabrol,—Diction. ap. de la Foi cath. fasc. III p. 834 și Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 3.

2) I Ep. către Corinteni, XL 1.

3) I Apolog., LXVII 7.

apostolilor „misterele secrete“ [1]), adică riturile, căci cunoşteau esenţialul misterelor dela ultima Cină [2]).

Faptele Apostolilor ne arată că apostolii au continuat şi să completeze cele arătate de Mântuitorul, chiar în mijlocul persecuţiunilor aflăm o liturghie, care, cu toate desvoltările, riturile principale au fost în totdeauna respectate [3]). Aluziunile euharistice din epistolele Sfânt. Ap. Pavel ca şi operile Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti, cari privesc sfânt. Euharistie — centrul cultului creştin — ca reprezentarea mistică cea mai desăvârşită a operei de mântuire, se găsesc în cea mai exactă şi corespunzătoare armonie cu sensul direct al promisiunilor euharistice făcute de Mântuitorul [4]), aşa că ideea unei plagieri sau numai o înrâurire a misterelor păgâne şi practicilor iudaice asupra fiinţei liturghiei creştine apare cât se poate de streine faţă de adevărul istoric din N. Testament nesupus la interpretări preocupate. Precum a observat chiar din acea vreme sfânt. Iustin, procesul să petrecut dimpotrivă [5]).

Adoraţiunea „cu spiritul şi cu adevărul“ nu se traduce, cum zic protestanţii, ca o osândire a formelor şi a simboalelor materiale ale cultului divin extern. Acest principiu al cultului creştin, enunţat de Mântuitorul lângă puţul lui Iacob, priveşte spiritul în care să se dea cultul, în opoziţie cu formalismul farisaic, îndeplinit numai „cu gura şi cu buzele“ [6]). Mai mult, Mântuitorul a instituit un cult nou, cu rituri noui ca: botezul în numele Sfânt. Treimi, Euharistia, Taina pocăinţei, Ungerea bolnavilor, câteva binecuvântări de invocaţie, punerea mâinilor, exorcisme etc., cum văzurăm mai 'nainte. In locul mul-

1) De vita Constantini, III 43 (P. G. XX, 1104).
2) Adr. Fortescue, op. cit. p. 64; cf. şi p. 17 şi 27.
3) Cf. Ab. Dolmanet, op. cit. p. 10, 11 şi F. Cabrol ibid. p. 834.
4) Citate la pag. 24 n. 2.
5) A se vedea la pag. 23 lucrarea de faţă.
6) Mateiu XV.

ţimii de prescripţiuni formale fără eficacitate dela templu, El a rânduit Tainele ca mijloace ale graţiei pentru sfinţirea sufletelor. Serviciul divin şi diferite forme de cântare aflate în germene în cele dintâi adunări creştine, cultul martirilor practicat de timpuriu, Dumineca, Miercurea şi Vinerea, Paştele şi Cincizecimea încheiau ciclul şi calendarul primului cult al Bisericii. Aceste rituri, cari au ca autori pe Mântuitorul şi pe Apostoli, cuprind în ele o însemnare atât de determinată, încât nimeni nu le poate confunda cu cele iudaice [1]).

c) *Caracterul cultului creştin.* — Că unele forme generale şi simboale izolate ale riturilor se pot aşeza în analogie cu altele, aceasta nu poate să stabilească o identitate între culturi şi religiuni. Trebuinţa de a adora şi, deci, cultul este mai veche decât creştinismul şi fiind adânc legată de firea omenească, ea s'a satisfăcut mai întotdeauna prin aceleaşi forme sau elemente, al căror număr, se înţelege, nu este infinit. De sigur, gesturile externe sau obiectele materiale (apa, vinul, tămâia, lumina, pâinea, etc.) nu pot să exprime suficient prin ele însile ideea religioasă. In cult, ele îmbracă forma figurată printr'o îmbinare specifică a gestului, a cuvântului şi a simbolului material sau al acţiunii omeneşti, care ne dă *ritul.* Prin figuri poetice, muzicale, gesticulaţie ori obiecte preînchipuitoare, ritul obiectivizează — de sigur, nu desăvârşit — ideea, simţirea adâncă religioasă, ori lucrarea divină, care întrece cadrul materialităţii. Se urmăreşte prin aceasta, în primul rând sensibilizarea unei idei religioase, pentru care cuvântul nu este de ajuns. Mai scurt, am putea spune că *ritul* este forma de ansamblu sau sistemul, sub care se unesc diferitele forme ori ceremonii simple, spre a reda *ideea religioasă,* în vederea

1) Cf. F. Cabrol, ibidem p. 835.

căreea el este instituit, sau a comemora un eveniment religios, a deştepta un sentiment corespunzător, ori a servi ca mijloc de comunicare a graţiei sfinţitoare. Sensul ritului, deci, nu derivă din el însuş, ci din ideea dogmatică sau religioasă, pe care o tâlmăceşte şi Biserica pretinde o corelaţiune clară şi precisă între dogmă şi cult. O ilustrare: Biserica anglicană profesează principiul ierarhiei preoţeşti cu cele trei trepte admise în ortodoxism şi săvârşeşte hirotonia prin punerea mâinilor şi prin rugăciuni; va să zică, iată ritul hirotoniei ca în Biserica ortodoxă. Totuş, sft. Sinod al Bisericii ortodoxe-române, în şedinţa din 29 Noembrie 1924, a aprobat raportul I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului de a nu se recunoaşte o identitate între hirotoniile anglicane şi cele ortodoxe, de oarece anglicanii socotesc hirotonia numai ca o ceremonie bisericească, ca şi alţi protestanţi [1]). Deci ceremonia sau ritul nesusţinut de o teorie precisă sau riturile chiar identice în formă, dar întemeiate pe idei religioase ori teologice deosebite, sunt linii hotărît despărţitoare între religiuni şi cultele lor. Din acest punct de vedere, riturile creştine, chiar cele puse în analogie cu cele păgâne sau iudaice, au o semnificaţie aparte, care isvorăşte din ideea religioasă sau din dogma respectivă, care nu le lasă să se confunde cu riturile altor religiuni. Dacă deci creştinismul a recurs la depozitul universal al simboalelor — mărginit de altfel, — elementul ritual acceptat de el a încetat de a mai fi păgân sau iudaic, prin ideea creştină, care îl spiritualizează şi prin scopul, în care este folosit. „Pentru a vedea sensul complet", zice Dom. F. Cabrol [2]) „trebue a privi ritul în sinteza sa, adică cu formulele şi însemnarea precisă, pe care i-o dă Biserica". De altfel, precum observă mai

1) Cf. revista „Biserica ortodoxă-română", nr. 9, an. 1925, p. 554 col. 2.
2) Op. cit. p. 844.

departe acelaş autor, „riturile creştine formau o sinteză, între firele căreea nu era uşor să alunece ceremonii streine". Riturile creştine sunt strâns legate între ele, decurg unele din altele, sunt inspirate de acelaş principiu. Botezul îl renaşte pe creştin, el trebue să trăiască din Christos, nutrindu-se din substanţa sa (Euharistia), împreună cu ceilalţi creştini, cu cari formează Biserica lui Christos. Dacă cade, pocăinţa poate să-l ridice la starea din care a căzut; el se roagă lui Iisus şi în numele Lui mulţumeşte lui Dumnezeu — Tatăl şi sfr. Duh, îndeplinindu-şi cultul în zilele rânduite anume [1].

Este, prin urmare, o opinie superficială şi nesusţinută aceea de a atribui o origină păgână formelor istorice, în care s'a desvoltat mai târziu cultul primitiv al Bisericii, forme care derivă imediat şi în chip logic din dogmatica riturilor creştine şi din dogmele pur metafizice, care stau la baza acestora. Protestanţii aruncă astfel Bisericii ortodoxe învinuirea că, plecând dela dogma întrupării în sft. Euharistie, (transformarea substanţială a pâinei şi a vinului în trupul şi în sângele Mântuitorului), întinde ideea penetraţiunii vizibilului de divin la o mulţime de obiecte [2]), vizând prin aceasta cultul sfinţilor, al îngerilor, al icoanelor şi al moaştelor, pe care îl califică drept idololatrie.

Biserica, însă, a făcut întotdeauna deosebire între cultul suprem de adoraţiune (latrie), dat lui Dumnezeu şi între cel acordat martirilor, sfinţilor şi îngerilor. In aceştia, noi cinstim sau onorăm darurile supranaturale, pe cari Dumnezeu le-a făcut lor; prin urmare, acest din urmă cult are ca motiv respectul, pe care îl avem pentru Dumnezeu însuş, aşa că cinstirea sfinţilor în general este un cult în dependenţă de cultul suprem, este, cu alte cuvinte, un cult *inferior* şi *subordonat*, numit

1) Cf. F. Cabrol, ibid. p. 845, 846.
2) Cf. R. Will, op. cit., p. 50.

în limbagiul teologic *dulie* sau *iperdulie*, când este vorba de veneraţiunea sft. Fecioare Maria.

„Se înţelege că un oarecare cult se poate da chiar obiectelor neînsufleţite ca: moaştelor unui martir, crucii Mântuitorului, icoanei unui sfânt; nu este aci nici confuzie, nici primejdie de idololatrie, căci cultul este subordonat, dependent. Se venerează reliqua, din pricina legăturii, care o uneşte cu o persoană adorată sau venerată; sau, chiar, cum e icoana, se vede în acest obiect un raport convenţional cu o persoană, care are dreptul la respectul nostru, care ne-o aminteşte [1])". Deci când ne închinăm înaintea unei icoane a Mântuitorului sau în faţa crucii Lui, cultul nostru nu se termină la aceste simboale, ci la Iisus Christos însuş. Acest cult este, aşa dar, *relativ* în comparaţie cu adoraţiunea lui Dumnezeu, care constitue un *cult absolut*.

Este adevărat că întrebuinţăm aceleaşi semne pentru mărturisirea cultului inferior şi relativ ca şi pentru cultul suprem şi absolut ca: semnul crucii, îngenuncherea şi sărutarea. Inclinarea şi forma ei mai pronunţată, prosternarea, precum şi sărutul sunt singurele forme, în care s'a putut arăta, cel puţin în Orient, respectul în chip cuviincios şi iubirea. In aceste forme s'a manifestat respectul şi către potentaţii lumii şi acelaş chip s'a întrebuinţat şi în cultul religios, de oarece nu s'a găsit un alt mijloc, nu s'a putut crea o formă nouă, care să întreacă pe cea dintâi şi să concentreze în ea un grad mai înalt şi mai intens de veneraţiune. Omul a adus în cultul divin prinosul creaţiunii lui celei mai mult considerate şi consfinţită în uzul civil prin cea mai solemnă şi supremă întrebuinţare, aşa cum s'au introdus metalele, pietrele şi stofele preţioase în cult. In acest caz, numai intenţiunea determină semnificaţia semnelor. Pe de altă

1) Dom. F. Cabrol, op. cit. p. 834.

parte, deosebirea între adorațiune și venerațiune o accentuează și forma rugăciunilor, de oarece lui Dumnezeu îi cerem să ne dea harurile sale prin El însuș, pe când pe sfinți îi rugăm să le obțină pentru noi prin intervenirea lor [1]).

d) *Evoluția cultului Bisericii.* — Cu mult înainte de veacul IV, obiectele cultului inferior și relativ făceau parte din îndeletnicirile pioase ale creștinilor. Cultul sfinților a' început prin cultul martirilor [2]). Smirnenii socoteau pentru dânșii cenușa și oasele episcopului lor Policarp († 155-166) „mai prețioase decât aurul și pietrele scumpe" și se adunau regulat în fiecare an la mormântul său spre a-l cinsti. Cinstirea rămășițelor pământești ale sfinților și martirilor căpătă un avânt deosebit, de când Constantin cel Mare începu să așeze osemintele apostolilor și ale altor sfinți în bisericile construite de dânsul [3]). Din faptul, apoi, că arienii au spart o icoană a sfintei Fecioare, care se afla la Constantinopol [4]), se poate lesne deduce că venerațiunea icoanelor era în uz cu mult înaintea sinodului din Efes (431) și înainte de secolul IV, în care s'a produs o intrare sgomotoasă a păgânilor în sânul Bisericii creștine. Pe ce se sprijine, atunci, afirmațiunea că „prin cultul sfinților, păgânismul și-a refăcut locul în Biserică"...?

Fără îndoială, Biserica a avut mulțumirea să se adapteze în veac. IV unor împrejurări mai fericite pentru ea, împrejurări, care îi cereau o situațiune normală pentru o acțiune liberă și nestingherită. Un proces de adaptare trebuia să se urmeze și în domeniul liturgic, care, în timpul persecuțiunilor, se desfășurase redus la

1) Cf. L'Abbé Bergier, op. cit. p. 167.
2) Cf. A. Fortescue, op. cit. p. 437 n. 1.
3) Cf. E. Popovici, op. cit. I p. 571-572.
4) Cf. H. Leclercq, Les images, loc. cit., p. 1535.

strictul necesar, într'o formă mai aspră, mai lesne de îndeplinit şi de ferit de privirile poliţieneşti. Erà, pe de oparte, o trebuinţă psihologică ca Biserica să-şi serbeze triumful printr'un serviciu divin plin de pompă şi de entuziasm, pentru care acum aveà condiţiuni priincioase, iar pe de altă parte trebuià să se înfăţişeze cu un exterior demn de o Biserică liberă, cu cele mai vădite veleităţi de misiune în massa adepţilor templelor păgâne din imperiu. Impăratul Constantin însuş încurajà sărbătorirea victoriei Bisericii şi îi înlesneà mijloacele de a-şi statornici o situaţiune normală şi vrednică de situaţia ei liberă. Iată dispoziţiile, pe care le înfăţişazà într'o scrisoare către episcopul Eusebiu: „In toate bisericile, pe care le conduci, în toate acelea pe ai căror episcopi, preoţi şi diaconi îi cunoşti, pune-le în vedere tuturor ca să depună toată grija la construirea bisericilor; acelea, care existà, să se repare sau să se mărească; acolo, unde va fi necesar, adresaţi-và guvernatorului din provincii sau prefectului pretoriului" [1]). Desvoltarea aceasta liturgică priveà deci exteriorul sau obiectivitatea fenomenală necesară unui puls deosebit acum al vieţii religioase creştine, pe care Chateaubriand pare că a înţeles-o, când afirmà că „tămâia, florile, vasele de aur şi de argint, lămpile, coroanele, lumânările, pânza de in, mătasea, cântecile, procesiunile... trecurà dela templele învinse la altarul triumfător. Păgânismul încercà să împrumute dela creştinism dogmele şi morala sa; creştinismul luà din păgânism podoabele sale" [2]). Dar din clipa, în care le-a primit, le-a creştinizat, le-a spiritualizat prin ideea creştină, aşa cum şi-a adaptat şi şi-a asimilat şi sistemele de filosofie.

Nu erà vorba, prin urmare, de fiinţa specifică a li-

1) De vita Constantini, cart. X cap. III, cf. H. Leclercq. — Images pag. 195.
2) Etudes historiques, t. II p. 101 — cf. F. Cabrol ibid p. 845.

turghiei, adică de crearea ori mai ales de introducerea unor rituri noui, streine sau de împrumut, ci numai de accentuarea solemnităţii şi pompei lor, reclamată de o cerinţă psihologică. In veacul IV, liturghia erà deja desvoltată, ba încă aşa de bogată faţă de primele două secole creştine, încât a fost nevoe să se încerce fixarea unor regule de tipic pentru ritul ei, încă din secolul III de către Chariton Mărturisitorul († 270 [1]). In nouile împrejurări, cultul ajunse mai măreţ prin multiplicarea formelor, în care se puteau îmbrăca riturile de bază, potrivit însemnării lor dogmatice; erà de multe ori o repetire multiformă ca aceea, pe care au prilejit-o ereziile, sau se desvoltau în chip deosebit forme ale ritului cerute de nouile condiţiuni ivite în viaţa Bisericii. Aşa trebue să ne explicăm disciplina penitenţii, desvoltată din vremea persecuţiilor, înăuntrul tainei pocăinţei şi disciplina catechumatului legată de ritul botezului într'o vreme, când mulţimea nouilor candidaţi la botez făceà grea o cercetare grabnică a bagajului lor spiritual. De sigur, ritul, ca şi o monedă, care se şterge prin întrebuinţare, pierde şi el din puterea de impresionare; impresiunea botezului aplicat de către Filip famenului împărătesei Candachiei a Arabilor [2]) nu puteà să mai aibă acelaş efect în ochii prozeliţilor, când el ajunse un rit curent. Erà, deci, necesară o lungă pregătire şi deşteptare a puterilor sufleteşti pentru asimilarea adevărului creştin şi introducerea lui în viaţă.

In rezumat, în faţa triumfului din veac. IV ca şi în faţa ereziilor, ritul creştin a trebuit să se afirme prin reacţiune. Evoluţia aceasta însă nu însemnà o transformare, ci o desvoltare înăuntrul ritului vechiu prin supunerea la „o forţă intimă..., sub impulsiunea unui principiu vital al ritului...; se trăgeau numai concluziuni

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici. op. cit. p. 240.
2) F. Ap. VII 27—38.

din premisele puse în sec. I", în legătură cu cauze, care nu erau streine de ființa Bisericii, ci care priveau direct viața sa spirituală. In acest înțeles, Biserica a supravegheat desvoltarea riturilor ei, a intervenit, precum am văzut, aprobând sau respingând, după cum intrau sau nu în cursul caracteristic al vieții sale [1]). Unde se vede, atunci, „elenizarea cultului Bisericii" ?

§ 3. — *Riturile și necesitatea lor.*

a) *Cultul și ființa fenomenală și socială a religiunii.*— Ca orice religiune, Biserica creștină a trebuit să-și aibă cultul său public și riturile sale specifice, isvorîte din ființa dogmelor sale fundamentale. Mai mult, precum s'a văzut mai 'nainte, toată viața creștinismului primitiv se concentră aproape numai în cult, așa că programul ereticilor veacului XVII și al celor din aceiaș școală, cari, sub titlul de a reduce cultul la simplitatea primară, au ajuns la suprimarea riturilor și la cultul în idee, apare întemeiat pe o simplă iluzie. „Ceremoniile sunt tot așa de vechi ca și religiunea", observă abatele Boissnet [2]); „ele au făcut totdeauna parte din ea și nu vor putea fi despărțite de ea, fără a o slăbi și a o mina puțin câte puțin". Oricât de înalte ar fi sentimentele noastre, ele trebue să se fixeze pe ceva vizibil, așa că formele cultului (rugăciuni, simboalele diferite și riturile) se dau pentru a fixa ideele și pentru a atrage atențiunea asupra anumitor principii (puncte de învățătură ori acte comemorative). Aceasta este o trebuință a firii omenești, care nu poate intui și asimila fără forme și fără formule. Se înțelege deci, că fără ele n'ar fi posibilă o religiune în cadrul său social și fenomenal; aceasta

1) Cf. F. Cabrol, ibid. p. 841, 845, 846 și 847.
2) Op. cit. p. 9.

este o axiomă psihologică, pe care Fericitul Augustin a exprimat-o în chipul următor: „In nullum nomen religionis seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibili consortio colligenur“ [1]).

Cultul divin extern este, aşa dar, un corolar imperativ al constituţiei dualiste a fiinţei omeneşti şi a condiţiunilor ei de viaţă în lumea contingenţei, în care, conform unei legi fundamentale a spiritului omenesc, „omul îşi reprezintă cele abstracte şi imateriale prin imagini concrete, materiale, iar pe cele concrete şi materiale, prin imagini abstracte şi materiale“, precum zice Spencer. De aceea, nici n'a existat vre-odată o religiune fără ceremonii sau rituri. „Omul este într'o atât de mare dependenţă de simţurile sale, încât i-ar fi foarte greu de a se ridica la obiecte spirituale şi de a concepe sentimente religioase, fără să fie sprijinit de oarecare semne sensibile, în stare de a i le deştepta în inima sa“ [2]). Aceasta este o stare permanentă după căderea omului în păcatul originar, de când el a pierdut privilegiul unui înalt raport faţă de Revelaţiunea divină; acest adevăr îl pune în relief celebrul orator bisericesc din veac. XVIII, Massillon, în una din predicile sale. Eu presupun, zice el, că adevăratul cult, dacă îl considerăm în el însuş şi fără nici-un raport cu starea prezentă a omului, este pur interior şi se săvârşeşte cu totul în inimă. A adora Fiinţa supemă, a contempla divinele sale perfecţiuni, a te uni cu El prin sfintele emoţii ale unei iubiri curate şi perfecte, prin laudă, binecuvântare şi mulţumiri, aceasta este întreaga religiune a spiritelor fericite, a Dreptilor, cari ne-au precedat cu semnul credinţei. Aceasta a fost religiunea omului inocent, zice

1) Contra Faustum XIX, 11, citat după J. Alzog, op. cit. t. pag. 299.
2) Ab. Boissonnet, op. cit. p. 11.

Fericitul Augustin; dar, căzut din această stare de dreptate în care fusese creat la început, el a fost osândit să se târască pe pământ şi să nu se poată ridica la Creatorul său decât prin serviciul aceloraşi creaturi, care îl depărtaseră de acolo.

Ca urmaşi ai necredinţei sale, noi moştenim şi pedeapsa lui; ca fii ai unui părinte trupesc, noi ne naştem trupeşte ca şi el; sufletul nostru, învăluit în simţuri, aproape nu mai poate să se lipsească de serviciul lor. Cultul nostru are, ca atare, trebuinţă de obiecte sensibile, cari să sprijinească credinţa noastră, cari să deştepte dragostea noastră, cari să nutrească speranţa noastră, cari să ne înlesnească atenţiunea, cari să ne unească, chiar, cu fraţii noştrii; astfel este religiunea pe pământ; simboalele, umbrele, enigmele ne fixează, ne purifică, ne adună la un loc [1]).

