

Spiritualitatea comentariilor liturgice

Pe baza DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, 490 p.

Textele prezentate mai jos permit, mai întâi, o survolare documentată a evoluției genului mistagogic în Răsăritul creștin începând cu catehezele patristice, continuând cu cele două tratate clasice de mistagogie ale lui Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul și sfârșind cu seria comentariilor liturgice mistagogice. Devenite un gen literar, acestea au dominat ultimele șapte secole ale mileniului Imperiului Bizantin, începând cu comentariul „clasic”, cvasioficial, al patriarhului iconodul Germanos, neîncetat interpolat, adaptat și compilat până inclusiv după căderea Constantinopolului din 1453, dar și cu diversele tentative de revizuire a sintezei „clasice” a simbolismului liturgic propagate tenace de comentariul germanian. Un alt avantaj al acestei puneri în perspectivă este acela de a oferi o imagine asupra structurilor și metamorfozelor gândirii mistagogice. Mistagogiei liturgice patristice pentru uzul catehumenilor, aplicare pe ritual a exegezei tipologice biblice și patristice, îi succed mistagogiile „holistice”: ierarhic-apofatică dionisiană, răspuns la criza secularizării interne a creștinătății imperiale în veacul V, și cea cosmic-eschatologică, replică la criza colapsului istoric al civilizației greco-romane antice în secolul VII. Drastic amputat și repliat, noul Imperiu medieval al bizantinilor s-a văzut confruntat cu îndelungata criză a iconoclasmului oficial; reacția iconodulă a reconfigurat definitiv identitatea creștinismului și a civilizației bizantine pe toate planurile. Redusă și ea la rangul de simplu comentariu liturgic, mistagogia liturgică devine iconică grație sintezei simbolismelor anterioare afectate de explicarea simplă și populară a patriarhului Germanos, care va dobândi un caracter cvasioficial, dominând prin capacitatea de adaptare toată epoca bizantină. O dominație care n-a fost însă necontestată, cum arată cele câteva tentative de revizuire a simbolismului liturgic propuse: una la începutul epocii Comnenilor, iar cealaltă în Bizanțul târziu în colapsul lent și ireversibil al epocii Paleologilor. Comentariile apărute acum reflectă astfel apariția, printr-o sistematizare artificială, a unei mistagogii alegoric-dramatice: Liturghia ca icoană rituală a vieții lui Iisus, în comentariul episcopului Nicolae al Andidei. Ca reacție la această interpretare s-a înscris în secolul XIV mistagogia realist-simbolică a umanistului laic Nicolae Cabasila, care reflectă opțiunea deliberată în favoarea recentrării euharistic-sacramentale a întregii celebrări a Liturghiei. Iar în ajunul căderii Tesalonicului sub lunga ocupație otomană, arhiepiscopul Simeon propune, într-un efort deliberat de sinteză a

întregii tradiții anterioare, o mistagogie anagogică, revenind într-un nou context de sfârșit de lume la accentul eshatologic și transcendent al mistagogiilor dionisiană și maximiană. Într-un context anterior, dar cu un secol în urmă, isihastul Grigorie Sinaitul schița o interesantă regândire prin prismă monahală a sistemului ierarhiilor dionisiene. Ultimul cuvânt îl va avea însă mediocra compilație pseudo-germaniană tardivă, în care glorioasa tradiție mistagogică patristico-bizantină eșuează într-un triumf tipic medieval al alegorismului asupra simbolismului autentic.

„Credința creștină n-are— în cuvintele memorabile ale lui J. Daniélou dintr-un studiu din 1945—decât un singur obiect, care este misterul lui Hristos Cel mort și înviat. Dar acest mister unic subzistă în moduri diferite: e prefigurat în Vechiul Testament; e realizat istoric în viața pământească a lui Hristos; e conținut în mister în Sfintele Taine; e trăit mistic în suflete; e desăvârșit eshatologic în Împărăția cerească. Pentru a exprima această unică realitate, creștinul dispune de un simbolism cu mai multe dimensiuni. [...] Aplicarea acestei metode la Scriptură se numește exegeză duhovnicească; aplicată la liturghie se numește mistagogie”

Pe cât de popular în Bizanț, pe atât de contestat și suspect pentru moderni, genul comentariului liturgic — moștenitor al mistagogiilor protobizantine, succesoare la rândul lor ale catehezelor mistagogice patristice — și-a datorat într-o largă măsură popularitatea (dar apoi și inactualitatea) originii și caracterului său medieval. Fiindcă într-adevăr el reflectă religiozitatea creștină proprie lungului Ev Mediu intercalat timp de un mileniu între colapsul lumii antice în secolele VI–VII și apariția lumii moderne.

În secolul IV creștinismul mediteranean, devenit dintr-o comunitate mesianică persecutată noua religie oficială a Imperiului persecutor convertit la credința persecutaților de ieri, a ajuns în mod evident să fie victima acestui neașteptat succes. Triumful exterior și doar în registrul cantitativ prin creștinarea superficială a maselor, care umpleau acum mărețele basilici transformate sau construite ca lăcașurile de cult ale noii Biserici imperiale instituționalizate, s-a văzut dublat în interior de falimentul în plan duhovnicesc și declinul vizibil al calității morale și religiozității mediocre a maselor creștine. Riscul real al apariției unui creștinism secularizat intern atât sub aspectul moravurilor, cât și al gândirii, s-a văzut rapid în superficialitatea morală a vieții creștinilor de duminică, pasionați în același timp de circ și de toate atracțiile și tentațiile vieții societății mediteraneene antice, dar și în atractivitatea raționalismului teologic al ereziilor, în primul rând al multiplelor forme de arianism. În fața perspectivelor neliniștitoare ale denaturării vieții și teologiei prin autosecularizare, forțele vii ale Bisericii din Răsărit au răspuns prin rezistența internă a ascetismului monahal și episcopatului ascetic egiptean și capadocian. Replica, dată în același timp în plan dogmatic, liturgic și duhovnicesc, a venit prin afirmarea caracterului de mister al revelației în Hristos și, pe cale de consecință, a naturii mistice a cultului

Bisericii și vieții creștine autentice. Mistagogia și mistica devin acum semnele distinctive ale creștinismului ortodox patristic și ulterior bizantin.

Această opțiune hotărâtoare a condus la o mutație cu impact covârșitor: Euharistia originilor, centrată în jurul vestirii și predicării Cuvântului, al rugăciunii euharistice și împărtășirii comunitare, a fost înfășurată într-o anvelopă rituală tot mai complexă. Efectul secundar a fost acela că Liturghia a reușit să împingă tot mai mult în plan secund Euharistia. Nucleul central al anaforalei și împărtășirii se estompează, retrăgându-se într-un mister inaccesibil celebrat de cler în tăcere după perdelele altarului și la care poporul din navă nu mai participă, ci asistă doar ca la un spectacol. Și mai grav, Liturghia celebrată de clerul sfânt și conștient ajunge să fie considerată completă și fără rostirea anaforalei și în absența împărtășirii credincioșilor, impuri moral și ignorați. Liturghiile sunt tot mai dese (zilnice în catedrale și mănăstiri), dar cuminecările laicilor tot mai rare, devenind practic ocazionale, când nu anuale. Practica simplei asistențe la Liturghie, fără participare efectivă la Euharistie prin împărtășire, se generalizează. Încă la sfârșitul secolului IV Euharistia ca ospăț comunitar este clericalizată și redusă la proporții simbolice, iar Liturghia devine în schimb un spectacol liturgic fastuos, o dramă liturgică tot mai complexă, în care elemente accesorii și secundare ocupă scena lăsată liberă de retragerea riturilor esențiale dincolo de perdelele sanctuarului în tăcerea tainei. Celebrarea se scindează dublându-se în două rituri paralele și în ambele Cuvântul Domnului și cuvântul Bisericii se estompează în favoarea muzicii.

Evoluția a fost accelerată și impusă de fenomenul tipic medieval al diglossiei: în condițiile colapsului lumii antice și al prăbușirii sistemelor ei educaționale, începând din secolele VI–VII se produce un clivaj tot mai mare între limbile populare noi (neogreaca și cele neolatine) și limbile liturgice, greaca veche și latina clasică, ajunse practic neînțelese de masele populare nealfabetizate. În aceste condiții — care au condus și la dispariția predicii și a amvonului fix din centrul bisericilor — muzica și imaginea au luat în mod inevitabil locul Cuvântului, atât al celui biblic, cât și al rugăciunilor Liturghiei și în primul rând al anaforalei. Rugăciunile, în frunte cu anaforaua, riturile euharistice și cuminecarea, se sacerdotalizează devenind privilegiu, drept și obligație ale clerului curat și sfințit, scufundându-se într-un ocean de tăcere, consumându-se după perdele protectoare, dincolo de privirile și auzul impure ale laicilor profani ținută la distanță; acestora din urmă li se rezervă, pe lângă câteva ecfonise, o dramaturgie rituală dezvoltată și o hipertrofiere compensatorie a elementului coral-muzical, care absoarbe inclusiv lecturile biblice și ține loc de predică. Un spectacol vizual-muzical-dramatic de sunet, imagini și lumini inundă practic toată celebrarea. Cântările și riturile, apoi și icoanele pictate, devin un prim comentariu aproximativ al misterului, o liturghie estetică-didactică de substituție pentru uzul privat al laicilor.

Pentru sesizarea tuturor semnificațiilor simbolice ale acestui spectacol liturgic triumfător locul catehezelor mistagogice ale epocii patristice în Bizanț este luat de popularele comentarii liturgice (ele însele rezumate ale mistagogiilor totale dionisiană și maximiană, din secolele VI–

VII). Devenirea acestui gen teologic în Bizanț reflectă oscilațiile în perceperea axelor simbolismului liturgic (și biblic), dar și tensiunea nerezolvată între simbolismul sacramental eficace, propriu nucleului euharistic, și cel reprezentativ-iconic propriu anvelopei rituale a Liturghiei.

Popularitatea comentariilor liturgice bizantine, intrată în declin la sfârșitul Evului Mediu, nu a putut împiedica însă nici declinul practicii euharistice, nici criza gândirii teologice ortodoxe postbizantine aflate sub influența scolasticii occidentale. De la aceasta din urmă, dar și din propria ei tradiție, s-a preluat acum o mentalitate dominată de multiplicarea sciziunilor pe fondul disjunției acutizate dintre comunitar și individual, obiectiv și subiectiv. Clivajul dintre Euharistie și Liturghie a reverberat în sciziunile fatale dintre Cuvânt și Taină, dintre Taină și ritual, dintre ritual și pietate, în spatele cărora stau cele dintre cler și popor, ierarhie și monahism, Biserică și modernitate. Drama abordării scolastice abstracte a fost aceea a descompunerii fenomenului euharistico-liturgic-mistic total în subansamble autonome, efectul dezastruos fiind: sacramentalizarea Euharistiei redusă la una din cele șapte Taine ale Bisericii, instituționalizarea juridică a Bisericii, ritualizarea Liturghiei și sentimentalizarea pietății.

În aceste condiții, demersul ecleziologiei euharistice contemporane de a elibera și readuce în prim-plan, teoretic și practic, nucleul euharistic (anaforal, comunional) al Liturghiei ortodoxe din anvelopa rituală și simbolică și pietatea mistică în care a fost înfășurat până la uitare în Evul Mediu, este în mod evident unul salutar și indispensabil. Radicalismul său teoretic însă este unul nu mai puțin problematic și generator potențial de crize. Împins la extrem, el își dovedește unilateralitatea și excesul. Fiindcă ecleziologii euharistici ajung să gândească punând în joc riscant Euharistia *împotriva* Liturghiei, Biserica *împotriva* monahismului și misterul *împotriva* misticiei. Așa s-a ajuns la situația paradoxală ca în secolul XX întreaga tradiție mistagogică a tradiției bizantine să fie contestată, suspectată și deconstruită sumar înainte de a fi receptată, citită și înțeleasă, tocmai de teologi ortodocși. Iar descifrarea și înțelegerea empatică și nuanțată a acestui gen teologic bizantin uitat a ajuns să fie meritul teologilor occidentali, mult mai atenți și receptivi la un Dionisie Areopagitul sau Nicolae Cabasila, de exemplu, decât „teologii” ortodocși contemporani.

Mistagogia nu este însă neoplatonism sau simbolism și pietate mistică dubioasă. A fost și este — atunci când e dublată și de o pedagogie adecvată — un antidot eficient al secularizării interne a Bisericii, a practicii religioase și discursului teologic. Și este așa ceva pentru că, în viziunea holistică maximiană și dionisiană, mistagogia este metoda prin excelență a teologiei și vieții Bisericii, ca apropiere și deslușire a unei Taine. Nu numai liturgică și duhovnicească, dar și teologică — și, lucru uitat azi, biblică —, mistagogia este structural legată nu de Evul Mediu și de lumea bizantină, ci de înțelegerea Bisericii ca transmițătoare a revelației unui Mister divin. Ca atare, ea este de neînlocuit pentru că este canonul dinăuntru Canonului Ortodoxiei. Și ea ne

învață cum să practicăm și să gândim sub semnul sintezelor reciproc îmbogățitoare Euharistie *cu* Liturghie, Biblie *cu* Liturghie, Biserică *cu* monahism, Liturghie *cu* spiritualitate etc.

MISTAGOGIA ORIGINILOR

— IUSTIN FILOZOFUL MARTIR—cca 150

Celebrarea liturgică creștină la începuturile ei — simplitate aparentă și profunzime simbolică

În jurul anului 150, filozoful Iustin (cca 100–165), de origine din Samaria, dar stabilit deja de ani buni la Roma, unde venise deja convertit la creștinismul Bisericii apostolice, adresa împăraților Antoninus Pius și succesorilor săi desemnați, Marcus Aurelius și Lucius Verus, o faimoasă *Apologie* în favoarea creștinilor. Încercând să dea un răspuns calomniilor care circulau pe seama creștinilor în mediile păgâne, Iustin încerca să ofere autorităților romane un răspuns precis și autorizat despre ce nu este (cap. VI–XII) și ce este de fapt creștinismul ortodox atât ca nouă învățătură a lui Hristos Logosul divin revelată oamenilor (XIII–LX), cât și ca nouă viață religios-morală a noului popor al lui Dumnezeu (LXI–LXVII). Identitatea creștină apare determinată de învățătura apostolilor și profeților — care universalizează prin Logosul întrupat în Hristos revelația biblică scoțând-o din particularismul iudaic — și configurată de cele două rituri fundamentale ale Botezului și Euharistiei.

Apologia lui Iustin ne oferă prima descriere sumară, dar precisă, a ritului de inițiere în creștinism și a Liturghiei creștine¹. În fapt avem aici două descrieri ale Euharistiei creștine: a Euharistiei postbaptismale (cap. LXV) și a Euharistiei duminicale (cap. LXVI). Liturghia duminicală se deschidea cu o serie de lecturi săvârșite de un citeț din profeți și din scrierile apostolilor, urmate de predică și îndemn, și de rugăciuni comune, o formă creștină de cult sinagoga. După îmbrățișare și sărutarea păcii, întâi-stătătorului (episcopului) i se aduceau ofrande de pâine, vin și apă, iar acesta rostea rugăciuni de cerere și de mulțumire lui Dumnezeu Creatorul prin Hristos și prin Duhul Sfânt; la care tot poporul răspundea „Amin”. Iar Pâinea, Vinul și Apa „euharizitate” erau împărțite și distribuite spre împărțire fiecăruia din cei de față de diaconi, care le duceau și acasă la cei care nu putuseră să vină. Nu este vorba de un simplu ospăț comunitar (agapă) cu pâine comună sau o băutură comună, ci de o hrană euharistică specială, „metabolizată” deja prin cuvântul de rugăciune în Carnea și Sângele lui Hristos pentru transformarea creștinilor în acest Trup. O hrană cerească de care nu e îngăduit să aibă parte decât cei care au fost învățați adevărurile creștine și cred în ele, s-au spălat de păcate și au renăscut prin Botez și duc o viață după învățăturile lui Hristos. Împărțirea e urmată de colecta daniilor aduse de fiecare după putere episcopului, care se îngrijește să vină cu ele în ajutorul celor aflați în nevoi sau dificultăți, cultul euharistic prelungindu-se firesc în diaconia comunitară.

¹ Textul la DIAC. IOANI. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, p. 67-71.

Într-o formă lapidară, Iustin filozoful-martir esențializează pentru necreștini liniile unei celebrări euharistice și liturgice de austeră simplitate. Dar această aparentă simplitate a originilor nu trebuie să ne inducă în eroare, deoarece pentru creștini Liturghia creștină includea de la începuturi o extraordinară bogăție simbolică și teologică. Liturghia apostolică era o celebrare anamnetică și eshatologică, o participare la cultul ceresc. Fapt atestat din plin de două scrieri din Noul Testament cum sunt *Epistola către Evrei* și *Apocalipsa*. Sau, în formulările memorabile ale canonicului Hugh Wybrew:

„Celebrând Euharistia, primii creștini priveau atât înainte, cât și înapoi: înapoi spre Cruce, a cărei aducere-aminte o făceau, și înainte spre a Doua Venire, pe care o așteptau cu nerăbdare. Deși aceasta nu exprimă adecvat semnificația Euharistiei. Memorialul sau anamneza lui Hristos făcută cu pâine și cu vin era mai puțin o privire înapoi spre un eveniment trecut, cât o facere prezentă a aceluia eveniment aici și acum. Euharistia începuturilor nu era o slujbă de comemorare pentru întemeietorul mort al unei comunități. Când se rosteau mulțumirile peste pâine și vin și comunitatea se împărtășea mâncând și bând din ele, Hristos Cel Răstignit și Înviat era în chip nevăzut între ei, nu în carne, ci în Duhul. A Doua Venire nu era nici ea un eveniment viitor îndepărtat. Hristos nu era absent de la ei, era prezent cu ei; iar unde era El, era și Împărăția lui Dumnezeu. Euharistia era pregustarea acelei Împărății. Fiindcă Hristos era prezent drept Celebrantul nevăzut al ritualului, și Cel care S-a dat pe Sine Însuși participanților drept Pâinea pogorâtă din cer era El Însuși în cer prezentând veșnic la altarul ceresc jertfa care era El Însuși. E foarte plauzibil ca atunci când sfântul Ioan Teologul a descris vedenia cultului ceresc pe care l-a văzut în Duhul într-o zi a Domnului să o fi făcut în termenii Liturghiei duminicale a comunității creștine din Patmos. Pe scaunul episcopului, acoperit cu o pânză albă, ședea Dumnezeu având înaintea Lui altarul de aur, iar în jurul său presbiterii pe locurile lor transformați în bătrâni cerești. În mijloc era Mielul stând ca tocmai junghiat. Înaintea scaunului stătea mulțimea fără număr a creștinilor. Lauda bătrânilor din cer era un ecou al celei a Bisericii de pe pământ, fiindcă ei îl laudă pe Dumnezeu pentru creație, pentru mântuire și pentru că i-a făcut împărați și preoți ai Săi — temele mulțumirii rostite peste pâine și vin la mijlocul secolului II —, iar cele patru ființe vii cântă Trisaghionul lui Isaia laudându-L pe Dumnezeu cu «Sfânt! Sfânt! Sfânt!». Căci dacă Euharistia privește înapoi spre Cina de Taină și Cruce, și înainte spre desăvârșirea finală a planului lui Dumnezeu, ea privește și în sus spre tărâmul unde Crucea e realitate veșnică și Împărăția nu e o nădejde viitoare, ci o bucurie prezentă. Descriind cultul ceresc în termenii Euharistiei duminicale, sfântul Ioan Teologul poate pretinde să fie premergătorul predicatorilor și comentatorilor liturgici bizantini, care vor explica Liturghia pământească drept icoană a cultului ceresc, unde îngeri și oameni se unesc în lauda comună a Creatorului și Mântuitorului lor”

SFÂRȘITUL CATEHEZEI MISTAGOGICE PATRISTICE

TEODOR AL MOPSUESTIEI—cca 390

Mistagogia patristică antiohiană — culminație simbolică și criză teologică

Intuiția fundamentală a sfântului Chiril al Alexandriei și a școlii alexandrine era cea a unității ontologice, reale, ipostatice, cu păstrarea distincțiilor, între divin și uman în Hristos, în care există un singur Subiect divino-uman, Logosul divin întrupat. Transcendența divină nu-l izolează și limitează pe Dumnezeu în propria Sa esență, ci permite în același timp o kenoză reală a divinului și o theoză reală a umanului în Hristos. Logosul divin se face subiectul real al pătimirilor omenești (teopashism), iar trupul și umanitatea Lui devin purtătoare și dătătoare de viață dumnezeiască. Arhieria lui Hristos nu este una pur umană, ci teandrică, desăvârșită, și ea se continuă eficient în Liturgia Bisericii. Actele liturgice sunt cele ale lui Hristos Însuși, adevăratul Arhiereu al Liturgiilor noastre identice cu Liturgia veșnică din cer, iar Euharistia ne oferă împărtășirea de un trup îndumnezeit și îndumnezeitor făcându-ne în mod real încă de pe acum oameni cerești, părtași ai vieții lui Dumnezeu și Firii dumnezeiești.

La Teodor al Mopsuestiei însă hristologia, soteriologia și teologia euharistică au drept bază „o noțiune stranie de ontologie”, care-l face să respingă orice unire ontologică între divin și uman și orice comunicare a însușirilor acestora. De aceea el susține nu o unire ipostatică a divinului și umanului în Logosul divin, ci o unire prosopică în Hristos între doi subiecți independenți intrați într-o conjuncție relațională, care conduce la o umplere treptată de Duhul Sfânt a omului pe care-L asumă Logosul divin în virtutea progresului moral al acestuia într-o viață de ascultare desăvârșită de Dumnezeu care câștigă imutabilitatea și nemurirea, al cărei exemplu suprem devine Hristos. Prin har și credință credincioșii se încorporează în umanitatea desăvârșită a lui Hristos Cel Înviat, în care participă la atributele divine ale imortalității și imutabilității. Tainele Bisericii sunt o participare în figurări simbolice la actele lui Iisus și la natura umană restaurată a lui Hristos în Trupul Său înviat mai degrabă decât la viața lui Dumnezeu. Sunt prezența reală a lui Hristos și comunicarea anticipată a unor daruri cerești, dar a căror realitate deplină este viitoare. La fel și Liturgia reală este cea cerească, e ceea ce face Hristos Arhiereul în cer, Liturgia pământească fiind doar o imitare a Liturghiei cerești și o anamneză psihologică a vieții lui Iisus. Viața Bisericii e centrată pe redresarea moral-spirituală a umanității căzute prin imitarea vieții de ascultare a lui Hristos în speranța participării nemijlocite la Dumnezeu în viața viitoare, anticipată sacramental-liturgic și etic-spiritual.

Caracterul problematic al teologiei euharistice și sacramentale a omiliilor catehetice teodoriene trebuie însă clar disjuns de valoarea lor excepțională de document liturgic și mistagogic unic al Bisericii vechi. Ultimele două omilii mistagogice teodoriene ne livrează, încadrat de o cateheză euharistică (XV, 2–14) și de o pareneză morală finală (XVI, 30–44), un detaliat comentariu mistagogic al ritualului Liturghiei euharistice². Transcris înaintea textului

² Textul la DIAC. IOAN I. ICĂ JR, De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine, Deisis, Sibiu, 2011, p. 89- 129.

omiliilor ca o „diataxă” de sine stătătoare, acesta reproduce un ritual aflat în uz la sfârșitul secolului IV sau începutul secolului V în Cilicia, mai exact în Tarsus, unde Teodor s-a aflat din 386 ca preot, sau în Mopsuestia, unde s-a aflat din 392 până în 428 ca episcop. Ritualul începe prin a avertiza că hrana euharistică e o jertfă, iar omiliile subliniază, potrivit *Epistolei către Evrei*, faptul că nu este vorba de o altă jertfă, ci de unica jertfă a lui Hristos celebrată veșnic în cer de Unicul Arhiereul adevărat Care este Hristos (XV, 16–20), Liturghia Bisericii fiind o asemănare a celei cerești, preotul celebrant al ei — episcop sau presbiter — este o icoană a Preotului veșnic Hristos, iar diaconii sunt icoane ale îngerilor care slujeau sau slujesc nevăzut lui Hristos, cum arată veșmintele lor (stiharul și orarul), al căror simbolism angelic apare afirmat aici pentru prima oară (XV, 21–23). Liturghia euharistică este însă și o icoană rituală a misterului pascal al morții și învierii lui Hristos (XV, 24), și omiliile teodoriene oferă, documentat acum pentru prima dată, interpretarea procesiunii — în tăcere însă — transferului și depunerii pe altar de către diaconi a ofrandelor euharistice ca simbolizând mersul lui Hristos spre Pătimirea Sa, depunerea trupului Său în mormânt și străjuirea lui de către îngeri, diaconii cu evantaie (XV, 25–30). Preotul rostește apoi rugăciunea de oferire sau punere-înainte a darurilor (XV, 31–33), salută cu pace poporul, care se roagă pentru duhul, în viziunea lui Teodor pentru harul, nu sufletul, acestuia (XV, 34–38). După care are loc sărutarea păcii între clerici și între credincioși ca împăcare finală necesară (*Mt* 5, 23–24) pentru aducerea unei jertfe bine-primate (XV, 39–41). Același sens curățitor pregătitor îl are și spălarea mâinilor clericilor (XV, 42). După citirea dipticelor cu numele viilor și morților (XV, 43), diaconul cheamă atenția comunității spre jertfa/oferirea care se aduce, iar preotul îi dă binecuvântarea Treimii (*2 Co* 13, 13) și îndeamnă pe toți să-și țină mințile sus (XV, 44; XVI, 2–4). Apoi începe aducerea jertfei comune rostind ca „limbă comună” a Bisericii rugăciunea euharistică sau anafora, începând cu lauda lui Dumnezeu și culminând în cântarea imnului veșnic al serafimilor în cer adus Sfintei Treimi (XVI, 5–6); cântarea Trisaghionului serafimic marchează simbolic momentul culminant al Liturghiei Bisericii ca participare la Liturghia cerească a îngerilor (XVI, 7–9). După care continuă evocând kenoză și moartea mântuitoare ale Domnului anticipate la Cina de pe urmă (XVI, 10). Epicleza Duhului Sfânt și prefacerea Darurilor în Trupul și Sângele Domnului marchează totodată în simbolismul liturgic Învierea Domnului și puterea Duhului (XVI, 11–12). Tot Învierea o simbolizează atât unirea Tainelor însemnate reciproc și amestecat apoi în Potir (XVI, 13–14), dar și ruperea lor în părțile (XVI, 20) spre a fi date spre împărtășire credincioșilor. Aceștia sunt avertizați că Hristos este prezent în fiecare părticică (XVI, 19–21), că Sfintele Sale Taine sunt pentru cei sfinți (XVI, 22–23), că Împărtășirea se face spre unitatea Trupului lui Hristos (XVI, 24) și pentru a primi Viața nouă a Învierii (XVI, 25–26), cu respectul cuvenit unui Împărat ceresc (XVI, 27–28) și neuitând să mulțumească în comun așa cum se cuvine pentru acest Dar suprem al lui Dumnezeu (XVI, 29).

Ritualul atestă o anafora cu următoarea structură: mulțumire, interpretată ca oferirea unui sacrificiu, încheiată cu Trisaghionul serafimic și urmată de epicleza Duhului și mijlociri pentru

vii și morți. Prezența Trisaghionului serafimilor servește evidențierii caracterului eshatologic (al cărei punct culminant este) al Liturghiei euharistice, manifestare a realităților cerești și a cărei celebrare este în esență participare la Liturghia îngerilor. La aceasta se adaugă insistența pe capitolul 6 din cartea profetului Isaia, din care e dedusă învățătura despre Euharistie. Liturghia are însă totodată și un caracter fundamental anamnetic, de memorial inițiativ al Pătimirii și Învierii lui Hristos, Teodor accentuând puternic un realism sacramental cvasi-fizic. Impresia generală este că Teodor dezvoltă cu egală convingere ambele moduri de practicare și interpretare a Euharistiei și Liturghiei, atât cel anamnetic-istoric, cât și cel celest-eschatologic, fără a reuși o conciliere și integrare, dificil realizabile de altfel.

Omiliile teodoriene atestă astfel criza gândirii mistagogice patristice și trecerea la gândirea euharistică medievală, evidențiind transformarea tipologiei liturgice în alegorism și a tipologiei sacramentale în realism, fără însă ca alegorismul și realismul să se opună. Imitația are în Liturghie valoare ontologică, făcând persoanele sau realitățile care imită asemenea cu persoanele sau realitățile imitate. Actele liturgice și sacramentale sunt acte imitative care declanșează mutații ontologice pe baza participării prin asemănare a chipurilor imitative văzute la arhetipurile lor invizibile. Pentru Teodor însă, Liturghia Bisericii e imitare a Liturghiei cerești, fără să fie și o participare nemijlocită la Liturghia îngerilor. Pentru că arhetipul și conținutul Liturghiei pământești nu este Liturghia cerească, ci actele lui Hristos, care la Cină, prin moartea și prin Învieria Lui a manifestat în Trupul Său nemurirea și neschimbabilitatea vieții viitoare. Mântuirea este, așadar, un eveniment eschatologic, este Hristos Cel Înviat prezent în *typos* în Euharistia și Liturghia Bisericii, și acest conținut constituie aspectul eschatologic al Liturghiei confirmat numai de prezența în jurul Acestuia a Liturghiei îngerilor. Liturghia este imitare a Pătimirii lui Hristos, manifestare în Duhul a Învierii Lui și dăruire în Trupul Său a realităților cerești eschatologice. Teodor pendulează mereu între un realism sacramental euharistic cvasi-fizic și afirmarea conținutului eschatologic al Tainei. Problema nu mai este cea a participării Tainei la evenimentul istoric al mântuirii, problemă soluționată în gândirea mistagogică veche prin tipologie, ci cea a relației dintre Taină și conținutul ei eschatologic. Iar aici simpla participare afirmată de tipologia biblică aplicată actelor liturgice nu mai părea suficientă pentru a garanta realismul și eficacitatea Tainei. De aceea, deși continuă să utilizeze vocabularul tipologiei, gândirea sa nu mai este una tipologică în sensul biblic. Pentru că, asemenea sfântului Ambrozie, Teodor sfârșește prin a opune tipul sacramental realității lui istorice și eschatologice, cu riscul transformării tipologiei în simplă figură sacramentală sau alegorie liturgică.

IMISTAGOGIA LITURGICĂ BIZANTINĂ — TRATATELE HOLISTICE

DIONISIE AREOPAGITUL—cca 500

Mistagogia ierarhic apofatică dionisiană — răspuns la criza secularizării interne a creștinătății

În Siria între anii 511–528 și la Constantinopol în anul 533 cu ocazia unei conferințe teologice dintre chalcedonieni și nechalcedonieni (în ambele cazuri autoritatea sa fiind invocată de teologi monofiziți sirieni), a apărut citat pentru prima dată un grup de scrieri filozofico-teologice puse sub numele lui „Dionisie Areopagitul”, atenianul convertit în urma cuvântării apologetice ținute de apostolul Pavel în fața filozofilor elini de pe colina Areopagului (cf. *FA* 17, 34). „Scrierile areopagitice” vor cunoaște apoi timp de peste un mileniu o răspândire extraordinară, bucurându-se de un prestigiu și o autoritate excepționale în întreg Evul Mediu atât bizantin, cât și oriental și latin. Complexa istorie a influențelor gândirii acestui misterios autor constituie unul din cele mai interesante capitole din istoria ideilor din cultura Europei ultimelor cincisprezece secole. Scrierile dionisiene au circulat sub forma unui corpus (*Corpus Dionysiacum*) alcătuit din 14 scrieri sub formă epistolară adresate unor personaje apostolice sau din anturajul lor nemișlocit: patru veritabile tratate adresate lui Timotei și tratând *Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericască*, *Despre numirile divine* și *Despre teologia mistică*, urmate de alte zece piese („epistole”) de dimensiuni mai mici pe diverse teme (patru adresate monahului Gaius, una diaconului Dorotei, una presbiterului Sopater, alta episcopului Policarp, una monahului Demofil, una episcopului Tit și ultima apostolului Ioan).

Contribuția hermeneutică decisivă a pr. Alexander Golitzin la exegeza dionisiană rezidă în evidențierea magistrală a centralității ierarhiei bisericesti în arhitectura Corpusului Dionisian, precum și în argumentarea finalității acestuia de „manual pentru celebrant” (ierarh) sau de „enciclopedie” a tuturor dimensiunilor de profunzime și implicațiilor teologico-duhovnicești puse în joc de acțiunea sacră a Sinaxei euharistice, centru liturgic al unui cosmos liturgic. Studiile modernilor s-au oprit mai cu seamă asupra „teologiei mistice” și a „numirilor divine” privilegiind o interpretare filozofică speculativă sau una epistemologică a gândirii dionisiene. R. Rocques a reconsiderat ierarhiile, dar a dat întâietate ierarhiilor cerești considerând cosmosul angelic drept arhetipul ideal al ierarhiilor universului eclezial. În general tratatul *Despre ierarhia bisericască* a fost privit ca o concesie făcută „teurgiei”, scenariile sacramentale și rituale descrise urmând oricum să fie depășite în ascensiunea extatică a sufletului spre „întunericul” necunoașterii Unului suprem. Pr. Golitzin arată, din contră, că el stă în însuși centrul universului dionisian: toate ierarhiile celeste și ecleziale sunt prezente în celebrarea Sinaxei euharistice gravitând în jurul altarului pe care stau Scriptura și Darurile euharistice și în fața căruia stă ierarhul predicator al Scripturii și celebrant al Tainelor actualizând prin toate prezența „Altarului mai divin”, care este Iisus Însuși în divinitatea Lui. Altarul ascuns în întunericul de dincolo de vălurile catapetesmei este simbolul întâlnirii tainice între om și Dumnezeu, creat și necreat, prefigurată de urcușul lui Moise pe Sinai, realizată în umanitatea lui Hristos și manifestată pe Tabor, extinsă în Trupul Lui mistic, care e Biserica, dar și în inima fiecărui credincios. Falsele alternative de tipul instituțional–mistic, sacramental–harismatic sunt

aici irelevante și depășite anticipat. Ierarhiile dionisiene sunt, așadar, icoana unei cosmologii și antropologii mistagogice pentru că sunt în fond o hristologie cosmică. Întreg universul dionisian este în realitate o imensă teofanie, întrupare și transfigurare, funcționând după modelul asumării și divinizării umanității lui Hristos; dacă nu există în Corpusul Dionisian o hristologie explicită e pentru că totul în ele e hristologie, lărgită. Ca atare, ierarhiile dionisiene au o funcție esențialmente liturgică și inițiativ-mistică (nu juridică, așa cum s-a înțeles, din nefericire, în Occidentul latin, înțelegere înscrisă în uzul modern al termenului „ierarhie” deviat în sens birocratic); scopul lor e unul mistagogic, de a ne face „să intrăm la altarul lui Dumnezeu” (*Ps* 42, 4) situat în același timp în cer, în lăcașul bisericesc și în sufletul/inima omului. O perspectivă mistagogică prezintă încă în Noul Testament (*Evrei* 9–12 sau *Apocalipsa* 4–5). Însăși alegerea de către autorul Corpusului a numelui „Dionisie Areopagitul” trebuie interpretată în cheie hermeneutică drept o declarație de fidelitate față de tradiția paulină: cele 14 scrieri ale Corpusului Dionisian dezvoltă în limbaj neoplatonic cuvântarea de pe Areopag a apostolului Pavel (*Faptele Apostolilor* 17), cele 14 epistole ale Corpusului Paulin în versiunea siriană. Tocmai această fidelitate față de Scriptură și față de Tradiția liturgică și mistică a Bisericii încă de la originile ei explică receptarea lor universală și neproblematică de care s-au bucurat îndată de la apariția lor, faptul că ele au fost revendicate numai decît atît de monofiziții sirieni, cît și de ortodocșii chalcedonieni și bizantini, iar ulterior de occidentalii latini. În timp ce simpla pseudonimie, oricît de ilustră, nu a salvat imensa literatură a apocrifelor de la un destin paraeclezial. În cazul lui Dionisie a contat, așadar, nu limbajul neoplatonic, ci identitatea experienței liturgice și mistice, coerența cu Tradiția; e ceea ce „monahii au știut totdeauna mai bine” pînă astăzi în Răsăritul ortodox (iar pînă la Reforma protestantă, ba chiar și după, și în Occidentul latin), dar nu mai știu profesorii și filologii, ba chiar nici teologii academici ortodocși contemporani. Coerența Corpusului Dionisian nu este cea oferită de neoplatonismul limbajului lui, ci cea „mistagogică” a Tradiției liturgico-mistice a Bisericii. Tradiție ale cărei rădăcini pr. Golitzin le-a identificat încă în iudaism, pledând împreună cu discipolii săi de la Marquette University pentru existența unei unice „școli” a spiritualității ortodoxe răsăritene — „Școala Theophaneia” — începând cu literatura apocaliptică a celui de-al Doilea Templu și pînă la isihasmul bizantin, trecând evident prin Dionisie Areopagitul.

Scrierile dionisiene fac parte, alături de monahism, din reacția duhovnicească de profunzime a Bisericii la criza culturală a secolelor IV–V generată de chiar succesul și expansiunea exterioare ale Bisericii imperiale în lumea sfârșitului Antichității. Efectul secundar al triumfului exterior al creștinismului a fost secularizarea lui atît la nivelul inteligenței — prin erezii —, cît și spiritual — atît prin formalismul sacramental și liturgic, cît și prin superficialitatea morală. Răspunsul a fost reafirmarea caracterului de mister al creștinismului atît ca doctrină (adevăr), dar și ca ritual (cale) și cunoaștere (viață). La provocările erezilor, Sinoadele au afirmat misterul revelat prin dogme, iar în fața secularizării cultului și comportamentelor creștine

răspunsul a fost afirmarea caracterului inițiativ al Tradiției și Liturghiei Bisericii, precum și al cunoașterii și vieții autentice creștine. Corpusul Dionisian apare într-un moment general de criză a creștinismului și a culturii antice, și apariția acestui cel mai ezoteric text din literatura patristică de până atunci are o semnificație capitală. Atunci când Biserica intră în regimul medieval al organizării superficiale a societății ca o „creștinătate” culturală compactă — un bloc de civilizație opus Nordului barbar și Orientului persan (ulterior islamic) —, dispariția catehezelor și mistagogiei liturgice odată cu generalizarea botezului copiilor a impus acum divulgarea naturii interioare, misteric-mistice inițiatice a Bisericii, Tainelor, Tradiției teologice și revelației creștine. „Exoterizării” publice generalizate a creștinismului devenit tot mai secular, Corpusul Dionisian îi opune o „ezoterizare” generală a lui, o reducere a lui la misterul său ultim, o revenire la statutul său paulin de „gnoză a Misterului” Hristos, Calea, Adevărul și Viața revelate în creștinism. În creștinism însă misterul ezoteric nu este un secret ascuns revelat unei categorii speciale, unei elite de credincioși. Misterul este aflat în inima unei revelații deschise tuturor fără a înceta să rămână mister; de aceea exoterismul și inițierea creștine nu aduc cu sine o altă revelație, conținuturi revelate noi, ci doar moduri autentice de interpretare în profunzime a revelației ca mister în Scriptură, Liturghie și Tradiția Bisericii; sunt forme de interpretare congeniale, chei de lectură a acestora, transmise inițial oral, fixate în scris de Părinți și sistematizate de Corpusul Dionisian. Nu există aici substantivul „mistică”, desemnând un segment de sine stătător, ca la moderni; „mistica” dionisiană e un adjectiv al Scripturii, Liturghiei, Tradiției, și adăugarea lui vrea să arate că în toate acestea trebuie văzute manifestări ale Misterului lui Dumnezeu în Hristos, și ca atare au nevoie de o lectură duhovnicească, inițiativă, prin care conduc la cunoașterea (gnoza) Misterului. O cunoaștere activă scandată de ritmurile purificării, luminării și desăvârșirii culminând în cunoașterea prin necunoaștere a Întunericului supraluminos al lui Dumnezeu. O cunoaștere urcuș duhovnicesc nerezervată unei elite harismatice (pentru Dionisie monahii înșiși sunt inițiați, nu inițiatori!), ci transmisă ierarhic tuturor prin Tainele săvârșite de cler în frunte cu episcopul, fiindcă este pentru toți, dar unde acești toți se află pe trepte diferite ale acestui urcuș. Receptarea unanimă de care s-a bucurat Corpusul Dionisian în întreg spațiul creștinismului vechi atestă faptul că Biserica a recunoscut în „Dionisie Areopagitul” o expresie a Tradiției apostolice dintotdeauna a Bisericii iudeo-creștine. Dificultatea și complexitatea Corpusului Dionisian vin însă din identitatea unitară bipolară a autorului său, care apare ca fiind în același timp ierarh creștin, dar și filozof platonice, ceea ce conferă demersului său un caracter teologico-filozofic inconfundabil. Scrierile areopagitice alcătuiesc astfel o unică în felul ei mistagogie mistico-filozofică oferind o inițiere în ansamblul misterului creștin din inima credinței și vieții Bisericii. Înțelegerea lor adecvată exclude fragmentarea și izolare și implică sesizarea unității și coerenței planului general, a dinamicii și metodei puse în joc. În acest sens, dacă tratatul *Despre ierarhia bisericească* ocupă locul central, capitolele IV–V ale tratatului *Despre teologia mistică* sunt epilogul metodologic care clarifică întreg demersul, arătând că tratatele vor să descrie dubla mișcare simultană de

coborâre simbolic-ierarhică a misterului divin și de urcuș anagogic-apofatic a omului încadrat de ierarhii și prin simbolurile ei spre Dumnezeu Unul de dincolo de lume și de cunoaștere. Coborârea și urcușul, simbolismul și contemplarea, afirmarea și negarea nu sunt succesive, ci concomitente. Scripturile și Liturghia sunt parte a ieșirii lui Dumnezeu, Care coboară prin simboluri spre sensibil și multiplicitate, pentru ca, traversându-le, să putem urca de la sensibil prin inteligibil, întorcându-ne uniți spre Unul suprem cunoscut prin tăcerea necunoașterii. Liturghia unește ierarhiile, unește Scripturile și riturile, doxologia numirilor divine și tăcerea extazului. Natura simbolică a medierii de către acestea a misterului divin impune însă ca obligatorie interpretarea lor: orice „mister” simbolic este sesizat și receptat adecvat doar într-o „contemplare” anagogic-apofatică.

Tratatul *Despre ierarhia bisericească* este prima și cea mai sistematică expunere și explicare a riturilor liturgice din literatura creștină, oferind și primul comentariu liturgic. Nu e însă o descriere exterioară a riturilor, ci o interpretare contemplativă a misterului lor, o mistagogie. Ierarhia bisericească reflectă în felul ei triadele ierarhiei cerești, fiind scandată de aceleași ritmuri generale ale universului dionisian: ieșire — întoarcere — stabilitate (*proodos — epistrophē — monē*) și purificare — luminare — desăvârșire (*katharsis — ellampusis — teleiōsis*), cărora le corespund mișcarea rectilie — elicoidală — circulară și afirmarea — negarea — tăcerea. Dar locul celor trei triade de ființe angelice este luat aici de alt fel de triade: triada inițierilor, triada inițiatorilor și triada inițiaților. Triada inițierilor este triada sacramentelor: Botezul purificator — Euharistia luminătoare și desăvârșitoare — Mirul desăvârșitor; triada inițiatorilor este alcătuită din episcopul desăvârșitor, presbiterii luminători, diaconii purificatori; iar triada inițiaților include: monahii desăvârșiți, poporul creștin luminat și purificat (văzător al Tainelor și împărtășindu-se cu ele) și cei în curs de purificare: posedății, penitenții și catehumenii excluși de la Liturghia Tainelor. Un ultim capitol prezintă și explică ritualul înmormântării creștine, revers simetric al Botezului. Pentru că, așa cum arată în 1994 pr. Golitzin, în *Ierarhia bisericească* există o dublă mișcare. Prima e cea din afara bisericii spre altar, și ea este dinamica inițierilor sacramentale care încep cu mișcarea rectilie purificatoare de intrare în biserică prin Botez, continuă cu mișcarea elicoidală luminătoare a Liturghiei euharistice și se încheie cu mișcarea circulară desăvârșitoare a Mirului sfințit pe altar. După care urmează mișcarea în sens invers, dinspre altar spre ușa bisericii și în afara ei, începând cu hirotoniile episcopului desăvârșitor, ale presbiterilor luminători și diaconilor purificatori, continuând cu desăvârșirea monahilor, luminarea credincioșilor și purificarea penitenților și catehumenilor, și sfârșind cu înmormântarea. Ultimul capitol include două scurte apendice: ultimul apără practica botezului copiilor insistând pe rolul educativ al părinților spirituali ai pruncului; primul justifică nedivulgarea în tratatul său a invocărilor sfințitoare înseși. Într-adevăr, Dionisie Areopagitul nu citează nici un text liturgic, cum nu descrie nici unul din obiectele liturgice; el omite deliberat cuvintele și obiectele liturgice, descriind numai actele și mișcările liturgice. La baza acestei omisiuni stă, cum arată P. Rorem, nu numai ecoul disciplinei

vechi-creștine a secretului liturgic, ci și concepția sa despre superioritatea simbolismului temporal al mișcărilor și actelor liturgice, considerat „mai imaterial” și mai divin decât simbolismul spațial și material al obiectelor fizice.