Prin urmare, cei cari îşi fac un titlu de onoare din dispreţuirea practicilor de cult se găsesc într'o eroare, care nu-i întru nimic mai mică decât a'acelora, cari reduc esenţialul religiunii numai la formele externe ale cultului. Ei sunt deopotrivă de primejdioşi. Credinţa — principiul vital al religiunii — este expusă a se înăbuşi într'un exces obositor de forme, ca la cei din urmă, ori a se stinge prin lipsa de exercitare în afară ca la cei dintâi. „Fără cult, credinţa riscă să se atrofieze şi să se anemieze", zice chiar un protestant [2]). „De aceea, Schleiermacher atribuia cultului sarcina de a face să *circule* în chip statornic viaţa religioasă. Graţie cultului, aspiraţiunile religioase ale individului se reînsufleţesc, precum iarba veştejită se îndreaptă sub o ploaie abondentă; sufletele contractate de credinţă se destind. Apoi, la flacăra vecină a sufletelor-surori, se alimentează credinţa, care, fără ele, ar fi în primejdie să se stingă".

1) Oeuvres de Massillon, t. I, p. 561.
2) R. Will, op. cit. p. 383.

b) *Riturile și viața religioasă-morală în general (simțul religios, doctrina și viața morală).* — Necesitatea riturilor, deci, este pusă în evidență de nevoia de a se întreține viața religioasă elementară sau simțul religios, care se traduce în primul rând sub forma latreutică. „Din actele îndeplinite în comun, se degajează un curent subtil, care provoacă în suflete un prisos de căldură plină de credință și înviorătoare“ [1]). Sentimentele înalte față de Dumnezeu se pun în mișcare greu în inima multor oameni și nu durează de obiceiu multă vreme, dacă nu sunt întreținute printr'o acțiune sensibilă externă. Nimic nu e mai propriu ca riturile de a mișca sufletul, de a captiva imaginația și de a întări raportul de dependență al omului față de Dumnezeu. Mântuitorul a instituit sft. Euharistie în amintirea sa ca, veșnic, cât va fi lumea, creștinii să-L aibă conrect în mijlocul lor. „Un Dumnezeu, care se arată în trup, devine astfel vizibil, pentru a se insinua în favoarea simțurilor până în inimile noastre; și acest mister, continuat pe altarele noastre sub semne mistice, trebuie să servească până la sfârșitul veacurilor, atât ca exercițiu cât și ca mângâiere pentru credința noastră“ [2]). Ceeace nu isbește simțurile noastre nu face niciodată asupra noastră o impresie vie și durabilă. Proba a făcut-o erezia protestantă, care, voind să simplifice religiunea, a făcut din ea un schelet arid, un cult rece și trist, care nu spune nimic inimii, a alungat pietatea și a făcut să răsară și să sporească, în epoca modernă și contemporană, ireligiozitatea și ateismul, precum sunt nevoiți să constate chiar adepții ei; căci, într'unii, acest cult oarecum metafizic sfârșește prin a degenera în indiferență, iar, în capetele aprinse, poate foarte bine să ajungă la fanatism [3]).

1) P. Ottramare, op. cit. p. 20.
2) Massillon, op. cit. p. 561.
3) Cf. L'Abbé A. F. Rua — Cours très complet de conférences sur la religion, 7-è. edit. t. III p. 168, 169; Ab. Boissonet, op. cit. p. 11 și Ab. Bergier, op. cit. p. 172.

Pentru acest motiv chiar, riturile au reprezentat întotdeauna pentru Biserică mijlocul *didactic* permanent, cel mai la îndemână şi eficace. Prin ele, „inima este mişcată şi îndată creerul acceptă mai aşor dogmele, pe care Biserica le leagă de riturile sale. Dacă Biserica ar înceta să impună tuturor aceleaşi rituri, ea s'ar dezagrega şi s'ar expune să cadă în ruine" [1]). Cultul extern al creştinismului este o mărturisire foarte clară a dogmelor credinţei noastre. Prin simboalele religioase, Biserica a făcut cunoscută maiestatea lui Dumnezeu, pe care ea îl adoră, făcând într'un anumit fel sensibilă grandoarea şi sfinţenia misterelor sale. Semnul crucii atât de des repetat în administrarea tainelor, ne aminteşte misterul Prea Sfintei Treimi şi al mântuirii oamenilor, adică tot ceeace este mai mare în religiune. Ceremonia botezului ne învaţă despre stricăciunea firii omeneşti prin păcat; aceea a sft. liturghii ne atestă într'un chip viu şi impresionant prezenţa lui Iisus Christos în Euharistie. In toate timpurile, Biserica s'a servit de cult, pentru a arăta ereticilor adevărata doctrină a lui Iisus Christos şi a apostolilor şi pentru a lămuri, la trebuinţă, sensul pasagiilor din sft. Scriptură, asupra cărora erau contestaţii. Apostolii şi părinţii sec. IV şi V au opus arienilor cântecile Bisericii primitive, cari atribuiau lui Iisus Christos firea dumnezeiască; împotriva lor ca şi împotriva gnosticilor, cari au atacat dogma sft. Treimi, Biserica a rânduit imnul „Sfânt", doxologia şi triasaghion pentru a mărturisi credinţa în cele trei Persoane. Astfel, ea a făcut cultul Euharistiei mai pompos şi liturghia mai maiestoasă. Pelaghienilor, li s'au opus rugăciunile, prin care Biserica imploră încontinuu ajutorul graţiei divine. Tot aşa, mai târziu, când erezia protestantă a îndrăsnit să tăgăduiască prezenţa reală a lui Iisus Christos în

1) P. Oltramare — op. cit. p. 23.

misterul euharistic, Biserica romano-catolică, în mijlocul căreea s'a ivit, a rânduit procesiuni şi congrese euharistice; iar pentru a le arăta că s'au depărtat de credinţa primitivă şi universală, s'a tras din vechile liturghii ale Bisericilor din Orient un argument împotriva lor, pentru a se stabili vechea credinţă în prezenţa reală, în divinitatea tainelor, în rugăciunea pentru morţi, la care ei nu pot să opună mimic. Nu trebuie să ne mirăm, deci, că protestanţii au suprimat la ei întregul aparat al cultului extern, care îi osândeşte [1]).

In ceeace priveşte puterea neîntrecută a riturilor pentru răspândirea vieţii religioase-morale, este cât se poate de edificator următorul caz povestit de un autor, care nu priveşte chestiunea sub unghiul religiunii. O prietenă a sa dedea lecţii de catehism copiilor dintr'un sat. Intre ei veni într'o bună zi un copil vagabond. Odată, pe când îl învăţa să-şi facă semnul cruciii, el întrebă: la ce slujeşte asta? I se dete răspunsul din catehism, între altele, că acesta este semnul lui Iisus, pus de El în cruce, pentru a ne învăţa iubirea, ertarea insultelor; acest semn ne va aduce aminte de aceste lucruri, când se va întâmpla să fim biruiţi de mânie, de răsbunare, de ură etc. După o săptămână, li se vorbea despre mânie. Unul dintre ei, gata a da de gol slăbiciunea altora, se scoală şi zice: Mihail (micul vagabond) se înfurie lesne. Eri a alergat după Andreiu cu o piatră mare în mână, zicând: îţi dau una, de n'ai să mai ajungi acasă. Dar, iată, adăugă povestitorul râzând, că se opri deodată şi, cu piatra în mână, îşi făcu semnul crucii, aruncă apoi piatra şi zise lui Andreiu să nu-i mai fie teamă şi să vină la el [2]). Oricare ar fi explicaţia, pe care vrea să o dea autorul citat, poate să renunţe re-

1) L'Abbé Bergier — op. cit. p. 173 şi L'Abbé Boissonet, op. cit. p. 12 şi 15; L'Abbé A. F. Rua, op. cit. p. 173, 174.
2) Cf. Alain — Propos sur le Christianisme, p. 86 şi 87.

ligiunea la aceste mijloace menite a ne face să sporim în viaţa spirituală şi morală şi a căror eficacitate este recunoscută şi de necredincioşi?

Cât de necesară este trebuinţa spiritului omenesc de a-şi concretiza într'un fel sentimentele sale religioase şi a şi le sprijini prin obiecte materiale simbolizatoare, se vede din imposibilitatea împăraţilor iconoclaşti de a desfiinţa cultul icoanelor. Cât de mare a fost surprinderea împăratului bizantin Leon IV Chazarul (775-780), când, după atâta vreme dela începutul iconoclasmului, află icoane ascunse sub căpătâiul soţiei sale, împărăteasa Irina! [1]). Riturile, ca simboale concrete şi materiale, ajută omului să-şi susţină credinţa; lui îi trebuie neîntrerupt un obiect material simbolizator, care să-i dea senzaţia certitudinii şi a realităţii metafizice, la care tinde şi se alipeşte. „Se pot cinsti icoanele?", se întreabă Alain [2]). „Dar ce să se venereze, dacă nu icoaeele? Insuş geometrul nu se lipseşte de liniile grosiere, care dispun corpul său ca pentru a întovărăşi atenţiunea intelectuală. Dar mult mai juste încă, mult mai puternice pentru a ne libera de mişcarea înăbuşitoare a pasiunilor, mai juste şi mai puternice sunt icoanele, atât de mult potrivite pentru a susţine cugetările noastre şi a împăca astfel corpul cu spiritul".

c) *Riturile ca mijloace harismatice.* — Pentru acesie raţiuni determinate de structura trupească a omului, Dumnezeu însuş întrebuinţează mijloace concrete şi materiale pentru a comunica oamenilor harurile sale. Astfel, El trimite apostolilor lui Iisus pe Sft. Duh nu numai ca o simplă senzaţie, inspiraţiune sau revelaţiune internă, ci „Mângâetorul" făgăduit se coboară sub forma limbilor de foc, în urma unui „sunet ca de suflare de vifor, ce

1) Cf. E. Popovici — op. cit. I, p. 674.
2) Op. cit. p. 145.

vine repede" [1]). Simțurile omului trebue isbite puternic, pentru ca să poată lua cunoștință de grația divină și ca să-și sporească prin credință capacitatea de a răspunde și a se alătura grației. Pentru acest motiv, Mântuitorul a instituit ritul Tainelor sale, din formule și simboale materiale. Ritul tainelor creștine este, prin urmare, eo ipso purtător și transmițător al grației dumnezeești, ca instrument al ei; se înțelege de aci că riturile sfințesc, adică își îndeplinesc efectul lor, dacă creștinul primitor îndeplinește condițiunile de vrednicie din partea sa. „Ceremoniile au putere activă" [2]); deci tainele nu sunt numai niște simboale, care au de scop de a deștepta credința mântuitoare, cum ziceà Luther și nici numai simboale, prin care cel ales este asigurat de credința și de făgăduințele dumnezeești date la botez, precum învățà Zwingli și Calvin, ori simple semne exterioare pentru deosebirea creștinilor de adepții altor religiuni, cum este părerea Socinienilor și a Arminienilor, sau semne alegorice ale vieții spirituale, după învățătura Anabaptiștilor [3]). Nu! Riturile tainelor, inclusiv elementele lor constitutive: materia și forma, nu numai că mijlocesc predispoziția omului de a primi grația divină, nu numai că sporesc credința și religiozitatea, dar sunt și instrumente sau mijloace de *sfințire*. Ele comunică grația divină „ex opere operato", după expresiunea teologiei romano-catolice. Mântuitorul trimiteà pe apostoli înaintea sa *să ungă* pe bolnavi cu *unt de lemn*, goneà demonii *punând mâinele* și poruncind, *unge cu tină* și trimite pe orbul din naștere *să se spele* la lacul Siloam. El deci nu proscrie ritul, nu proscrie simboalele lui materiale și forma, ci le face instrumente

1) Cf. F. Ap. II 2.
2) Dr. Mitrofanovici — op. cit. p. 656.
3) Cf. I. Mihălcescu — Manuscris. de preleg. de T. Dogm. spec. citat, p. 443-444.

ale graţiei dumnezeeşti. Câte nu sunt mijloacele graţiei divine, pentru a prileji renaşterea creştinului! La unul lucrează ca graţie divină internă în adâncul sufletului, luminându-i inteligenţa, trezindu-i dorinţa de mântuire şi îmboldindu-i voinţa; în altul lucrează prin mijloace externe (graţia divină externă), prin minuni, prilejite prin riturile tainelor sau obiectele lor etc.

d) *Obiectele pietăţii populare creştine.* — Aci se ridică atacurile cele mai stăruitoare ale ereziei protestante, care vede o identitate, în deosebi, între formele şi obiectele evlaviei populare creştine ca: moaşte şi obiecte de ale sfinţilor, aghiasmă, acatiste, mirurile dela acatiste, diferitele obiecte de metal sau de alte substanţe sfinţite prin rugăciunile Bisericii şi purtate de credincioşi pentru obţinerea unor haruri speciale personale etc. şi între fetişii şi obiectele magiei păgâne (amulete, talismane), pe cari le socotesc autohtonizate în Biserică, graţie ereziilor gnostice. Pe de altă parte, protestanţii înşişi sunt nevoiţi să constate că, cu tot puritanismul lor teoretic şi aplicat de atâtea secole, se observă şi la dânşii „câteva trăsături compromiţătoare"[1]) de acest fel ca: socotirea Bibliei ca o carte sfântă, de mulţi credincioşi, din pricină că a fost scrisă sub inspiraţie, teama instinctivă a multor credincioşi protestanţi de a lua singuri împărtăşirea, socotindu-o pătrunsă de o putere divină, întrebuinţarea, în multe părţi, a apei dela botez şi a vinului euharistic pentru tămăduirea bolnavilor[2]), obiceiul unor pastori de a face un gest de binecuvântare asupra discului şi potirului cu elementele euharistice etc.

In faţa acestui fenomen însă, protestanţii ar fi trebuit să ajungă la o explicaţiune corespunzătoare adevărului,

1) R. Will — op. cit. p. 52.
2) In Biserica ortodoxă-română, este obiceiul că unii dintre cei cari suferă de ochi se udă cu apa din cristelniţă, după oficierea tainei botezului.

iar nu să recurgă la păgânism ca isvor de inspirație sau la o mijlocire a gnosticismului. Ce dovedește această întrebuințare generală, universală, a riturilor și a obiectelor materiale simbolizatoare, decât că ele isvorăsc dintr'o trebuință adâncă a firii omului, de a-și sprijini, de a-și susține evlavia prin obiecte concrete? Pentru această considerație, Biserica creștină a admis unele din formele pietății așa zise populare creștine (cinstirea reliquiilor, miruri [1]), obiecte sfințite ca mijloc de protecțiune sau de comunicare a ajutorului dumnezeesc etc.), ca mijloace ale grației externe *actuale* sau *trecătoare*, pe care, de fapt, nu Biserica le-a inaugurat, ci cari „s'au format pe terenul vieții bisericești a poporului sau, cu alte cuvinte, poporul creștin însuș le-a introdus, iar Biserica le-a admis numai [2])". De sigur, omul simte nevoia lor, căci el nu este o ființă pur spirituală, așa că trebue să ia cunoștință de harul lui Dumnezeu și să-l primească prin instrumentele materiale, prin cari i se comunică și pe cari Dumnezeu însuș le-a rânduit. Folosirea lor cu credință în spirit creștin nu însemnează un act de compromitere, ci reprezintă un merit al credinciosului, că el se încordează sufletește, se concentrează și se fixează cu ajutorul unui simbol material, spre a se susține în actul său de comuniune cu Dumnezeu sau cu grația sa, căreea îi răspunde sau pe care o imploră prin acest mijloc. Eficacitatea lor a fost de

1) Intrebuințarea acestora își urcă vechimea la cele dintâi veacuri ale creștinismului. Intr'un evhologhiu manuscris, descoperit la muntele Athos de M. G. Wobbermin și atribuit lui Serapion, episcop de Thmuis (Egipt), prieten și corespondent al sft. Atanasie cel Mare, se găsesc rugăciuni de binecuvântarea untdelemnului și a apei (piesele 15-17), prezentate pentru a fi intrebuințate „ca filacterii" in uzajul particular. (Cf. Duchesne, op. cit. p. 77 și 80).

2) Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 267. — Biserica apreciază aceste obiecte ca mijloace (*instrumente*) ale *grației divine*, precum se vede din rugăciunile evhologhiului pentru sfințirea odăjdiilor, a clopotului, a icoanei Mântuitorului și a steagului ostășesc.

atâtea ori constatată și verificată în istoria Bisericii. Și azi nu sunt rari cazurile miraculoase, pe cari ele le prilejesc și cari se întâlnesc de cei ce știu să le privească *prin prisma credinței și nu iau atitudinea fariseilor*, cari, după observația Mântuitorului, „semne cer". Este vrednic de citat, în această privință, faptul material, care formează subiectul poeziei lui Heine, „Die Wallfahrt nach Kèvlaar" (=Pelerinajul la Klèvlaar — localitate în Geldernschen, în ținutul Coloniei pe Rin [1]).

In notița istorică, cu care autorul a ținut să însoțească aceste versuri, în cari descrie o procesiune de pe la începutul veac. XIX la mânăstirea din Kèvlaar, unde, pe cât se pare, se află o renumită icoană a Maicii Domnului, scepticismul și necredința poetului sunt dezarmate de faptul cunoscut de el însuș. Un coleg al său de pension îi povestea cum mama sa l-a luat odată la Kèvlaar, cum a prezentat acolo o formă de picior din ceară spre binecuvântare și pe care apoi, de sigur, *l-a purtat aplicat și cum prin asta i s'a tămăduit* propriul lui picior bolnav [2]). Faptul acesta completat de o împrejurare din an. 1819, când poetul Heine zări din nou pe fostul său coleg urmând o altă procesiune la Bonn, îi sugeră poezia citată. Heine ține să lămurească în menționata notiță că „nu vreau să arăt vre-o pre-

1) Heinrich Heines Buch der Lieder, Universal - Bibliotek, nr. 2231, 2232, p. 200.

2) Acest obiceiu de a se lăsa în biserică, la icoane ori chiar în sfț. altar, forme de membre omenești din metal, pe care se fac rugăciuni și apoi se poartă pentru vindecări, se practică extrem de rar și în Biserica românească. Și in Biserica veche existau uzuri similare. Sfț. Ioan Chrisostom (Homil. IX ad. Antioh. In Math. Homil, LXXIII) menționează că femeile și copiii își atârnau de gât cărțulii cu conținut evanghelic, pentru ferirea de rele; Ieronim confirmă că și el s'a supus acestui obiceiu (In Math. IV 24). La fel și Isidor Peluziotul (cart. II, epist. 150). Grigore cel Mare a trimis reginei Teodolina pentru un fiu al ei, născut de curând, o cruce cu lemn din crucea Mântuitorului și o evanghelie. (Cf. Dr. B. Cireșanu - Tezaur. lit. II p. 600 - 601).

dispoziţiune", dar iarăş îndată adaogă că „în poezia precedentă nu se exprimă vre-o aversiune".

Intre amuletele păgâne şi practicile ereziilor gnostice, de o parte şi aceste practici ale evlaviei populare creştine, stă ideea religioasă, care le separă. In general gnosticii, sub înrâurirea filozofiei alexandrine ori persane, credeau că Mesia sau Eonul mântuitor avea să şi îndeplinească opera prin mijlocirea spiritelor sau emanaţiunilor; „acela va fi Mesia, care va putea să comande acestor spirite şi să le facă a se supune. Astfel se explică faptul că s'au găsit oameni, cari au căutat în studiul magiei arta de a comanda spiritelor şi de a opera minuni. S'a descoperit, cel puţin, aceea de a seduce imaginaţia prin scamatorii sau prin vrăji şi se vedeau Iudei şi Samarineni, cari se sforţau să imiteze minunile apostolilor şi cari pretindeau în acelaş timp că sunt Mesia etc. [1])". In creştinism, aceste practici nu cuprind în sine, în nici-o formă, ideea de a comanda divinităţii, îngerilor sau sfinţilor, spre a-i avea la dispoziţie după capriciul omenesc, lucru propriu magiei, ci dimpotrivă creştinul se sileşte cu ajutorul lor să se avânte cu sufletul spre Dumnezeu, să ia contact sufletesc cu El, să merite şi să primească graţia Lui. Biserica, atât prin hotărîrile sinoadelor cât şi prin învăţăturile particulare ale Părinţilor bisericeşti, a intervenit întotdeauna împotriva acelora cari, „urmând obiceiurile păgânilor [2])", nu se ridicau la concepţia şi practica creştină a acestor mijloace, ci rămâneau la ideea şi înţelesul păgânesc al acestor practici [3]).

Că se fac abuzuri şi se uzează uneori în chip necreştin de aceste forme externe ale pietăţii creştine!.....

---

1) Pluquet — op. cit., p. 96.
2) Canon. 24 Ancira.
3) Cf. canon. 60, 61, VI ec., 24 Ancira; 36 Laodicea, 65 Vasile c. Mare; 32 Ioan Pustnicul.

Aceasta nu este un motiv pentru a împedeca să respire cele mai firești funcțiuni ale sufletului omenesc. Ele trebuesc, numai, disciplinate, așa cum Biserica a și făcut atunci, când s'a observat asemenea depășiri. Așa vedem că Tertulian [1]) combate abuzul dela ospețele în amintirea răposaților, abuz, pe care îl imputau Bisericii și Manineii de prin veac. IV și V și pe care Fer. Augustin nu-l tăgădueşte, dar adaogă că „se purifică prin sfinţenia religiunii [2])". Tot Augustin înfierează specula cu moaștele sfinților [3]), împotriva căreea s'au luat măsuri prin legile politico - bisericești [4]). Abuzurile de asemenea practici ale pietății nu trebue să se întoarcă împotriva pietății însăș. In această privință, abatele Bergier a găsit un cuvânt potrivit. „Până la sfârșitul veacurilor, oamenii vor abuza de lucrurile cele mai sfinte; pasiunile știu întotdeauna să întoarcă frâul chiar destinat a le înăbuși. Dar cel mai odios din're toate abuzurile este să voești a suprima toate instituțiile, cu care se poate face abuz. Trebue a isgoni din societatea civilă dovezile de bunăvoință și de prietenie, pentrucă aceste semne sunt adesea false și perfide [5]) ?".

Intră în atribuția catehetică a Bisericii conducătoare de a instrui pe credincioși asupra înțelesului creștin al acestor forme de religiozitate și de a observa ca practicarea lor în cult să nu se scoboare sub nivelul spiritual al ideei creștine. Fanatismul și eroarea se aprind în sânul ignoranței, dar se sting și se nimicesc întotdeauna în fața adevărului.