Inseparabile de ierarhii și de tripla lor acțiune purificatoare, luminătoare și desăvârșitor-unificatoare, cele trei sacramente-inițieri (*teletai*) dionisiene — nașterea divină și luminarea Botezului purificator, sinaxa și comuniunea Euharistiei luminătoare și desăvârșitoare, și sfințirea Mirului desăvârșitor — au drept scop divinizarea și unificarea omului prin comuniunea și asemănarea lui progresivă cu Unul divin. Dar realizarea acestui scop presupune o participare contemplativă, ascetico-mistică, la misterele celebrate, contemplare care este mișcarea ascendentă, ascetică, anagogică și apofatică a omului și intelectului său purificat, luminat și unificat, care sesizează, prin asemănare cu ele, realitățile inteligibile și simbolizate în Scriptură și rituri de mișcarea descendentă ierarhic a divinului în calitatea sa de origine de divinitate (*tearchia*) și a Unului unificator. Euharistia este, pentru Dionisie, manifestarea vieții de unire și comuniune cu Unul în care creștinii s-au angajat deja prin Botez.

Sacrament al sacramentelor (*teletē teletōn*), Sinaxa liturgică face în *Ierarhia bisericească* tema unei exegeze mistagogice³ care ia forma unui diptic (regăsit și la celelalte sacramente și rituri interpretate): o descriere sumară a principalelor acte și rituale ale „misterului” urmată de o „contemplare” (*theōria*) duhovnicească a semnificațiilor mistice. Succintă, relatarea ritualului unei Liturghii episcopale (așa cum arăta ea în Siria occidentală la sfârșitul secolului V) menționează următoarele momente: binecuvântare, procesiunea de tămâiere de către episcop a întregii biserici, cântări de psalmi, lecturi din Scriptură, concedierea catehumenilor, posedărilor și penitenților, depunerea darurilor pe altar, imnologia credinței catholice (cântarea Crezului), sărutarea păcii, citirea dipticelor cu numele celor adormiți, spălarea mâinilor clerului, lauda (anaforaua), sfințirea darurilor, dezvăluirea tainelor, cuminecarea ierarhului și distribuirea tainelor, mulțumirea finală a ierarhului. Liturghia dionisiană începe de altfel cu o amplă procesiune a ierarhului care, plecând de la altar și ieșind până la ușile bisericii, iar de aici înapoi la altar, tămâiază întreaga biserică. Această procesiune este o imagine rituală a procesiei Unului divin care se răspândește fără a se risipi întorcându-se la sine în Taina Euharistiei care și ea se comunică fără a-și pierde unitatea, „foarte divina Cină fiind arhisimbolul oricărui sacrament/inițieri”. Liturghia Cuvântului oferă mai întâi prin Scripturi, apoi prin psalmi, lecții morale atât pentru cei încă nedesăvârșiți, și care vor fi excluși, cât și pentru credincioși, îndemnați toți la purificare ascetică și unitate cu Dumnezeu, întreolaltă și în ei înșiși. După care Liturghia euharistică propriu-zisă pune la dispoziție o suită de contemplări și inițieri sacre desăvârșitoare pentru cei luminați și desăvârșiți. Excluderea catehumenilor neinițiați încă în Unul, a posedărilor alienați de acesta și a penitenților nestabilizați încă în El, accentuează caracterul prin excelență unificator al Sinaxei euharistice dionisiene. Unirea verticală cu Unul

³ Textul la DIAC. IOAN I. ICĂ JR, De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine, Deisis, Sibiu, 2011, p. 161-174.

divin generează pacificarea și comuniunea orizontală între credincioși manifestată prin cântări și sărutarea păcii, și la care participă și cei adormiți pomeniți. Curățit prin spălare, luminat prin rugăciune, ierarhul trece apoi la celebrarea Tainelor. Anaforaua și sfințirea Darurilor rezumă toate cuvintele pe care ni le-a adresat și toate actele Economiei pentru noi a lui Dumnezeu, Care prin Întruparea lui Hristos ne readuce la unitatea din care ne-a risipit păcatul. Sfințirea Darurilor actualizează întreaga Economie unificatoare a lui Dumnezeu urmată de riturile de cuminecare în care se manifestă în gradul ultim funcția unificatoare a Tainei: ierarhul descoperă, împarte și multiplică credincioșilor Tainele care se distribuie fără să se împartă și să iasă din unitate, simbolizând/actualizând unificarea desăvârșită a Unului și cu Unul. La sfârșit, mulțumind pentru toate, ierarhul se întoarce el însuși în contemplare spre Unul divin apofatic; atât în exercițiul ritual al sacerdotului său, cât și în contemplarea sa, ierarhul fiind o imitare și icoană vie a Tearhiei și triplei mișcări a filantropiei sale (ieșire — întoarcere — stabilitate).

Mistagogia liturgică dionisiană i-a intrigat pe cercetătorii moderni care au încercat să-i descifreze semnificațiile. Aplicându-i categoriile teologiei moderne și situând-o în perspectivă istorică, au ridicat problema „realismului” euharistic (Rocques), iar simbolismul dionisian li s-a părut a fi un amestec de neoplatonism și alegorism alexandrin (Bornert). La o privire mai atentă s-a văzut că la Dionisie realismul și simbolismul nu se exclud, ci sunt corelative (Rocques). Perspectiva Unului pare să estompeze însă celelalte dimensiuni ale Tainei Euharistiei: este limpede că în literalitatea textului *Ierarhiei bisericesti*, Liturgia dionisiană nu este o împlinire a prefigurărilor vechi-testamentare, ci un mijloc de unire cu Unul, iar Împărtășirea euharistică nu este niciodată una de Trupul și Sângele lui Hristos, ci o participare la Unul divin și mișcarea lui tearhică. Nu trebuie uitat însă că Dionisie oferă nu o cateheză pentru neofiiți, ci o viziune mistagogică a cultului Bisericii, una care vede în simbolismul său în primul rând o inițiere ascetico-mistică în prezența Misterului *divin* ultim, iar viziunea sa despre simbol și Euharistie se inserează de fapt⁴ în tradiția antiohiană pe care o continuă și nuanțează. Relația simplă simbol văzut–mister nevăzut al credinței de la Hrisostom, Teodor al Mopsuestiei și Chiril al Ierusalimului devine la Dionisie trinomul simbol sensibil–arhetip inteligibil accesibil anagogiei–Unul divin apofatic. Pentru toți aceștia Euharistia este Taina comuniunii și unității, dar dacă pentru toți ceilalți aceasta este unitatea Trupului lui Hristos, pentru Dionisie comuniunea este verticală cu misterul Unului divin prin intermediul arhisimbolului Cinei, actele liturgice fiind simboluri ale unor adevăruri ultime eterne, nu reproducerea unor evenimente istorice: Economia deschide porțile Veșniciei.

Exceptând *Mistagogia* sfântului Maxim Mărturisitorul, care îi reia limbajul și simbolismul, dar îi oferă o dezvoltare cosmologică și eshatologică creatoare, profund originală, receptarea mistagogiei liturgice dionisiene în Bizanț a fost minimă în conținutul ei. Influența ei decisivă a fost în ce privește metoda și formatul comentariilor liturgice ulterioare, care vor prelua modelul „theoriei” liturgice, dar o vor adapta la simbolismul antiohian al „vieții lui Hristos”. Abia în

secolul XV sfântul Simeon al Tesalonicului va include elemente specific dionisiene în încercarea sa de sinteză a întregii tradiții a interpretărilor liturgice anterioare; fără vreun ecou însă. O explicație ar putea fi căutată pe linia sugerată de P. Rorem: „Tradiția ortodoxă era obligată să cinstească *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie, chiar și cu armonicele ei platonice privitoare la adevăruri eterne sesizate de individ mult deasupra acestei lumi spațio-temporale inferioare. Dar o îmbrățișare deplină era împiedicată de puternica insistență ortodoxă pe temele hotărât nedionisiene ale unei istorii a mântuirii și eshatologii hristocentrice și pe credința în realismul sacramental în interiorul realității corporative a Bisericii”

MAXIM MĂRTURISITORUL—cca 630
Mistagogia cosmic eshatologică maximiană — răspuns la drama prăbușirii
creștinismului antic

Gândirea maximiană se prezintă sub forma unei succesiuni de sinteze: cosmologice, antropologic-hristologice și duhovnicești. Sub aspect spiritual, realizarea creștinismului la sfântul Maxim ia forma unei alte serii de sinteze: sinteza celor trei facultăți ale omului (sensibilitate — rațiune practică — inteligență contemplativă), sinteza a trei legi (legea naturală — scrisă — harică), sinteza a trei acte (practic — contemplativ — mistic) și sinteza a trei culte: cultul bisericesc-sacramental obiectiv descris de Dionisie Areopagitul, cultul interiorizat teologic-pnevmatic al gnozei lui Evagrie Ponticul și cultul total al iubirii. Mai exact, dacă pentru Evagrie cultul ajunge o „gnoză cosmică”, iar pentru Dionisie o „liturghie cerească”, pentru Maxim din *Mistagogia* el devine o „liturghie cosmică”, în sensul că întreaga lume ipostaziată e chemată să devină liturghie în baza fundamentului hristologic atât al cosmosului, cât și al omului și Bisericii.

Deși se prezintă ca o simplă completare și continuare a *Ierarhiei bisericești* dionisiene, *Mistagogia* operează în esență o reducere a edificiului și ritmului triadic, de tip neoplatonic, al lumii la unul diadic-hristologic inspirat de modelul chalcedonian. Acesta apare înscris deja în edificiul văzut al bisericii — care nici nu e măcar menționat de Dionisie — cu structura și dinamica lui unitar-bipartită (navă — sanctuar), care permite integrarea și conservarea bipolară a tuturor simbolismelor alexandrine: Dumnezeu și lume, cer și pământ, duh și trup, Noul și Vechiul Testament, eon vechi și nou. Prin oglindirea reciprocă a spiritualului și sensibilului în biserică, lume, om și Scriptură, Maxim recuperează și recentrează hristologic cele patru „principii” (*archai*) ale lui Origen (Dumnezeu — cosmosul — sufletul — Scriptura), rezultatul mistagogiei maximiene, noutatea și unicitatea ei apărând astfel ca un „origenism chalcedonian”, extras din schema gnostică perfect integrat și reechilibrat.

Interpretarea Liturghiei în *Mistagogia* maximiană avansează simultan în două direcții, fiind în același timp „mistic-particulară” și „eshatologic-generală”. Liturghia Cuvântului actualizează prima Parusie a lui Hristos și are un accent ascetic, iar Liturghia Euharistică

anticipează cea de-a Doua Parusie și are un caracter contemplativ-mistic. Interpretarea eshatologică depășește atât spiritualismul evagrian, cât și angelismul dionisian, iar interpretarea mistică inserează întreaga gnoză solitară a teologiei evagriene în dimensiunea cultic-sacramentală dionisiană și transpune fazele doar schițate și stilizate ale Liturghiei în etapele Liturghiei interioare a sufletului. Liturghiile eclezială și interioară sunt menite să se finalizeze în Liturghia carității, devenind astfel o celebrare concretă atât a îndumnezeirii omului, cât și a întrupării lui Dumnezeu într-un sens atât simbolic, cât și real. În inima bisericii și Liturghiei stă în *Mistagogia* maximiană nu simpla transformare/îndumnezeire exterioară a pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, cât îndumnezeirea celor ce se cuminecă în ele în sens autentic duhovnicesc ca unire transformatoare cu Dumnezeu Unul și Tată și celor înfiați în Hristos și Duhul Sfânt. Biserica și Liturghia au în *Mistagogia* o extensiune maximum posibilă, de dimensiuni cosmice, centrând în jurul ei totul pentru că e simbolul total. Dar e un simbol în sensul antic, nu modern, al acestui termen, fiind un „opus operatum”; care realizează deja incipient transformarea efectivă a întregii existențe, îndumnezeirea reală a întregii lumi într-o Liturghie devenită cosmos și un cosmos devenit Liturghie, cosmos liturgic și Liturghie cosmică.

Cele două părți ale *Mistagogiei* maximiene sunt văzute aici ca articulând între ele o „ontologie” (cap. 1–7) și o „economie” (cap. 8–24) a Misterului fundamental și total al relației lui Dumnezeu cu lumea actualizată în Biserică. Capitolul prim, esențial și decisiv, subliniază natura iconică, ipostatică, tropologică a prezenței lui Dumnezeu în lume prin Biserică, în contrast și convergență cu prezența sa cosmică prin cauzalitate creatoare. Fundamental la sfântul Maxim este faptul că Biserica nu este o entitate separată, temă a unui discurs „ecleziologic” autonom, teoretizarea bazelor teologice ale sociologiei grupului eclezial, intermediar între Dumnezeu și lume. Biserica este locul iconic în care se face în permanență tranzitul, exodul pascal al lui Dumnezeu în lume și al lumii în Dumnezeu sub forma unei suite de „sinteze ipostatice”. O formă de Liturghie cosmică în ele însele, aceste sinteze ale polarităților existenței create fac tema capitolelor 2–4, unde pr. Riou vede o adaptare și reelaborare a temei diviziunii creației din *Ambigua* 41. Viziunii ierarhice dionisian-neoplatonice asupra relațiilor dintre Dumnezeu, lume și om, și subordonării în trepte a sensibilului inteligibilului, sfântul Maxim îi opune o relație de reciprocitate și sinergie perihoretică: ele sunt dispuse nu după o schemă verticală, ci după una concentrică, circulară, sugerată de mișcarea roților carului divin din *Iezechiel* 1. Amplul capitol 5 desfășoară o elaborată psihologie ale cărei zece polarități sunt chemate să se unifice în Liturghia interioară a harfei sufletului îndumnezeit. Oglindirile reciproce dintre om, cosmos și Scriptură, atinse succint în capitolele 6–7, au la bază tema origeniană, dezvoltată tot în *Ambigua*, a triplei întrupări a Logosului divin în cosmos, în Scriptură și în om. Prin însăși structura sa, omul are vocația unificatoare de a deveni mediator între lume și Dumnezeu, de a face din propria sa existență ipostatică o icoană a lui Dumnezeu și din cea a lumii enipostaziate o Liturghie într-un templu cosmic. Vocație ratată de Adamul cel

vechi și realizată de Adamul cel Nou, Hristos, în economia Sa mântuitoare centrată pe misterul pascal actualizat în Liturghia Bisericii. În cele patru interpretări date riturilor „Sinaxei” — termen vechi creștin folosit de Dionisie și utilizat deliberat de Maxim pentru a sublinia rolul unificator sintetic al actelor celebrării Bisericii — Liturghia apare ca desfășurarea, pe cele două planuri ale etapelor istoriei mântuirii și istoriei sufletului, a „Economiei” realizării concrete a Misterului înscris în „ontologia” cosmosului și omului. În esență, Sinaxa este în Liturghia Cuvântului o „anamneză rituală și ascetică a primei Parusii” a lui Hristos, urmată în Liturghia Euharistică propriu-zisă de o „anticipare sacramentală și mistică a celei de-a Doua Parusii” culminând în actualizarea înfierii și îndumnezeirii omului prin Împărtășire ca intrare în misterul ultim al Paternității divine. Îndumnezeirea ca înfiere înseamnă însă asemănare cu Fiul în identificarea Lui cu cei săraci, așa că existența ei este demonstrată, cum arată finalul *Mistagogiei*, de asceza practică a faptelor carității. Asceza și contemplarea mistică individuală a Liturghiei sacramentale se consumă în Liturghia practică și socială a iubirii aproapelui. În *Cuvântul ascetic*, sfântul Maxim va insista ulterior pe iubirea de semeni totală dusă până la capăt în Liturghia supremă a iubirii de vrăjmași dovedită în martiriu, care devine mistagogia totală, ca transparență și identificare fără rest cu Hristos în misterul Său pascal. Lectură fină și subtilă, atentă la conexiunile de profunzime ale gândirii și întregii opere maximiene, interpretarea pr. Alain Riou e un reper luminos în traseul „maximologiei” secolului XX.

Desfășurată pe fundalul sumbru și violent al secolului VII cu conflictele apocaliptice a trei imperii: sasanid, bizantin și arab, viața sfântului Maxim (580–662) a fost una de permanent exil și peregrinări. Liniile ei de forță sunt: originea palestiniană și formarea ca monah savant în mănăstirile Iudeii (așa cum arată pamfletul contemporan demascator al „vieții siriace” scrisă de un contemporan); rolul important jucat în Africa bizantină, unde, deși simplu monah, are legături cu cei mai înalți demnitari grație ucenicului său Anastasie, fost secretar al bunicii lui Constans II (familia Heraclizilor era de origine din Cartagina); atașamentul său în controversele monotelite față de Biserica Romei în general, dar mai ales față de papa Teodor (642–648), palestinian și el, inspirator al Sinodului de la Lateran din 649; și independența față de împărat, căruia îi contestă până la martiriu orice drept de intervenție doctrinară în Biserică. Scrisă la începutul anilor '30 ai secolului VII în Africa (cum stabilise deja cercetarea anterioară), înaintea izbucnirii controverselor hristologice, *Mistagogia* este adresată unui „domn Teoharist”. Acesta mai apare în *Epistola 44* ca „ilustrul Teoharist” — deci un personaj de rang senatorial —, care aduce la începutul anului 642 din Africa la Constantinopol lui Ioan Cubicularul (conexiunea principală a lui Maxim la palatul imperial) această scrisoare de intervenție în favoarea prefectului Gheorghe. Teoharist pare astfel a fi fost un personaj din înalta societate bizantină din jurul Cartaginei. Într-un studiu ulterior, Boudignon precizează identitatea acestui Teoharist, atrăgând atenția asupra unui pasaj din actele procesului unde se vorbește de o întâlnire la Roma între Maxim și papa Teodor în prezența „sfântului preot

Teoharist, fratele exarhului” Ravennei Platon (între 645–649); același „Teoharist plecat din mila lui Dumnezeu” mai apare ca al cincilea semnatar al unui „libel” adresat în 649 părinților Sinodului de la Lateran de un grup de monahi palestinieni (primii semnatori sunt patru egumeni, iar penultimii sunt monahii Maxim și Anastasie). Prezența pe această listă și în această proximitate sugerează că Teoharist aparținea familiei monahale palestiniene refugiate în Africa și la Roma, unită apoi împotriva Constantinopolului cu elita civilă și militară bizantină de aici și cu centrul bisericesc al creștinătății apusene.

În viziunea lui C. Boudignon, *Mistagogia* maximiană este un „tratată filozofic” al Antichității târzii situându-se într-o tradiție a comentariilor filozofice, comună creștinismului și neoplatonismului antic, și urmând planul tratatelor tehnice ale Antichității: o primă parte teoretică (cap. 1–7) cu schema principiilor fundamentale, urmată de una analitică (cap. 8–24) cu aplicarea acestor principii. Concret, viziunea universului în jurul simbolismului bisericii sub forma a patru serii de „theōriai” corespunzător schemei principiilor lui Origen, e aplicată într-o relatare a actelor simbolice ale Sinaxei sub forma a cinci serii de „theōriai” liturgice care dezvoltă schema din *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Areopagitul. În tratatul său, sfântul Maxim invocă două autorități, cea orală, nemijlocită a unui „fericit bătrân” anonim și cea scrisă, indirectă, a tratatului lui Dionisie Areopagitul. Cu toate că însuși Maxim pare a sugera în text identitatea acestor două figuri, o privire atentă și portretul intelectual al gândirii „bătrânului” îl arată înscris limpede în tradiția lui Origen, asimilată și decantată în sânul monahismului palestinian. Un astfel de „bătrân” apare invocat de Maxim și în *Ambigua*, și acest fapt pledează și el pentru identitatea acestuia cu figura sintetică a monahismului savant palestinian, care a fost cuviosul Sofronie, mentorul intelectual și spiritual al lui Maxim. Ocazia redactării *Mistagogiei* s-ar explica astfel: înainte de a pleca în 633 la Alexandria, unde va refuza pactul monoenergist realizat de patriarhul Cyrus, iar de aici la Ierusalim, unde a fost ales patriarh în 634, Sofronie a făcut o expunere a viziunii sale despre Liturghie pe care Maxim a rezumat-o în scris până la capitolul 13, dezvoltându-o în continuare liber și personal. Stilul și metoda *Mistagogiei* maximiene poartă o amprentă dionisiană inconfundabilă, chiar dacă filozofia și schemele de gândire areopagitice suferă o deplasare și o transformare profunde, locul ierarhilor și ieratismului clerical fiind luat de o viziune concentrică și centrată pe credincioși și pe progresul sufletului: fiecare credincios poate și trebuie să înțeleagă lăcașul bisericii și Liturghia ca progres ascetico-mistic al sufletului său și inițiere în taina lui Dumnezeu prin Întruparea îndumnezeitoare a Logosului său. Schemei neoplatonice a procesiilor de intermediari ierarhici între Unu și multiplu îi ia locul schema hristologică-hristocentrică a perihorezei naturilor unite prin subzistență aplicată Bisericii; în timp ce Dionisie arată mișcarea circulară a unui ierarh în contemplarea Unului coborând spre credincioși pentru a se întoarce în această contemplare, Maxim descrie o unică mișcare ascensională de intrare a ierarhului în navă și din navă în sanctuar ca model al urcușului sufletelor spre Dumnezeu prin purificare, luminare și unire cu Dumnezeu. Originalitatea tratatului e concentrată de clasicistul francez în două puncte: „ideea

filozofică a progresului sufletului pe baza spectacolului Liturghiei” și „orizontul eshatologic al interpretării simbolurilor”. Impresia istoricului și exegetului francez e că interpretarea liturgică se naște dintr-o disperare și o neîncredere în triumfalismul Imperiului Bizantin victorios asupra perșilor și o presimțire a iminenței dezastrului și colapsului său apocaliptic sub loviturile arabilor islamizați. Puterea pământească imperială și bisericească e resimțită ca ineficace și opresivă. În fața insecurității și instabilității generalizate, edificiul bisericii și riturile Sinaxei oferă garanția securității și stabilității, precum și speranța păcii și unității de iubire efectivă pentru săraci și creștinii doritori de virtuți și de Dumnezeu. Apelul patetic din final, în același timp la caritate și angajare socială, dar și la fuga de lume și replierea pe grija de sine și de suflet, trădează nu numai paradoxul peren al vieții spirituale creștine din totdeauna, dar și ceva din deruta unei întregi societăți, cea a sfârșitului Antichității, în pragul dezastrului iminent al unei întregi civilizații. După citirea Evangheliei, Liturghia maximiană e toată proiecție eshatologică.

Revitalizarea perspectivei eshatologice (absente la Dionisie) permite, în viziunea lui C. Boudignon, depășirea antinomiei simbolism–realism în termenii moderni în care au pus această problemă Bornert sau Thunberg. „Realismul” *Mistagogiei* este unul eshatologic și simbolic, dar modalitatea de exprimare este cea filozofic-platonizantă, originalitatea sfântului Maxim stând tocmai în combinarea unei noetici platonice cu o perspectivă riguros eshatologică. Concret, aceasta se traduce în sistemul de echivalări: prezent–pământ–sensibil/vizibil = simbol vs eshaton–cer–inteligibil/invizibil(–intelect) = mister, ceea ce permite concilierea anticipării sfârșitului timpului cu progresul spiritual al sufletului și reducerea eficacității prezente sau viitoare a Liturghiei la cea a eficacității structurii ei simbolice asupra sufletului. Simbolurile revelează misterul participând la el în două forme: ca întipărire/amprentă (*typos*) în raport de cauzalitate eficientă și finală cu misterul, a cărui rațiune (*logos*) o imită și revelează; și ca imagine (*eikōn*) în raport de cauzalitate formală cu misterul, a cărui asemănare o imită și reflectă. Simbolul este astfel activ el însuși, iar căutarea rațiunilor și similitudinilor pe care le reflectă se face printr-o imitare și asemănare practică și contemplativă cu el, ceea ce se traduce într-o participare reală prin asemănare reciprocă a omului la Misterul inteligibil-eschatologic prin har, credință și efort ascetico-mistic personal. Acțiunea simbolului liturgic este independentă, dar eficacitatea lui e direct proporțională cu starea și progresul spiritual al fiecăruia; așa se face că și explicarea Liturghiei e diferită pentru simplitii credincioși, pentru făptuitori și pentru cunoscători.

În convulsiile Imperiului Roman creștinat și ale prăbușirii unei întregi civilizații, simplul monah palestinian rătăcitor Maxim, mărturisitor al ortodoxiei chalcedoniene, unul din ultimii Părinți ai Bisericii și primul bizantin, scrie o cărticică numită *Mistagogia*, în fapt un tratat despre simboluri, care — în cuvintele inspirate ale lui C. Boudignon din deschiderea excelentei sale teze — „ar putea fi comparată cu cărticica de care vorbește *Apocalipsa* între huruitul copitelor cavalerilor răzbunării și laudele bătrânilor care-L cântă pe Mielul întronizat”, și care „nu e altceva decât o apocalipsă a apocalipsei, o revelați filozofică și mistică asupra Liturghiei Bisericii, care ea însăși revelează un dincolo de lume”, „scriere fondatoare a unui gen nou, ale

căruia focuri vor luci până la sfârșitul Imperiului Bizantin și care cunoaște un anume succes și astăzi”.

În ce privește forma, *Mistagogia*⁵ se prezintă ca o transcriere de note stenografiate ale unei expuneri orale asupra misterului liturgic făcute de un „fericit bătrân” — cel mai probabil Sofronie — trimisă destinatarului Teoharist care a asistat la ea și voia să-i păstreze memoria consemnată în scris. Prin intermediul acestuia însă Maxim se adresează unei întregi comunități de monahi, confrăți întru asceză și lecturi duhovnicești, și fideli tradiției alexandrin-origeniene (nu origeniste!).

Monahilor în căutare de spor în înțelepciune Maxim le răspunde învățându-i să o vadă prin contemplare întrupată în Biserică: mai precis, în edificiul bisericii, în cartea Scripturii și în riturile Sinaxei; aceste trei câmpuri se deschid privirii contemplative care aplică câteva chei de lectură: imaginea și figura, simbolul, asemănarea și imitația. Pornind de la tema căutării unui progres în înțelepciune, prologul prezintă un prim mod de abordare și înțelegere, pur rațională, a relației dintre Dumnezeu și lume; el sfârșește într-un impas: după ființă și după cauză, între Dumnezeu Cel dincolo de orice afirmație și negație și creație există o diferență ontologică radicală, care exclude orice relație și proximitate. Acestui mod sfântul Maxim îi contrapune modul de acțiune al Bisericii, în care se manifestă înțelepciunea lui Hristos ca „putere de relație” (*dynamis scheseōs*) a lui Dumnezeu cu întreaga lume, care suscită la rândul ei forme de relație în înseși natura, devenirea și desăvârșirea creaturilor. Și sfântul Maxim își inaugurează inițierea (cap. 1) printr-o contemplare a modului de acțiune (*energeia*) a lui Dumnezeu în creație ca providență și cauză, și în Biserică prin har și credință; în ambele este vorba de aceeași mișcare centripetă de convergență și unificare în diferențe a creaturilor și creștinilor în jurul lui Dumnezeu, opusă mișcării centrifuge care duce la dezagregare și descompunere. Aceeași mișcare e explicitată în capitolul 5 cu referire la puterile sufletului ca mișcare a rațiunii practice în drum spre Bine în jurul lui Dumnezeu ca act (*energeia*) și ca mișcare a inteligenței contemplative în drum spre Adevăr în jurul lui Dumnezeu ca ființă (*ousia*); iar în capitolul 19 ca mișcare a creaturilor raționale cântând imnul serafimilor în jurul lui Dumnezeu ca Treime-Unime. Aceste mișcări de convergență sunt și tot atâtea forme de participare a creaturilor la Dumnezeu în baza puterii generale de relație a lui Dumnezeu care este Hristos, Logosul/Rațiunea și Fiul lui Dumnezeu. Creaturile sunt unite distinct în planul inițial al lui Dumnezeu ca rațiuni în Rațiune (*logoi* în Logosul divin suprem), iar creștinii sunt uniți distinct prin acțiunea Bisericii ca fii în Fiul prin acest mod (*tropos*) nou de existență care este cel al Fiului lui Dumnezeu întrupat și Cap unic al Corpului Bisericii. După aceasta, *Mistagogia* maximiană inițiază mai întâi în contemplarea naturii prin evidențierea corespondențelor structurii edificiului bisericesc cu structura cosmosului, omului și sufletului ca veritabile subzistențe/ipostase compuse (cap. 2–5); apoi în contemplarea devenirii omului de la chip spre asemănare și spre slăvire prin *theōria*

⁵ Textul la DIAC. IOAN I. ICĂ JR, De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine, Deisis, Sibiu, 2011. p. 203-239.

Scripturii (cap. 6–7); și, în sfârșit, în contemplarea etapelor concrete ale realizării mântuirii omului prin participarea contemplativă la riturile Sinaxei (cap. 8–24) care reduc dinamic diviziunile căderii la unitatea unirii cu Dumnezeu. Aici nu mai există doar simultaneitate între unitate și diferențe ca în capitolele 2–7 care manifestă planul inițial al lui Dumnezeu cu lumea și cu omul, ci un schimb dinamic al proprietăților părților, respectiv între Dumnezeu și om, într-un proces de simultană înomenire și îndumnezeire prin asemănare progresivă și participare tot mai deplină. Riturile Sinaxei sunt mistagogia și pedagogia acestui progres al omului dezagregat de necredință, ignoranță și rău, care are nevoie să fie eliberat, povățuit și condus în luptele sale cu răul și introdus treptat în familiaritatea unirii cu Dumnezeu.

Sinaxa Liturghiei Cuvântului și a celei Euharistice e schițată de sfântul Maxim doar prin evidențierea a treisprezece momente, așa cum apar ele din perspectiva nu a clerului celebrant în altar, ci a credincioșilor participanți în navă: intrarea episcopului și a poporului (8–9); citirile (probabil pericopele din Vechiul Testament și Apostolul; 10); cântările (psalmii intercalați între lecturi; 11) și adresările de pace (dintre lecturi; 12); citirea Evangheliei (13–14); concedierea penitenților și închiderea ușilor (15); intrarea Tainelor (16); sărutarea păcii (17); Simbolul de credință (18); Trisaghionul serafimic (19); Tatăl nostru (20); Unul Sfânt (21); cuminecarea (22). Este o celebrare în același timp arhaică, dar și bizantină medievală: nu se face nici o referire nici la antifoane ori la „Sfinte Dumnezeule” sau la vreun imn de intrare în biserică, nici la „Heruvic” sau la un imn de aducere a darurilor, ca de altfel nici la „Cinei Tale” sau „Să se umple”, ori alt imn de cuminecare. În schimb, anafora trecută cu totul sub tăcere sugerează deja citirea ei „în taină”, funcțiile ei didactică și pedagogică fiind preluate integral de recitarea Simbolului de credință. Dar Liturghia este încă celebrată ca o „sinaxă”, adunare, în care fiecare își are locul și joacă rolul său specific: episcopul intră în biserică, o traversează și își ocupă locul de prezident al adunării în tronul din tribuna altarului, înconjurat de presbiteri și diaconi — care din încredințarea lui săvârșesc o serie de acte —, înainte de a trece în altar pentru rugăciunea euharistică, și apoi a împărții credincioșii. Poporul credincios e prezent activ: intră în biserică odată cu episcopul, oprindu-se însă în navă, ascultă lecturile, se bucură de cântări, schimbă sărutul păcii, recită Simbolul credinței, cântă Trisaghionul serafimic, rostește „Tatăl nostru” și „Unul Sfânt” și se cuminecă. Edificiul bisericii și riturile celebrate îi unesc pe toți fără contopire și îi inițiază în sensurile Tainei.

Sfântul Maxim oferă patru interpretări ale riturilor Sinaxei. În cea dintâi (cap. 8–22), ele îi pun în conexiune pe credincioși cu principalele momente ale mântuirii din dubla perspectivă a actelor lui Hristos și a efectelor lor asupra credincioșilor. Intrarea în biserică a episcopului și urcarea sa în tron semnifică prima venire a lui Hristos în lume ca Mântuitor de la Întrupare până la Înălțare; intrarea poporului e întoarcerea lui la credință și virtute. Actele Liturghiei Cuvântului sunt antrenamentul credincioșilor în lupta ascetică și a credinței: lecturile sunt legile acestei lupte, cântările mângâierile, adresările de pace sfârșitul ei; concedierea catehumenilor și a penitenților semnifică sfârșitul timpului și Judecata de Apoi. Liturghia Euharistică e intrarea

anticipată la banchetul de nuntă al Împărăției eshatologice de după închiderea ușilor și intrarea cu Tainele în nouitatea ei; sărutul păcii manifestă armonia eshatologică, rostirea Simbolului mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru mântuire, Trisaghionul serafimic egalitatea cu îngerii în gnoza Treimii, „Tatăl nostru” intrarea în taina înfierii noastre în Dumnezeu, „Unul Sfânt” unirea cu El, iar cuminecarea îndumnezeirea finală.

În a doua interpretare (cap. 23) riturile Sinaxei oglindesc introducerea în cunoaștere a sufletului sub povățuirea Logosului începând cu contemplarea naturală odată cu intrarea în biserică, cu inițierea în rațiunile creaturilor și misterelor Providenței prin Evanghelie, iar prin riturile Liturghiei Euharistice, cu ieșirea din cele materiale și intrarea în cunoașterea tainică a rațiunilor Economiei mântuirii, cu inițiere în teologhisirea Treimii și culminarea unirii cu Dumnezeu printr-o cunoaștere tainică pasivă devenită experiență îndumnezeitoare.

Cea de-a treia interpretare (începutul capitolului 24) urmează ca justificare a unui prim îndemn de a nu lipsi din biserică și de la Sinaxă pentru lucrarea de recreere harică săvârșită de Duhul Sfânt în fiecare din cei prezenți, chiar dacă nu toți simt acea lucrare; lucrare a Duhului care începe cu alungarea necredinței, neștiinței și păcătoșeniei prin intrarea în biserică, continuă cu sădirea și creșterea treptată a virtuților și cunoașterii prin ieșirea din cele ale lumii și adâncirea în etape în taină culminând în identitatea cu Dumnezeu prin asemănare și participare prin împărtășirea îndumnezeitoare. Urmând ca în veacul viitor aceste daruri ale Duhului primite aici prin harul credinței în simboluri sensibile să fie primite dincolo prin harul vederii în înșeși arhetipurile misterelor lor.

În fine, cea de-a patra interpretare se prezintă sub forma unei recapitulări finale sau sistematizări a întregului tratat, atât a sensurilor edificiului bisericesc, cât și a riturilor Sinaxei; ele sunt văzute având fiecare două seturi de semnificații: unul general (*genikōs*), prin care simbolizează etape ale istoriei mântuirii, și altul particular (*idikōs*), prin care desemnează etape ale istoriei progresului sufletului în drumul său spre Dumnezeu, acest sens particular specificându-se apoi potrivit treptei duhovnicești pe care se află participanții: simplii credincioși, făptuitori sau cunoscători; începători, progreseți, desăvârșiți; sau robi, tocmiți sau fii. Progresia este aceeași: de la convertirea la Dumnezeu prin intrarea în biserică trecând la lupta pentru mântuire prin Liturghia Cuvântului la intrarea treptată în taina lui Dumnezeu prin Liturghia Euharistică. La capătul urcușului toate perspectivele converg, punctul final fiind același pentru toți: înfierea-unirea-îndumnezeirea; o unire care trece dincolo de distanța ontologică incomensurabilă între Creator și creatură, transformând-o în identitate conferită și făcându-i pe cei îndumnezeiți să fie prin har și poziționare tot ceea ce este Dumnezeu prin natură și potrivit cauzei. Concluzia interpretării ultime e urmată de un al doilea îndemn de a nu sta departe de biserică, întrucât prin riturile ei se manifestă și desăvârșește harul înfierii omului în Dumnezeu potrivit lui Hristos, înfiere care se cere manifestată în chip văzut prin comportamentul duhovnicesc al tuturor membrilor ei. Demonstrarea clară a acestui har este filantropia și compasiunea activă față de cei săraci cu care se identifică Hristos Cel Sărac —

compasiune care e buna imitare a lui Dumnezeu și, ca atare, calea cea mai ușoară spre asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeire; desigur, fără a uita însă de integritatea de sine prin practicarea ascezei poruncilor și rugăciunii personale.

Sporul de înțelepciune căutat la începutul *Mistagogiei* se dovedește astfel a fi înfierea și îndumnezeirea omului prin har spre care conduce întreg dispozitivul simbolic și acțiunea bisericii prin edificiu, Scriptură și Sinaxă; modelul înțelepciunii Bisericii e însă înțelepciunea înomenirii și kenozei iubitoare a lui Hristos, Care ca Logos e structura și puterea de relație care adună și unifică fără anulare toate. Imitarea ei îi arată prin filantropie pe cei ajunși la capătul Sinaxei liturgice ca uniți cu Dumnezeu și întreolaltă, depășind separația de Dumnezeu și unii cu alții, și ajunși fii ai lui Dumnezeu și dumnezei prin har.

Deși nu este propriu-zis o introducere în Liturghie sau o explicare a Liturghiei, ci o inițiere în Misterul Hristos plecând de la biserică și Liturghie, *Mistagogia* maximiană inițiază în felul ei și genul literar al comentariului liturgic bizantin pentru faptul că aici contemplarea privitoare la Liturghie apare detașată pentru prima dată din mistagogia ansamblului Tainelor oferită de *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Areopagitul. Primul comentariu liturgic bizantin propriu-zis, și cel mai popular, scris un secol mai târziu, în jurul anului 730, de patriarhul Germanos al Constantinopolului, va renunța practic la întreaga reflecție filozofico-teologică originală, dar savantă, despre biserică, iar în explicarea simbolului arhitectural, al veșmintelor și actelor liturgice va reține exclusiv registrele hristologice, al economiei mântuirii, și angelic, al Liturghiei cerești, abandonând viziunea eshatologică și ascetico-mistică proprie *Mistagogiei* maximiene. Odată cu interpretarea alexandrină, preocupată de progresul sufletului, dispare și perspectiva „laică” a monahului Maxim, patriarhul Germanos revenind la o viziune clericală-obiectivă și privilegiind unilateral interpretarea de tip antiohian, iar comentariul său va deveni interpretarea cvasioficială a Liturghiei în Bizanț.

Așa cum evidențiază într-un important articol din 1962 liturgistul dominican Irénée-Henri Dalmais (1914–2006) — unul din pionierii „maximologiei” din secolul XX —, cu excepția lui Simeon al Tesalonicului la începutul secolului XV tradiția bizantină nu atestă o influență deosebită a *Mistagogiei* maximiene. Bizantinilor de rând li s-a părut mult prea sofisticată, originală și inaccesibilă. „Perspectivelor ascetice și eshatologice pe care ea le deschidea li s-a preferat în general o interpretare mai clar hristologică”, o perspectivă „mai ușor armonizabilă cu desfășurarea celebrării, dar care pune mai puțin în evidență aspectul ei eshatologic”. În timp ce pentru Maxim anamneza economiei mântuirii era rezervată Liturghiei Cuvântului, văzând în Evanghelie, în închiderea ușilor și intrarea Darurilor anticiparea Judecării de Apoi, a Parusiei și intrarea în eshaton, pentru Germanos și pentru toată tradiția bizantină ulterioară (exceptând pe Simeon al Tesalonicului) Intrarea darurilor va fi cortegiul funerar al îngropării lui Hristos, iar Liturghia e comemorare a Economiei mântuirii de la Întrupare și până la Înălțare și Cincizecime. În timp ce pentru monahul Maxim închiderea ușilor bisericii are loc înainte de Intrarea darurilor, misterul euharistic fiind rezervat unei elite separate de cei neinițiați, la

patriarhul Germanos închiderea este pe locul ei actual între sărutul păcii și recitarea Simbolului de credință. Celebrarea Liturghiei devenise deja dintr-un mister rezervat un spectacol liturgic oferit întregului popor redus de la statutul de participant activ la acela de asistență și public pasiv. Schimbarea de registru simbolic (antiohian) cu accent pe vizual și pe reprezentarea în imagini rituale a vieții lui Hristos fusese impusă însă și de necesitatea de a da o replică iconoclasmului.

Interpretarea bisericească tradițională a Liturghiei atestată de catehezele mistagogice ale sfinților Părinți din secolele IV–V e cu totul absentă din paginile *Mistagogiei*, iar lungile capitole dedicate de aceasta comentariului semnificațiilor antropologice și ascetice ale celebrării liturgice sunt și ele străine de această tradiție. Ceea ce explică recursul la autoritățile lui Dionisie Areopagitul și „fericitului bătrân”. Sau, în cuvintele aceluiași I.-H. Dalmais: „Grija pe care o atestă punerea dezvoltărilor sale ascetice sub acoperământul unei interpretări primite de la un «bătrân» venerabil arată că Maxim este conștient că îmbogățește mistagogia propriu-zisă cu aportul unei teologii monahale mai atente la împlinirea tainei mântuirii în ascunsul sufletului decât la realizarea ei în planul cosmosului. Faptul de a fi realizat sinteza acestor două curente furnizând o dublă interpretare: particulară (*idikōs*) și generală (*genikōs*) diverselor momente ale mântuirii este originalitatea și măreția acestei complexe opere”.

Pentru sesizarea structurii și articulațiilor interioare ale celebrei *Mistagogii* maximiene cititorului îi poate fi util, spre orientare, planul detaliat al acestui dens și enigmatic, tocmai prin concizia lui, opuscul:

I. Prolog

- prilejul scrierii
- modestia autorului, simplu narator
- o completare la Dionisie Areopagitul
- fericitul bătrân
- Treime, afirmare și negare

II. Cinci viziuni contemplative (*theōriai*) iconice ale edificiului bisericii

1. Biserica și Dumnezeu (cap. 1)
2. Biserica și cosmosul (cap. 2)
 - lumea de sus și lumea de jos
 - lumea sensibilă și lumea inteligibilă
 - lumea sensibilă: cer și pământ (cap. 3)
3. Biserica și omul (cap. 4)
4. Biserica și sufletul (cap. 5)
 - două puteri: vitală și inteligentă

- două aspecte ale puterii inteligente: contemplativ și practic/*nous* și *logos*
 - explicitarea acestora sub forma a cinci cupluri
 - reducția celor cinci cupluri la unitate: practica binelui și contemplarea adevărului conduc la îndumnezeire cu participare la Binele și Adevărul ultim care sunt Dumnezeu ca act și ca ființă
 - excurs: psaltirea cu zece corzi a sufletului acordată cu cele zece porunci realizează armonia între chip și asemănare cu Dumnezeu
 - dinamica unificării puterilor sufletului în Dumnezeu și depășirea psihologiei în îndumnezeire
 - practicul contemplativ și contemplativul practic
 - patru semne și roade ale îndumnezeirii sufletului: știință, cunoaștere, iubire, pace
 - îndumnezeirea, unire nupțială a sufletului mireasă cu Mirele Hristos
 - Liturghia edificiului bisericii și liturghia puterilor sufletului
5. Om, Scriptură, cosmos
- Scriptura și omul (cap. 6)
 - omul-cosmos și cosmosul-om (cap. 7)

III. Cinci explicări/relatări (*diēgēsis*) ale Sinaxei liturgice

1. Explicare generală (cap. 8–12, 14–21): riturile Sinaxei, simboluri ale Economiei mântuirii
 - Liturghia Cuvântului: anamneză ritual-ascetică a Primei Parusii
 - Liturghia Euharistică: anticipare sacramental-mistică a celei de-a Doua Parusii
2. Primă explicare particulară (cap. 13)
3. Altă explicare particulară (cap. 22–23): riturile Sinaxei și urcușul sufletului gnostic călăuzit de Logosul divin
 - primă pareneză — să nu lipsim de la Liturghie! (cap. 24)
4. Altă explicare particulară (cap. 24): riturile Sinaxei și lucrarea Duhului Sfânt în fiecare creștin

IV. Final (cap. 24)

5. Recapitulări explicative
 - robi — tocmiți — fii
 - altă pareneză — Sinaxa și comportamentul: manifestări ale îndumnezeirii omului
 - dovada înfierii: dispoziția față de săraci
 - săracul dumnezeu și Dumnezeuul sărac: baza filantropiei
 - neuitarea de virtuțile proprii (*autopragia*)
 - epilog

MISTAGOGIA POSTICONOCLASTĂ DEVENITĂ COMENTARIU LITURGIC
GERMANOS AL CONSTANTINOPOLULUI—cca 730

Pe 13 august 662, bătrânul monah Maxim Mărturisitorul, cumplit mutilat în urma condamnării sale la Constantinopol în primăvara aceluiași an de un tribunal bisericesc și penal prezidat de tânărul împărat Constans II (n. 630, împărat din 641), își dădea la 82 de ani sufletul în mâinile Domului într-o fortăreață de la poalele Caucazului, unde fusese exilat împreună cu doi ucenici ai săi. Motivul teribilei represiuni era refuzul acestora de a accepta edictul (*typos*) prin care împăratul încercase în 648 — într-un context dramatic dominat de ofensiva irezistibilă a arabilor în Orientul apropiat bizantin — să pună capăt controverselor interzicând orice discuții despre numărul voințelor sau lucrărilor în Hristos.