---

1) In De Testimonio animae. cap. IV.
2) De moribus ecclesiae, cap. 34 — cf. Tezaur, lit. III p. 376-377.
3) De opere monahor. cap. 28 — (Tezaur. II p. 413).
4) Cod. Theod. cartea 9 tit. 7 — (Tezaur II p. 413).
5) Diction. de Théolog. cath., t. III p. 174.

§ 4. — *Riturile, ereziile și unitatea religioasă.*

a) *Riturile și unitatea religioasă.* — Ereziile au procurat Bisericii împrejurarea de a se convinge adânc despre valoarea și rolul riturilor pentru păstrarea unității religiunii.

Prin mijlocirea riturilor, se realizează închegarea unei *conștiințe religioase* individuale și colective, specifică fiecărei religiuni ori confesiuni, precum și unitatea externă religioasă. Sentimentele religioase sau, mai precis, religiunea internă cu tot ansamblul său de afecte, aspirațiuni și intuițiuni din sufletul individual, n'au destulă stabilitate și un cadru hotărît; ele s'ar putea slăbi și risipi, dacă cultul n'ar veni să ofere formele sale pentru afirmarea acestor valori interne. „Cultul unește laolaltă sentimentele nepuse în ordine și transformă o religiozitate nedefinită într'o conștiință religioasă, individuală și colectivă. Această conștiință religioasă, caută să o reprezinte și s'o obiectiveze cultul. S'ar putea spune deci: *sentimentul religios cheamă cultul, iar cultul creează conștiința religioasă....* Odată formată, conștiința religioasă ajunge temelia solidă a cultului și cultul continuă să întărească conștiința religioasă".[1])

Gustave le Bon, deși profesează ideea că religiunile evoluează ca fiecare element al vieții sociale, totuș recunoaște că riturile și ceremoniile le dă fixitate. Religiunile dobândesc, după părerea sa, chiar puțină permanență din ziua, în care s'au stabilit rituri și simboale. „Nici-o religiune nu poate să se lipsească de ele. Grație acțiunii lor continue, credința nouă se încorporează în inconștient..... Lipsită de rituri și de simboale, nici-o religiune n'ar fi durat".[2]) Prin rituri deci, Biserica a

1) R. Will — op. cit., p. 23.
2) La vie de verités — p. 36.

realizat coeziunea între membrii săi şi şi-a asigurat durata, pentrucă ele înlesnesc în chip văzut o uniformitate de credinţă prin legătura, pe care o mijlocesc între credincioşi. „Când inimile comunică", zice Paul Oltramare, „inteligenţele sunt gata să se înţeleagă şi activităţile să se asocieze. Când o voinţă organizată stabileşte o practică legată de anumite idei, toţi aceia, cari observă (îndeplinesc) acea practică, vor fi repede înclinaţi spre aceste idei şi se va forma un curent de opinie, care se întăreşte din ce în ce mai mult".[1]) Ca o ilustrare a forţei de omogenizare prin rituri, autorul menţionat citează cazul islamismului, care, de şi cu dogme simple şi puţin numeroase, a ajuns să realizeze o unitate a societăţii religioase prin obligarea credincioşilor lui de a practica cu toţii şi la termene fixe, aceleaşi practici rituale. Nici-o împrejurare (răsboiu, absenţă sau afaceri) nu scuteşte pe musulman de îndatorirea rituală, la momentul reglementar. La strigătul muezinului, toţi trebue să îngenuche şi să şopteasca versete din Coran, iar în moschei, aşezaţi în urma imamului, ei imită în chip scrupulos gesturile şi mişcările lui. Nu s'ar putea spune aproape acelaş lucru despre Ebrei şi despre minuţioasa îndeplinire a legii lor rituale, care cuprinde şi caracterizează nenumărate amănunte ale vieţii lor zilnice, morale, sociale şi juridice?

Cât de mult sufere unitatea religioasă, prin lipsa de uniformitate a cultului, se vede în general astăzi în protestantism, al cărui rit nu este la fel în toate ţările şi nici chiar în aceeaş ţară. Fiecare crede ce vrea, fiecare protestează şi învinueşte pe ceilalţi. Când, însă, părerea sau sentimentele personale sunt mai presus de dogmele religiunii, când iniţiativa fiecăruia nu cunoaşte margine şi frâu, se înbrânceşte religiunea pe o pantă,

1) Op. cit., p. 22.

al cărei fund este de neprevăzut sau care va duce în chip sigur la o fărâmiţare a unităţii religioase şi la o subminare a ideei religioase specifice şi fundamentale a religiunii respective. Această priveliste ne-o înfăţişează ereticii. E cu neputinţă, astfel, a menţiona şi a deosebi puzderia de secte gnostice: adamiţi, cainiţi, borborieni, codeeni, zacheeni, stratioţi, ofiţi, barbeliţi, fibioniţi, setiţi etc. etc. Precum observă sft. Irineu, ei nu erau uniţi nici cu privire la doctrină, nici în ceeace privea organizarea lor; nu se potriveau în păreri, chiar dacă erau numai doi sau trei, aşa că ar fi foarte greu să se expună părerea fiecăruia, fiindcă se abăteau dela învăţătură şi tradiţiune, voind fiecare să afle zilnic ceva nou, pe care nimeni încă nu l-a iscodit.[1]) Acelaş lucru s'ar putea spune şi despre arieni, despre monofiziţi şi despre alţi eretici. „Dacă un singur ereziarh ar putea să prevadă soarta doctrinii sale, niciodată n'ar avea curajul s'o dea la lumină", zice pe drept cuvânt abatele Bergier. „Nu este unul singur, ale cărui sentimente să fi fost credincios urmate de prozeliţii săi, care să nu fi pricinuit războaie intestine în propria lui sectă, ca să nu fi fost combătut şi contrazis în mai multe puncte, chiar de cei pe cari i-a convertit. Doctrina lui Manes n'a fost păstrată în întregime nici la Paulicieni, nici la Bogomili, nici la Albingenzi; a lui Arie a fost atacată de semiareni, tot aşa ca şi de ortodoxi; Nestorienii mărturisesc că nu urmează pe Nestorie şi Iacobiţii dau anatema pe Eutihie. Luteranii nu urmează sentimentele lui Luther, nici calviniştii, pe ale lui Calvin".[2]) Adepţii lui Luther îl acuză că n'a mers mai departe şi anume că n'a ajuns să socotească sacramentele drept simple simboale, din pricină că nu s'a putut degaja de

1) Cf. Adv. Haereses, cart. I cap. 11 şi 21.
2) Diction. de Théolog. t. III p. 242.

trecutul său catolic sau că n'a avut o atitudine logică și hotărîtă în înlăturarea limbii latine din cult. Un alt protestant, H. Strohl, citat și aprobat de D-l Robert Will, caracterizează drept încăpățânare stăruința lui Luther de a-și apăra teoria consubstanțiațiunii, în care ei văd „o urmă a pietății elenistice în sânul creștinismului său hotărît occidental". Calvin se apropie mai mult de Luther decât de Zwingli, care i se părea că este prea „profan" etc.[1]) Ei s'au întrecut unii pe alții în inovații, alterând formele esențiale ale cultului. Astfel, Luther cel dintâiu părăsi textul biblic al rugăciunii domnești (Tatăl nostru), pe care a parafrazat-o [2]) în a sa „Missa germană", de unde a trecut în multe liturghii luterane și chiar reformate. De câte ori n'au fost modificate „Agendele" [3]) raționalismului, în care rugăciunile Bisericii și chiar ale reformei au fost înlocuite cu forme, socotite că răspund tendinței noului ideal religios sau că se prezintă în costumul epocii, dar care provoacă aversiunea chiar a protestanților de alte nuanțe, cari le califică drept „bazaconii". Iată o formulă, care se întrebuința de pastorii raționalismului, la distribuirea elementelor euharistice: „binevoiți a vă servi de această pâine în amintirea lui Iisus". „Binevoiți a consuma o picătură de vin....". „Tatăl nostru" a fost, mai ales, potrivit după moda timpului, precum se vede din următoarea parafrază a cererii a doua, aflată într'o Agendă a lui Sintenis: „Marele tău așezământ destinat a lumina pe oameni prin Iisus, să prospereze într'un chip

1) Cf. R. Will — op. cit. p. 185 și 187.

2) „Dumnezeu, Tatăl nostru cel din ceruri, să ne privească cu îndurare pe noi, nenorociții lui fii de pe pământ și ertare să ne dăruiască; sfințească-se sfântul său nume între noi și în toată lumea prin curata și dreapta învățătură a Cuvântului său și prin iubirea fierbinte a vieții noastre....." — (Traducere după textul german din R. Will, op. cit., n. 3 pag. 279).

3) Așa se numesc cărțile de rugăciuni compuse de diferiți reformatori în sensul ideilor lor teologice. Ele nu se găsesc în nici-un fel de legătură cu vre-un rit primitiv.

tot mai glorios!". De altfel, procedeul fusese inaugurat de Luther, care lăsase la voia fiecărui „episcop" de a întrebuința sau nu și „crezul" în cult. El însuș l-a înlăturat în an. 1526 și nu întârziară de a-l imita nici alți reformați, cum a fost Calvin. O vreme, chiar dispăru din cultul public protestant recitarea simbolului credinței, care a fost înlocuit cu un imn zis de credință, ca introducere pentru predică. Dela începutul sec. XIX, se răspândi întrebuințarea liturgică a simbolului apostolic, grație „Agendei prusiene". In fața diviziunii nesfârșite și a lipsei de omogenitate din absența unor rituri stabile și uniforme, regele Prusiei, Friderich Wilhelm III, a încercat printr'o măsură autocrată în sec. XIX să uniformizeze diferențele cultuale ale regatului său, sprijinit fiind de mai mulți teologi protestanți, între cari și de Schleiermacher, dar împotriva altora. Punctul de plecare îl formau rugăciunile vechilor liturghii. Astăzi, se observă o tendință de a se introduce din nou în cultul protestant un act de credință, ca un mijloc de armonizare relativă în mijlocul unui haos. Protestanții au ajuns să mărturisească astăzi că în Biserica lor, expusă sciziunilor, este de dorit o mărturisire de credință comună a comunității; măcar prin acest rit s'ar găsi și pentru ei „un mijloc de a se dovedi sentimentul de solidaritate ideală, care unește pe credincioși între ei, făcând prin aceasta să se nască printre creștini convingerea că se găsesc uniți printr'o continuitate de viață spirituală cu Biserica ecumenică" — așa se mângâe D-l R. Will. „Mărturisirea de credință le-ar excita entuziasmul lor, le-ar înviora credința, le-ar smulge inimile din izolarea, care este ispășirea individualismului protestant și din nesiguranța, care derivă din relativismul modern, ar dispune inimile lor a se uni cu ceata sfinților, cari merg înaintea Celui Veșnic".[1])

1) R. Will — op. cit. p. 280; Cf. și op. 253, 273, 279 și 281. Fără să vrem, ni se impune pe cale de intuiție o apropiere între

b) *Unitatea Bisericii și ereziile.* — De aceea, Biserica s'a arătat întotdeauna neînduplecată în fața ereticilor, pe cari i-a alungat din sânul Ortodoxiei ecumenice, când n'au aderat la dogmele ei sau când nu s'au supus la practicile cultului său și trebue să recunoaștem că ea a fost justificată și a avut dreptul să o facă.

„Nu ese de altfel o lege a naturii că orice organism, care vrea să dureze și să prospereze, trebue să elimine din substanța sa ceeace îi este eterogen?[1])". Cei cari învață altfel decât Biserica se află chiar prin aceasta afară de Biserică și sunt despoiați de Christos, zice sfț. Irineu. Ei se îngrijesc de propriul lor folos nu de unitatea Bisericii și, pentru pricini neînsemnate, tae și împărțesc trupul mistic al lui Christos[2]). Ei singuri deci se elimină din sânul Bisericii. Prezența lor, pe de altă parte, ar constitui o jenă, o stingherire pentru pacea sufletească a credincioșilor ortodoxi. Astfel, călugării greci s'au scandalizat, când au auzit pe cei din Apus cântând simbolul credinței cu adaosul „*filioque*", la începutul veacului IX; de asemenea, patriarhii orientali se desbinară în veac. VIII de cel din Constantinopol, care nu luase nici-o atitudine pentru apărarea cultului icoanelor și lucrurile nu se potoliră până ce patriarhul Pavel din Constantinopol nu demisionă în anul 784,

---

vechii gnostici și între protestanții din vremea noastră. O concepție caracteristică despre mântuire, și la unii și la ceilalți, formează baza doctrinară a modificării cultului Bisericii. Gnosticii făceau din *gnoză* singurul mijloc de mântuire; protestanții, de și profesează în această privință *sola fide*, totuș printr'o preocupare didactică excesivă se apropie de gnostici, de oarece prin aceasta acordă ideii de mântuire o insușire pronunțat intelectuală. Aci se găsește explicația diviziunii nesfârșite a sectelor lor; cât spațiu trebue pentru a enumăra sectele protestante ivite din veac. XVI. până azi! Riturile sau cultul public nu erà necesar pentru pnevmatici, ci numai pentru psihici și ilici, întocmai cum îi just fică și Luther, „propter infirmos", preconizând cultul ideal sau în inimă.

1) P. Oltramare — op. cit. p. 41.

2) Cf. Adv. Haer., cart. IV cap. 26 și 33.

retrăgându-se la o mânăstire cu declarația formală de a se pocăi [1]). O doamnă foarte pioasă, pe care am cunoscut-o, povestește d-l Paul Oltramare, spuneà că nu mai puteà să se roage, când se ştià alături de oameni, cari nu cugetau la fel cu ea. Poate să o taxeze cineva de intolerantă? Se prea poate. Trebuința psihologică, pe care ea o încercà, erà însă cu desăvârşire legitimă. Eu cred chiar că această trebuință indică măsura sincerității sale religioase. Un om profund emoționat vrea să aibă pe lângă el prieteni, al căror suflet să fie de acord cu al său; el este ca şi paralizat dacă, în imediata sa vecinătate, se găsesc persoane, care îi sunt protivnice [2]).

In acest punct stà toată explicația psihologică a răsboaelor religioase, deslănțuite de ereziile, care au sfâşiat Biserica creştină şi pe care lumea nu le cunoscuse mai 'nainte la păgâni. Ieroboam înțelesese că separarea politică a statului lui Solomon în regatul lui Israil şi regatul lui Iuda, puteà să ajungă iluzorie şi desființată prin uniformitatea riturilor practicate de toți Israeliții în templul din Ierusalim. De aceea, el institui un alt cult, păgân, ridicând două altare, la Dan şi la Bethel, pentru supuşii regatului Israel.

„Unitatea sufletelor se sprijine puternic pe cultura spirituală. Biserica are motiv de a căuta s'o realizeze între membrii săi. Nu va putea reuşi în această privință, dacă ea nu se arată riguroasă cu privire la condițiunile, pe care ea le pune, pentru a fi admis sau pentru a rămânea în sânul său. Omogenitatea va fi, deci, cu atât mai mare, cu cât ea va da dovadă de exclusivism“ [3]). Este adevărat că multă vreme definiția şi domeniul ereziei au fost mărginite numai la chestiuni de doctrină

1) Cf. E. Popovici — op. cit. I p. 674 - 675.
2) Cf. La religion et La vie de l'Espirit p. 40.
3) P. Oltramare — op. cit. p. 40.

sau strict de credință. Această normă bisericească în distingerea ereziei a căpătat expresiune și în articolele cu importanță civilă, precum se vede în legiuirile împăraților bizantini creștini. Astfel, dintr'un decret imperial [1]) din 27 Februarie 380, rezultă că profesarea unei doctrine contrare dogmei sft. Treimi era singurul element esențial, care constituia erezia. Practici, rituri osândite de Biserică și faptul ruperii comuniunii cu ortodoxii nu erau suficiente deci pentru a motiva aplicarea legilor *împotriva ereziei*. Dar 15 ani mai târziu, împăratul Arcadius, consultat cu privire la cazul episcopului Heuresius, ajunge să dea într'o *Epistula* adresată la 3 Septembrie, 395, către Aurelianus, proconsulul Asiei, o nouă definiție a ereziei, mult mai puțin restrânsă decât cea a lui Teodosius. „Se înțelege sub numirea de erezie", declară Arcadius, „și e pasibil de pedepsele aplicate împotriva ei oricine se deosibește, chiar într'un punct oricât de ușor, de religiunea ortodoxă și se depărtează de calea sa" [2]). Un alt decret de mai târziu din Codicele lui Teodosius [3]), în urma unor procese între Donatiști și ortodoxi, asimilează rebotezarea donatiștilor cu erezia, prevăzând pedepsele pentru eretici împotriva oricui se va fi botezat a doua oară de bună voe, sau va fi aderat la această ceremonie, ori va fi pus localul la dispoziție în acest scop [4]). Așa dară concepțiunea Bisericii asupra ereziei, care proveneà din atingerea elementelor constitutive ale religiunii, evoluă și prinse consistență sub influența ei și în legile împărătești. Totdeauna ea s'a arătat sensibilă nu numai la enunțările principiale de credință greșită, ci și la riturile, cari se înfățișau cu

1) Cod. Theod. cart. XVI, tit. I, lex 2.
2) Cod. Theod. cart. XVI lex 28. = Cod. Iustinian. cart. I tit. V lex 2.
3) Ibid., tit. VI lex 4.
4) H. Leclercq — Donatisme (Diction d'Arch. e. d. Liturg. fasc. XL pag. 1482-1483).

fizionomie deosebită de cele ale Bisericii oficiale. Riturile, ca şi principiile credinţei, erau o condiţiune de ortodoxie şi deci pentru membrii adevăraţi ai Bisericii. Reacţiunea ei faţă de ritul euharistic al gnosticilor şi ebioniţilor, faţă de formulele subordinaţiene, nestoriene, monofizite, etc. din cult, este o dovadă că orice schimbare a riturilor creştine însemnă pentru ea o erezie cu toate consecinţele, pe care le implică atât pentru partizanii ereziei, cât şi pentru fiinţa specific creştină a Bisericii.

Incă din vechime, ea a apreciat în chip deosebit importanţa unei liturghii oficiale, ca semn şi mijloc de legătură între credincioşi. Pentru sft. apostol Pavel, ritul şi dogma colaborează deopotrivă şi nedespărţite la săvârşirea unităţii creştine, când îndeamnă: *„Nevoindu-vă a păzi unirea Duhului întru legătura păcii;* un trup şi un Duh, precum şi chemaţi sunteţi într'o nădejdie a chemării voastre; *un Domn, o credinţă, un botez*",[1]) sau (în ep. I Corint) *„căci o pâine, un trup cei mulţi suntem: că toţi dintr'o pâine ne împărtăşim".*[2]) Aceiaş temă preocupă şi pe sft. Ignaţiu († 107), episcopul Antiohiei, în epistolele sale, prin care ţine să prevină cu stăruinţă pe credincioşi de schismă şi de desbinările, în priveliştea cărora se dedeau atunci gnosticii. Pentru el, ca şi pentru sft. apostol Paul, ritul euharistic erà legătura de unire între creştini; de aceea, el stăruesţe asupra unităţii sft. Euharistii, adică asupra ritului corect, ortodox şi uniform (Magn. VII, I). Nu este bine, zice el, decât ceeace voi faceţi laolaltă: una şi aceiaş rugăciune, una şi aceeaş cerere, unul şi acelaş cuget, aceeaş speranţă însufleţită de dragostea în Iisus Christos: un Iisus Christos. Căutaţi a vă aduna toţi în aceeaş biserică a lui Dumnezeu, la piciorul aceluiaş altar,

1) Efeseni, IV 3—5.
2) X, 17.

adică în Iisus Christos, unul, care a eşit din Tatăl rămânând totuş nedespărţit de El şi care s'a întors la El (Magnes. VII 1). Aveţi deci grijă să nu participaţi decât la o singură Euharistie, pentrucă nu este decât un singur trup al Domnului nostru, un singur pahar pentru a ne uni în sângele său; un singur altar, precum este numai un singur episcop înconjurat de presbiteriul şi de diaconii săi (Filadelf. IV). Vina Docheţilor schismatici, la cari se referea sft. Ignaţiu, constă în aceea că se abţineau dela rugăciunea publică a Bisericii şi nu participau la ritul ortodox al sft. Euharistii, de oarece ei nu credeau în trupul real al Mântuitorului în Euharistie, ci îşi aveau propriul lor rit euharistic, conform credinţei lor particulare (cf. Smirn. VII 1, VIII 1).[1]) Pentru aceste motive, Biserica a oprit mai târziu adunările de cult în afară din biserică[2]) şi n'a admis nici-o indulgenţă de interpretare pentru clericii, cari s'ar fi rugat cu ereticii.[3])

De asemenea, sft. Irineu, unul din ucenicii sft. Policarp, în scrierea sa împotriva ereticilor acelei vremi (tot gnostici), subliniază că unitatea bisericească se realizează prin riturile, în cari se concentrează doctrina şi caracterul specific al religiunii creştine. Aşa, vorbind despre botez, el afirmă că trupurile noastre au primit unitate prin spălarea, care conferă nestricăciune, iar sufletele noastre au primit unire prin spirit (cart. III, cap. 17). Trupurile noastre au primit unitate, adică noi ne-am făcut prin baia botezului membrii trupului mistic al lui Christos, membrii Bisericii. Toţi ne-am făcut un trup, iar Duhul Sfânt, care uneşte sufletele noastre, for-

1) Traducerea textelor după text. francez din A. Fortescue, op. cit. p. 20 şi 21.

2) Canon 6 Gangra: e cazul Eustaţienilor, cari susţineau că nu trebue a se ruga în biserică, ci în orice loc. (Cf. şi Pidalion — comentar la canon. 5 şi 6 Gangra).

3) Canon. 45 şi 65 ap., 9, 32, 33, 34 şi 37 Laodiceea.

mează aşa zicând sufletul cel de viaţă făcător al acestui corp mistic. Această unitate a Bisericii, completează el, derivă din adevărul dogmatic, care este unul şi el dă mărturie despre unitatea Bisericii. Cu toate că Biserica este răspândită peste tot pământul, ea propovedueşte acelaş adevăr, crede în el ca şi cum ar avea numai o inimă şi un suflet; cu un glas îl învaţă şi îl transmite, ca şi cum ar avea o singură gură. Sunt diferite limbi în lume, dar acelaş este cuprinsul Tradiţiunii..... Precum soarele este unul şi acelaş în întreaga lume, aşa străluceşte propoveduirea adevărului peste tot locul şi luminează pe toţi oamenii, cari voesc să ajungă la cunoaşterea adevărului (cart. I, cap. 10) [1]).