Șase ani mai târziu, pe 15 septembrie 668, împăratul Constans II era asasinat la Siracuza, dar fiul său, Constantin IV (668–685; n. 652), a reprimat cu brutalitate pe membrii conspirației căreia îi căzuse victimă tatăl său. Între cei executați în 669 s-a numărat și un oarecare patriciu Iustinian, rudă cu familia Heraclizilor. Represaliile s-au întins și asupra familiilor conspiratorilor. Germanos, tânărul fiu al patriciului Iustinian, în vârstă de douăzeci de ani, a fost castrat și obligat să intre în clerul de la Aghia Sofia. Instruit și cultivat, tânărul cleric, devenit un cunoscut predicator, imnograf și teolog, a participat la lucrările Sinodului VI Ecumenic de la Constantinopol (680–681). Convocat și prezidat de Constantin IV după respingerea lungului asediu al capitalei de arabi între 674–678, Sinodul a dogmatizat învățătura despre cele două voințe în Hristos. Spre anul 705 a fost promovat mitropolit al Cyzikului. În 712, uzurpatorul armean Phillipikos Bardanes (711–713) a restaurat vremelnice monotelismul, iar sursele bizantine vorbesc de o cedare în fața presiunilor imperiale a întregii ierarhii bizantine, inclusiv mitropolitul Germanos al Cyzikului și Andrei al Gortyniei din Creta. În orice caz însă, în 715, Germanos, ales patriarh al Constantinopolului, a anulat actul din 712 și a restabilit autoritatea Sinodului VI Ecumenic. În 717, tronul de la Constantinopol a fost ocupat de capabilul general isaurian Leon III (717–741), care după respingerea unui nou masiv asediu arab al capitalei în 718 a trecut la ample măsuri de reformă și reorganizare internă. Începând din 725, împăratul isaurian, de origine siriană, a luat o serie de măsuri împotriva cultului icoanelor și sfinților, dar și a monahismului, culminând cu decizia din 730 de persecutare a iconodulilor. Bătrânul patriarh Germanos s-a opus în scris acestor intervenții, apărând venerarea icoanelor în trei scrisori către episcopii răsăriteni susținători ai noii politici religioase imperiale, dar în 730 a fost forțat de împărat să-și părăsească tronul, fiind înlocuit de un cleric servil. Retras la proprietatea familiei de la Platanion, în afara capitalei, bătrânul Germanos s-a dedicat scrisului, compunând acum două tratate: unul despre erezii și sinoade și un comentariu liturgic, mutându-se tot aici la Domnul cândva între anii 733–742. Anatemizată de sinodul iconoclast de la Hieria din 754, memoria patriarhului mărturisitor Germanos a fost reabilitată la Sinodul VII Ecumenic din 787 de la Niceea, care a dogmatizat venerarea icoanelor și a restabilit cultul lor.

Ulterior va fi trecut în Sinaxare în rândul sfinților, fiind prăznuit în Biserica Ortodoxă până astăzi pe 12 mai (cinstit ca sfânt și de Biserica apuseană și armeană).

Judecând după numărul manuscriselor și al edițiilor, comentariul liturgic al sfântului patriarh Germanos I, transmis cel mai des sub numele de *Historia ekklesiastikē kai mystikē theōria* (relatare/descriere a bisericii și viziune contemplativă inițiatică a misterului), a fost explicația mistagogică a Liturghiei cea mai răspândită. Tipărit prima dată în 1526 la Roma, în finalul primei ediții a *Liturghierului* ortodox, textul ei a fost reimprimat în mai multe rânduri.

Comentariul liturgic al patriarhului Germanos⁶ este primul și cel mai important comentariu propriu-zis bizantin al Liturghiei, vehiculând interpretarea cea mai comună și devenită cvasioficială. El atestă, la începutul secolului VIII, apariția elementelor deja specific bizantine ale ritualului Liturghiei (absente încă din Liturghia *Mistagogiei* maximiene de la începutul secolului VII): pregătirea pâinii și vinului la proscomidiar înainte de începutul Liturghiei, cântarea psalmilor antifonici și a Imnului Trisaghion, antimisul, Heruvicul, acoperămintele vaselor. În forma lui originală, neinterpolată, comentariul, al cărui titlu inițial nu-l cunoaștem probabil, avea următoarea structură: o primă secțiune explică symbolismul bisericii și al principalelor ei elemente (cap. 1–10), iar după un scurt interludiu despre semnificația eshatologică a rugăciunii spre răsărit (cap. 11–13), o altă secțiune prezenta în premieră symbolismul veșmintelor liturgice (cap. 14–19), restul scrierii fiind consacrat explicării sensurilor principalelor momente și obiecte implicate în celebrarea propriu-zisă (cap. 20–44) începând cu pregătirea darurilor (cap. 20–22), continuând cu antifoanele (cap. 23), intrarea cu Evanghelia (cap. 24) și celelalte, și sfârșind, după un lung comentariu glosând pe momentul mistic al anaforalei (cap. 42), cu împărtășirea (cap. 44).

Biserica e un templu al lui Dumnezeu, Trup și Mireasă ale lui Hristos, un cer pământesc în care locuiește Dumnezeu, fiind prefigurată în Vechiul Testament, întemeiată pe apostoli, împodobită cu ierarhi și desăvârșită prin martiri (cap. 1). Absida sanctuarului figurează în același timp peștera din Betleem și grotă mormântului Domnului (cap. 3). În interiorul ei stă sfânta masă, care este în același timp tronul lui Dumnezeu, piatra pe care a fost pus trupul Domnului în mormânt și masa Cinei de Taină (cap. 4); deasupra ei se ridică baldachinul, care simbolizează atât scobitura mormântului, cât și chivotul cu heruvimi din sfânta sfintelor (cap. 5); altarul însuși fiind în același timp sfântul mormânt al lui Hristos, cât și altarul ceresc la care slujesc îngerii (cap. 6); tribuna sintronului simbolizează tribunalul eshatologic al Judecății de Apoi compus din Hristos și din apostoli (cap. 7). Sanctuarul fiind sfânta sfintelor, rezervată preoților, e separat de nava poporului de un grilaj (cap. 9) și o intrare cu coloane în arc de triumf decorată cu o cruce (cap. 8). În mijlocul navei se ridică amvonul, care e în același timp

⁶ Textul la DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, p.257-274.

muntele profetic al Domnului, cât și piatra mormântului, pe care a stat îngerul care a vestit femeilor învierea (cap. 10).

Pregătirea darurilor pe masa punerii-înainte (*prothesis*) din skevophylakion, înainte de începerea Liturghiei, atestată acum pentru prima dată (cap. 20–22), Îl arată pe Hristos în același timp ca Pâine coborâtă din cer (*In* 6), dar și ca Miel junghiat (*Is* 53), dar și sângele și apa scurse din coasta lui Iisus pe cruce (*In* 19).

Liturghia începe cu psalmii antifonici (*Ps* 91, 92, 94), care rezumă prezicerile profeților despre venirea lui Mesia (cap. 23), venire și intrare în lume simbolizate de intrarea Evangheliei (cap. 24) și însoțită de cântarea îngerilor în cinstea Treimii reprezentată de Imnul Trisaghion (cap. 25). Urcarea episcopului în sintron și binecuvântarea poporului e binecuvântarea lui Hristos la Înălțarea Sa la cer odată cu sfârșitul Economiei Sale în trup (cap. 27); șederea în sintron arată șederea lui Hristos în cer de-a dreapta Tatălui după ce a adus Tatălui firea noastră ca o oaie pe umeri (cap. 27). Psalmul dinaintea lecturii Apostolului și cel de după el încheiat cu Aliluia reactualizează timpul profeților și lauda adusă lui Dumnezeu (cap. 28–29). Cădelnița aprinsă a tămâierii e o imagine a umanității lui Hristos în care este ascuns focul dumnezeirii (cap. 30). Evanghelia citită e prezența lui Dumnezeu arătat în Hristos în Însăși Puterea, Înțelepciunea și Cuvântul Său, nu numai în prefigurările enigmatice ale Vechiului Testament (cap. 31); sunt patru evanghelii potrivit celor patru ființe vii ale carului/tronului lui Dumnezeu văzut de Iezechiel și potrivit celor patru lucrări/slujiri ale Fiului Său (cap. 32). După binecuvântarea cu semnul XP, interpretat ca semn al anului eshatologic 6500 (cap. 33), și desfășurarea antimisului (cap. 34), și după concedierea catehumenilor neinițiați (cap. 35), are loc procesiunea transferului la altar a darurilor, pregătite la skevophylakion. Acesta din urmă marchează locul Căpățâniei, Golgota, și totodată muntele Moria al sacrificiului lui Isaac (cap. 36). Procesiunii solemne a diaconilor cu evantaie, simbolizându-i pe serafimi, și tămâie, simbol al Duhului Sfânt, pe acordurile Imnului Heruvic i se atribuie două semnificații: ea figurează atât îngerii care merg cu laude înaintea lui Hristos Care merge spre jertfă laudând economia Lui mântuitoare, cât și imită cortegiul funerar al îngropării lui Iisus luat de Nicodim și Iosif din Arimateea și depus în sfântul mormânt, a cărui replică e altarul cu sfânta Masă (cap. 37). Antimisul desfășurat pe aceasta e giulgiul în care a fost înfășurat (cap. 34); discul simbolizează atât mâinile lui Iosif și Nicodim purtând trupul mort al Domnului, cât și cerul care cuprinde în el Soarele euharistic (cap. 38); potirul e vasul în care a fost strâns sângele scurs din coasta lui Iisus sau vasul Înțelepciunii lui Dumnezeu care cheamă la banchetul ei (cap. 39); acoperământul discului e mahrama cu care s-a învăluit capul lui Iisus (cap. 40), iar marele vâl/aerul simbolizează piatra pusă peste mormântul lui Iisus și pecetluită de Pilat (cap. 41). În dialogul care prefătează anaforaua, diaconul din amvon, asemenea îngerului pe piatra mormântului, arată poporului Învierea, iar sacerdotul învață poporul cunoașterea Treimii. După care, apropiindu-se de altar ca de tronul harului, rostește rugăciunea euharistică grăind cu Dumnezeu ca Moise și, inițiat de aici în taina Sfintei Treimi, strigă Trisaghionul serafimilor escortat de diaconi cu

evantaie care figurează pe serafimi și pregătindu-se să primească cu mâna sa ca și cu un clește Cărbunele aprins al Euharistiei. Grăind Tatălui tainele Economiei lui Hristos, preotul/arhiereul Îi cere să trimită pe Duhul Sfânt să sfințească darurile în Trupul și Sângele lui Hristos. După care, aplecat asupra lor, face pomenirea celor adormiți și a întregii Bisericii și proclamă realizarea înfierii credincioșilor în Dumnezeu, pe care o atestă rostirea rugăciunii Domnului („Tatăl nostru”) (cap. 42). Apoi își recunoaște păcatele și proclamă împreună cu poporul sfințenia Unului Dumnezeu (cap. 43), și dă spre mâncare și băutură Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu ca legământ nou cu Dumnezeu (în locul celui vechi stropit cu sânge de țapi și de viței) mărturisind moartea și Învierea Lui (cap. 44).

Cel mai important dintre toate comentariile liturgice bizantine, cel al patriarhului Germanos, este practic ignorat de savanții occidentali, care-i preferă interpretările mai elaborate teologic ale sfinților Maxim Mărturisitorul și Nicolae Cabasila. Situate însă primul la începutul, iar celălalt la sfârșitul epocii bizantine, ele n-au influențat în chip decisiv sinteza simbolismului liturgic bizantin, cum a făcut-o comentariul patriarhului Germanos. Elaborat în timpul iconoclasmului, epoca de cumpănă definitivă pentru formarea lumii bizantine și una de schimbare profundă a pietății, *Istoria mistică* este „cea mai timpurie mărturie a noii sinteze din pietatea liturgică populară bizantină”, o sinteză al cărei remarcabil „succes e atestat de durabilitatea ei”: a dominat necontestată timp de șase secole. Pe baza textului original restituit de Nilo Borgia, liturgistul american își propune să arate că „opera lui Germanos nu e o alegorie fistică, ci o teologie euharistică viabilă și coerentă, adaptată mentalității timpurilor sale și în continuitate cu tradiția patristică a cărei moștenitoare era” .

Această teologie euharistică însă este o teologie a timpului său — nu teologia euharistică a tuturor timpurilor — rezultată, ca orice teologie, din încrucișarea între mesajul nou-testamentar și tradiție cu cultura unei epoci. Analiza atentă a textului pe fundalul Liturghiei Marii Biserici de la începutul veacului VIII evidențiază astfel „forma neechilibrată a comentariului lui Germanos”, care oglindește schimbările intervenite în interpretarea liturgică, schimbări cu importanță crucială în pietatea bizantină ulterioară, legate de simbolismul edificiului bisericesc, al pregătirii darurilor și transferului lor solemn la altar (p. 58). Acestora comentariul le acordă un spațiu mult mai mare decât anaforei sau împărtășirii. Se observă deja faptul că „legendara procesiune” a Intrării Mari, ajunsă printr-o „sinecdocă rituală” un simbol concentrat al întregii Liturghii, „devenise deja axa în jurul căreia se rotea întreaga structură simbolică” . Acest nou nivel al simbolismului este suprapus vechiului sistem bazat pe *Epistola către Evrei* păstrat intact în explicarea anaforei. Aici Euharistia e o anamneză a misterului total Hristos în eficacitatea prezentă a mijlocirii Arhiereului veșnic Hristos la tronul Tatălui, o participare la acest cult ceresc prin Duhul Care ni-L face prezent ca la Întrupare. Peste acest sistem apare suprapus un alt simbolism: cel al Euharistiei ca memorial al pătimirii, morții și învierii Lui Hristos puse în scenă dramatic. Fundalul este, evident, cel al mistagogiei patristice care a aplicat la cult și

Liturghie metoda exegezei scripturistice, sistematizată de Origen: mistagogia alexandrină, dezvoltată în scrierile lui Pseudo-Dionisie, a înclinat spre alegorie și interpretarea anagogică, potrivit cărora riturile sunt simboluri ale progresului sufletului de la material spre unirea cu divinul; iar mistagogia antiohiană, oglindită în omiliile catehetice ale lui Teodor al Mopsuestiei, atentă la istorie și la literă, aflată și sub influența simbolismului bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, a înclinat spre tipologie și a văzut în rituri reprezentări dramatice ale principalelor momente ale istoriei mântuirii, mai ales cele ale Pătimirii, morții și Învierii lui Hristos. Mistagogia devenise o necesitate acută în secolul IV suferind însă importante deplasări sub dublul impact al transformărilor sociologice intervenite în viața Bisericii imperiale și a controverselor declanșate de arianism. Alcătuită din mase doar superficial creștine, Biserica s-a scindat rapid într-o elită, care se cumineca regulat, și mulțimi de credincioși, penitenți și catehumeni, simpli spectatori ai unei celebrări liturgice devenite tot mai mult un mister înfricoșător; pentru aceștia locul Cuminecării rare — și care încetase a mai fi expresia unității comunitare a Bisericii pentru a devenit un act de devoțiune privată — era luat de ritual înțeles ca prezență simbolică a operei mântuitoare a lui Hristos văzute ca un mister înfricoșător. „În asemenea condiții, Euharistia nu și-a mai putut menține ideea inițială de rit de comuniune, iar explicarea liturgică antiohiană începe să elaboreze un simbolism al prezenței mântuitoare a lui Hristos în ritualul însuși, aparte de participarea la comuniunea darurilor” .

Tot acum arianismul a adus cu sine falsificarea în sens subordinaționist a medierii liturgice a lui Hristos înviat ca Arhieru al nostru veșnic, folosind argumentul liturgic al rugăciunii euharistice adresate Tatălui prin Fiul ca temei pentru inferioritatea ontologică a Acestuia față de Tatăl. Răspunsul ortodox a fost accentuarea divinității și consubstanțialității trinitare a lui Hristos și insistența pe caracterul uman al mijlocirii Lui. „Această soluție a condus în teologia alexandrină la o slăbire a mijlocirii lui Hristos, iar între antiohieni la un accent mai mare pe arhieria lui Hristos privitoare la umanitatea Lui. În interpretarea liturgică, școala alexandrină, mai preocupată de divinitatea lui Hristos, are mai puține de spus despre economia istorică a operei mântuitoare a lui Hristos. Între antiohieni, mai atenți la umanitate și la primul nivel de sens în exegeza scripturistică, ea a produs la scriitorii din secolul IV efectul opus: un accent înnoit pe opera mântuitoare a omului Hristos” .

În tradiția bizantină de explicare liturgică mistagogia alexandrină, „sintetizată” la sfârșitul secolului V în *Ierarhia bisericească* a lui „Pseudo-Dionisie”, „intrată” prin *Mistagogia maximiană*, a fost „integrată” de Germanos, „diminuând” la comentatorii bizantini târzii, pentru a fi „reabilitată” la sfârșitul acestei tradiții în scrierile lui Simeon al Tesalonicului. Mistagogia antiohiană a cunoscut la sfârșitul secolului IV o „nouă sinteză” odată cu Teodor al Mopsuestiei, care „a împletit cei doi poli care sunt auto-oferirea lui Hristos și Liturghia cerească unite într-un sistem de reprezentare rituală, în care anamneza lui Hristos e concepută ca o punere în scenă dramatică a misterului pascal cuprinzând întreg ritul euharistic de la transferarea darurilor până la cuminecare, celebrantul pământesc e văzut ca o imagine a

Arhiereului ceresc, iar Liturghia cerească drept o icoană a oferirii Sale cerești. Odată cu Germanos aceste două laitmotive au devenit o bază permanentă pentru sinteza bizantină” .

Deși „om al tradiției”, sfântul Germanos nu a continuat însă linia interpretativă a predecesorului său nemijlocit în mistagogia bizantină, care a fost sfântul Maxim situat în mod explicit în descendența simbolismului alexandrin al lui Dionisie Areopagitul: pentru aceștia „Întruparea este modelul unirii sufletului cu Dumnezeu”, iar Liturghia este „o imagine a întoarcerii și unirii cu Dumnezeu a sufletului individual” (*ibid.*). „Originalitatea” sfântului Maxim a stat însă în faptul că, deși discipol al lui Dionisie, el a pus în mod evident un accent mult mai mare pe Economia istorică a lui Hristos, Liturghia fiind pentru el în același timp și o imagine a operei mântuitoare pământești a lui Hristos, ba chiar „a întregii istorii a mântuirii de la Întrupare până la desăvârșirea ei finală”, eshatologică. Cu toate acestea, prin faptul că „accentuează mai presus de orice Întruparea, având puține de spus despre misterul pascal al lui Hristos”, și prin „relativa sa neglijare în structura simbolică a fazei pământești a acestei Economii” Maxim „rămâne în chip hotărât un alexandrin” . Un secol mai târziu, patriarhul Germanos s-a văzut confruntat însă în iconoclastism cu excesele spiritualiste ale unei tradiții alexandrine radicalizate, așa că — în calitatea sa de „om al timpului său” — „a efectuat o deschidere spre Antiohia, păstrând totodată viziunea maximiană cu unele retușuri”, o „deplasare trădată de însuși titlul operei sale: *historia*” [relatare, descriere, înfățișare]. Lupta cu spiritualismul iconoclast a condus la „victoria unei pietăți populare și monahale mai literaliste”. În arta religioasă aceasta s-a manifestat prin predilecția acordată reprezentării figurative față de cea pur simbolică (cf. canonul 82 al Sinodului Trullan), iar în teologie prin condamnarea viziunii iconoclaste despre Euharistie ca unică icoană-simbol validă a lui Hristos, împotriva căreia s-a accentuat că Euharistia nu e o icoană-simbol a Domnului, ci Hristos Însuși. Între teologia iconodulă a icoanei și o teologie a realismului euharistic, dar și o viziune iconică despre ritualul liturgic și anamneza euharistică există astfel o legătură incontestabilă. Chiar fără a putea a afirma o „legătură cauzală” directă, coincidența apariției și impunerii lor în Bizanț este elocventă prin ea însăși și reprezintă într-adevăr „victoria devoțiunii populare asupra unei abordări mai spiritualiste”. Demnă de reținut e și observația liturgistului american potrivit căreia, deși „evoluii analoge” au apărut ulterior (în secolul IX) și în Occidentul latin — în disputa dintre Ratramnus și Paschasius Radbertus —, totuși „teologia răsăriteană a imaginii a fost în stare să ferească teoria liturgică bizantină de disjuncția radicală între simbol și realitate care avea să fie plaga teologiei euharistice occidentale până în epoca modernă” .

Comentariul liturgic al patriarhului Germanos este unul de sinteză, metoda realizării lui fiind aceea de a reda mai întâi interpretarea tradițională maximian-alexandrină, adăugându-i apoi noul nivel de sens antiohian bazat pe economia istorică a lui Hristos. Nu este vorba însă — ține să precizeze pr. Taft — de un exces de interpretare și de un alegorism, cum eronat se susține încă, ci de o gândire simbolică profundă și autentică, în care se exprimă natura metaforică a limbajului religios. Alegoria narativă dramatică a explicațiilor liturgice medievale ulterioare

rezultă „din descompunerea teologiei simbolice patristice a misterului într-un sistem istoricizant”. Geniul limbajului metaforic și al gândirii simbolice e tocmai acela de „a ține simultan în tensiune dinamică mai multe niveluri de sens”. Orice teologie și interpretare liturgică autentică e aceea care reușește să țină în „unitate dinamică” „toate aceste planuri: pregătirea Vechiului Testament, Cina de Taină, realizarea pe Golgota, oferirea cerească veșnică, evenimentul liturgic actual. A separa aceste planuri și apoi a segmenta elementele bucată cu bucată, potrivit unei secvențe narative în succesiune cronologică înseamnă a transforma ritualul în dramă, simbolul în alegorie, misterul în istorie”.