Astfel, printr'o dogmatică neînduplecată şi prin riturile sale, Biserica a isbutit să-şi asigure o omogenitate ideală. Toate elementele cultului vechiu ortodox au concurat spre acest scop; chiar şi stilul icoanelor. „Dacă teologii au lucrat ca să menţină între diferitele Biserici acordul dogmelor şi al credinţelor, unitatea esenţială a riturilor şi a formulelor, tot aşa artistul a ales pretutindeni aceleaşi icoane şi a reprodus aceleaşi învăţături; variantele par a fi fost puţin numeroase şi puţin importante" [2]). In deosebi, prin riturile sale Biserica creştină-ortodoxă realizează o unitate universală, dincolo de cadrul actualităţii, privind nu numai întinderea în spaţiu, ci şi adâncimea în timp. In toate părţile şi în toate timpurile, aceeaş bae a botezului a renăscut pe fiii Bisericii în numele sft. Treimi, iar ungerea cu sft. mir i-a făcut să se împărtăşească de darurile întăritoare ale sft. Duh; pretutindeni şi întotdeauna, aceeaş

---

1) După traduc. de Dr. Orest de Tarangul — Doctrina sft. Irineu despre Biserică, conţinută în scrierea sa „Adv. Haereses" (publicat în Almanach jubiliar al Academiei ortodoxe, Cernăuţi, 1909, p. 128).

2) H. Leclercq — Images, ibid. p. 183.

formulă de ertarea păcatelor a adus pe păcătoşi la împăcarea cu Dumnezeu şi aceeaş ungere cu untul de lemn „în rugăciunea credinţei“ a întărit pe cei încercaţi de suferinţe; întotdeauna şi pretutindeni, aceleaşi elemente materiale — pâinea şi vinul — transformate prin invocaţiunea preotului în trupul şi în sângele Domnului, s'au făcut hrana divină a atâtor generaţiuni creştine; în toate timpurile şi în toate părţile, aceleaşi rugăciuni înaintea altarului au întărit cuvântul de legământ al soţilor. In toată vremea şi în tot locul, aceleaşi rugăciuni au mişcat buzele şi au plecat frunţile creştinilor ortodoxi pentru adorarea Tatălui şi a Fiului şi a sft. Duh. Indeplinindu-şi cultul, credinciosul de azi trăeşte în intimitatea sa aceiaş viaţă spirituală cu strămoşii, cari s'au folosit de aceleaşi rugăciuni şi semne şi au primit aceleaşi taine. In acelaş timp, el se simte ca un punct, care dispare între generaţiile dela începutul creştinismului până la el şi între acelea, care se vor mai ruga, când cel din urmă atom al învelişului său trupesc se va fi risipit. Rugăciunea lui se înfăţişază ca o verigă mică a unui lanţ de aur, care începe din timpul vieţii pământeşti şi a călătoriilor Mântuitorului pe malurile lacului Genisaret şi se întinde până la zilele cele de apoi, în care aşteaptă venirea Fiului lui Dumnezeu întru slavă pe norii cerului [1]). Inalta valoare etică, care se cuprinde în această unitate religioasă mijlocită de rituri, a făcut pe un scriitor să găsească drept „una din cele mai primejdioase erori moderne înclinarea de a arunca trecutul“ [2]).

c) *Insuşirile necesare ale riturilor creştine.* — Dacă prin riturile uniforme se garantează şi se întreţine unitatea doctrinii, unitatea spirituală a credincioşilor şi

1) L'Abbé Jaugey — Prones catechistiques, t. II p. 190 şi Dr. Anton Baumstark, op. cit. p. 2.
2) Gustav le Bon — op. cit. pag. 2.

unitatea externă a Bisericii, apoi alterarea lor prin introducerea de elemente noui, ori o modificare în structura sau în executarea lor originală, le-ar schimba semnificaţia caracteristică, însemnând prin aceasta primejdia cea mai mare pentru falşificarea unei religiuni. Din acest punct de vedere, ereziile cultuale sunt în sânul unei religiuni ca vegetaţiile parazitare din regnul animal şi vegetal. Ele slăbesc şi fac să degenereze trunchiul sau coloana de susţinere a unei plante. Tot aşa, din cauza ereziilor cultice, au perit multe din religiunile vechi, de multe ori chiar mai 'nainte de a se fi dovedit neveracitatea sau falsitatea lor. Ce au fost, de pildă, în istoria religioasă a Indiei, Budismul şi Giainismul, decât o sguduire din temelii a Brahmanismului, prin aruncarea Vedelor şi a ritualismului brahmanic? Iar mai târziu aşa zişii „Guru" (învăţători) altoiră idei noui pe vechiul brahmanism, introduseră, ca o reacţiune împotriva Budismului şi Giainismului, zeităţi şi creară secte, care se grupară împrejurul zeităţilor Vişnu şi Siva. Rezultatul: o nouă religiune — Hinduismul [1]). La Romani, năpădi un adevărat roiu de zeităţi elenice, cu toate practicile lor rituale, la adăpostul unui oracol grec, instalat la Roma sub forma „cărţilor sibylline", venite din Cume, dar care s'au dovedit că sunt troene. Aşezată într'o încăpere a templului capitolin, Sibyla pretindeă că prescrie reţete mai eficace decât cele sugerate de aruspiciile romane. De fiecare dată, însă, în care interpreţii cărţilor sibylline descifrau, la ordinul senatului roman, câte-o pagină din aceste cărţi misterioase trasă mai din 'nainte la sorţi, ei raportau din ea porunca formală de a se proceda la o ceremonie solemnă, după ritul grecesc, şi, de multe ori, sfatul de a acorda dreptul de cetate unei noui zeităţi elenice. Aşa se ajunse pe îndelete să se înlăture toată

1) Cf. I. Mihălcescu — Manuscrisul citat de Teologie dogmatică fundamentală, pag. 354.

deosebirea dintre religiunile celor două popoare; zeii romani îşi păstrară numele, dar luară obiceiurile şi înfăţişarea similarilor lor elenici [1]).

Riturile, aşa dară, pot să servească drept calea cea mai lesnicioasă pentru furişarea ideilor streine ori personale într'o religiune. Suprimarea mai deunăzi într'o biserică din Bucureşti a unui simplu fragment de formulă liturgică — „pentru rugăciunile tuturor sfinţilor să ne miluească şi să ne mântuească pre noi" — ascundea în dosul ei o doctrină expres protestantă, nemărturisită la început, dar expusă mai apoi de autorul său în încercarea de a o justifica teoretic şi a o întemeia pe învăţătură.

De aci urmează că riturile Bisericii trebue să întrunească însuşirile de a fi *adevărate, naturale, stabile şi uniforme.* Fiecare formă de cult trebue să fie, în primul rând, o expresiune proprie şi caracteristic ortodoxă sau să redea exact momentul religios, pe care îl reprezintă. Astfel, în deosebi riturile cu bază istorică, cari constituesc amintirea unui moment istoric iniţial şi determinant în viaţa spirituală a Bisericii, reprezintă în cult elementele, prin cari religiunea s'a legat în timp de viaţa omenească, pe care are menirea s'o spiritualizeze şi să o desăvârşească. Un astfel de rit (Euharistia) este un mijloc concret pentru repetarea acelei împrejurări, din care pulsează direct, dela isvor, viaţa religioasă harică proaspătă, prin aşezarea în contact nemijlocit cu Mântuitorul. O schimbare în esenţa elementelor materiale ale unui astfel de rit (azima în loc de artos), în întrebuinţarea sau folosirea lor (apa în loc de vin sau lipsa „căldurii"), mână interpretarea ritului pe o altă cale decât pe cea a religiunii ortodoxe sau suprimă cu desăvârşire sensul lui, făcând uzul ritului absurd

1) A. Bouché-Leclercq — L'Intolérance religieuse et la politique, pag. 9.

în Biserică. Astfel, uzul alăturat în Apus la ritul botezului de a se da neofiților să bea lapte și miere (precum se vede și la Tertulian, în tratatul său împotriva lui Marcion), a dat prilejul de a se pune în raport ritul creștin al botezului cu legenda păgână a lui Dionisos.[1]) De aceea, Biserica n'a admis în ritul euharistic azima ebioniților, în loc de pâine dospită, spre a înlătura confuzîunea cu pascha iudaică, iar mai târziu Biserica ortodoxă impută creștinilor romano-catolici aceeaș practică, sub învinuirea de erezie apolinaristă. Apa în loc de vin la euharistia gnosticilor, o făcea să se confunde cu ritul lui Mithra; de aceea, apologeții acelei vremi[2]) au stăruit asupra elementelor materiale ale ritului, iar Ciprian ținu de rău pe episcopii diocezei sale spre a nu cădea într'o asemenea greșală.[3]) Neîntrebuințarea amestecului de apă cu vin în Euharistie, considerate după o veche interpretare ca un simbol al celor două naturi ale lui Christos, insinuă un punct al doctrinei monofizite în liturghie; de aceea, sinodul VI ec. l-a osândit prin canonul 32. Pentru a păstra neatins în forma lui originară de instituire ritul cel mai însemnat și a înlătura astfel orice interpretare nepotrivită, Biserica a oprit prin canonul 28 trulan obiceiul de a se da împărtășirea amestecată cu struguri. De asemenea, întrebuințarea unt-de-lemnului la botez de către manihei, pe lângă că nu corespunde instituirii istorice a ritului botezului, este și ceva nenatural, ceva nepotrivit cu ideea de curățire și de renaștere cuprinsă în ritul botezului și simbolizată în chipul cel mai natural prin elementul curățitor, care este apa. În opoziție cu aceștia, ca și cu alți eretici moderni (Socinienii, Quackerii și Metodiștii),[4]) pentru cari orice lichid este

1) Cf. L. Duchesne — op. cit. p. 354 n. 4.
2) A se vedea lucrarea de față la pag. 59.
3) A se vedea lucrarea de față la pag 59 si 60.
4) Cf. Dr. B. Cireșanu — op. cit. III, p. 306.

valabil la botez, Biserica ortodoxă impune apa, drept o condiţiune sine qua non.

Pentru cine nu sunt, apoi, bătătoare la ochi străduinţele arienilor de a impune şi menţine în cult forma lor de predilecţie a doxologiei mici, tocmai pentru a da curs doctrinii lor blasfematorii? Cine n'a remarcat lupta şi rezistenţa Bisericii împotriva oricărei formule sau rit echivoc în cult, pe care s'au silit să le înrădăcineze ereziile următoare, ca monofizitismul, de pildă?

In îndeplinirea riturilor ei, Biserica ortodoxă a avut ca normă observarea în cele mai mici amănunţimi a bazei scripturistice şi tradiţionale a fiecărui rit şi s'a ferit de a cădea în extremele, în care a căzut Biserica apuseană în luptele ei cu ereticii. Ea a evitat orice adaos şi orice formă înăuntrul riturilor, care nu s'ar fi găsit în identitate sau conform cu textul N. Testament, cu practica apostolică şi a primelor veacuri; prin această măsură, Biserica ortodoxă a pus la adăpost de orice interpretare riturile ei, atât în ceeace priveşte ideea religioasă, pe care o reprezintă, cât şi caracterul specific creştin al elementelor riturilor. Un exemplu mărunt ne va convinge de scrupulul ei plin de urmări fericite pentru unitatea ei, în comparaţie cu concepţia şi practica Bisericii romano-catolice pe acelaş teren. Astfel, în textul rugăciunii liturghierelor ortodoxe din 'naintea cuvintelor de instituirea sft. Euharistii, avem pasagiul: „...*în noaptea*, întru care s'a vândut şi mai vârtos însuş pre sine s'a dat", care se găseşte în deplină unitate scripturistică cu textul din ep. I Corint. XI 23. Nu tot acelaş scrupul a stăpânit ritul apusean, unde aflăm rugăciunea corespunzătoare cu textul următor: „Qui *pridie* pro nostra et omnium salute praeteretur...". In această lipsă de atenţiune asupra elementelor rituale, stă pricina, pentru care Biserica apuseană s'a găsit, într'un moment al istoriei, despărţită de marea unitate ecumenică, precum vom vedea.

Conştientă de importanţa ritului în religiune, Biserica a luat măsuri, pentru ca executarea lui să nu coboare ideea religioasă creştină. Aşa, omiliile sft. Ioan Chrisostom şi ale Fericit. Ieronim însemnau un avertisment la timp pentru a nu se coborî cântarea religioasă la nivelul muzicii lumeşti teatrale, iar ecoul zelului lor fu consfinţit prin canon. 75 al sinod. VI ec. Pentru păstrarea formei ortodoxe a riturilor, Biserica veche a luat măsuri îndată ce a putut, nu numai sub forma negativă a eliminării ereticilor din sânul ei, ci ea a purces şi la măsuri cu caracter pozitiv, care asigurau stabilitatea şi uniformitatea riturilor, precum se vede din canon. 114 Cartagina, care nu îngădue oficierea lor decât după cărţile de ritual, care se găseau mai de mult întocmite [1]).

§ 5. — *Liturgul, unitatea riturilor şi erezia.*

Ritul în sine reprezintă numai aparatul extern al acţiunii sensibile, care are în vedere deşteptarea unei anumite idei religioase sau lucrarea unei graţii speciale. El nu capătă însă viaţă, decât atunci când este pus în mişcare prin oficiul liturgului; ideea religioasă nu se afirmă decât în urma mijlocirii acestuia; el este chemat să deştepte în suflete sensul divin al ritului, semnificaţia doctrinală, istorică sau mistică, care este legată de cuvinte, de acţiuni şi de simboalele materiale. Din aceasta rezultă atât trebuinţa ca liturghisitorul să fie pe deplin pregătit în vederea misiunii sale, cât şi datoria de a se pătrunde profund, el cel dintâiu, de sensul riturilor pentru ca, printr'o îndeplinire sinceră şi transportată, să facă din rituri „un mijloc eficace spre a ridica spiritul şi inima la contemplarea lucrurilor spirituale, pentru a sprijini şi a hrăni pietatea credincioşilor, a-i instrui, a-i

1) A se vedea şi canon. 15, 16, 17, 18 şi 19 Laodiceea.

lămuri şi a-i mişca; pentru a răspândi în sufletul lor sentimentul, emoţia, gustul lucrurilor divine şi a-i îndemna să-şi unească spiritul la literă, moralul la fizic" [1]).

Se înţelege, pe de altă parte, rolul precumpănitor al liturghisitorului în păstrarea caracterului specific creştin al riturilor, de oarece de el, ca interpret al oficiului şi mijlocitor al credincioşilor, atârnă redarea corectă ori inexactă a sensului caracteristic al fiecărei taine a Bisericii. Liturgul poate să însemneze un străjer credincios pentru fiinţa religiunii însăş şi pentru unitatea liturgică, precum poate să fie şi un mijlocitor pentru insinuarea în cult a unor credinţe streine sau sub nivelul moral al creştinismului. Pentru ca religiunea vechilor Ebrei să nu se confunde cu practicile idololatre, Dumnezeu nu numai că a rânduit riturile în cele mai mici amănunţimi, dar încă, în vederea îndeplinirii lor exacte, El a prevăzut şi a aplicat chiar pedepse aspre [2]). Acelaş principiu l-a observat şi Biserica creştină în disciplina sa cu privire la cult, precum s'a expus în paragrafele precedente. În urma experienţei istorice, pe care i-au prilejit-o ereziile, ea a trebuit să înlăture improvizaţia oficiantului. Dacă în cultul particular şi intern, personal, libertatea formei poate să rămână şi pe seama spontaneităţii şi avântului religios al fiecăruia, nu tot aşa este în cultul public. De sigur, Dumnezeu primeşte rugăciunile, oricare, numai sincere şi smerite să fie. In cultul divin public însă, unde credincioşii se adună în numele Lui, unde avem aşa dar o socializare a manifestaţiunilor cultice pe un temeiu comun şi în acelaş scop, lucrul se schimbă. Formulele generale, pentru toţi, sunt menite să evoace tot fondul ideologic şi istoric al religiunii, pentru a mişca pe fiecare — negreşit, în măsuri diferite şi singulare — şi pentru a-i

1) L'Abbé Boissonet — Op. cit., p. 15.
2) Cf. Levitic — X.

pune în contact cu grația divină. In cultul public, deci, se presupune în chip necondiționat un sacrificiu al inițiativei personale, o alăturare și o supunere la o trebuință obștească consfințită de Biserică, spre a spori capacitatea ființei omenești pentru slăvirea lui Dumnezeu și pentru perceperea la maximum a uniunii cu El. Un astfel de cult este o mărturisire de credință, care nu se poate abate dela forma strictă, pe care o indică spiritul doctrinii și pe care această doctrină o cere pentru păstrarea ființei ei. Iată, între altele, necesitatea îndeplinirii uniforme a ritului, într'o comunitate religioasă, oricât de întinsă ar fi ea ca suprafață.

De aceea, Biserica n'a lăsat îndeplinirea riturilor la inspirația sau gustul personal; ea a prescris nu numai rugăciunile și simboalele proprii fiecărui rit, dar a fixat chiar mișcările și gesturile liturghisitorului. Sft. Ioan Chrisostom admonestează până și pe psalți pentru gesticulația teatrală din timpul cântării ca nepotrivită și streină de spiritul creștin.[1]) Altfel, inițiativa fiecăruia poate strecura particularismul personal, care este origina ereziei religioase în genere. Dacă s'ar îngădui ca unul să reducă otpustul ori să suprime cutare răspuns, după unele socotințe proprii sau ca ucenic al unor concepțiuni streine de rânduelile Bisericii, atunci cultul ar rămâne câmpul de experiență al fiecărui liturghisitor, armonia cultului și unitatea religioasă ar fi sfărâmată, iar doctrina ar fi desfigurată, așa cum ni se oferă spectacolul în sectele protestante de azi. Prin obligațiunea de a se observa îndeplinirea riturilor în forma lor de instituire și în cadrul aprobat de ea, Biserica are în vedere deci păstrarea ființei însăș a religiunii creștine iar nu considerațiunea valabilă în ritualul magic al Romanilor, de pildă, la cari eficacitatea atârnà de recitarea fără greșeală a formulelor.

---

1) Cf. Homil. I, De verbis Isaiae și Homil. XIX in Math. — (cf. Tezaur. lit., II, p. 482).

Supunerea liturgului la regulele rânduite de Biserică și îndeplinirea conștiincioasă a oficiului său constitue în primul rând o dovadă evidentă despre simțirea religioasă, care îl însuflețește. Numai ereticii s'au răsvrătit împotriva așezămintelor de cult ale Bisericii, care constitue viața externă a ei. Cine se apropie de Dumnezeu cu un adevărat sentiment de dependență față de El, observă J. Hogan, se va conforma printr'un instinct natural rânduelelor și felului rugăciunilor, care sunt întărite prin autoritatea Lui. După autorul citat aci, tipicul s'ar asemăna pentru religiune cu eticheta dela curți; cei cari au cinstea să fie admiși în prezența suveranului lor, nu îndrăsnesc să înfrângă prescripțiunile ceremonialului; cei cari se arată în augusta prezență a Divinității pentru a-l arăta adorațiunea lor, simt că cea dintâi datorie este să se conformeze riturilor, cari reglează raporturile lor cu Dumnezeu. Lucrul acesta l-au înțeles cei mai înțelepți dintre păgâni. Plutarc ne spune ca marele general roman Paul Emil, după ce a ajuns la demnitatea de augur, studiă cu o extremă atențiune vechile rituri religioase ale republicii și arătà o grijă scrupuloasă de a nu face nici-un adaos, nici-o omisiune, nici-o schimbare. Când cineva luà drept exagerare îndeplinirea de către el a celor mai mărunte ceremonii, el aveà obiceiul să spună că această exactitate o datorà mai întâiu zeilor ca un semn de respect și apoi statului, pentrucă orice călcare a unei rânduieli stabilite de lege sau prin obiceiu nu puteà, în definitiv, decât să fie vătămătoare binelui general [1]).

Chiar protestanții, la cari unii recomandă rugăciunea spontană și improvizată, recunosc totuș în marea lor majoritate primejdiile, la care poate să ducă rugăciunea liberă. Harnack rezumă astfel pe unele din ele: „ru-

1) J. Hogan – Les études des clergés, p. 390-391.

găciunea liberă porneşte dela o personalitate individuală; chiar când aceasta ar trăi intim legată de comunitate, ea nu va putea nega niciodată o subiectivitate, care s'ar opune la a celorlalţi. In aceste condiţiuni, credincioşii nu pot decât să repete rugăciunea (nachbeten), dar nu să se asocieze (mitbeten)". A. Bitzius atrage atenţiunea că neglijând rugăciunea din liturghiere, pastorul lipseşte comunitatea de multe fructe ale trecutului şi... slăbeşte sentimentul său de solidaritate [1]).

1) Citaţi după R. Will, op. cit., p 231.

CAPITOLUL IV

Uniformitate şi diversitate liturgică.

§ 1. — *Cele două mari rituri.*

b) *Vechea unitate liturgică a Bisericii.* — Particularităţile de cult au fost în Biserica veche puncte de grijă şi de atenţiune deosebită; pentru înlăturarea lor, acţiunea ei a mers chiar până la pasiune. Două împrejurări, una din veac. II şi alta din veac. III, sunt de ajuns să ne încredinţeze.

Aşa, în spre sfârşitul veacului II, pe o chestiune de calendar, care prin subiectul ei nu era chiar indiferentă, Bisericile din Asia şi din Roma au mers până la anatemă şi ar fi ajuns, de sigur, la schismă, dacă nu intervenea atitudinea împăciuitoare a unui episcop cu autoritate, cum a fost sft. Irineu al Lugdunului. Este vorba de data serbării Paştelui. Creştinii din Asia proconsulară cu unele provincii învecinate (Cilicia, Mesopotamia, Siria) puneau preţ pe ziua lunii, adică serbau moartea Domnului la 14 Nisan, iar învierea Lui a treia zi, în oricare zi a săptămânii ar fi căzut aceste date. Paştele creştin era, deci, în aceeaş epocă cu Paştele Iudeilor. Creştinii din aceste părţi socotind ziua morţii lui Iisus ca o zi de mântuire, deci de bucurie, îşi încheeau ca atare postul la trei ceasuri după amiază, adică în momentul

morţii Mântuitorului, spre deosebire de creştinii din Apus, Alexandria, Palestina, Fenicia, Grecia etc., cari priviau ca motiv de întristare timpul şederii Domnului în mormânt şi deci posteau până în momentul învierii. Aceştia, spre deosebire de cei dintâi, puneau preţ pe ziua săptămânii, în care se serbà învierea Domnului. Ei serbau Paştele în prima Duminecă după 14 Nisan, ia rpatimile Mântuitorului în Vinerea din 'naintea zilei de Paşte; se ţineà, deasemenea, seamă ca 14 Nisan să fie în lună plină după echinopţiul de primăvară. Victor, episcopul Romei, luà iniţiativa unificării şi voi să impună practica sa Bisericii din Asia Mică (192-194), care însă, sub conducerea lui Policrat, episcopul din Efes, se opuse şi rămase la tradiţia ei, pe care o întemeià pe autoritatea apostolului Ioan. Victor găsi un motiv în acest refuz de a excomunica pe cei din Asia, iar cei de aci, la rândul lor, pe Victor cu partizanii săi, răspândindu-se epistole sinodale în acest sens. Noroc însă, că prin intervenţia sft. Irineu, care priveà cazul ca o chestiune de disciplină, schisma nu luà fiinţă în realitate şi urmaşii celor doi protagonişti au întreţinut mai departe relaţiunile de pace şi de unitate. In tot cazul, chestiunea datei Paştelor formà un punct supărător în unitatea cultului Bisericii şi fu foarte bine venit prilejul sinodului din Niceea (325), care, de sigur, pentru a sublinia mai mult caracterul creştin al Paştelui, dete câştig de cauză practicii comune sau mai generale din Biserică, stabilind astfel uniformitatea. De aci înainte, cei cari ţinură obiceiul local al Asiei Mici, fură socotiţi în afară de Biserică, deci schismatici; ei fură numiţi *Quatordecimani* (dela 14 Nisan) sau şi *Protopaşhiţi*, ca unii cari serbau Paştele întâiu, cum făceau ereticii ebioniţi, manihei, catafrigi, arieni, macedonieni, eunomieni şi nestorieni.

Greutăţile totuş nu se terminară între Apuseni şi Răsăriteni, din pricina felului deosebit al datei echinopţiului,

fixat de Alexandrini la 21 Martie, iar de cei din Roma la 18 Martie. Aceste deosebiri se regulară pe cale pașnică, în veac. IV și V, între creștinii apuseni și răsăriteni, până ce ele dispărură în anul 525, când Roma adoptă comput-ul alexandrin, sub forma pe care i-a dat-o Dionisie cel Mic. Indreptarea, care se făcu însă mai apoi la Roma calendarului Iulian (1582), despărți definitiv în două calendarul universal al Bisericii [1]).

O frământare pronunțată pe o chestiune a unității de rit, care cuprinse în cercul său o suprafață mare bisericească, se ivi pe la mijlocul sec. III împrejurul chestiunii de a se ști care erà ritul, ce trebueà să se aplice ereticilor, cari se întorceau în sânul Bisericii dreptcredincioase. In fața principiului că „afară de Biserică nu există mântuire", trebueà să se știe dacă erà ori nu valabil botezul săvârșit de o sectă eretică; trebuiau botezați ori nu a doua oară ereticii pocăiți? Această chestiune preocupase spiritele în Biserica africană dejà pe la finele sec. II, cu privire la montaniști și, în urma mai multor sinoade din Africa, se privi ca nevalid botezul săvârșit de eretici și, ca atare, ereticii trebuiau rebotezați; aceiaș practică se urmà și în Biserica din Asia Mică și din Siria. La Roma și la Alexandria însă ereticii erau primiți în sânul ortodoxiei prin punerea mâinelor, în urma lepădării credinței lor greșite.

Această deosebire de rit dete loc la o polemică foarte vie prin an. 256 între Ciprian, episcopul din Catagina și Ștefan, episcopul Romei, care califică practica africană drept „o inovație" și o faptă de antichrist, vrednică de a scoate pe cineva din comunitatea universală a Bisericii; conflictul se mări, când Ștefan arătà aceiaș atitudine și față de cei din Răsărit. Neînțelegerile nu

1) Cf. E. Popovici — op. cit., I p. 354-355, 462; L. Duchesne — op. cit. p. 250-251; Tezaur. lit., III p. 257; Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 121-123.

încetară decât în timpul disputelor împotriva donatiştilor, când Fericitul Augustin formulă (în De baptismo) principiul că „Christos este cel care botează; sfinţenia sacramentului rămâne independentă de calitatea celui care îl administrează. Deci pretutindeni, unde botezul în Christos este administrat potrivit cuvântului său, el este şi trebue privit ca valid". Sinodul I ec.[1]) impuse botezarea partizanilor lui Paul de Samosata, ceeace adică însemnă că botezul adversarilor dogmei sfintei Treimi nu este valabil. Sinodul trulan reluă chestiunea şi, prin canon. 95, făcu două catogorii şi anume: arienii, macedonienii, novaţienii, quatordecimanii şi apolinariştii aveau să fie primiţi prin aplicarea mirungerii, în urma lepădării de erezie; paulianiştii, eunomienii, montaniştii frigieni, sabelianiştii, maniheii, valentinienii şi marioniştii trebuiau botezaţi a doua oară; monofiziţii despărţiţi în sec. V fură trataţi cu indulgenţă, întru cât nu li se cerea decât mărturisirea credinţei ortodoxe. Astfel, se generaliză în întreaga Biserică uzul ca să nu se aplice ereticilor din nou botezul, în cazul când l-au primit în secta lor cu observarea formelor esenţiale ale acestui rit (întreita afundare în numele sft. Treimi), ci numai să fie supuşi mirungerii [2]).

Ritul este o mărturisire practică de credinţă. In acest adevăr stă întreaga explicaţiune de ce diferenţele ivite în domeniul lui au fost iritante, de ce au făcut suspecţi pe creştini unii altora, ajungând să se bănuiască de erezie şi deci să se socotească primejdioşi pentru omogenitatea ecumenică a Bisericii. Aşa trebue să se înţeleagă grija, pe care o puneà sft. Anastasie cel Mare, aflat în refugiu la Roma, de a face pe creştinii din Alexandria să păstreze uniformitatea cu Biserica din

1) Canon. 19.
2) Cf. J. Alzog — op. cit., I p. 303-307; — L. Duchesne — op. cit. p. 357-359; E. Popovici — op. cit. I p. 263, 566.

Apus, în ceeace privește felul de a ține postul Paștelui. Intr'un bilet anexat la epistola sa festivă din an. 341 și adresat lui Serapion, episcop de Thmuis, însărcinat să administreze Biserica egipteană în locul său, sft. Atanasie îl îndeamnă să sfătuiască pe creștinii de acolo în sensul de mai sus, adăogând că altfel „se fac de râsul întregei lumi".[1]) De asemenea, pentru Fericitul Augustin era un motiv de ironie situația donatiștilor, cari nu se alăturau la nici-una din cele două mari practici din Biserica de atunci, în ceeace privește sărbătoarea Crăciunului; se serbă atunci la 25 Decembrie de Apuseni și la 6 Ianuarie de Orientali. Donatiștii n'o aveau în calendar, de aceea Fericitul Augustin observă că „nu le place nici unitatea (cu Roma) și nu se găsesc în comuniune nici cu Biserica din Răsărit".[1])

In Biserică stăpânise dela început tradițiunea unei desăvârșite unități de cult, lucru care, cel puțin, în ce privește ritul euharistic, fusese o realitate istorică în cele dintâi două secole. Astfel, cu toată deosebirea asupra calendarului pascal dintre Policarp († 168), episcopul Smirnei și Anicet al Romei, totuș acesta din urmă a îngăduit lui Policarp „ca un semn de onoare" să oficieze sft. liturghie în Biserica romana și s'au despărțit cu sărutarea de pace, ceeace n'ar fi fost cu putință, dacă la mijloc n'ar fi fost măcar o oarecare uniformitate liturgică.[3]) In secolul al III însă, în perioada imediată din 'naintea primului sinod dela Niceea, se observă unele deosebiri în cult, lucru asupra căruia atrage atențiunea Firmilian, episcopul din Cezareea Capadociei, într'o scrisoare adresată lui Ciprian, în timpul controversei despre valabilitatea botezului ereticilor. „Sunt deosebiri", zice el, „cu privire la multe servicii divine

---

1) Cf. L. Duchesne — op. cit. p. 255 n. 3.
2) Cf. L. Duchesne — op. cit. p. 274.
3) Cf. și A. Fortescue — op. cit. p. 51.

și nu se îndeplinesc toate lucrurile la Roma ca la Ierusalim; și în alte provincii încă, lucrurile variază, după deosebirile de oameni și locuri și, totuș, aceasta nu constituie schismă în unitatea Bisericii universale".[1])

In teză generală, se poate vorbi și în această vreme de o oarecare uniformitate liturgică; după cum rezultă însă din mențiunile liturgice făcute de scriitorii bisericești ai acelui timp (Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie Alexandrinul pentru Orient, iar pentru Occident: Hipolit și Novațian, Tertulian, Ciprian, Arnobiu și Lactanțiu), amănuntele liturghiei nu coincideau într'o măsura absolută, ca desvoltare și chiar ca ordine. In chip documentar, aceste deosebiri sau variațiuni se [illegible] constatate în veac. IV, când intrară în circulație [illegible] de ritual sau liturgice în înțelesul de azi, în care [illegible] uniform și neconsistent s'a cristalizat în [illegible] liturghii, după diferite regiuni".[2]) Toate însă [illegible] semnul originii lor comune și al unei influențe [illegible] Diferența de ritual se explică prin desvoltarea [illegible] elucerea câte unui amănunt sau ceremonii în [illegible] regiuni ale Bisericii ecumenice.

[illegible] cercetători au înnumărat patru izvoare pentru [illegible] creștinătății, după centrele mai însemnate și [illegible] Antiohia și Alexandria pentru Orient, Roma și [illegible] Occident sau chiar numai două. Liturghiștii [illegible] se găsesc mai în inima adevărului, când [illegible] la concluzia că tipul liturgic de origină a fost [illegible] pentru întreaga Biserică și anume: *ritul* [illegible] *Antiohia*[3]). Comparațiunea tipurilor gene-

---

[1]) [illegible] după text. francez din Adr. Fortescue, op. cit. p. 65.
[2]) [illegible] Fortescue — op. cit. p. 102.
[3]) [illegible] VIII din Constituțiile apostolice este privită îndeobște [illegible] liturgic cel mai vechiu al acestui rit; el este însă [illegible] târzie, cam pe la jumătatea veac. IV, în care auto- [illegible] o serie de texte liturgice antiohiene vechi; litur- [illegible] VIII a Const. ap. n'a fost deci o liturghie uzuală.

rale ale liturghiei duce la constatarea înrudirii lor de aproape cu ritul antiohian, din care au derivat toate celelalte forme de liturghii locale[1]).

De acum înainte, începu un proces dinstinct de uniformizare liturgică, care se înfăptui mai mult la adăpostul administrației bisericești. Metropola erà în general aceea, care dictà și supravegheà desfășurarea vieții creștine în dioceza sa; ea erà modelul, ea formà punctul de orientare și de urmat și în laturea liturgică. Marea metropolă dădeà tonul în regiunea sa. Așa trebue să ne explicăm și procesul de îmbogățire a cultului. In biserica din marea metropolă se introduceà un nou imn, de pildă; el aveà să intre în întrebuințarea tuturor bisericilor în atârnare de ea. Această concluziune o impun mențiunile istoriei că dela cutare patriarh datează în liturghie „Heruvicul", dela cutare „trisaghion" și așa mai departe. Mulțumità apoi relațiunilor irenice între marile metropole sau patriarhate, măsura se generalizà, realizându-se astfel unitatea și uniformitatea liturgică.

b) *Ritul bizantin.* — In ceeace privește Răsăritul, o liturghie derivată din vechiul rit universal antiohian, trecută mai târziu prin filiera Cezareei Capadociei, ajunse ritul liturgic uniform al întregei Biserici ortodoxe sau de rit bizantin.

Inăuntrul fiecărui patriarhat se găseau, de sigur, mai multe variante, care se explică prin obiceiul improvizației într'o vreme, când nu existau cărți liturgice în înțelesul de azi. Cea dintâi carte liturgică a fost sft. Scriptură, din care se făceau citiri; nu intraseră încă în circulație cărți liturgice, pentrucă nu erà încă altceva fixat în scris decât sft. Scriptură. La început, se citeà

1) Cf. L. Duchesne — op. cit. p. 93; A. Fortescue — op. cit. p. 103-105.

din această carte sfântă, liturghisitorii improvizau sau repetau rugăciunile statornicite prin obiceiu, la care poporul răspundeà „amin“, „Doamne miluește“, „Aleluia“, „și cu Duhul tău“ etc. Cu vremea, se vor fi fixat ce anume părți din sft. Scriptură aveau să fie citite în serviciul liturgic și, negreșit, se vor fi făcut însemnări pe marginile cărții, ca indicii; mai târziu au fost transcrise aparte textele sau pericopele din N. Testament, de care erà nevoe la diferitele sărbători, formându-se Evanghelia și Apostolul; mai apoi au fost grupate și alte citiri întrebuințate la serviciul divin, ca: viețile sfinților, omiliile etc., dându-se naștere rând pe rând la cărțile liturgice în înțelesul de mai târziu [1]).

Până ce acest proces s'a încheiat cu cărți de liturghie, ajunseseră, de sigur, la expresiune oarecare variante, care nu priveau fondul, ci forma; chiar aceasta mergeà uneori în asemănare până la cuvinte, dar se deosebeà ca dispoziţiune sau redacţiune. De aceea, se poate vorbi înăuntrul fiecărui patriarhat de oarecare variaţiune. Biserica Antiohiei însăș adoptase pentru uzul său una din liturghiile derivate din tipul original, care se aflau în cuprinsul patriarhatului său. Aceasta fu liturghia, care se întrebuinţà la Ierusalim [2]) sub numele sft. Iacob, fratele Domnului. In linii mari, această liturghie se înfăţișează de aproape înrudită cu cea din Constituţiile Apostolice, numai că rugăciunile ei sunt mai lungi, iar ceremoniile mai bogate. De timpuriu, liturghia Sft. Iacob ajunge ritul întregului patriarhat antiohian, adică în toată Siria orientală, apoi în Asia Mică și în Grecia, ba ajunse chiar în Roma, prin intermediul călugărilor greci. Generalizarea ei se petrecuse înainte de

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 107 și 153.
2) Ierusalimul a ţinut de Antiohia, până ce sinodul din Calchedon i-a ridicat la rangul de patriarhat. Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 108 n. 1.

veac. V, de oarece o păstrează și *monofiziții sirieni* (Iacobiții), în forma generală ortodoxă, la care au adaos numai unele compoziții proprii.

Incă din veacul III se desvoltă în Cezareea Capadociei o liturghie în limba greacă, tot în genul tipului liturgic aniohian. La ea face aluziune episcopul Firmilian (256-257),în scrisoarea amintită mai 'nainte, precum și sft. Grigore Taumaturgul († 270). Forma desăvârșită i-o dete însă sft. Vasile cel Mare († 379), arhiepiscopul Cezareei; opera lui în această privință constă, după mărturiile din acea vreme [1]), în prescurtarea și adaptarea liturghiei sft. Iacob. Liturghia sft. Vasile fu primită la Constantinopol, unde, de sigur, ea a primit mai târziu adaosuri și desvoltări și ajunse origina *marelui rit bizantin*. Din ea adică rezultă, în urma prescurtărilor sft. Ioan Chrisostom, liturghia care se oficiaz la marea majoritate a sărbătorilor ortodoxe. Aceste două din urmă formulare de liturghie împreună cu „liturghia mai 'naainte sfințită" a sft. Grigore cel Mare († 605), formează întregul ciclu al ritului liturgic bizantin, care, sub influența Constantinopolului, ajunge în generală întrebuințare în întreaga Biserică a Răsăritului. In Egipt chiar, vechile liturghii, care-și duceau origina la liturghia sft. Marcu, fură influențate și subminate de ritul bizantin, până ce în sec. XIII le luă cu desăvârșire locul.

Astfel, se realiză în Biserica ortodoxă o desăvârșită unitate liturgică, care îngădue creștinului ortodox de orice neam și din orice țară să înțeleagă și să urmărească desfășurarea serviciului divin ca și la el acasă și care face cu putință conliturghisirea slujitorilor bisericești din cele mai îndepărtate ținuturi ortodoxe.

Afară din unitatea liturgică ortodoxă n'au rămas în Răsărit decât ereticii, cari n'au respectat hotărîrile si-

1) Grigore de Nazianz, Grigore de Nissa, Proclus al Constantinopolului († 446).

noadelor ecumenice, precum citarăm mai 'nainte cazul Iacobiților. In general, Bisericile sectanților din Răsărit au păstrat cadrul liturghiei ortodoxe din momentul schismei lor, pe care l-au modificat, fie prin adaosuri conforme ereziilor respective, fie sub influențe confesionale streine. Astfel, Maroniții au schimbat liturghia sft. Iacob, prin însemnate adaosuri romano-catolice. Nestorienii din Persia întrebuințează un rit sirian oriental (din Edessa) schimbat, între altele, prin introducerea unui simbol de credință într'o formă particulară și prin eliminarea cuvintelor de instituirea sft. Euharistii. La diferite ocaziuni, ei fac uz și de liturghia lui Teodor de Mopsuestia († 428) și de a lui Nestorie. Armenii se folosesc de o liturghie proprie, derivată din ritul capadocian, cu excluderea „căldurei" dela Euharistie, iar din veac. XIV, sub influența călugărilor dominicani, primiră practica apusenilor cu azimă la sft. Împărtășire, ca și Maroniții.[1])

Unitatea liturgică bizantină se întinde, am putea zice — lucru de mirare — mai departe încă de cercul creștinilor ortodoxi, pentrucă în genere acelaș rit este și în întrebuințarea bisericilor uniate.

c) *Ritul roman.* — Până în veacul VIII, însă, omogenitatea religioasă prin mijlocirea cultului, adică a liturghiei, erà quasi-ecumenică, în adevăratul înțeles al cuvântului. Cu excepția orașului Roma, întreaga creștinătate se aflà în unitate liturgică, de oarece în tot Apusul, adică în Galia, Spania, Britania, etc., erà în uz ritul liturgic numit *galican.* Acesta erà o veche formă a ritului oriental transportat din Efes în Galia de întemeetorii Bisericii din Lugdun, încă din veac. II, așa cum venise din Răsărit liturghia, dela început, în tot

1) Cf. pentru această parte A. Fortescue — op. cit. p. 102-129.

Apusul. Fondul și origina sa orientală l-au făcut să fie în legătură cu Biserica Răsăritului, din care a primit în timp influențele liturgice bizantine[1]). Dintr'un incident al papei Inocențiu I, în anul 416, înțelegem că singur orașul Roma se înfățișă stingher în mijlocul unei mari uniformități liturgice. El scrià episcopului Decentius din Eugubium (Ombria) plângându-se că nu întrebuință ritul roman. Deci încă din veac. V, Roma se prezentà cu un rit aparte, pe care nu-l foloseau nici orașele din peninsulă, de oarece rezultà din scrisoarea citată că, până lângă porțile Romei, erà în uz ritul galican, iar Roma aveà un rit propriu.[2])

Când s'a izolat Roma din ecumenicitatea liturgică și s'a închis în particularismul unui rit aparte? Aceasta este o chestiune, care a preocupat mult pe liturghiștii savanți ai Bisericii catolice, pe care însă n'au putut-o rezolvi în chip unanim. Unii, cum este Probst, socotește că aceasta este opera papei Damasius (366-384), deci încă din veacul IV; alții, ca Drews, socotesc că schimbarea liturghiei în Apus se datorește papei Ghelasiu I (492-496). Se cade de acord însă, că modificarea în stil mare a ritului liturgic s'a făcut la Roma în mai multe rânduri, încheindu-se, în sfârșit, cu revizuirea făcută de sft. Grigore cel Mare (590-604)[3]).

Un lucru însă este sigur. Câtă vreme dorința exprimată de papa Inocențiu I către episcopul Decentius rămase fără aplicare în Apus — și așa a fost până aproape patru veacuri mai târziu — unitatea Bisericii

1) Din considerațiuni confesionale, Mgr. L. Duchesne, în op. cit. p. 96-97, ca și alți autori apuseni, vrea să vadă în ritul galican o importație bizantină de prin veac. IV, datorită faptului că se ținură dese întruniri de episcopi orientali la Milan, în timpul disputelor ariene, dar mai cu seamă că timp de aproape 20 ani păstori acolo episcopul arian Auxențiu (355-374), care erà capadocian.

2) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 130 și 174 n. 1.

3) Idem ibidem, p. 131 n. 3 și 215.

nu fu sfărâmată, ci rămase „una", aşa cum o definise sinodul II din Constantinopol. Evenimentele însă puseră în legătură Roma cu o mare putere politică în veacul VIII, pe care o folosi pentru valorificarea tendinţelor sale. Alianţa dintre papă şi regii carolingieni din Franţa duse la supremaţia liturghiei papale. Deja papa Ştefan II, venit la curtea lui Pepin cel Scurt în an. 754, solicită şi obţinu promisiunea acestuia de a sprijini introducerea ritului roman printre Franci. Fuseră aduşi chiar preoţi din Roma pentru propagandă. Carol cel Mare, fiul şi urmaşul lui Pepin, impuse de-adreptul ritul roman şi făcu ca sinodul dela Aquisgranum (Aachen, Aix-la-Chapelle), ţinut în prezenţa sa (802), să prescrie ca măsură constrângătoare examinarea tuturor preoţilor, spre a se asigura că au învăţat liturghia romană, în care scop papa Adrian I trimisese împăratului un Sacramentar gregorian (un fel de Evhologhiu) încă din an. 788. Pe această cale, prin misiunile trimise în ţările cucerite de Carol cel Mare şi prin alte mijloace, Roma isbuti ca până în veac. XI şi XII să impună liturghia sa, nu fără opoziţie însă, în tot Apusul, afară de Milan şi Toledo. In lupta aceasta de cutropire, liturghia Romei a avut şi ea de suferit influenţe, ba chiar şi mai târziu din partea liturghiilor diferitelor ordine călugăreşti.[1])

Aşa dar, Roma, mai întâiu singură, a eşit din marea albie liturgică, precum s'a deosebit şi în materie de concepere a autorităţii bisericeşti şi de interpretare a diferitelor puncte de învăţătură. Inclinată să dea o importanţă deosebită instrumentului politic, cu care împrejurările istorice au pus-o în legătură, ea s'a conceput mai presus de toată lumea creştină, şi-a alcătuit un uz propriu şi a căutat să-l impună cu puterea. Astfel

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 160 n. 8, 233-236, 240 n. 2, 246 şi 264.

a isbutit Roma să creeze o a doua mare unitate liturgică — *ritul* zis *roman*, opunând în acest chip Răsăritului creştin Apusul creştin.