În acest sens, de exemplu, una și aceeași Masă a altarului *trebuie* să fie totodată Sfântă a Sfinților, Golgota, sfântul Mormânt, masa Cinei de Taină și sanctuarul ceresc al *Epistolei către Evrei*. „Evadările alegorice timide” ale lui Germanos din acest centru — de exemplu, baldachinul ca Golgota, amvonul ca piatra de pe Mormânt — „nu sunt nicidecum arbitrare și nu abat de la unitatea fundamentală a misterului și simbolului. Aceasta nu vrea să spună că orice expresie a sa este fericită, că nu calcă niciodată peste gheața subțire a alegoriei, dar el respinge ispita ulterioară a descompunerii istoricizante a misterului unitar în părțile componente ale punerii lui în scenă istorice actuale”.

Germanos rămâne astfel fidel simbolismului teologiei patristice a misterului, refuzând dislocarea lui artificială în alegorism dramatic, iar „dovada succesului sintezei” sale este tocmai „viabilitatea ei: timp de peste șase sute de ani ea a dominat cu un primat nedisputat câmpul explicării liturgice”. Un concurent demn a apărut abia în veacul XIV odată cu comentariul lui Nicolae Cabasila, dar pe atunci „statutul cvasioficial al *Istoriei* lui Germanos era deja asigurat, și el n-a fost detronat din primatul său de către Cabasila până la descoperirea acestuia din urmă de către Occident” (*ibid.*). Evident, „longevitatea nu este în sine un brevet de adecvare teologică sau liturgică” și cu toate meritele ei, „sinteza lui Germanos are și punctele ei slabe”.

Unul din acestea, evidențiat în „configurația neechilibrată” a comentariului patriarhului, rezultă dintr-o serie de „noutăți în interpretarea liturgică care aveau să aibă o importanță crucială în pietatea liturgică bizantină ulterioară”. Aceste noutăți privesc simbolismul lăcașului bisericesc, precum și acela al pregătirii și transferului darurilor, cărora li se acordă un spațiu neobișnuit de mare, mai mare decât anaforalei și împărtășirii, și care totodată primesc un nou nivel de înțelegere simbolică. Principalul punct nevralgic ține, așadar, de introducerea simbolismului antiohian al îngropării lui Iisus, care atestă că acum „punctul central al ritualului euharistic s-a deplasat de pe adevărata lui culminație în anafora și cuminecare, dislocându-l și trăgându-l înapoi spre un nou punct culminant în transferul darurilor”. Chiar dacă, apoi, Germanos dă anaforalei un loc mult mai central decât în *Mistagogia* maximiană — în care e deja absentă, fiind scufundată în tăcere — „nu se poate nega însă că tâlcuirea sa se evaporă pur și simplu la «Tatăl nostru» și că împărtășirea euharistică nu joacă nici un rol ritual” . Ulterior, această deplasare a centrului va deveni un factor hotărâtor în dezvoltarea ritului specific bizantin al proscomidiei,

„evoluție majoră” care, chiar dacă s-a conturat ulterior, fiind interpretată de moștenitorii gândirii sale, a fost „în mare măsură condiționată de scrierea sa” .

Deși a avut o influență imensă în lumea bizantină și postbizantină și ne arată modul în care bizantinii au perceput Liturghia în cea mai mare parte a istoriei lor, comentariul liturgic al sfântului patriarh Germanos este astăzi puțin cunoscut (fiind clar eclipsat de *Mistagogia* maximiană sau de *Explicarea* cabasiliană). Acesta e motivul care l-a inspirat pe dr. Paul Meyendorff, fiul mai cunoscutului istoric și bizantinolog John Meyendorff, profesor de liturgică de la Seminarul Teologic „St Vladimir” din New York, să publice în 1984 în editura acestui seminar textul grec cu traducere engleză al comentariului germanian. Ideea și realizarea traducerii i-au fost sugerate de pr. R. Taft, ale cărui analize și evaluări sunt atotprezente și în studiul introductiv. După ce prezintă mai întâi succint textul (în restituirea lui N. Borgia, 1911) și pe autorul comentariului, și schițează felul în care arăta Liturghia bizantină pe timpul patriarhului Germanos (la începutul secolului VIII), P. Meyendorff discută mai pe larg locul lui Germanos în tradiție. Dezvoltarea acestui aspect e rezultatul convingerii că *Istoria mistică* a patriarhului Germanos „poate fi apreciată numai în contextul ei propriu”, cel al genului literar al comentariului liturgic pe care-l ilustrează și cel al evoluțiilor istorice și teologice din care s-a ivit; „fără o astfel de abordare, lucrarea apare confuză în cel mai înalt grad [*highly confusing*], uneori autocontradictorie, în cel mai bun caz o alegorie” . Apărute ca urmare a dislocărilor în pietate survenite în secolul IV când s-a pus accentul pe natura mistică a celebrării, comentariile liturgice pregermaniene reflectă cele două accente diferite ale principalelor școli exegetice ale epocii: alexandrină și antiohiană; acestea apar evidente în anagogia contemplativ-mistică dionisiană — cu o hristologie și soteriologie „neechilibrate” și o încadrare a liturgicului în scheme filozofice inadecvate — și tipologia lui Teodor al Mopsuestiei, unde Liturghia devine o punere în scenă a dramei misterului pascal. Deși încadrează istoria „particulară” a urcușului sufletului spre unirea cu Dumnezeu în istoria „generală” a mântuirii de la Întrupare până după a Doua Venire, *Mistagogia* maximiană rămâne la o abordare monahală, esențial alexandrină (gnoseologică și individuală), cu puțin accent pe evenimentele pământești și cu „excluderea virtuală a misterului pascal” (p. 38). Patriarhul Germanos a realizat prin comentariul său „o nouă sinteză”: reținând tradiția alexandrină a Liturghiei bisericești ca imagine a Liturghiei cerești și, modificând-o întrucâtva, a dublat-o în permanență cu o perspectivă mai antiohiană, mult mai istoricizantă și concentrată pe Economia mântuirii realizată de Hristos. Aceasta triumfă în viziunea asupra Intrării Mari ca imitare a îngropării lui Hristos, în care Germanos împinge mai departe simbolismul lui Teodor al Mopsuestiei „până în punctul în care acesta degenerază în alegorism”. Ca, după depunerea darurilor pe altar, Liturghia să se mute din nou în cer împreună cu îngerii, interpretare care domină înțelegerea anaforalei, precum și teologia euharistică: Euharistia Cărbune aprins, bazată și ea tot pe *Isaia* 6, 1–7 (ca și la Teodor al Mopsuestiei). Comentariul lui Germanos marchează „o clară deplasare în percepția bizantină a Euharistiei”: ea este mai întâi o *historia*, centrată pe autorevelarea concretă a lui Dumnezeu în Hristos și

Economia Lui, și abia apoi o *theōria* a realităților spirituale de dincolo de vizibil. Dacă înainte de Germanos în Bizanț a predominat abordarea anagogică, prin el apare și se impune — ca reacție la spiritualismul iconoclast — abordarea istorică, de tip antiohian, afirmând simbolismul ritului, însă păstrând și realismul sacramental, dar și realitatea celebrării, și evitând astfel căderea în alegorism (cum se va întâmpla ulterior, în *Protheoria* lui Nicolae al Andidei).

Concluzia ortodoxului P. Meyendorff este aceea că, înțeles corect numai în contextul lui propriu, atât istoric, cât și teologic, comentariul patriarhului Germanos reprezintă „într-o perioadă-cheie din istoria Bisericii un tratat remarcabil prin echilibrul său teologic”. Cu toate că „pentru cititorul modern, absența oricărui accent pe primirea Împărtășirii, focalizarea centrală pe Intrarea Mare și interpretarea ei în termenii motivului antiohian al îngropării [lui Iisus] pot fi văzute numai ca deficiențe serioase; și au fost pe drept cuvânt criticate [de J. Meyendorff și A. Schmemmann]” .

Dacă *Mistagogia* maximiană era o inițiere savantă în complexitatea misterului Hristos scrisă de un monah savant pentru o elită monahală, *Istoria mistică* a patriarhului Germanos, scrisă într-un stil simplu și accesibil și adresată tuturor credincioșilor, a fost explicarea liturgică nu numai „cvasioficială”, dar și cea mai populară din toată istoria bizantină și în întreaga lume ortodoxă premodernă, vehiculând interpretarea liturgică bizantină „clasică”.

TREI TENTATIVE BIZANTINE TÂRZII DE REVIZUIRE SIMBOLICĂ

NICOLAE AL ANDIDEI—cca 1090

Mistagogia alegorică — o sistematizare a simbolismului liturgic în registru dramatic

Protheoria episcopului bizantin Nicolae al Andidei⁷ este importantă și ca document liturgic, permițându-ne să vizualizăm ceremonialul unei Liturghii arhieresti provinciale din a doua jumătate a secolului XI bizantin, ceremonial inspirat de cel al Liturghiilor Marii Biserici din Constantinopol. Proscomidia, săvârșită încă de diacon, ocupă un loc important; enarxa, prezidată de un preot, are un caracter secundar; și pentru prima dată apare descris ritul turnării de apă clocotită (*zeon*) în Potirul cu Sfintele Daruri ca figură a sângelui și apei calde, vii, fășnite din coasta lui Hristos pe Cruce.

Originalitatea *Protheoriei* se situează însă în registrul mistagogic, fiindcă Nicolae al Andidei încearcă aici o revizuire a simbolismului interpretării bizantine clasice a Liturghiei din comentariul patriarhului Germanos, pe care-l cunoaște și îl invocă în versiunea atribuită

⁷ Textul la DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011.p. 285-315.

sfântului Vasile cel Mare, interpretare pe care de la început o consideră unilaterală și își propune să o completeze: actele liturgice sunt imagini rituale nu numai ale pătimirii, morții și învierii lui Hristos, ci ale întregii sale vieți de la Întrupare și până la Înălțare, celebrarea Liturghiei reprezentând simbolic totalitatea economiei mântuitoare a Domnului. Introducerea (1–5) afirmă și justifică această teză și necesitatea unei noi explicări liturgice (5) plecând de la teoria existenței în Biserică a trei imagini/prezențe ale lui Hristos: în Evangheliile citite (2), în icoanele pictate (3) și în actele rituale celebrate ale Liturghiei, și toate acestea trebuie să reflecte un corp integral al lui Hristos. De aici necesitatea ca și Liturghia să restituie ritual (în polisemia asumată a simbolurilor ei; 4) imaginea întregii Economii mântuitoare de la Întrupare și până la Înălțare. Astfel, prescura are un sens mariologic, fiind o figură a Născătoarei de Dumnezeu (6). Masa punerii-înainte pe care se săvârșește proscomidia e superioară Sfintei Sfințelor, iar ofranda euharistică profețită de Maleahi (8) e superioară jertfelor sângeroase ale Legii Vechi acceptate în vechime ca un pogorământ, dar care au încetat acum (7). În conformitate cu polisemia simbolismului liturgic, proscomidia (săvârșită de diaconi) e o imagine atât a Întrupării și Nașterii lui Hristos, a vieții Lui ascunse în Betleem și Nazaret, dar și una anticipată a Pătimirii și junghierii Mielului lui Dumnezeu (9). Enarxa Liturghiei evocă timpul și predica lui Ioan Botezătorul (10), antifoanele alcătuite și ele din psalmi profetici (*Ps* 91, 92 și 94) (11), culminând în Trisaghion cu revelarea Sfintei Treimi (13). Intrarea Mică cu Evanghelia marchează venirea lui Hristos la Iordan cu arătarea Sfintei Treimi (14). Intrarea în sanctuar și urcarea arhiereului în scaunul de sus e semnul mutării noastre de la Lege la har și de pe pământ la cer, de unde primim apoi pacea prin binecuvântarea arhierescă (15). Reamintindu-ni-se că simbolurile nu sunt nici cronologice, nici identice cu realitățile simbolizate, Nicolae al Andidei continuă explicând citirea Apostolului ca simbol ritual al chemării și alegerii apostolilor (16), iar cea a Evangheliei ca simbol al prediciei Mântuitorului, învățătura sa timp de trei ani de zile fiind evocată de rugăciunea pentru catehumeni (17). Procesiunea Intrării Mari cu darurile e icoana intrării Domnului în Ierusalim aclamat de îngerii închipuiți de diaconii cu evantaie în mână. Depunerea lor pe sfânta Masă arată intrarea Domnului la Cină în casa cu foișor. Sanctuarul e imaginea Ierusalimului aflat în centrul lumii și are un simbolism cosmologic, în inima lui aflându-se altarul care marchează hotarul dintre pământ și cer (18). Arhiereul se roagă apoi pentru sine și pentru popor, iar diaconii cheamă la iubire, la înțelepciune și la ridicarea minții spre prototipurile cerești ale simbolurilor celebrărilor (19). Închiderea porților sanctuarului și acoperirea darurilor cu „aerul” simbolizează întunericul nopții arestării lui Iisus și ducerii lui la Ana și Caiafa (21), credincioșii fiind invitați la atenție ca să nu cadă din credință ca Petru (22). Diaconii care mișcă evantaiele deasupra darurilor evocă tremurul îngerilor în fața kenozei pătimirilor Fiului (23), iar Trisaghionul serafimilor arată doxologia acelorași îngeri în fața lui Hristos ca Dumnezeu (24). Cuvintele de instituire sunt anamneza Cinei de pe urmă a Domnului, Nicolae al Andidei insistând aici să ofere o dublă explicație — istorică și duhovnicească — a diferenței între chemările Mântuitorului la împărtășire: în timp ce „toți”

sunt chemați să bea din Potir, acest „toți” nu apare în invitația la a mânca Trupul Domnului (25–26). Încearcă apoi o explicație și a celor două tipuri de epicleză: cea transformatoare („prefăcându-se”) din anafora hrisostomiană și cea epifanică („arătându-le”) din cea vasiliană, precum și a diferenței rugăciunii de mijlocire de după prefacerea Darurilor „mai ales” cu Fecioara Maria în anafora vasiliană, respectiv „mai ales pentru” Fecioara Maria în cea hrisostomiană (27). Nicolae al Andidei este de părere că în acel moment arhiereul mijlocește efectiv pentru sfinți și Maica Domnului, întrucât atunci el se roagă „in persona Christi” (28–29) (poziție respinsă ulterior categoric de Nicolae Cabasila în *Explicare la dumnezeiasca Liturghie*, cap. 49). Euharistia este Legământul cel Nou prezis de profetul Ieremia, încheiat prin Sângele lui Hristos (30–31) și actualizat potrivit predaniei Acestuia prin Euharistiile săvârșite de Apostoli și apoi de sfinții Părinți în Liturghiile lor (32). Dipticele și pomenirile rostite deasupra Sfintelor Daruri jertfite se încheie cu rostirea rugăciunii Domnului (33), Nicolae al Andidei intercalând aici un excurs polemic împotriva refuzului de către ereticii dualiști (bogomili) ai epocii a rugăciunii liturgice și fixării lor unilaterale și eronate pe simpla recitare a lui „Tatăl nostru” (34–35). Turnarea de apă fierbinte în Potirul cu Sfintele Daruri vrea să fie o figură (*typos*) a sângelui și apei calde scurse din coasta împunsă a Domnului pe cruce (36). Înălțarea simbolică a Sfântului Trup fiind o icoană în același timp atât a înălțării lui Hristos pe cruce, cât și a Învierii Lui, Împărtășirea evocă mesele apostolilor cu Hristos Cel Înviat (37). Arătarea ultimă a Potirului credincioșilor după Împărtășire e imaginea Înălțării Domnului la cer, tămăduirea lui simbolizând harul Duhului Sfânt dat de Domnul ucenicilor după Înălțarea Sa, la Cincizecime. Rugăciunea din spatele amvonului recapitulează în auzul credincioșilor sensul Liturghiei, care se încheie cu împărțirea și distribuirea prescurii ca binecuvântare (38). Înainte de epilogul retoric convențional (40), episcopul Andidei își încheie explicația cu un excurs critic în care denunță abuzurile în săvârșirea Liturghiei ale unor preoți care din dorință de câștig o celebrează de mai multe ori pe zi, dar sunt nepăsători față de Sfintele Taine lăsate adeseori neconsumate și degradându-se (39).

Originalitatea *Protheoriei* se concentrează în programul explicit al lui Nicolae al Andidei de a stabili un paralelism simbolic strict și o corespondență punct cu punct între riturile Liturghiei și toate momentele principale ale vieții pământești a lui Hristos. Acest efort de sistematizare simbolică excesivă este însă nu numai artificial, dar are câteva efecte secundare grave: simbolismul participativ se degradează la simple alegorii exterioare, iar Liturghia, redusă la o reprezentare dramatică a vieții lui Iisus, riscă să devină un simplu spectacol de natură pur vizuală. Sau, în cuvintele pr. Bornert:

„Acest simbolism istoric nu mai porcede dintr-o viziune organică a istoriei mântuirii; e mai degrabă ilustrarea didactică a unei teze și, în ultimă instanță, se reduce la un pur joc al minții. Chiar dacă, material vorbind, *Protheoria* repetă în ansamblu interpretarea dată de *Historia Ecclesiastica*, perspectiva generală este diferită” (p. 203).

„Originalitatea” comentariului episcopului Andidei — destinat explicit preoților ca un fel de cateheză liturgică adresată de un episcop clerului său — „nu e lipsită de prejucii pentru tradiția autentică” a mistagogiei liturgice bizantine (p. 204, 206); cea mai evidentă, și nedorită, fiind cea a detașării și izolării „semnului liturgic” reprezentativ, sau simbolismului ritual dramatic, de „semnul sacramental” eficace al actualizării euharistice a realității lui Iisus Hristos Cel Răstignit și Înviat și dat spre împărtășire credincioșilor pentru a face din ei membre ale Trupului eclezial al cărui Cap este.

Chiar dacă n-a reușit să ocupe locul *Istoriei mistice* a patriarhului Germanos, de comentariu liturgic bizantin „clasic”, și va fi criticată (de un Nicolae Cabasila), *Protheoria* a exercitat o influență importantă asupra tradiției mistagogice liturgice bizantine, semn că noutățile ei corespundeau unei deplasări de accent a sensibilității liturgice în Bizanțul ultimelor secole ale istoriei sale.

NICOLAE CABASILA—cca 1370

Mistagogia realist simbolică — o propunere laică de recentrare euharistic sacramentală a celebrării Liturghiei

Publicată în traducere latină încă din 1548 iar în textul original grec în 1624, *Explicarea la dumnezeiasca Liturghie* a eruditului umanist isihast bizantin care a fost sfântul Nicolae Cabasila-Chametos (1322/1323—după 1397) a devenit repede cea mai cunoscută interpretare liturgică în Occident. Cu toate că, strict vorbind, *Explicarea* cabasiliană nu este un simplu comentariu liturgic, ci un tratat în același timp mistagogic și general euharistic, o reflecție nepolemă asupra tradiției mistagogice bizantine, o adevărată decantare și simplificare a ei, dar și un răspuns cu caracter dogmatic și apologetic la problemele și controversele disputate în epoca sa cu privire la misterul euharistic ridicate deja de contactul și confruntarea cu teologia latină de tip scolastic (cu *Summele* lui Toma d’Aquino care începuseră să fie traduse în grecește chiar de prietenul de o viață al lui Nicolae Cabasila, umanistul Dimitrie Kydones). O simplă privire asupra structurii *Explicării* cabasiliene oglindite în sumarul celor 53 de capitole ale ei confirmă acest fapt constat și de J. Gouillard: „opera e în același timp o expunere descriptivă și morală a Liturghiei și un eseu teologic despre natura sacrificiului euharistic”, o „înseilare de comentariu literal și reflecție teologică independentă”⁸, totul reflectând o gândire teologică în același timp personală și tradițională extrem de precisă și viguroasă în opțiunile și formulările ei.

Disponerea capitolelor reflectă firesc ordinea Liturghiei: după un scurt capitol introductiv, capital pentru că oferă de la bun început definițiile exacte ale operei, scopului și actelor Liturghiei, precum și o vedere de ansamblu asupra explicării (1 și 16), o primă secțiune (2–11)

⁸ SC 4 bis, 1967, p. 20 și 25.

tratează despre riturile proscomidiei, o a doua despre sensurile actelor rituale ale Liturghiei cuvântului (12–23) și o a treia despre semnificațiile celor puse în joc de Liturghia euharistică (24–27, 33–41, 53), culminând în sfințirea Darurilor coincidentă cu Jertfa euharistică și finalizată în cuminecarea preotului și a credincioșilor. Expunerea Liturghiei euharistice este fragmentată prin introducerea unei serii de mici disertații de teologie euharistică și liturgică grupate în două ample „paranteze teologice”: o primă serie de mici tratate despre sfințirea Darurilor prin epicleză și jertfa euharistică (28–32, dezvoltând pozițiile ortodoxe „clasice” în aceste chestiuni scolastice) și o altă serie despre împărțirea de roadele Tainei a celor adormiți, dar și despre Jertfa euharistică și sensurile mijlocirii și pomenirii sfinților în Jertfa euharistică (în delimitare critică de poziția lui Nicolae al Andidei) și sensurile acesteia din urmă (42–52). De aici se poate vedea limpede că *Explicarea* cabasiliană nu-și are de fapt locul în seria comentariilor liturgice bizantine, fiind mai puțin o „tâlcuire” a Liturghiei, cât o reflecție teologică liturgică și dogmatică asupra misterului liturgic și a celui euharistic, un tratat original de o remarcabilă rigoare și profunzime⁹.