In ce constă acest de al doilea rit sau, mai bine, în ce raport se găseşte el faţă de marele rit bizantin al liturghiei? De sigur, nu intră în cadrul lucrării de faţă o paralelă amănunţită a celor două mari rituri creştine. Este de ajuns să spunem numai că ne găsim în faţa unei constatări generale a învăţaţilor catolici de specialitate, cari sunt de acord că ritul roman se deosibeşte prin particularităţile sale de toate liturghiile în uzul lumii creştine. Mai mult, ei se arată îndeobşte afectaţi de nota anachronică a liturghiei apusene, care, faţă de liturghia veche, se găseşte mai depărtată decât ale ereticilor vechei Biserici ecumenice. In primul rând, se simt isbiţi de lipsa unei înlănţuiri logice a rânduelii ritului euharistic propriu zis (Canon sau partea invariabilă a ritului euharistic), în comparaţiune cu rugăciunile liturghiilor ortodoxe; tranziţiunile brusce, construcţiile cu contrasturi isbitoare, interpolaţiuni, expresiuni fără bază istorică scripturistică şi repetiţiile sunt o dovadă că ritul euharistic roman a suferit modificări arbitrare. Dintre toate liturghiile istorice creştine, singur ritul roman a lăsat afară „*epiclesa*" (rugăciunea de invocaţiune a sft. Duh pentru prefacerea sft. elemente euharistice), pentru care astăzi pare a se găsi în Biserica de Apus o explicaţiune dogmatică în ideea din ce în ce mai răspândită acolo, că sfinţirea elementelor se îndeplineşte prin cuvintele de instituire [1]). De asemenea, a fost înlăturată „proscomidia" din serviciul liturghiei [2]). Rolul diaconului, apoi, a fost redus numai la citirea evangheliei, mai ales că în „missa" romană nu mai exista rugăciunea generală pentru toate categoriile

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 183, 200.
2) A se vedea lucrarea de faţă la pag. 156 n. 1.

obștești sub forma ecteniei mari din celelalte liturghii creștine ale Orientului; în ritul apusean, o astfel de rugăciune este redusă la un cadru cât se poate de restrîns și e risipită în diferitele momente ale ritului euharistic (Canon), ceeace denotă că este cu neputință ca ritul roman să fie un rit primitiv.

Liturghiștii romano-catolici din cele două școale ale Apusului — a Benedictinilor francezi și a savanților germani — s'au silit în diferitele lor teorii să găsească motivul, care a adus la o izolare a Romei din punct de vedere liturgic. Pricina — să fie numărul cel mare al păgânilor veniți în Biserică cari, mai slabi în zel decât creștinii primelor secole, să fi cerut serviciu mai puțin lung, cum zic Probst și Bickell, ori turburările ariene, precum tot ei adaogă? In Răsărit însă, aceste împrejurări fuseră dimpotrivă un motiv firesc pentru împodobirea cultului. Mai cu temeiu pare însă o altă ipoteză a lor, la care se alătură și M. W. C. Bishop și anume că aplicarea calendarului la liturghie, iar nu la utrenie ca la ortodoxi, ar fi însemnat calea pentru modificarea liturghiei romane. Intr'adevăr, pe când liturghiile orientale rămân constant aceleași în tot timpul anului, în Apus s'au compus liturghii deosebite, adaptate la diferitele zile ale anului bisericesc [1]).

Nici-una din ipotezele formulate împrejurul acestei chestiuni n'a fost găsită suficientă, pentrucă, de sigur, origina acestui fenomen dureros pentru unitatea Besericii nu trebue căutat atât în împrejurări istorice, cât în pricini mai intime, care țin de tendințe și de preocupațiuni, care nu s'au ridicat peste oameni la interesul superior al Instituției sfinte.

d) *Schisma ca efect al deosebirilor liturgice.* — Oricare ar fi pricinile, un lucru însă s'a dovedit. Odată

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 131 și 192.

cu deosebirea în cult, *a început să se adâncească dâra între Occident şi Orient.*

In primele secole, relaţiunile creştinilor orientali cu cei din Italia erau ceva foarte natural. Ierarhii îşi comunicau părerile lor teologice, se controlau şi se corectau în ortodoxie, cum se vede din relaţiunile celor doi episcopi cu acelaş nume de Dionisie, unul la Roma şi cellalt în Alexandria Egiptului, în timpul discuţiilor antitrinitare şi precum istoria dă mărturie pentru toată epoca ecumenicităţii. Unitatea efectivă se întreţinea prin cult. Creştinii veniţi din Răsărit după afaceri serbau Paştele la Roma şi viceversa; practicile din Asia Mică — patria clasică a creştinismului — transmiteau Apusului toată mişcarea religioasă şi noulle producţii ale vieţii spirituale creştine, ca: sărbători, imnuri, etc.; un episcop din Efes putu să conliturghisească în veac. II cu episcopul Romei şi cazurile s'au repetat, fără îndoială, mai ales în timpul sinoadelor ecumenice şi particulare, când se aflau laolaltă episcopi din cele două mari laturi ale creştinătăţii. Cultul deci concentră toată viaţa religioasă şi el formă *instrumentul* şi *terenul*, pe care se realiză unitatea efectivă a Bisericii. Biserica s'a arătat întotdeauna interesată, precum am văzut, să întreţină unitatea şi uniformitatea liturgică, cu preţul ruperii relaţiunilor personale, ba uneori şi cu jertfa mai gravă a ameninţării cu excomunicarea şi cu schisma.

Dela papa Damasius însă, lucrurile iau un început de schimbare. Roma inaugurează o diferenţiere şi, de şi izolată în originalitatea ei, ea stăruesţe, se insinuează, ameninţă, ca să îngroaşe rândurile pentru atitudinea ei liturgică, până ce la începutul veacului VII se găsi cu rit propriu liturgic, deosebit de al întregei Biserici orientale şi de al întregului Apus creştin, inclusiv Africa, ba şi de o bună parte a bisericilor din Italia. Din veacul VIII şi mai ales pe la începutul celui de al IX, de când

puterea lui Carol cel Mare face să se isbândească într'o mare măsură visul vechiu al episcopilor Romei, se înţelege starea de spirit, de jenă, de fereală şi de izolare, ce se creeă în sânul Bisericii universale prin această diferenţă liturgică consistentă. Aceasta constituiă un teren deja creat, un fapt consumat, trecut cu vederea ca formă multă vreme, dar nesuferit de creştinii răsăriteni şi nu eră de aşteptat decât incidentul dintre papa Nicolae I şi patriarhul Fotie şi urmaşii lor, ca să intre într'o fază decisivă şi plină de consecinţe.

Nu a fost în fond, de sigur, o erezie propriu zisă, care stă la baza acestei separaţiuni a Romei. Eră însă fără îndoială, o concepţie aparte de disciplină, primatul apostolului Petru, care inspirase iniţiativa unor asemenea inovaţiuni liturgice în afară de consensul general al Bisericii şi curajul de a le impune pe orice cale. La mijloc a fost nu mai puţin, şi un spirit de adaptare şi de scurtare a serviciului, fenomen întâlnit şi la protestanţi, dar care nu s'a inspirat din firea şi din istoria ritului vechi liturgic, precum vom vedea mai departe că au procedat cu înlăturarea proscomidiei [1]). Se ştie însă că schimbarea unui rit contează adeseori ca o schimbare de credinţă; aceasta nu este numai un principiu al mentalităţii populare, ci şi-a găsit expresiunea, precum am văzut, în normele civile şi bisericeşti. Aşa că *liturghia deosebită a însemnat pentru cei din Răsărit că occidentalii nu se mai închină ca ceilalţi creştini.* Este un lucru, care nu poate să scape nimănui că *trei* din cele *cinci* puncte ale enciclicei din an. 866 a lui Fotie împotriva „Latinilor", erau de natură curat liturgică: postesc Sâmbăta, mănâncă dulce (lapte, ouă, brânză ş. a.) în prima săptămână a postului mare, nu recunosc mirungerea săvârşită de preoţi, ci de episcop; am putea

1) A se vedea această lucrare pag. 156 n. 1.

înnumăra că şi al patrulea punct, adaosul „filioque", de esenţă pur dogmatică, interesă deasemeni domeniul liturgic, de oarece simbolul de credinţă este o piesă de liturghie. Sinodul adunat la Constantinopol în 867 le dete o calificaţie de *exterodoxe* şi de acum înainte încep acuzaţii reciproce de *erezie* între apuseni şi orientali. Când ajunse la cunoştinţa celor din Constantinopol în epoca patriarhului Mihail Cerularie că cei din Roma se folosesc încă şi de alte practici rituale deosebite, mai însemnate încă decât cele dintâi şi necunoscute până acum de cei din Răsărit, enervarea şi aversiunea îşi ajunseră culmea.

Se ştie doar că odată inaugurat un sistem de inovare, el va continua cu necesitate psihologică, cum s'a întâmplat cu atâtea serii de eretici. Aşa se desfăşurară lucrurile şi în patriarhatul roman. Pentru a demonstra, de pildă, omousia celor trei persoane ale sfţ. Treimi în opoziţie cu arianismul Vizigoţilor spanioli, se introdusese în uz ritul botezului printr'o singură afundare, aşa cum profesaseră odată această practică ereticii antitrinitari, partizani ai lui Paul de Samosata. Ceeace fuse aprobat, pentru acest motiv local de papa Grigore cel Mare, ajunse universal în tot Apusul, aşa că patriarhul Mihail Cerularіu se găseà sprijinit pe vechea liturgică creştină şi ecumenică, când adăogă această învinuire latinilor în enciclica sa din an. 1054 [1]. Cel puţin, tot atât de îndreptăţită este imputarea făcută de acelaş patriarh apusenilor, cu privire la modificarea gravă a ritului euharistic prin repetarea uzului *azimei*, propriu ereziei ebionitice. Atât de puţin atenţi şi atât de puţin conservativi se arătaseră apusenii că, în polemica din veac. XI asupra acestui punct, uitaseră până într'atât ritul euharistic cu artos (pâine dospită), după caracterizarea

1) După această perioadă, Apusenii au adoptat ritul botezului prin turnare sau stropire (cf. E. Popovici op. cit. II p. 160).

făcută într'o eminentă carte de liturgică romano-catolică încât prezentau întrebuințarea azimei în Occident ca pe o tradițiune apostolică. Uitaseră chiar că în biografia papei Grigore cel Mare, scrisă de diaconul Paul (Vita S. Greg.-Pauli diac., P. L. LXXV 52), este menționat un caz foarte semnificativ despre neîntrebuințarea azimei, ci a pâinei obișnuite și în Apus. Intr'o zi, pe când papa oficia sft. Liturghie și voia să împărtășească pe o femee, aceasta zâmbi, pentrucă recunoscuse la împărtășire pâinea, pe care ea însăș o oferise [1]). Drept repetirea unei vechi erezii era privit și postul de Sâmbăta și anume a ereziei gnosticilor marcioniți, cari posteau în semn de întristare pentru creațiunea lumii materiale, lucru, care era oprit deja de mult de canoanele apostolice [2]). Altele, ca interpretarea cântării „aleluia" (= lăudați pre Domnul) numai ca o cântare de bucurie și deci interzicerea de a se cânta în timpul postului, pe când ortodoxii o întrebuințau în tot cursul anului, dar mai ales schimbarea esențială a rânduelii sft. Euharistii, împinse pe cele două mari grupe de creștini să se privească ca eșiți din comuniunea reciprocă, spre marea durere a sufletului creștin; s'au privit astfel și s'au tratat ca eretici dela data marei schizme a Bise-

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 395-397. — După mărturia acestui autor, se pare că s'a privit ca incomod primirea la altar, după obiceiul vechiu, a darurilor credincioșilor pentru pregătirea sft. Euharistii, așa cum se petrece până azi în Biserica ortodoxă cu prescurile și vinul aduse de creștini. De prin veac. IX și X, spune un autor (Honorius d 'Autun), că oamenii dedeau bani în loc de pâine și vin, obiceiu, care se găsește de mai multe ori confirmat. Dispărând deci uzul acestor ofrande, poate chiar forțat și sub un cuvânt bisericesc de ordine, a trebuit, de sigur, să se desființeze „Proscomidia", introducându-se folosirea azimei, adică a „oblatelor", gata preparate, rit mai scurt și mai comod, poate, dar care nu poartă caracter creștin.

2) Postirea Sâmbetei fusese oprită ca o eroare în Apus prin can. 26 sin. Elvira. — Mgr. L. Duchesne, în op. citat p. 244 și 245 n. 1 și 2, explică acest obiceiu apusean ca o prelungire a postului de Vineri.

ricii (1054), care a fost desnodământul fatal al unui proces, în care instinctul liturgic a jucat un rol însemnat. Sinodul trulan încercase în veacul VII prin câteva canoane să pue frâu unor tendinţe din Apus, care ajunseseră să fie cunoscute, pentru ca astfel să prevină o deosebire prea mare între fiii din Răsărit şi din Apus ai Bisericii. Zadarnic însă, de oarece fiii Romei se adunau la un alt altar, care nu mai erà identic acum cu al celorlalţi creştini.

De sigur, sunt multe cauzele schismei celei mari a Bisericilor. Temperamentul celor două rase mari dinstincte din sânul ei a fost — am putea zice — un motiv organic. Totuş, diferenţele liturgice au avut o mare putere de sugestie, care, dacă chiar n'au preparat o psihologie proprie pentru schismă, apoi neapărat au întreţinut-o şi au accentuat-o, după cum vreme de atâtea secole liturghia uniformă muiase cerbicele, făcuse să se uite că în Biserică e cineva „Elin ori barbar" şi-i adunase la „piciorul acelueaşi altar".

§ 2. — *Limba de cult ca rit.*

Unii dintre învăţaţii liturgişti ai Bisericii romane stabilesc o legătură cauzală între modificarea liturghiei Romei şi schimbarea limbii întrebuinţată în cult; adică atunci, când în Biserica Apusului a încetat de a se mai sluji greceşte şi a început să se întrebuinţeze limba latină în liturghie, trebue să se fi produs transformarea „canonului" liturgic al Missei şi prescurtarea simţitoare a liturghiei romane în general.[1])

Fără îndoială, la început, limba greacă a fost singura limbă liturgică pe toată întinderea imperiului roman. Acesta este un fapt sigur pentru sec. I şi II. Greaca

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 168.

era atunci limba relațiunilor între locuitorii imperiului ea era și limba de predică a creștinismului și, în chip, firesc, limba cultului nouei religiuni. Negreșit, fiecare își făceà rugăciunile în limba vulgară, dar liturghia se făceà în grecește atât la Roma, cât și la Ierusalim, Antiohia, Alexandria etc.; cele mai vechi inscripțiuni din catacombe sunt în limba greacă, iar Clement al Romei scrià Corintenilor, la finele sec. I, tot grecește. Chiar în Biserica Africei, unde a intrat mai întâiu în întrebuințare liturgică limba latină, tot se mai aflau propozițiuni liturgice în grecește pe vremea lui Tertulian [1]) și până azi încă, reminiscențele acestei unități de limbă liturgică se mai văd în missa romană, la care în diferite ocaziuni se cântă în grecește anumite părți.[2])

Dacă însă înlocuirea limbii grecești cu latina în liturghie s'a făcut ostentativ și dacă, odată cu acest eveniment, Roma a eșit din marea uniformitate liturgică a Bisericii, prin modificarea ritului general tot din acelaș spirit, sau dacă acest fenomen a urmat un proces mai lung, ajutat de persoanele, de numele cărora este legată realizarea ritului roman, până ce papa Grigore VII introduse în toată Biserica romano-catolică limba latină,[3]) nu s'ar putea afirma sigur. Totuș, stăruința cu care papalitatea a impus și menține și acum limba latină în toată Biserica sa, face să se pună cu tot dreptul chestiunea, *dacă limba de cult poate constitui un rit* și, ca atare, dacă schimbarea limbii liturgice poate să însemneze o atingere a unității liturghiei, în sensul *creziei*.

La începutul creștinismului, n'a fost nici-un principiu, care să pretindă întrebuințarea în cult a unei limbi ori

1) Cf. De Spect. 25 (P. L. I. 657 — cf. A. Fortescue, op. cit. p. 55 și 59 n. 3).
2) Astfel: Trisaghion în Vinerea Patimilor și Kirie eleison. Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 305. n. 4.
3) Cf. R. Will — op. cit. p. 201.

a alteia. Un exemplu despre felul cum a fost interpretată și aplicată în practică această chestiune, ni-l oferă vechea întrebuințare a liturghiei sft. Iacob, despre care am putea spune că este alături de liturghia Const. Apostolice unul dintre principalele isvoare a liturghiilor ortodoxe și eterodoxe. Astfel, în veac. IV și V liturgia sft. Iacob erà întrebuințată în același timp în limba greacă — în orașe, unde se vorbeà această limbă, cât și în limba siriacă, pentru bisericile din sate; sub forma siriacă au păstrat-o și monofiziții sirieni (Iacobiții). Melchiții (ortodoxii) din Egipt au făcut uz de această liturghie când sub forma grecească, când sub forma siriacă, până ce în veac. XIII rămase în întrebuințare numai liturghia bizantină. In Orient, s'a păstrat până astăzi tradițiunea libertății limbii de cult atât la ortodoxi, cari își au pe popoare limba lor liturgică într'un rit uniform până la identitate, cât și la eretici, cari au liturghia sfântului Iacob în traduceri armene, etiopiene și georgiene.[1]) Roma însă, din moment ce a ajuns să aibă un rit deosebit și a isbutit să-l impună bisericilor din Apus, a legat oficierea liturghiei de limba latină ca o „conditio sine qua non".[2]) Concepțiunea aparte a Romei cu privire la liturgică populariză în evul mediu concepțiunea *trilinquistă*, potrivit căreea numai trei limbi (latina, greaca și slavona) erau socotite ca demne de a se formula rugăciuni publice către Dumnezeu. Această convingere, curentă până prin veac. XVII la Români,

1) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 111—112. — D-rul Anton Baumstark recunoaște că „traducerea liturghiei în limba popoarelor este din principiu, ca și traducerea Bibliei, una dintre cele dintâi probleme, pe care și-a luat-o asupră-și misiunea greacă (ortodoxă)". (Vom geschichtlichen Werden der Liturghie, p. 97).

2) Papa Inocențiu IV a trebuit să îngădue în an. 1248, Slavilor din Istria și Dalmația să aibă liturghia romană în slavonește; până azi se mai află în aceste părți câteva comunități, care mai păstrează această liturghie (cf. E. Popovici — op. cit. II p. 160 și A. Fotescue -- op. cit. p. 144).

explică forma prin care se scuză mitropolitul muntean Teodosie, în prefața Liturghiei tipărită la București în 1680, de a nu fi tradus în limba română decât instrucțiunile tipiconale din liturghie: „iar liturghia toată a o prepune pe limba noastră și a o muta, nice am vrut, *nice am cutezat*".

Este adevărat că Renan atribuia un rol deosebit limbii în conservarea caracterului unei religiuni; el explică monoteismul și păstrarea lui de către Ebrei prin sărăcia de forme flexionare a limbilor semitice în general [1]. Cam pe același temeiu încearcă să se sprijine azi și unii dintre liturgiștii Bisericii apusene, pentru a da o justificare limbii latine în Biserica tuturor popoarelor de rit roman. Când nu vor s'o treacă neobservată, ca pe o „chestiune de disciplină", apoi se provoacă la caracterul latinului „sobru și auster în comparație cu bogata retorică a grecului" [2]. S'ar putea invoca, de sigur, și alterările, ce s'ar putea produce cu prilejul traducerilor; nu este mai puțin adevărat însă că, închiderea între zidurile chinezești ale unei singure limbi liturgice pentru toate neamurile dintr'o Biserică, a făcut cu neputința comunicarea și influența interliturgică între Bisericile creștine, așa cum se petrecea în cele dintâi veacuri creștine și cum se constată din examenul comparativ al vechilor liturghii dela Răsăritul din Asia Mică până în Apusul Galiei și în Spania. Acest mijloc de unitate a dispărut prin disciplina specială a Romei și s'a adâncit astfel și mai mult separațiunea celor două mari rituri creștine.

Unii liturgiști romano-catolici au justificat întrebuințarea limbii latine în chip excluriv, ca un mijloc de a

---

1) In a sa Histoire générale et systeme compare des Langues sémitique — cf. I. Mihâlcescu, Manuscrisul de T. Dogm. fundam. citat, pag. 526.

2) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 168 și 399.