Explicarea sfântului Nicolae Cabasila e o reacție critică nepolemică la adresa degradării tradiției mistagogice bizantine târzii odată cu transformarea simbolismului liturgic în alegorism; un revizionism salutar și necesar cu scopul de a readuce celebrarea Liturghiei înapoi la esențialul ei: misterul euharistic, realismul sacramental și hristocentrismul. Cabasila revine la sfântul Apostol Pavel și tradiția antiohiană reprezentată de gândirea și spiritualitatea euharistice ale sfântului Ioan Hrisostom. Aceștia oferă cadrul și baza pe care grefează inspirații ocazionale din Dionisie Areopagitul sau în care recentrează hristologic și realist tradiția mistagogică bizantină anterioară, care risca să devieze în vizual, spectacol și alegorism. Deși reține (în cap. 1) ideea lui Nicolae al Andidei despre celebrarea liturgică ca o icoană rituală a întregului corp al vieții lui Hristos, totuși Cabasila este categoric: anamneza liturgică are în centrul ei în exclusivitate misterul pascal, moartea, Învierea și Înălțarea Domnului, nu și toate minunile Sale. Corectivul principal adus de sfântul Nicolae Cabasila tradiției mistagogice este o clară afirmare a principiului realismului simbolic în același timp sacramental-euharistic și liturgic-ritual. Ceea ce îl face să diferențieze, dar și să afirme în același timp (în termenii pr. R. Bornert) atât semnul/simbolismul sacramental eficace, cât și semnul/simbolismul liturgic reprezentativ. Realismul sacramental al Euharistiei este însă dublat la umanistul bizantin de cea mai sistematică teologie a sacrificiului euharistic din teologia răsăriteană, secondată la rândul ei de polemica, perfect irenică de altfel, pe tema epiclezei euharistice. Teza centrală este că momentul de Jertfă reală al Euharistiei coincide cu acela de realizare a Tainei prezenței Trupului și Sângelui lui Hristos, care e sfințirea Darurilor prin invocarea Duhului Sfânt. Euharistia este Jertfă reală, efectivă, în virtutea transformării reale, efective, a pâinii și vinului oferite de Biserică prin preot în Trupul și Sângele lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, adus jertfă o

⁹ Locul atipice *Exegeze* liturgice este, așadar, mai degrabă în seria de opere a sfântului Nicolae Cabasila; o nouă traducere realizată cu un studiu introductiv e în curs de apariție în SFÂNTUL NICOLAE CABASILIA-CHAMAETOS, *Scrieri II*, Ed. Deisis, 2013.

dată pentru totdeauna și rămas mereu în stare de jertfă înaintea Tatălui în Sfânta Sfințelor din cer. Spre deosebire de *Mistagogia* maximiană, operă a unui monah, de *Historia mystikē* germaniană, operă a unui patriarh, ori de *Protheoria* andidiană, operă a unui episcop, *Exegeza* liturgică a lui Nicolae Cabasila e meditația-tratat a unui laic cultivat, în același timp umanist și mistic, un spirit deja premodern, care în același timp reflectă tendințele epocii (confruntarea între scolastică și isihasm), dar știe să o domine suveran, asimilând întreaga tradiție a Bisericii într-un mod atât personal, cât și tradițional.

Dacă prin *Explicarea* sa sfântul Nicolae Cabasila depășește în mod evident cadrele genului literar al comentariului mistagogic, el îl ilustrează totuși și pe acesta din urmă prin alte două „opuscule liturgice” cu caracter mistagogic: o explicare a simbolismului veșmintelor liturgice și o alta a principalelor rituri ale Liturghiei. Ele au rămas în manuscris până în 1967, când monahul benedictin René Bornert le-a editat ca appendice al ediției critice a *Explicării* publicate în colecția „Sources Chrétiennes” nr. 4 bis ¹⁰, subliniind în introducere că, deși par a fi „scrieri minore”, ele merită toată atenția, întrucât „în puncte deloc negliabile completează fericit *Explicarea*” (p. 357).

Și, într-adevăr, explicarea veșmintelor diaconului, preotului și episcopului „umple o lacună” evidentă a *Explicării la dumnezeiasca Liturghie*, oferind o schiță a sensurilor simbolice ale pieselor componente ale vestimentației liturgice a celebranților acesteia. Un „simbolism aproape în exclusivitate moral” (p. 359). Veșmântul diaconului (stiharul) are mânecute care arată că diaconul trebuie să aibă mâinile libere, gata în permanență pentru slujire. Veșmântul iereului/preotului (felonul) nu are mânecute — în Bizanț felonul era o pelerină în formă de clopot care cădea până aproape de pământ atât în spate, dar și în față, partea din față răsucindu-se pe mâini atunci când preotul binecuvânta — arătând detașarea totală de lume și inactivitatea sa, toată celebrarea sa fiind de fapt lucrarea mâinii lui Dumnezeu (1). Epitrahilul coboară de pe gât peste piept până la pământ ca semn al faptului că harul preoțesc trebuie să sfințească tot trupul preotului care prin înfrânare și virtuți, simbolizate de cingătoare, trebuie să-l strângă și lipească de făptura sa (2). Omoforul episcopilor îi arată pe aceștia ca niște părinți care-i iau și-i duc pe cei stăpâniți de ei pe umeri ca o mamă pe copiii ei (3), iar epigonatul, ca sabie a Duhului, cu care sunt încinși, îi arată și ca judecători duhovnicești ai poporului lor (4).

Scurta explicare a riturilor Liturghiei pare să fie o schiță pregătitoare a mării *Explicări*, fie un rezumat ulterior, pentru că pe lângă epitoma riturilor comentate pe larg în *Explicarea* mare, ea mai cuprinde cel puțin trei rituri neexplicate acolo — acoperirea darurilor după Intrarea Mare, comemorarea sfinților la rugăciunea oferirii, spălarea pe mâni și depunerea omoforului de episcop înainte de anafora — și al căror simbolism este redat după „theoria” Sinaxei liturgice la Dionisie Areopagitul. În rest, explicarea mică a lui Nicolae Cabasila coincide cu esențialul *Explicării* sale mari. Riturile proscomidiei sunt o relatare în acte, o profeție anticipată, a pătimirii

¹⁰ Textul la DIAC. IOANI I. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, p. 339-349.

și morții Domnului (1). Cântările și citirile din Liturgia Cuvântului sunt, din punct de vedere practic, pregătiri preliminare ale credincioșilor în vederea cuminecării; simbolic vorbind, psalmii sunt profețiile lui Hristos, Care avea să vină, iar troparele bisericesti Îl arată deja venit (2). Intrarea cu Evanghelia era în vechime un act practic, pentru că Evanghelia era păstrată în skevophylakion, iar pentru a fi citită trebuia adusă mai întâi în naos; simbolic vorbind, ea vrea să arată ieșirea lui Hristos la propovăduire (3). Intrarea cu darurile are, pentru Cabasila, un sens eminent utilitar, practic, de transfer al acestora la altar, iar pentru credincioși o ocazie de a cere preoților pomeneire și rugăciune de mijlocire eficace la sfânta Jertfă. Cabasila ține să critice venerarea abuzivă a darurilor acum ca Trup și Sânge ale Domnului, legitimă numai în cazul Liturghiei Darurilor Presfințite, și — fapt semnificativ — trece sub tăcere orice fel de simbolism cu referire la procesiunea Intrării Mari (4). Este vorba de o omisiune elocventă și o delimitare față de comentariile bizantine anterioare, unde Intrarea Mare deține o poziție simbolică crucială, pe care Cabasila o contestă reafirmând astfel centralitatea anaforalei și Jertfei euharistice propriu-zise. După Intrarea Mare, explicarea mică a umanistului bizantin menționează, potrivit *Ierarhiei bisericesti* a lui Dionisie Areopagitul, trei rituri și simbolismul lor absente din *Explicarea mare*: acoperirea darurilor depuse pe sfânta Masă și descoperirea lor ulterioară marcând intrarea și ieșirea lui Iisus din ascunzimea tainei Lui (5), pomeneirea numelor bărbaților sfinți adormiți ca semn al comuniunii lor cu Hristos (6) și spălarea mâinilor preotului înaintea darurilor depuse pe altar (azi rămasă numai în ritualul Liturghiei arhieresti) ca semn al necesității curăției preotului până în ultimele clipe înaintea jertfei liturgice (7), când și episcopul își depune omoforul, semn al stăpânirii și păstoririi (pe care și-l pune iar la hirotoniri sau împărtășire, pe care le săvârșește în calitate de arhipăstor — 8). Sacerdotul este, așadar, un sacrificator, iar darurile oferite în Euharistie sunt un sacrificiu sau o jertfă reală. De aceea Cabasila își reafirmă soluția oferită problemei teologiei jertfei euharistice: pâinea nu e jertfită nici înainte de sfințire/prefacere, pentru că atunci jertfită ar fi o pâine, nu Mielul lui Dumnezeu; nici după sfințire/prefacere, fiindcă aceasta ar însemna că Mielul ar fi jertfit de multe ori; ci în însuși momentul sfințirii, când pâinea și vinul devin însuși Trupul jertfit al lui Hristos, a cărui Jertfă rămâne unică (9). De aceea sfânta Masă ca masă, pe care se pune Pâine și Vin, dar și jertfelnic, pentru că Liturgia e celebrarea ei ca Jertfă reală, devine jertfelnic potrivit lui Dionisie Areopagitul prin ungerea cu sfântul Mir care-L introduce pe Hristos-Unsul Domnului (10). Dar Trup al lui Hristos nu este numai Trupul Său euharistic, ci și Biserica; și așa cum El S-a născut, a murit, a înviat și S-a înălțat prin Duhul Sfânt, tot așa și Biserica se naște, învie și se înalță la cer prin Duhul Sfânt. Și toate cele făcute în Trupul lui Hristos sunt un model pentru cele ce se fac în și cu Biserica (12). Astfel, turnarea de apă clocotită — apă cu foc — în Sfintele Taine după prefacerea lor prin Duhul Sfânt în Trupul și Sângele lui Hristos este simbolul pogorării Duhului Sfânt peste Biserică și arată modul în care Biserica are parte de Duhul prin Trupul lui Hristos, întâi fizic și apoi euharistic (11 și 13).

Prin explicațiile sale liturgice, sfântul Nicolae Cabasila a întreprins un revizionism în sens „realist” al tradiției mistagogice bizantine amenințate să decadă într-o fixație riscantă pe spectacol și alegorism. Acestei evoluții umanistul isihast bizantin i-a opus o regândire a temeiurilor teologice ale acestei tradiții sub forma unei teologii sacramental-euharistice și liturgice precise și riguroase, unice în felul ei în întreaga tradiție ortodoxă. O teologie nuanțată al cărei realism sacramental include simbolismul atât sacramental, cât și liturgic. Cum se poate vedea din extraordinarul capitol introductiv, principal, al *Explicării* mari, Cabasila este unicul autor mistagogic bizantin care afirmă clar esența sacramentală a Liturghiei: aceasta nu este o dramă rituală, un spectacol liturgic, ci un eveniment sacramental a cărui operă (*ergon*) centrală e sfințirea și transformarea darurilor oferite în Trupul și Sângele Domnului răstignit, înviat și înălțat, și al cărei scop (*telos*) este sfințirea credincioșilor prin cuminecare și transformarea lor în membre vii ale Trupului tainic al lui Hristos, care este Biserica. Toate cele ce se fac înainte și după această dublă sfințire centrală au valoare de pregătire și vor să-i dispună pe cei ce participă și se împărtășesc pentru primirea în chip frumos sau pentru păstrarea și rodirea cu vrednicie a darului acestei sfințiri. Această sfințire pedagogică pregătitoare și păstrătoare este inclusă în însăși ordinea (*taxis*) misterului liturgic, în însăși alcătuirea (*syntaxis*) celebrării ei și se realizează în două moduri: atât verbal, prin psalmi, citiri, rugăciuni, cât și ritual, în toate actele liturgice credincioșii fiind chemați să vadă întipărite actele și pătimirile lui Hristos. Acesta este aspectul mistagogic propriu-zis al Liturghiei, care devine o icoană rituală a corpului unic al vieții (*politeia*) lui Hristos în ordinea și articularea lui internă, spune Cabasila reluând, dar recentrând sacramental, teza *Protheoriei* andidiene. Pentru că aproape toate cele spuse și săvârșite în Liturghie au în același timp o utilitate (*chreia*) practică nemijlocită, dar și o semnificație (*sēmasia*) simbolică, unele însă având numai sens simbolic. Concret, cele spuse și săvârșite înainte de anafora și Jertfa euharistică simbolizează venirea lui Hristos în timp, arătarea și activitatea Sa publică; sfințirea darurilor și jertfa euharistică vestesc și actualizează misterul pascal al mântuirii prin moartea și învierea lui Hristos realizate în Trupul și Sângele Său; iar cele de după sfințirea darurilor simbolizează pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică, convertirea păgânilor și realizarea prin Împărtășire a comuniunii Bisericii. Finalitatea mistagogiei rituale este aceea de a oferi misterul nu numai unei rațiuni și minți prin comunicarea verbală, ci de a ne pune în față o figurare (*typos*) a lui simbolică sub forma unui spectacol (*theōria*) vizual. Adresat ochiului gândirii, acest spectacol completat prin imaginație e menit să trezească în cei care asistă la el dispoziții sufletești adecvate primirii sau păstrării Tainei: afectele fericite (*makaria pathē*) ale evlaviei, credinței și iubirii aprinse de Dumnezeu.

Mistagogia anagogică — o propunere episcopală de sinteză a întregii tradiții interpretative

Sfântul Simeon a fost într-adevăr autorul a două comentarii liturgice. Primul, sub forma unui tratat independent și dezvoltat, scris la cererea unor credincioși din Creta aflată și ea sub dominație venețiană, e intitulat *Tâlcuire* [hermēneia] *despre templul sfânt și Liturghia* [mystagōgias] *dumnezeiască* (presc. T)¹¹ și e o explicare a simbolismului riturilor Liturghiei arhieresti așa cum este ea percepută de credincioși, omițând riturile proscomidiei (la care se fac referiri rezumative în final). După două scurte introduceri: una despre locul Tainelor, mai ales al Euharistiei, în Economia mântuirii (2–10) și despre transmiterea acesteia prin tradiția Bisericii (11–14), o primă secțiune prezintă simbolismul lăcașului bisericesc (15–23) și cel al clerului și al veșmintelor preoțești (24–42), după care sunt explicate sensurile mistagogice ale enarxei (45–53), Liturghiei Cuvântului (54–61) și Liturghiei Euharistice (62–76, 91–105) cu intercalarea unui excurs polemic în apărarea epiclezei (77–90) având o concluzie categorică: cine o respinge, acela nu e creștin (87), iar în loc de final câteva considerații despre miride și pomeniri (106–110). Cel de-al doilea comentariu este de fapt secțiunea *Despre sfânta Liturghie* (presc. L) din vastul *Dialog* dogmatico-liturgic. Acesta fiind conceput ca manual pentru cler, comentariul liturgic inserat aici are un accent în același timp ritualist — jumătate din el fiind dedicat proscomidiei (nediscuțată în primul comentariu) —, dar și polemic — intercalând două lungi excursuri polemice: unul antilatin, altul antiarmean. După câteva remarci introductive (1–7) și o prezentare a simbolismului veșmintelor preoțești (8–29), secțiunea centrală e dedicată proscomidiei (31–35, 63, 79–90, 104–116) fragmentată de un excurs despre pâinea dospită și împotriva azimelor latine (36–60), de un altul despre paharul de vin amestecat cu apă împotriva armenilor (64–78) și de un altul despre nefolosirea miridelor la Împărtășire (91–103); restul comentariului e o prezentare succintă a simbolismului Liturghiei arhieresti în cele trei părți ale ei: enarxa (117–129), a Cuvântului (130–135) și Euharistică (136–163).

Sfântul Simeon al Tesalonicului începe prin a situa Tainele Bisericii în Economia generală a Întrupării și mântuirii prin care ni S-a descoperit iubirea lui Dumnezeu (T 2–3). Tainele sunt prelungire în acte practice și simbolice a Întrupării lui Dumnezeu și au drept scop extinderea unirii lui Dumnezeu cu omul din Fecioara Maria la fiecare din credincioși. În fiecare din ele, și mai ales în Euharistie, Dumnezeu Se coboară și ni Se dă pe Sine Însuși, ca să ne înalțe la Sine și să ne facă dumnezei prin har (T 4–7). Întrucât prin Taine Biserica săvârșește în rituri ceea ce a făcut Dumnezeu, rațiunile acestora sunt taine nepătrunse, dar pe care Dumnezeu ni le-a descoperit prin Apostoli și sfinți Părinți, atât prin Liturghiile, cât și prin comentariile lor inventariate succint (T 9–14) de Simeon, care declară programatic — asemenea sfântului Ioan

¹¹ Textul la DIAC. IOANI. ICĂ JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon la Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, p. 367-400 și 401-435.

Damaschinul — că nu vrea să spună nimic nou și original, ci doar să rezume tradiția acestora (T 11). Înainte de a explica acțiunea sacră (*hierourgia*) a Liturghiei, sfântul Simeon consideră necesară explicarea în prealabil a instrumentelor acesteia: templul și sacerdoțiul. Sfințit cu Mir, templul (naos) devine casa Domnului (T 15). Planul său bipartit sau tripartit (naos-bema sau pronaos-naos-bema) simbolizează fie pe Hristos, omul ori lumea în dualitatea lor unitară, fie Sfânta Treime și reflectările prezenței ei în lume (16). Sfânta Masă e tronul lui Dumnezeu sau mormântul lui Hristos (17), altarul de piatră este Hristos Piatra (19), iar acoperămintele ei cu imaginile evangheliștilor arată giulgiul de îngropare și locul slavei dumnezeiești (18); sintronul evocă Logosul divin de-a dreapta Tatălui, treptele lui ordinele (*taxeis*) sfinților și îngerilor, iar Evanghelia și crucea de pe altar și arhierul dinaintea lui arată prezența lui Iisus Însuși (20). Așezat peste relieve de martiri ca pe o temelie, uns cu Mir și acoperit (ascuns), altarul este și mai ridicat ca tron al lui Dumnezeu (21). Clerul din sanctuar, simbol al cerului nevăzut, îi evocă pe îngeri, tămâia harul, iar luminile de aici luminarea Duhului (22); nava e icoana lumii văzute și podoaba ei evocă frumusețea creației: bolta cerului cu stele (23). Ofrandele aduse la altar sunt doar untdelemn, ceară și tămâie (24). Adunarea Bisericii e compusă din cler și mireni ortodocși (necredincioșii și eterodocșii nu pot face parte din ea) a căror dispunere ordonată e cea a ierarhiilor dionisiene (25). În frunte stă arhierul, urmaș al apostolilor și icoană a lui Hristos și investit cu autoritatea Lui (26). Arhierii sunt desăvârșitori, iereii luminători și liturgii/diaconii curățitori (27–29). Veșmintele fiecăruia sunt în conformitate cu ordinul (*taxis*) și rolul său, semnificația lor fiind evocată și de stihurile din psalmi rostite la îmbrăcarea lor, citate și comentate de sfântul Simeon pentru fiecare veșmânt în parte. Astfel, stiharul alb și orarul cu inscripția din *Isaia* 6, 3 îi arată pe diaconii asemenea îngerilor „duhuri slujitoare” (31–32). Simbolismul veșmintelor arhierului și iereului (T 33–40) este reluat mai amplu și precis în *Despre sfânta Liturghie* (L 9–29). Aici se arată că arhierul desăvârșitor pune pe el șapte veșminte asemenea celor șapte daruri ale Duhului Sfânt și toate arată aspecte ale Înomenirii Fiului lui Dumnezeu (L 9). Dar până la biserică episcopul vine purtând mantia episcopală ale cărei „râuri” arată darurile Duhului Sfânt; crucea și engolpionul, care arată pecetea și mărturisirea credinței; toiagul, semnal al autorității; iar sfeșnicul purtat înaintea lui arată pe Hristos Lumina lumii. În ce privește veșmintele, stiharul alb simbolizează curăția și nesticăciunea; epitrahilul, harul care coboară de sus și jugul lui Hristos; cingătoarea, cumintenia; epigonatul, biruința asupra morții; mânecutele, puterea atoatelucrătoare a lui Dumnezeu; felonul cu cruce, sau sacosul, mantaua Pătimirii lui Hristos; iar omoforul din lână arată fie oaia pierdută aflată, fie pe Hristos Mielul. Iereul sau preotul luminător îmbracă doar cinci veșminte după numărul celor cinci simțuri, la care se adaugă drept distincții și semne de autoritate epigonat, cruce, toiag (L 28–29). Celebranții slujesc cu capul gol, arătând astfel ca un drept Cap al lor pe Hristos (T 41).

Tot comentariul *Despre sfânta Liturghie* dezvoltă pe larg și cu excursuri polemice tema proscomidiei, absentă din *Tâlcuire*, pe baza unei descrieri în detaliu a ritualului pregătirii

darurilor aduse de credincioși ajuns în secolul XV la forma lui actuală. Scoaterea agnețului și incizarea pe partea lui inferioară a semnelui crucii evocă junghierea ca un miel a Robului Domnului din *Isaia 53*. Agnețul pus pe discul circular, simbol al cerului, e împuns apoi cu sulița, iar în potir se toarnă îndată vin și apă, așa cum, potrivit *Ioan 19, 34–35*, din coasta lui Iisus pe cruce a curs sânge și apă. Pâinea agnețului trebuie să fie pâine adevărată, desăvârșită, adică dospită, și să aibă formă pătrată — nu nedospită (azimă) și circulară, ca ostia latinilor. Argumentele invocate în excursul antilatin (L 36–60) sunt simbolice și biblice. Pâinea dospită este „vie”. Fiind făcută din trei ingrediente: făină cu apă, drojdie, sare și foc, reflectă trupul, sufletul și dumnezeirea lui Iisus (L 36). Forma pătrată a agnețului simbolizează crucea și lumea (cercul fiind simbolul divinului), pentru că în pâinea lui sunt întipărite semnele pătimirilor lui Hristos și ca atare el evidențiază umanitatea și divinitatea (L 35–41). Invocarea apostolului Pavel din *1 Corinteni 5, 7–8* în sprijinul azimelor „pure” are un sens etic, nu liturgic, apostolul referindu-se la respingerea păcatului, nu a pâinii dospite (L 42–44). Însuși Hristos aseamănă Împărăția cu un aluat dospit (*Mt 13, 33*) (L 45–47). Cei care primesc azimele iudaice trebuie să primească atunci și circumcizia și sabbatul Legii vechi (L 48). Euharistia lui Hristos a fost un Paște Nou și ține de Legea Nouă, desăvârșită, ca atare celebrarea ei se face cu pâine desăvârșită, pentru a reprezenta umanitatea desăvârșită a lui Hristos, dar și cu vine amestecat cu apă ca semn al sângelui și apei care au curs din coasta împunsă a Domnului (*In 19, 34*). În Potir nu trebuie să fie, așadar, nici numai apă, cum făceau encratiții, nici numai vin, cum fac armenii. Acestora li se reproșează într-un excurs polemic (L 64–78) că resping textul clar al *Evangheliei după Ioan*, dar și acela la fel de limpede al anaforalelor vasiliană, hrisostomiană și iacobită. Prin aceasta contrazic fără temeii o predanie universală a Bisericii atestată în toate colțurile creștinătății și nu se supun regulii unanimității și consensului luării deciziilor din Biserica apostolică.