înconjura liturghia cu un văl de mister [1]). Exagerarea elementului mistic în liturghie până acolo ca să se decreteze ca dogmă o limbă de cult neînțeleasă de credincioși, însemnează însă înlăturarea oricărei posibilități a credinciosului de a transpune în sfera inteligenții sau a minții valorile, care rămân cel mult îndreptate numai spre domeniul afectiv, prin puterea de impresiune, pe care o poate avea o limbă necunoscută. Pentru dl. R. Will, o asemenea situație „echivalează cu o tăcere" [2]). Sft. Apostol Pavel sfătuia să se vorbească într'o limbă înțeleasă, căci altfel „veți fi grăind în vânt...." zice el[3])". „De mă voiu ruga cu limbă (streină), Duhul meu se roagă, iar mintea mea fără roadă este" [4]); așa dară, liturghisirea într'o limbă neînțeleasă nu este proprie unei adorațiuni cu caracter creștin, de oarece nu ia parte întreaga unitate sufletească alături de simțul religios fonciar, care, într'un asemenea caz, singur este în funcțiune; simțul religios nu poate realiza misterioasa sa închegare cu ideea creștină, pentrucă, precum observă cu tot dreptul Allan Kardec cu privire la cuvintele citate mai sus din sft. Apostol Pavel, „rugăciunea n'are valoare decât prin cugetarea cu care ea se leagă; este deci cu neputință să se unească o cugetare cu ceeace nu se înțelege, căci ceeace nu se înțelege, nu poate să misce inima. Pentru marea majoritate, rugăciunile într'o limbă neînțeleasă nu sunt decât înjghebări de cuvinte, cari nu spun nimic spiritului. Pentru ca rugăciunea să misce, e necesar ca fiecare cuvânt să trezească o idee și, dacă nu este înțeleasă, ea nu poate să trezească nici-una [5])".

---

1) J. M. Sailer: Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen, 1811, II p. 250 sq., citat de dl. R. Will, in op. cit. p. 171.
2) Op. cit. p. 201.
3) I Cor. XIV 9.
4) I Cor. XIV 14).
5) L'Evangile selon le Spiritisme, p. 375.

De sigur, o limbă de cult prin ea însăș nu creiază un rit și încă mai puțin o *erezie*, cum se pare că aveau interesul să privească chestiunea, măcar indirect, misionarii papei, în disputa cu Metodiu și Ciril, dar mai ales cu privire la cel dintâiu. Sub principele morav Svatopluc, Metodiu, ajuns arhiepiscop, cu toate intrigile țesute împotrivă-i de călugării germani, fu citat la Roma din pricina liturghiei în limba slavonă, sub forma căreea îi eră bănuită chiar ortodoxia. El se justifică în an. 879 în fața papei Ioan VIII, care a fost nevoit să-l mențină în scaunul său de arhiepiscop al Moraviei, dar în acelaș timp îi dete un episcop sufragan de neam german, Viching, cu obligațiunea expresă de a lua măsuri să se citească evanghelia mai întâiu în limba latină și apoi în limba slavă. Eră în aceasta inaugurarea unei politici abile pentru subminarea unei limbi naționale în liturghie, care-și făcu efectul fără întârziere. Metodiu fu acuzat de arianism pentrucă nu întrebuința la serviciul divin simbolul cu adaosul „filioque"care, afară de Roma, intrase în uzul tuturor Bisericilor din Apus. Odată cu moartea lui Metodiu, ritul grec pierdu în Moravia ultimul său sprijin [1]).

Prin lupta dusă de protestanți, în epoca modernă a istoriei, pentru înlăturarea limbii latine din cultul lor, se creeă o nouă atmosferă în favoarea limbilor naționale în Biserică. In fața nehotărîrii lui Luther de a înlătura limba latină, predicatorii din Strasburg îi adresară o scrisoare, în care îl înfruntau cu un „piară miracolul culturii (limba latină), dacă slava lui Christos este întunecată [2])". Curentul acesta adus de protestanți și printre Români, cari pentru știute pricini politice din istoria lor, pierduseră vechiul privilegiu al limbii naționale în liturghie, făcu să înceapă în veacul XVII o întreagă ac-

1) Cf. E. Popovici — op. cit. I p. 624.
2) Cf. R. Will — op. cit. p. 190.

tivitate pentru mutarea liturghiei în românește. Mitropolitul moldovean Dosofteiu din acea vreme înțelegeà că printr'o asemenea acțiune nu făceà altceva decât să pună în valoare cuvintele sft. Apostol Pavel din I Corint. XIV 19, pe cari le citează în prefața psaltirii slavo-române din an. 1688: „în biserică mai voia mi-i cinci cuvinte cu mintea mea să grăesc, ca și pre alții să 'nvăț, decât ziace mii de cuvinte într 'altă limbă".

Se înțelege însă că orice limbă este datoare să întrebuințeze termenii și construcțiunile cele mai proprii și precise pentru exprimarea demnă și exactă [1]) a ideilor religioase și morale din cult. Se știe doar în ce sens erà folosită din această pricină o anumită formă a doxologiei mici și prin ce subtilitate de limbă voiau să autohtonizeze semiarienii erezia lor, la adăpostul cuvântului „omiusios" în loc de „omousios". Așa că de și limba de cult nu poate fi pusă printre rituri, totuș ca una dintre formele externe ale cultului, ea se găsește într'o atât de strânsă legătură cu el, că îi poate altera substratul său dogmatic și moral.

1) Din acest punct de vedere, rugăciunile evhologhiului român trebue supuse unei serioase revizuiri. Un exemplu tipic convingător se poate culege din textele slujbei logodnei și cununiei. Mitropolitul Andreiu Șaguna aveà dreptate în polemica cu Ioan Eliade Rădulescu împrejurul traducerii Bibliei de către acesta, când pretindeà că limba cărților bisericești trebue considerată *sfântă* ca tot ce aparține Bisericii. O limbă de ritual fără un parfum arhaic și specific bisericesc atinge, pe drept cuvânt, susceptibilitățile credincioșilor și face ca rugăciunea să piardă din puterea ei de sensibilizare. Așa că, din punct de vedere etic, limba îndeplinește aproape acelaș rol ca și riturile față de comunitatea trecută, prezentă și viitoare a credincioșilor.

CAPITOLUL V

Erezia şi stabilitatea cultului.

§ 1. — *Erezia şi echilibrul liturgic.*

Intr'o controversă asupra mişcării ivite în legătură cu schimbarea unei formule liturgice, care s'a dovedit cu substrat eterodox, cineva a afirmat că, în fond, aceasta ar însemna „o revoltă împotriva vieţii religioase degenerate şi o strădanie de readucere a sufletului dela periferia credinţei către centrul ei: dela cultul ritual al sfinţilor şi icoanelor la cultul spiritual, evanghelic al lui Iisus Christos [1]).

Considerat ca o axiomă, un asemenea punct de vedere ar însemna o justificare la viaţă pentru orice modificare a cultului, care s'ar înfăţişa în numele unui elan religios, chiar când acesta ar porni din isvorul unui fanatism eretic. In tot cazul, afirmaţiunea de mai sus pune în discuţiune chestiunea *echilibrului* dintre subiectivitatea religioasă şi formele, pe care ea le îmbracă în cult, între credinţă şi rit, cari, prin natura lor deosebită, s'ar prezenta într'o neîntreruptă opoziţie. Este adevărat, precum am afirmat mai 'nainte, că cultul este termometrul vieţii

1) Nichifor Crainic, in artic. „Idei, oameni şi fapte" (revista „Gândirea", an. III, nr. 11, 5 Februarie, 1924).

religioase; el este terenul, pe care se petrece o neîncetată cumpănire între formă şi spirit, între viaţa religioasă subiectivă şi formele ei cultuale, întocmai ca într'o balanţă, gata a se înclina într'o parte ori într'alta, când nu s'a păstrat măsura egală. Acesta ar fi, după o terminologie protestantă, aspectul conflictului permanent dintre *spiritualismul* şi *materialismul* cultual, între fluxul fondului religios intern şi între formele concrete, pe care trebue să le îmbrace imediat în cult şi care ne înfăţişează când biruinţa unuia, când victoria celuilalt, când *ritualism*, în care forma robeşte fondul, când *emancipare liturgică*, în care domneşte tendinţa de a se degaja de ceremonii. Procesul acesta, îl explică dl. R. Will în sensul ideei hegeliene despre evoluţia imanentă tuturor creaţiunilor spirituale, care se aplică şi fenomenelor vieţii cultuale. „Viaţa, adică, creează formele, de care ea are nevoe pentru a nu se descompune şi se simte totuş stingherită de învelişul protector, pe care şi-l dă. Intr'un anumit moment al evoluţiunii sale, ea începe a rezista la strânsoarea, care o supără şi caută a se debarasa de ea, de îndată ce formele se solidifică [1]). D-sa pune la primul pol al acestui proces criza cultului din puritanismul protestant, care umblă cu ardoare în căutarea formelor cultuale, aruncate odinioară de autorii reformei, iar momentul al doilea îl reprezintă Ortodoxismul, care, simţind asupră-i greutatea unor forme prea încărcate, caută o adaptare, o simplificare a lor. Cu alte cuvinte, lipsă de echilibru stabil şi într'o parte şi în alta, o egală nestabilitate cultuală ar caracteriza Ortodoxismul ca şi protestantismul, acelaş „perpetuum mobile", numai că s'ar înfăţişa în direcţiuni contrarii înlăuntrul celor două confesiuni. Ca atare, iniţiativa particulară pentru prefacerea cultului ar apărea deopo-

1) Le culte, p. 3 şi 4.

trivă de îndreptățită în Biserica ortodoxă ca și în protestantism, întru cât prin aceasta s'ar creea drum deschis sentimentului religios sau vieții spirituale, care trăiește „în adâncime, iar nu în suprafață — adică în ritualism [1])".

Fără să avem ceva de zis împotriva adevărului psihologic din teoria hegeliană în privința evoluției producțiunilor spirituale, totuș, trebue să amintim, de odată, că viața spirituală din Biserica ortodoxă se cârmuește de alte principii decât cele protestante și deci situațiunea privită prin prisma lor apare deosebită. Fără îndoială, sentimentul are o pozițione centrală în religiune, dar prin el însuș nu imprimă caracterul specific al unei religiuni. El este flotant și neprecis fără ideea religioasă fixată în dogmă și conturată în formele cultului. De aceea, configurațiunea socială și fenomenală, în care trebue să se exprime sentimentul religios, nu se poate despărți de cadrul dogmelor și de viața lor. Stabilitatea dogmei implică o stabilitate în teză generală și pentru formele cultului.

Pe de altă parte, am putea spune că, la eretici, nestabilitatea cultului a ajuns un principiu. Tipici în această privință sunt vechii gnostici, cari veneau în numele unei gnoze, în care ei singuri erau inițiați iar, în timpurile moderne și contemporane, protestanții cu eticheta pioasă a puritanismului primar. La protestanți, mai cu seamă, această neîncetată fluctuațiune în cult a ajuns o necesitate absolut psihologică, în căutarea echilibrului grav atins de reformă.

Noi nu putem admite cu brutalitatea, cu care se comportă protestantismul, regula că „nu trăește decât ceeace se adaptează și se transformă fără încetare [2])". Altfel, Biserica ar fi risipit asemenea fiului neascultător

1) Nichifor Crainic, ibidem.
2) P. Oltramare — op. cit. p. 77.

din parabolă, un depozit sacru, după care astăzi în zadar aleargă protestanţii să-l refacă din valurile unei vieţi profane, în care l-au aruncat. Este adevărat, de sigur, ceeace observă Paul Oltramare că, din nenorocire, oamenii nu sunt în stare să se menţină multă vreme la înălţimea cugetării şi sentimentelor, la cari ceremoniile ridică inimile şi fac să lucreze inteligenţele. Ei nu le practică curând decât din obişnuinţă şi prin tradiţie. Este un lucru ştiut, de altfel, că în toate actele, cari se practică cu regularitate, automatismul se instalează inevitabil [1]). Acestea însă sunt intermitenţele legate de firea omenească, pe care cultul însuş este chemat să le vindece prin mijloacele sale, dar mai ales prin interpretarea liturghisitorului. In ceeace priveşte în deosebi cultul ortodox, numai atunci când el nu este trăit şi aplicat în întregul său organic şi armonic, se iveşte un fenomen nervos în viaţa spirituală parţială a comunităţii; acţiunea sensibilă a cultului nefiind desfăşurată pe deplin, precum vom vedea, nu-şi produce efectul său complet.

Dar tocmai aci stă deosebirea între protestantism şi Biserica ortodoxă. In cel dintâiu, disproporţia sau criza este efectul unei *acţiuni agresive* în chip voit şi brutal faţă de formele cultului şi al unei obsesiuni didactice, care a făcut din *predică* centrul cultului; în ortodoxism se ivesc numai declinuri trecătoare provenite din *neacţiune* sau din acţiune insuficientă, care are loc acolo unde este neglijată funcţiunea didactică a cultului: *predica*. Intr'o parte deci (în protestantism), avem de aface în fapt, în realitate, cu o lipsă efectivă de echilibru în fiinţa organică a cultului său, pe care neîncetatele refaceri liturgice se trudesc să-l corecteze, pe câtă vreme în ortodoxism, *există* un echilibru organic al cultului, care se turbură numai sporadic, vremelnic, prin cauze

1) La vie de l'Esprit et la Religion, p. 44.

care ţin în mare parte de „silnicia istoriei“ [1]). La protestanţi, echilibrul liturgic este un lucru de căutat, pe când în Biserica ortodoxă el este o valoare realizată şi pe care numai trebue să o menţină. Scăzămintele trecătoare în legătură cu cauze externe, streine de fiinţa lui, nu-i ating valoarea.

In ceeace priveşte predica, ea este, fără îndoială, „unul dintre cele mai vechi elemente ale liturghiei“,[2]) precum ne dau mărturie N. Testament şi scrierile sfinţilor Iustin, Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Constituţiile apostolice, Tertulian, Ciprian, etc. Niciodată însă, ea nu a preponderat formele cultului propriu zis, ceeace nu este greu de constatat din faptul că, cu toată mulţimea omiliilor transmise de trecut, ea se afirmă în unele epoci foarte slab. Astfel, în secolul V, Sozomen citând diferitele practici, spuneà că la Alexandria numai episcopul predică, iar la Roma „nici episcopul, nici altcineva nu învaţă poporul în biserică“.[3]) Oricâtă exagerare s'ar cuprinde în aceste ştiri istorice, nu este greu de desprins adevărul lucrului, că predica a avut un rol precis în liturghie, dar bine proporţionat. Negreşit, cultul ortodox, prin întocmirea şi execuţia lui, este o predica clasică şi generală ; în concertul lui însă, predica trebue să reprezinte o sinteză adaptată la actualitate, pentru a se transpune spre lămurire şi în domeniul intelectual ceeace s'a îndreptat prin formele cultului mai mult spre sfera afectivă a sufletelor ; predica, am putea-o asemăna cu ceeace se cheamă în pedagogie sistematizare şi aplicare practică ; în acest înţeles a fost concepută şi în primele veacuri creştine, cum rezultă din Apologia sft. Iustin martirul, care spune că după citiri veneà predica „pentru

1) Nichifor Crainic — artic. „Politică şi Ortodoxie“ în rev. „Gândirea“, an. III n-r 5, I Noembrie, 1923.
2) A. Fortescue — op. cit. p. 376.
3) Hist. Eccles. VII 19 (P. G. LXVII, 1477 — cf. A. Fort. op. cit. p. 377-378).

a îndemna la imitarea acestor frumoase învățături".[1]) Aici deci este locul să aplicăm cuvintele Mântuitorului: „pe acestea să le faceți, iar pe acelea să nu le lăsați".[1]) Cultul ortodox, în întocmirea lui completă, în care cele trei scopuri ale sale (latreutic, harismatic și didactic) sunt îmbinate într'o unitate armonică și nedespărțită, reprezintă idealul echilibrului liturgic al simțirii creștine și al formelor ei corespunzătoare. Îndeplinirea lui în această unitate este tot ce poate realiza Biserica mai înalt pe tărâmul vieții spirituale; spiritul se va ridica peste formă.

De altfel, propriu vorbind, ceeace se cheamă astăzi *ritualism* ca un fel de imputare la adresa cultului din Biserica ortodoxă, este un termen cu înțeles numai în graiul protestant, care, în general vorbind, nu vrea să vadă în rituri și niște organe ale grației divine.[3]) In dicționarul ortodoxilor, când acest termen nu este de împrumut sau rezultat al ignoranței în cele religioase,

---

1) Cap. LXVII, 4 — traduc. după text. francez din A. Fortesc. op. cit. p. 27.

2) Mateiu. XXIII, 23.

3) In Biserica romano-catolică, termenul de „ritualism" se întrebuințează pentru direcțiunea inaugurată în Biserica anglicană acum vre-o jumătate de secol, de a se întoarce la unele din formele cultului (vestminte preoțești, statui, sărbători în cinstea sfi. Fecioare și a sfinților etc.) din 'nainte de reformă, fără însă să fi renunțat în acelaș timp la doctrina din cele „39 articole" ale Bisericii anglicane, dintre cari unele cuprind o osândire expresă a acestor rituri. Biserica anglicană, pentru a realiza o „uniune în corp", adică pentru a se reintroduce în ecumenicitatea uneia din cele două mari rituri creștine, a adoptat metoda practică a reluării vechilor rituri, socotind lucru secundar doctrina sau ideile dogmatice dela temeiul acestor forme de cult. Aceasta a făcut pe papa Leon XIII să declare în enciclica „Satis cognitum", 1896 „că nimic nu poate să fie mai primejdios ca acești eretici, cari, păstrând în tot restul integritatea doctrinii lor, printr'un singur cuvânt ca printr'o picătură de venin conrup curățenia și simplitatea credinței". (Cf. R. P. Ragey — Le Ritualisme, Bloud, Paris 1911). Aceiaș metodă o întrebuințează și în negocierile cu Biserica ortodoxă; o probă e cazul hirotoniilor anglicane, citat mai 'nainte, a căror validare tocmai pentru acest motiv a fost respinsă de sinodul Bisericii române-ortodoxe.

poate să însemneze două lucruri. Întâiu: o mecanizare a cultului de către o parte din membrii Bisericii. De sigur, aceasta nu este un fenomen extraordinar, de oarece întotdeauna omul a fost mai prejos în puterile sale față de cerințele cultului și este natural să fie așa, întru cât cultul propune un nivel foarte ridicat de viață spirituală. În al doilea rând, prin ritualism se caracterizează, mai cu seamă, exercitarea rolului preotului aproape numai înăuntrul funcțiunilor cultului, rol, pe care concepția de astăzi despre acțiunile sociale vrea să-l inferiorizeze în raport cu acestea din urmă.

În fața acestei atitudini, să nu pierdem însă din vedere firescul situației. Cultul cu ritualul său, în afară de scopul său harismatic, a reprezentat întotdeauna un mijloc și un metod de acțiune socială al chemării învățătorești a sacedoțiului și al Bisericii. Este un metod al pedagogiei religioase-bisericești. Pedagogia modernă și contemporană profesează principiul ca învățământul să fie plăcut, impresionabil și dat pe calea cât mai multor simțuri. Iată un principiu pedagogic în străveche și maestoasă aplicare în Biserică, prin cultul său și de atâtea ori întrebuințat în fața ereziilor! De acțiunea didactică și harismatică a Bisericii, a fost legată întotdeauna nedespărțit și acțiunea ei socială, ca un comandament al moralei creștine. Axa lor a fost însă încă din timpurile primare ale creștinismului cultul. Aci se dedeau nu numai învățături asupra doctrinii și a purtării, ci, pentru motive psihologice lesne de înțeles, aci se țineau agapele, aci se organizau milosteniile, iar după sft. liturghie se trimeteau darurile pentru cei lipsiți. Cultul a fost, în timpul clasic și în epocile de strălucire ale Bisericii, baza sa de operațiune. Noi nu osândim, de sigur, activitatea prin care Biserica se interesează în mijlocul societății de soarta creștinilor, pe cari de multe ori greutățile sociale și o lipsă de educație îi împiedică

atât de mult să cerceteze cultul ei; ar însemna însă o ușurință „more protestantico" a eși de pe această poziție naturală, desprinzând de ea acțiunea socială a Bisericii. Cultul este sfera sa de influență cea mai puternică, în care Biserica trebue să adune, prin acțiunile sale sociale secundare pe credincioși, atât în scopul mântuirii lor, cât și al unei vieți de înaltă morală creștină,[1]) pentrucă cultul ortodox reprezintă un echilibru divin al mijloacelor de educațiune și de desăvârșire morală.

---

1) Ecoul acestui adevăr s'a făcut profesorul *M. Mihăileanu* din Pitești, în artic. „Nu știți ce cereți" din rev. „Bis. ortodoxă-română", Ianuarie, 1923: „.... celor, cari voind să iasă din adăpostul meterezului, cer voe să-și încerce puterile la câmp deschis, le pot cu dreptate aminti cuvintele Mântuitorului: nu știți ce cereți". — Vom cita, de asemenea, din scriitorul bisericesc *Gala Galaction* partea cea mai caracteristică pentru tema noastră din artic. „Cum ne vom apăra", ziar. Crucea, August, 1925: „Nimeni până acum nu s'a gândit la o cercetare mai adâncă a răului și nimeni n'a arătat mijloacele cu adevărat ortodoxe, cu cari putem să paralizăm pe stricătorii unității noastre bisericești. Mai toți cei ce au combătut pe adventiști – în scris sau în conferințe publice — s'au așezat fără să-și dea seama pe un teren cu totul protestant. Adventiștii nu discută decât cu Biblia în mână și nu primesc decât ce li se pare că e garantat de Biblie. Polemiștii noștri și-au simplificat cugetul și purtarea și au primit discuția „more protestantico" ..... Adventiștii nu cunosc decât un creștinism teoretic..... Obștia lor n'are zid împrejmuitor, n'are jertfe, n'are altar. Ce a eșit din acest inconștient, dar primejdios mimetism?.... Luptătorii s'au amestecat de nu-i mai distingi! Când îi citești ori îi asculți de aproape, ți se pare că e vorba de o simplă ceartă în una și aceeași familie protestantă. Protestanții se ceartă între ei!.. Unii sunt adventiștii, iar alții sunt direcțiuni mai vechi. În colo sunt la fel. N'au nici jertfelnic, nici preoție!"

Trebue, totuș, să menționăm ca un început în felul vechiului metod al Bisericii ortodoxe, cartea de *„Imnuri religioase întru cinstea Mântuitorului, a Maicei Domnului și a sfinților Martiri"* a Econ. Petru Chirică, Iași, 1925, împotriva adventiștilor și altor eretici. (Cf. și rev. „Bis. ortod.-română", Decembrie, 1925 p. 756).

§ 2. — *Stabilitatea liturgică în comparaţie cu erezia.*

Cultul are şi o tendinţă practică, care cere să nu se mărginească libertatea subiectivă în părţile, ce stau în legătură individuală şi particulară cu viaţa membrilor Bisericii. De acest lucru, Biserica a ţinut seamă şi n'a imobilizat cu desăvârşire bogăţiile ei spirituale printr'o stabilitate şi uniformitate absolută. Nu!

Viaţa spiritului se află într'o continuă mişcare şi, ca atare, apar pe terenul bisericesc revelaţiuni noui şi diferite grade de desvoltare a vieţii creştine [1]). Această situaţiune reclamă creaţiuni de forme noui, accentuarea unora sau trecerea în umbră a altora Astfel, veacul IV-lea a reclamat o eflorescenţă anumită a formelor estetice ale cultului, pe când veacul VII nu se mai împăca cu simbolismul primar al catacombelor şi interzise înfăţişarea Mântuitorului sub chipul melului [2]). Intr'un cuvânt, adaptarea cultului în legătură cu cerinţele externe şi particulare a fost într'o atentă preocupare a Bisericii, care a avut ca principiu „a împreuna cele stabile cu cele mobile şi schimbătoare" [3]). Aşa, când ereziile au făcut necesară o pregătire a spiritelor creştine, Biserica a îmbogăţit cultul cu o îmbelşugată imnologie şi cu o amănunţită demonstraţie dogmatică în formele lirurgice, chiar după ce liturghia fusese fixată în formularele sft. Vasile cel Mare şi Ioan Chrisostom [4]). L-a redus apoi, când zelul şi râvna credincioşilor se vedeà sub nivelul de până aci; în deosebi, aceasta a format grija specială a Părinţilor bisericeşti din vieacul IV. Astfel, după cum ne spune Proclu, patriarhul Constan-

1) Cf. Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 21.
2) Cf. Canon. 82 trulan.
3) Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 21.
4) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 383 şi Dr. V. Mitrofanovici ibidem p. 468.

tinopolului, „Marele Vasile luând privire la moliciunea şi aplecarea oamenilor la desfătare, în urma cărora li se ură de lungimea liturghiei, a scurtat-o, nu ca şi când ar fi crezut-o prea mare sau prea lungă, ci spre a abate indolenţa împreunărugătorilor cât şi a ascultătorilor cauzată prin multă strămăşire de timp; nu mult după aceea..... părintele nostru Ioan Gură-de-aur, în zelul său pentru mântuirea oilor — cum se cuvine unui păstor, luând privire la uşurătatea naturii omeneşti, şi-a propus de a desrădăcina deplin tot pretextul satanei. Pentru aceea a şi tăiat multe şi a rânduit a face sfântul serviciu mai scurt, ca nu cumva oamenii.... să se depărteze dela acest aşezământ apostolic şi dumnezeesc precum — după cât ştim — au făcut mulţi de multe ori şi în mai multe locuri şi fac şi în ziua de astăzi....." [1]). Dela această împrejurare provine obiceiul rugăciunilor simultane în liturghie, când adică preotul zice în taină rugăciuni, în timp ce diaconul spune cu voce tare ecteniile sau, în lipsa acestuia, preotul trebue să se roage în tăcere printre răspunsurile credincioşilor, în loc să spună rugăciunile în auzul tuturor, cum se obişnuise până atunci; aşa că, multe părţi ale liturghiei pot fi socotite un serviciu dublu, funcţionând în acelaş timp: unul săvârşit în taină de liturghisitor, iar altul cântat în străni.[2]) Pentru aceleaşi motive, s'au prescurtat mai târziu vieţile sfinţilor, alcătuindu-se sinaxarele din minee etc. Tot aşa s'a întâmplat şi cu diferite disciplini rituale, cum a fost: catecumenatul, disciplina penitenţii pentru cei căzuţi, spovedania publică etc., cari au încetat atunci, când anumite stări de spirit sau de conştiinţă nu se mai arătau proprii pentru aceste forme; altele au fost menţinute, dar, pentru aceleaşi consideraţiuni, au variat ca formă şi în ceeace priveşte

1) Citat după Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 467 şi 468.
2) Cf. A. Fortescue — op. cit. p. 414 şi n. 1. ibid.

locul lor în serviciul liturgic, cum este cazul dipticelor sau pomenirea numelor creştinilor în biserică.

Dar astăzi? S'ar mai putea susţine problema adaptării cultului? — Fără îndoială că da. Istoriceşte, principiul este stabilit. Cultul este viaţă, care a trăit şi trăeşte. Se poate să ne împotrivim cursului acestei vieţi şi să spunem: aici să te opreşti, din acest cadru să nu mai eşi?! Negreşit, nu. Nevoia unei anumite mobilităţi externe, pentru adaptarea cultului în diferite împrejurări, este o regulă înscrisă chiar în tipicul ortodox, care lasă unele lucruri să se facă „cum vrea cel mai mare". Dela început însă, nu poate fi pusă în discuţie o nouă rânduială a liturghiei, de oarece ea a fost fixată printr'o spontaneitate naturală, încă dela începutul Bisericii, degajată din spiritul creştin nepreocupat, sincer şi profund pătruns de ideea creştină, într'o funcţiune foarte puternică atunci, din pricina prea recentei întrupări şi petreceri pe pământ a Mântuitorului. Nici nu se poate pune în Biserica ortodoxă problema unei schimbări a cultului în înţelesul de a se atinge fiinţa liturghiei, deci dogma, ca la protestanţi şi ca la alţi eretici, nici să se modifice fizionomia, pe care i-a consfinţit-o tradiţiunea, prin care se leagă momentul iniţial al Bisericii cu cel al zilelor de faţă. Altfel, s'ar cădea în greşala Bisericii romano-catolice — regretată şi azi de liturgiştii ei, — care, covârşită de ideea adaptării şi prescurtării sfintei liturghii, i-a schimbat structura. In acest chip au procurat, prin scoaterea „epiclesii", un argument „ex silentio" celei mai formidabile erezii moderne, protestantismul, pentru tăgăduirea transubstanţiaţiunii din sft. Euharistie; atât de dezarmată s'a găsit Biserica Apusului în lupta cu protestanţii, pe această chestiune, că a trebuit să facă apel la vechile liturghii ale Orientului, spre a opune un document cu autoritate.[1])

1) Cf. L'Abbé A. F. Rua — op. cit. p. 174.

Prin urmare, ceeace formează *caracterul* şi *centrul* cultului creştin, nu se poate atinge fără primejdia de a se inaugura desfiinţarea ortodoxiei. *Dogma* este cadrul, în care trebue să se misce orice întreprindere de adaptare a cultului Bisericii ortodoxe, şi aci stă *cel dintâiu punct deosebitor*, care o deosibeşte de eretici, în ceeace priveşte noţiunea stabilităţii cultului şi a adaptării lui.

In cadrul extern al cultului însă şi în elementele sale accesorii, prin cari se leagă de timp şi cari nu privesc direct fiinţa cultului creştin, se poate vorbi, de sigur, de o adaptare.[1]) S'ar putea, astfel, discuta asupra mijloacelor, prin cari să se preîntâmpine oboseala şi să se susţină atenţiunea creştinilor în timpul serviciului divin; s'ar putea lua, de asemenea, în considerare cadrul general de desfăşurare al cultului, pentru a activa pe liturg în chemarea sa didactică legată de cult etc. Este cea dintâi poruncă a Bisericii, sancţionată cu autoritate ecumenică prin canon. 80 trulan, că creştinii trebue să ia parte la serviciul divin, Duminecа şi sărbătoarea, pentru a realiza unirea cu Christos şi cu ceilalţi fii ai Bisericii. Trebue însă creată şi credinciosului, în practică, posibilitatea de a-şi împlini datoria, căci altfel, la lipsă de proporţii răspunde lipsă de disciplină sau abateri grave dela ea. Pentru acest motiv, Biserica şi-a proporţionat întotdeauna obligaţiunile puse credincioşilor cu puterile lor şi cu împrejurările personale şi generale. In acest scop, bogata imnologie din timpul utreniei, în care poezia religioasă a găsit un belşug de forme, cărora tipicul le face loc pe rând pentru una şi aceiaş idee şi nevoe, ar constitui un teren de luat în cercetare, în măsura în care nu vor fi atinse frumuseţea slujbei şi lucrările premergătoare liturhghiei (proscomidia). Pe de altă parte, în virtutea *legii de succesiune ereditară*,[2])

1) Cf. şi Dr. V. Mitrofanovici — op cit. p. 22.
2) Aşa o numeşte d. I. Rendtorf citat de dl. R. Will — op. cit. p. 4.

au rămas în cult formule, care azi nu mai răspund nici unei nevoi religioase, nici-unei trebuinţe logice şi deci nu mai deşteaptă nici-o idee în sufletul credincioşilor. S'ar putea cita, astfel, fraza din a doua rugăciune din'naintea împărtăşirii preotului: „....nu voiu spune vrăşmaşilor tăi taina ta....“ şi strigarea „uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte!“, din vremea când erà în uz disciplina arcană; ectenia pentru concedierea catecumenilor, înnaintea cântării heruvimice etc., pe care astăzi nimeni dintre credincioşi nu le mai înţelege în sensul lor adevărat. Dar de sigur, chemarea de a hotărî cade în puterea *Inaltei Autorităţi bisericeşti*, canonic constituită, care are să observe ca „nici continuitatea istorică să nu se strice“, pe de o parte, iar pede alta „a căuta si a afla pentru schimbare timpul favorabil“.[1]) Acesta este *al doilea punct deosebitor*, ce ne desparte de procedeul ereziei, care se insinuează, când nu este o iniţiativă personală declarată. Altfel, întreprinderea cea mai întemeiată va avea ca rezultat scandalizarea credincioşilor, căci „nu-i place omului schimbarea în lucruri religioase. Aceasta violează simţul lui faţă cu cele sfinte, faţă cu credinţa lui în autoritatea dumnezeească şi în imobilitatea adevărului dumnezeesc“.[1]) Intr'adevăr, „nimic nu este mai conservator ca instinctul liturgic“;[2]) prin puterea lui se perpetuează sub forma unor rituri private practicile superstiţioase ca resturi ale unui fond păgân foarte vechiu şi tot în domeniul lui se găseşte, în ultima analiză, rezistenţa pe chestiunea calendarului în unele părţi ale lumii ortodoxe, lipsită de o pregătire religioasă mai temeinică. Brutalizarea acestui instinct, fără nici-o consideraţie psihologică, poate fi prilej de noui erezii în sânul Bisericii, aşa cum s'a petrecut cu *Rascolul* din

1) Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 22 şi 23.
2) Idem ibidem p. 19.
3) A. Fortescue — op. cit. p. 70.

Biserica rusă în an. 1655. Se strecuraseră în cărțile bisericești și în formele de ritual o mulțime de greșeli, pe timpul stăpânirii mongole. Învățatul călugăr grec Maxim, venit în Rusia la an. 1516, voind să le corecteze, fu privit ca eretic și aruncat în închisoarea unei mănăstiri, unde muri. Datina avu atâta energie de acțiune că, spre a zădărnici hotărîrile sinodului rusesc din an. 1551 pentru îndreptarea erorilor, puse în circulație un fals decret sinodal (stoglav = 100 de capitole), care ținu în uz încă 100 de ani practicile greșite. Când însă hotărîrea patriarhului Nicon duse opera de îndreptare la sfârșit și sinodul rus voi să o impună, atunci se produse erezia și schisma numită Rascol, care cuprinde în sânul ei și azi câteva milioane, despărțite în peste 30 de secte.[1])

De aceea, orice adaptare cere întotdeauna pregătire, cere să se aleagă timpul și momentul psihologic, pentru ca formele cultului să fie înțelese și trăite. Atunci erezia nu va putea prinde și nici nu se va putea înfățișa în numele regenerării vieții religioase ori chiar al conservării ortodoxiei. De altfel, orice trebuință de adaptare în cult este semnalată mai din'nainte printr'un simptom nervos de nerăbdare în massa credincioșilor și în atitudinea lor față de cult. Urmărirea până la maturitate a acestui proces, care poate să rămână un fenomen trecător sau poate să ia un contur precis și deci să exprime o indicație, este o datorie a Bisericii conducătoare. Supraveghiată și dirijată, trebuința de adaptare ajunge de multe ori să se rezolve singură în practică, așteptând numai sancțiunea oficială.[2])

1) Cf. E. Popovici — op. cit., II, p. 159, 432 — 443.
2) Cf. și Dr. V. Mitrofanovici — op. cit. p. 23.

INCHEERE

Religiune, Ritualism şi Erezie.

Pentru Biserica ortodoxă a Răsăritului, riturile sunt privite ca nedespărţite de fiinţa religiunii. Stă, atunci, „substanţa ortodoxiei în ritualismul bisericesc", cum circulă astăzi întrebarea, formulată sub înrâurirea literaturii protestante? Pentru unii, ca d-l profesor Rădulescu-Motru (în Cultura română şi politicianismul), răspunsul este afirmativ, iar pentru alţi ortodoxi, ca scriitorul Vladimir Soloviev (în „Omenirea divină"), este dimpotrivă negativ, de şi tot el este de părere că Răsăritul „a păstrat adevărul creştin".[1]) Două răspunsuri deosebite date la una şi aceeaş întrebare...

Dacă prin ritualism se înţelege o executare mecanică a riturilor, cu totul obiectivă, în felul moriştelor budiste de rugăciuni prevăzute cu cuvintele mistice „om mani padme hum" şi date până şi în seama vântului, pentru a fi învârtite, atunci, de sigur, ritualismul nu formează substanţa ortodoxiei.

Dacă însă îndeplinirea lor însemnează o alăturare cu toată capacitatea subiectivităţii noastre la fondul înfăţişat în rituri, ca în nişte vehicule sau în nişte forme concrete, atunci, da, ritualismul poartă în sine substanţa

1) Cf. Nichifor Crainic — rev. „Gândirea", an. III, nr. 5.

ortodoxiei. El este legat de această substanță cum se găsește nedespărțită fapta de idee. Negreșit, forma nu este tot una cu fondul; se deosibesc după esența lor, dar sunt nedespărțite în existența lor. Chiar teama că forma poate înăbuși fondul, dovedește „cât de intim sunt contopite spiritualitatea abstractă și fenomenalitatea religiunii".[1]) Formula garantează substanța și spiritul doctrinii ortodoxe, pe care o apără, pe de oparte de desfigurările ereziei, iar, prin stabilitatea ei, stăvilește pe de altă parte chiar concesiile, pe care de obiceiu le pretinde psihologia primitivă a unora dintre credincioșii nepătrunși încă de duhul evangheliei. Ritualismul — riturile în cursul lor de viață religioasă—caracterizează și distinge această substanță de alte credințe și de ideile sau tendințele omenești.

Nu ritualismul în sine formează substanța ortdoxiei, dar, ca formă despicată din forța intimă a simțirii religioase, el o cuprinde și-i înlesnește mișcarea sau viața în suflete. Viața unei religiuni nu se reduce la „ritualismul periferic"; ea însă pulsează și acolo, cum firea dumnezeească a lui Iisus sălășluia în corpul său uman și amândouă la un loc exprimau persoana „Dumnezeu—Omului" Christos. Fără conturul omenesc și fără realitatea omenească a corpului său, Fiul lui Dumnezeu nu putea fi Mântuitorul lumii și ispășitorul vinii ei. Tot așa, simțirea religioasă fără ritualism, fără isbucnirea ei în imnuri de slavă, fără simboale, fără a se sprijini pe analogii ca să se apropie de Dumnezeu, isvorul sufletului și să primească harismele trebuincioase, — ar rămâne un fior trecător, fără putere însă de înoire asupra vieții, fără putere de mântuire.

In formele cultului creștin-ortodox viază și se mișcă harul mântuirii, căci „harul și adevărul, prin Iisus

1) R. Will — op. cit. p. 21.

Christos s'a făcut".[1]) Din unirea cu El prin mijlocirea tainelor sale, creştinul soarbe puterea de înviorare prin graţia divină, care pune cârmă cugetării, deşteaptă sentimentul pentru bunul cel mai înalt al mântuirii şi dă voinţei puterea de a se strădui în viaţă după evanghelie. Păstrând, prin cult, legătura cu Christos, isvorul mântuirii noastre, creştinul va fi — după cuvântul psalmistului — „ca un pom răsădit lângă isvoarele apelor, care rodul său va da în vremea sa şi frunza lui nu va cădea şi toate, oricâte va face, vor spori".[2])

Pe de altă parte, tainele cultului său adună şi creează obştea lui Christos, creează un mediu al graţiei şi al dragostei în Christos, pe care fiecare creştin este dator să-l sporească ca sluga cea bună şi credincioasă talantul, de oarece „întru măsura fiecărui mădular se face creşterea trupului (lui Christos = Biserica), spre zidirea sa singur întru dragoste".[3]) „Un trup şi un Duh", precum zice sft. Apostol Pavel, va fi obştea creştină numai prin mărturisirea *unui singur Domn, a unei şi aceleeaşi credinţe, într'unul şi acelaş botez*,[4]) adică în unitatea deplină a închinării sau a *cultului*.

Ereziile, sfărâmând acest vestmânt al unor sensuri sfinte, fac ca fondul lor să se risipească şi să se amestece cu interpretarea omenească, iar Biserica sau trupul lui Christos să slăbească şi să se desfacă, prin împuţinarea *dragostei* întru *legătura păcii*.[5])

1) Ioan I. 17.
2) Ps. I. 3.
3) Efes. IV. 16.
4) Efes. IV. 4 şi 5.
5) Cf. Efes IV 2 şi 3.

AUTORII FOLOSIȚI:

1. X Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii vechi și a celei noua, ediț. Sf. Sinod, București, 1914.
2. *Profesor Evsevie Popovici* — Istoria bisericească, 2 vol., traducere de Athanasie, episcopul Râmnicului Noului Severin și Gherasim, episcopul eparhiei Argeșului, București 1900.
3. *Dr. Jean Alzog* — Histoire universelle de l'Église, 4 tom. V-è ed., Paris, 1881.
4. *L. Duchesne* — Origines du culte chrétien, V-è. edit., Paris, 1920.
5. *Dr. Anton Baumstark* — Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg im Breisgau, 1923.
6. *Dr. Vasile Mitrofanovici* — Liturgica Bisericii drept credincioase răsăritene, prelucrată și editată de Dr. Teodor Tarnavschi. Cernăuți, 1909.
7. *Dr. Badea Cireșanu*—Tezaurul liturgic, 3 tom., București, 1910
8. *P. Lebedev* — Liturgica sau Explicarea serviciului divin, traducere de Iconom Nicolae Filip, București 1899.
9. *Adrien Fortescue* — La Messe, traduit de l 'anglais par A. Boudinhon, II-è. ed. Paris, 1920.
10. *Dr. Robert Will* — Le Culte, etude d 'histoire et de philosophie religieuses, tom. pr., Paris, 1925.
11. *Dom Fernand Cabrol* și *Dom Henri Leclercq* — Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, la artic.:
    a) Ariens (F. Cabrol) Fascic. X, 1906.
    b) Donatisme, Doxologies (H. Leclercq) fascic. XL, 1920.
    c) Gnosticisme (H. Leclercq). fasc. LX-LXI, 1924.
    d) Images (culte et querelle) fasc. LXVIII-LXIX 1925.
12. *F. Cabrol* — Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, fascic. III, 1910.
13. *Pluquet* — Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, Migne, tome XI, Paris 1863.
14. *L'Abbé Boissonnet* — Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés, Migne, tom. XV.

15. *L'Abbé Bergier* — Dictionnaire de Théologie, t. II, III et V-ème Paris, 1864.
16. *Ioan Mihălcescu* — Compendiu de teologie simbolică, București, 1902.
17. *Ioan Mihălcescu* — Prelegeri de Teologie Dogmatică (manusc.) 1909-1910.
18. *Sfl. Simion Arhiepiscopul Tesalonicului* — Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, traduc. român., București, 1855.
19. *Massillon* — Oeuvres (sermon du veritable culte), 2 t., Paris 1865.
20. *Paul Oltramare* — Le religion et la vie de l'esprit, Paris 1925.
21. *Charles Guignebert* — L'Évolution des dogmes, Paris, 1920.
22. „ „ Le Christianisme antique, Paris 1922.
23. *Dr. Gustave Le Bon* — La Vie des Verités, Paris, 1917.
24. *A. Bouché-Leclercq* — L'Intolérance religieuse et la politique, Paris, 1917.
25. *A. Reville* — Prolégomènes de l'histoire des religions, IV-ème ed, Paris, 1886.
26. *J. Hogan P. S. S.* — Les Études du clergé, traduit de l'anlais par l'ab. Boudinhon, Paris.
27. *Alain* — Propos sur le Christianisme, Paris 1924.
28. *X* Pidalion, traducerea mitropolitului Veniamin Costache, M-rea Neamț, 1844.
29. *Nicodim Milaș* — Dreptul bisericesc oriental, trad. revăzută de I. Mihălcescu, București, 1915.
30. *Dr. D. Boroianu* — Dreptul Bisericesc, vol. I, Iași, 1899.
31. *Mariu Teodorian* — Dreptul canonic oriental, vol. 2 și 3, București, 1906 și 1907.
32. *L'Abbé Jaugey* — Prones Catechistiques, 2 t., Paris, 1899.
33. *L'Abbé A. F. Rua* — Cours trés complet de conférences sur la religion, 7-e, edit. Paris (tom. III).
34. *Heinrich Heines* — Buch de Lieder, Universal-Bibliotek, No. 2231-2232.
35. *Allan Kardec* — L'Évangile selon le spiritisme, Paris, 1923.
36. *R. P. Ragey* — Le Ritualisme, Bloud & Cie., Paris, 1911, și alte isvoare indicate la locurile respective.

NOTĂ. — Pentru a deosebi Instituția de locașul creștinesc de închinare — amândouă desemnate cu acelaș termen: biserică — am întrebuințat următoarea particularitate ortografică: *B*iserică pentru instituția divină a Mântuitorului și *b*iserică, pentru locașul de închinare.

CUPRINSUL

CAPITOLUL III

Riturile și ereziile.

CAPITOLUL IV

Uniformitate și diversitate liturgică.

CAPITOLUL V

Erezia și stabilitatea cultului.

118
126
118
130 - 140
160-68-70-15
~~75~~
75