Scoaterea de părțicele (miride) pentru Maica Domnului, pentru îngeri și sfinți este justificată pe baza solidarității lor cu Hristos (L 79–87). Cu precizarea că ele nu se prefac nici în Trupul lui Hristos, nici în sfinții pomeniți, fiind doar ofrande imitative; dar ofranda părțicelelor le comunică acestora sfințenia Liturghiei, iar nouă ne transmit sfințenia sfinților pomeniți. La părțicelele pentru sfinți se adaugă cele pentru episcop, pentru împărat, pentru citori, pentru cei prezenți și pentru adormiți; pentru care se rostește rugăciunea de la litia privegherii. În codicele *Zagora 23* pe marginea textului apare scris aici un alt excurs tipiconal despre Cuminecare și miride (L 91–103). Clericii sunt avertizați ca, potrivit tradiției vechi, să împărtășească numai din Agnețul prefăcut în Trupul și Sângele lui Hristos, nu și din miride. Întrucât sunt îmbibate cu Tainele, chiar și miridele sunt o cuminecare adevărată cu Hristos, deși ele nu se prefac. La finalul proscomidiei, pe disc se văd Hristos și Biserica sa, o icoană eshatologică a Împărăției viitoare; de aceea nu pot fi pomeniți la proscomidie nici necredincioșii, nici neortodocșii, nici păcătoșii învederați (L 104–105). Ofranda de tămâie de acum e semnul lucrării Duhului Sfânt. Steluța simbolizează steaua Betleemului, acoperămintele sunt atât bolta cerului, cât și scutecele Pruncului Iisus, dar și giulgiurile Sale de îngropare; în

conformitate cu dublul simbolism al proscomidiei, care e o icoană atât a nașterii, cât și a pătimirii lui Iisus (L 106–110). Tămâierea darurilor oferite la proscomidiar și devenite replici (*antitypa*) ale Trupului și Sângelui lui Hristos se continuă cu a întregului sanctuar, ba chiar și a întregului naos (cum arată Dionisie Areopagitul); începutul și sfârșitul tuturor tămâierilor fiind însă episcopul ca figură (*typos*) a lui Hristos (L 111–113). Săvârșirea proscomidiei ține de ordinul sacerdotal, și ca atare sfântul Simeon protestează împotriva practicii de la Athos și Tesalonic, unde ea este săvârșită de diaconi (L 114–116). La Liturghia arhierescă, descrisă și explicată de sfântul Simeon, proscomidia — care evocă timpul profeților și al vieții ascunse a lui Iisus până la botezul Său în Iordan — e săvârșită de cel de-al doilea preot, care cere binecuvântarea specială în această privință de la arhierul deja îmbrăcat în veșmintele liturgice (L 25–26). Pentru îmbrăcare, ierarhul coborâse din scaunul său din nava bisericii; prin pogorâre imitând pogorârea și venirea lui Dumnezeu la oameni, iar prin îmbrăcarea în veșminte simbolizând Întruparea Fiului Său (L 8 și T 43). Îmbrăcat, ierarhul merge împreună cu ceilalți clerici la poarta de intrare în biserică dinspre apus, arătând prin aceasta pogorârea lui Hristos până la iad (L 24 și 120; T 43); înconjurat de diaconi, care sunt icoana îngerilor care slujesc Întrupării, dă binecuvântarea celorlalți slujitori, începând cu primul preot care se îmbracă (L 24–25). După care semnaleză primului diacon „vremea” începutului Liturghiei, iar acesta îl invită pe întâiul preot să dea binecuvântarea. Preoții din altar care spun rugăciunile închipuie pe îngeri, în timp ce psalții, închipuind corul profeților, cântă în naos cele trei antifoane care vorbesc despre Întruparea prezisă și realizată (T 43–44; L 121–122). Ieșirea în procesiune cu Evanghelia a preoților din sanctuar arată îngerii pogorând din cer pentru Învierea și Înălțarea lui Hristos închipuite de arhieru, care după ce se pleacă se îndreaptă și intră în procesiune în sanctuar prin ușile lui asemenea lui Hristos în cer aclamat de îngeri (T 46–49; L 123–125). Tămâiază apoi altarul în cerc ca semn al venirii Duhului Sfânt (T 50; L 126). Șade apoi pe sintron asemenea lui Hristos înviat de-a dreapta Tatălui (L 127 și 130), timp în care are loc aclamarea împăraților și episcopilor pe care s-a așezat să conducă lumea între Înălțare și a Doua Sa Venire (L 128). Binecuvântarea Evangheliei cu dikerul și trikerul arată vestirea în via lumii a Întrupării și Treimii prin Evangheliei, fapt confirmat și de cântarea în acest timp a Trisaghionului (T 53; L 129). După care arhierul șade pe sintron împreună cu preoții (nu și diaconii) ca Hristos în cer între apostoli și dă poporului pacea binecuvântându-l cu trikerul, care simbolizează luminarea Sfintei Treimi (T 54). Citirea Apostolului arată trimiterea acestora în lume după Înviere, urmată de pogorârea Duhului simbolizată de tămâierea săvârșită de diacon având în mână trikerul și omoforul dat jos de arhieru în semn de supunere în timpul citirii Evangheliei care urmează și închipuie vestirea Evangheliei în toată lumea (T 56–57; L 132). După care coboară din sintron și binecuvântează pe împărați și pe popor, semn că, deși înălțat, Hristos conduce lumea spre Împărăția Treimii (T 58; L 134). Concedierea catehumenilor simbolizează și Judecata de Apoi de la sfârșitul veacurilor (T 59; L 135), concediere care trebuie menținută,

în ciuda dispariției catehumenilor, dat fiind că există mereu prunci nebotezați și penitenți neîntorși (T 61).

Spălându-se pe mâini pentru a sluji curat Celui Curat (T 62), arhiereul primește procesiunea Intrării Mari cu darurile care simbolizează a Doua Venire a lui Hristos în slavă cu sfinții îngeri (diaconii), dar și îngroparea Sa, pentru că în Hristos Cel Preaslăvit e înscrisă și economia Sa (T 63; L 136). Credincioșii se închină pe drept cuvânt darurilor, deși nu sunt încă sfințite, și nu e vorba de idolatrie, pentru că acestea sunt deja replici și icoane anticipate ale Sfintelor Taine (T 65–66). Darurile depuse pe altar sunt acoperite până la Crez, pentru că, deși Se revelează, Hristos rămâne totuși ascuns (T 67 și 72). Arhiereul cere rugăciunile clerului cunoscându-se pe sine și neîncrezându-se în sine însuși, după care binecuvântează poporul și se închid ușile sanctuarului, pentru că există o ordine (*taxis*) și Tainele nu pot fi văzute de către toți (T 68–70; L 137). Ușile se deschid din nou la Crez și sărutarea păcii, care arată unirea creată prin credința și iubirea în Hristos (T 71; L 138 și 141). După care arhiereul se apropie de săvârșirea Tainei; rostind anaforaua, laudă pe Dumnezeu, se unește cu îngerii prin Trisaghionul serafimilor, rememorează Economia mântuirii, mulțumește pentru toate, cheamă pe Duhul Sfânt și vede pe Însuși Iisus prezent viu pe sfânta Masă; după care se roagă pentru toți, pomenindu-i pe toți sfinții adormiți și mai ales pe Maica Domnului, pentru că ne-am unit cu sfinții care au putere să ne împace și unească cu Dumnezeu (T 72–76; L 142–143). În acest punct *Tâlcuirea* inserează un excurs polemico-apologetic antilatin despre sfințirea Darurilor prin epicleză (T 77–90): rostirea cuvintelor de instituire nu este de ajuns, fiindcă mai e nevoie și de invocarea Duhului Sfânt, dar și de un preot hirotonit de Duhul Sfânt. Astfel de epicleze există și la celelalte Taine, și ea a fost învățată de Hristos și de apostoli. Cine o respinge, acela respinge și celelalte Taine și încetează a mai fi creștin; iar cine vrea să fie creștin, acela trebuie să o primească (L 87 și 89). După anafora, arhiereul ne cheamă la harul înfierii prin rostirea rugăciunii „Tatăl nostru” și la unitate, după care vine la împărtășire punându-și pe umeri omoforul pentru că Taina e săvârșită. Ridică sfânta Pâine și cheamă pe cei sfinți la Cele Sfinte, iar poporul mărturisește sfințenia lui Hristos și-și recunoaște eșecul încercării ratate a lui Adam și Eva de a se autodiviniza (T 91–93; L 146–149). Înălțarea Pâinii arată înălțarea lui Hristos pe Cruce, cum arată și dispunerea pe disc a celor patru părți ale Agnețului rupt. Face apoi unirea Tainelor punând o părticică din Pâine în Potir, căci Hristos e Unul (T 94–95; L 149–150). După care toarnă apă fierbinte în Potir ca semn al Duhului Sfânt, al Căruia foc ține viu Sângele lui Hristos (T 96–97). Apoi rupe și celelalte părțile din sfânta Pâine, se cuminecă el însuși primul și-i împărtășește în ordine pe toți, pe fiecare în tagma lui: întâi pe clerici în altar, apoi pe laici în afara altarului și cu lingurița (T 98–100; L 151–156). Sfintele Daruri sunt arătate apoi tuturor credincioșilor, care sunt chemați să le venereze ca pe arătarea lui Hristos Însuși și să se roage fiecare în prezența Lui pentru sine, pentru toți și toate (T 101). După care arhiereul binecuvântează poporul și, cinstind Înălțarea lui Hristos, tămâiază sfintele Daruri care sunt duse de diaconi la proscomidiar; al doilea preot iese și citește rugăciunea amvonului, iar după ce înfășoară antimisul și pune pe el

Evanghelia, arhiereul iese și distribuie poporului ca semn de sfințire sensibilă pâinea binecuvântată a „antidoron”-ului din prescurile folosite la proscomidie (T 102–104; L 157–160). În final binecuvântează și concediază poporul, corul aclamă pe împărați și arhieri, se dezbracă și iese (L 161–162). Acesta este ritul sfintei Liturghii și rațiunile lui expuse succint (L 163) de Simeon în manualul său în formă de dialog cu un cleric și pentru cler. În tâlcuirea anterioară pentru cretani, aceștia erau îndemnați ca pentru alte explicații să consulte scrierile Părinților menționați la începutul explicării (T 105; cf. 11–14). Iar înainte de a încheia, Simeon mai adaugă câteva scurte pasaje despre riturile de proscomidie cu insistență pe utilitatea și sensul scoaterii miridelor: ele sunt de folos doar pentru credincioșii vrednici pomeniți sau care pomenesc, în schimb pomenirea cu miride a eterodocșilor ori păcătoșilor învederați e spre osânda lor și o primejdie pentru cei care-i pomenesc, fie credincioși, fie preoți (T 106–109). Este esențial ca preotul să fie nu numai un simplu slujitor, ci să fie în același timp un model de realizare a virtuților creștine și vrednicie creștinească (T 110).

Sfântul Simeon al Tesalonicului este cel care, în chiar anii prăbușirii Imperiului bizantin în Balcani și, în cuvintele din 1966 ale primului său exeget științific occidental, „a insuflat o nouă viață unei spiritualități liturgice rămase ea însăși vie” și care „atât prin suportul său personal, cât și prin sursele de care depinde, ocupă un loc special în tradiția mistagogică bizantină” (Bornert, p. 245). Arhiereul bizantin își propune deliberat o sinteză a întregii tradiții liturgice bizantine nelipsită de „un anume eclecticism” și de accente polemice, în care „fidelitatea față de trecut este ridicată la rang de principiu”. Dar în care tradiționalismul și refuzul programatic al oricărei originalități nu exclud creativitatea, care nu se reduce la originalitate, ci este evidentă în selecția și redistribuirea accentelor manifestate în valorificarea inovatoare în cele din urmă a moștenirii revendicate (p. 257). Asimilarea tradiției mistagogice bizantine de către sfântul Simeon în primele decenii ale veacului XIV ia astfel forma unei neașteptate reveniri la „simbolismul alexandrin”, mai exact la viziunea celestă și ierarhică a sfântului Dionisie Areopagitul și la cosmismul și eshatologismul liturgic proprii sfântului Maxim Mărturisitorul. Nu este vorba însă de o simplă repetare a textelor acestora, ci de o regândire a temelor lor fundamentale, reinterpretate prin replasarea și recentrarea lor într-un cadru teologic general oferit de o viziune literalistă și istorică asupra Economiei mântuirii. În timp ce în a doua jumătate a secolului XIV laicul Nicolae Cabasila revenea, prin apostolul Pavel și Ioan Hrisostom, la tradiția antiohiană, faptul surprinzător că la începutul veacului XV ierarhul Simeon al Tesalonicului urcă prin Dionisie și Maxim la principalii reprezentanți ai tradiției alexandrine arată că „tradiția mistagogică bizantină n-a evoluat în progresie liniară”, ci „se prezintă mai degrabă ca o oscilație între doi poli: simbolismul alexandrin și realismul antiohian” (p. 249). „Locul aparte” al sfântului Simeon al Tesalonicului între mistagogii bizantini târzii este dat de „resuscitarea unor teme împrumutate din *Mistagogia* sfântului Maxim” (p. 259). Ca și în inițierea maximiană în misterul Bisericii, și pentru ierarhul tesalonician intrarea arhiereului simbolizează Economia mântuirii încheiată cu Înălțarea lui Hristos arătată de urcarea acestuia în

semnul de sus; citirea Evangheliei închipuie vestirea acesteia în toată lumea înainte de sfârșitul lumii și despărțirea celor drepti de cei păcătoși de către îngeri, marcată de concedierea catehumenilor urmată de intrarea cu darurile de icoana Parusiei eshatologice a lui Hristos în slava Lui și intrarea în Împărăția lui Dumnezeu în unitate cu îngerii și harul înfierii etc. Dar acest simbolism mistagogic maximian e altoit pe unul istoric general, prin care celebrarea Liturghiei devine și o suită de icoane ale vieții lui Hristos, începând cu nașterea și viața ascunsă în Betleem și Nazaret la proscomidie, și continuând: cu întruparea Lui în îmbrăcarea arhierelui, cu pogorârea la iad în mersul arhierelui la porțile dinspre apus ale bisericii, cu Învierea Lui la ieșirea cu Evanghelia, și până la Înălțarea Sa la ceruri odată cu ultima tămâiere și arătare a Potirului înainte de a fi readus la proscomidiar. Iar cât privește teologia sacramentală și liturgică a arhiepiscopului Simeon, aceasta nu este o simplă rezumare a celei patristice clasice, ci o sinteză personală în care, pe lângă tradiția patristică, intră atât teologia energiilor necreate și polemica antilatină legată de azime și epicleză, dar și un număr clar de „împrumuturi din teologia latină” scolastică, criticată, cum sunt — în *Dialog* — limitarea (nedionisiană, de origine latină și teoretizare scolastică) a numărului Tainelor la cele Șapte și instituirea tuturor acestor Taine prin primirea sau săvârșirea lor de către Hristos Însuși (botezat și miruns la Iordan, hirotonit la Iordan și pe Tabor în fiecare din treptele preoției, binecuvântător și desăvârșitor al nunții în Cana și în Trupul Său eclezial etc.) (p. 258–259).

Pe lângă aceste observații recenta ediție, realizată și introdusă de pr. Steven Hawkes-Teeple SJ, mai atrage atenția asupra următoarelor aspecte care merită reținute într-o lectură avizată a comentariilor liturgice ale arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului. Acestea se bazează pe o descriere în detaliu a riturilor comentate, ceea ce face ca ele să aibă o latură „diatactică” și să se prezinte aproape ca niște „diataxe” explicate (2010, p. 24). Evidentă este apoi preocuparea insistentă a sfântului Simeon pentru menținerea strictă a ierarhiei treptelor clerului și laicilor în biserică cu subordonarea lor riguroasă episcopului (p. 25); principiul ordinii (*taxis*) este orientat și structurat de ierarhie, reversul unic acceptat al anarhiei. Stabilitatea și imobilitatea este pentru Simeon caracteristica Ortodoxiei nu numai în spațiu, dar și în timp. De aici caracterul conservator al gândirii sale liturgice. Ortodoxia e dată o dată pentru totdeauna și e menținută intactă în Biserica Ortodoxă care transmite cu fidelitate tradiția apostolică așa cum a fost ea exprimată de reprezentantul ei Dionisie Areopagitul și fixată de sfinții Părinți. Atât Ortodoxia, cât și Liturghia nu cunosc evoluție și schimbare, acestea existând doar sub forma devierilor și inovațiilor eterodocșilor. De aici convingerile ortodoxe ferme și neclintite ale sfântului Simeon și atitudinea sa tranșantă și vehemența polemică față de tot ce nu este bizantin (p. 31–33 și 39–42). Explicabilă prin contextul dramatic al epocii, în care ortodocșii erau nevoiți să supraviețuiască și să-și mențină polemic identitatea între „venetocrații” sau „turcocații”, intransigența identitară și exclusivistă și absența de simț istoric nu-i permit sesizarea faptului că, în parte cel puțin, inovațiile latine erau doar dezvoltările unei tradiții liturgice diferite, la fel de veche ca și cea bizantină, uitând în același timp că tradiția bizantină este ea însăși rezultatul unei

istorii care a cunoscut multe evoluții și dezvoltări. Așa cum s-a putut vedea și s-a observat deja, intransigența antilatină nu l-a împiedicat însă pe „isihastul polemic” (D. Balfour), care a fost Simeon al Tesalonicului, să recepteze puncte importante ale teologiei sacramentale latine, începând cu faimosul septenar, încetățenit în Ortodoxie tocmai de Simeon. Iar tradiționalismul său a luat forma unei receptări selective, dar și originale, a tradiției patristice în lumina convingerilor sale isihaste și a dogmaticii palamite. Bazată pe întoarcerea la simbolismul liturgic mai spiritualist, de tip alexandrin (R. Bornert, R. Taft), mistagogia liturgică simeoniană este pentru pr. Hawkes-Teeple o „mistagogie iconică” (p. 25). Aceasta înseamnă că amenajările și acțiunile liturgice sunt simboluri ale unor alte arhetipuri transcendente, iar Liturghia este predominant o reprezentare figurată, iconică (*typoi, eikonizei*) atât ale unor realități cerești, cât și a principalelor evenimente din Economia mântuirii. Și atunci participarea deplină la Liturghie impune sesizarea și înțelegerea simbolismelor tuturor acestor icoane liturgice (p. 47). Problema este faptul că Liturghia apare ca o suită de icoane rituale separate, fiecare cu sensul ei propriu, independent și interpretate distinct, ceea ce face ca legătura lor organică într-un întreg să nu mai apară evidentă (p. 25–26). Anagogia maximiană și dionisiană este disociată de teologia misterului Hristos Dumnezeu proprie acestuia și aplicată ca metodă de interpretare a misterului spațiului eclezial și evenimentului liturgic al cărei principiu de organizare este ordinea ritualului. Structura simbolică devine astfel inevitabil incongruentă, supraîncărcată și dezordonată (*jumbled and disjointed*); singurul fir de legătură fiind episcopul ca icoană a lui Hristos (p. 50). Dincolo de simbolism, problemele principale decurg din reducția și nivelarea iconică a actelor Liturghiei. De aici provin „slăbiciunile mistagogiei lui Simeon” rezumate de același Hawkes-Teeple în următoarele patru puncte: „1. Tendința de a da fiecărui ritual și cuvânt al Liturghiei proeminență și semnificație egale. Ritualuri minore sunt mărite disproporționat. În schimb elemente majore pot fi reduse la simple asocieri coincidente. 2. Scopul funcțional și dezvoltarea istorică a ritualului sunt minimalizate. 3. Împinse la extrem, cuvintele și riturile Liturghiei ajung să aibă puțin sens de drept, putând fi înțelese numai în asociere cu altceva. 4. Participarea liturgică se reduce la memorarea și evocarea unor asocieri dintr-un catalog de analogii” .

Două practici speciale apar menționate numai în mistagogiile liturgice simeoniene și ele evidențiază spiritul lor. Prima ține de începutul Liturghiei arhieresti, care rămâne Liturghia model pentru sfântul Simeon al Tesalonicului. Episcopul apare aici descris ca îmbrăcat la sfârșitul utreniei în tronul său din navă, după care coboară și merge spre apus, așteptând și dând binecuvântarea de început a Liturghiei de lângă ușile de intrare în naos, unde rămâne până la Intrarea Mică. Această coborâre spre apus este interpretată de sfântul Simeon ca simbol al pogorârii la iad a lui Hristos, înveșmântarea arhierelui fiind o icoană a Întrupării, iar Intrarea Mică una a Învierii și Înălțării (T 43, 46–47).

Cea de-a doua practică este la sfârșitul Liturghiei, după împărțirea clericilor în ordine (și a mirenilor, „dacă este cineva destoinic, să se cuminece”) și înainte de distribuirea substitutului

euharistic al pâinii sfințite ca „antidoron” (T 104). Poporul este invitat la un gest tipic medieval de cuminecare vizuală și sfințire spirituală (*noetōs*) cu Sfintele Taine arătate „acoperit” poporului. Acesta este îndemnat să venereze prin închinare, mulțumire și vedere arătarea lui Hristos sfințindu-se astfel integral (*holikōs*) și făcând rugăciuni de mijlocire fiecare pentru sine, pentru cei ai săi și pentru toți. Nimeni nu trebuie să fie nepăsător la acel înfricoșător moment (*kairon*), când prin Potir se arată Însuși Hristos, și orice se va ruga atunci cu credință în Numele Său va găsi (T 100–101). Pe lângă similitudinea izbitoare a acestui rit culminant al Liturghiei cu practica similară din cadrul Missei latine, accentul final pus pe acesta consacră triumful și în planul mistagogiei al transferului tipic medieval al Euharistiei într-o Liturghie spectaculară devenită eveniment prin excelență vizual.

Comentariul liturgic bizantin — contestarea și reabilitarea unui gen teologic

I. LITURGHIA ȘI MISTAGOGIA ORIGINILOR

Iustin Filozoful Martir—cca 150

Celebrarea liturgică creștină la începuturile ei — simplitate aparentă și profunzime simbolică 63

Viața și cultul noului popor al lui Dumnezeu în Apologia unui filozof creștin 67

II. SFÂRȘITUL CATEHEZEI MISTAGOGICE PATRISTICE

Teodor al Mopsuestiei—cca 390

Mistagogia patristică antiohiană — culminație simbolică și criză teologică 75

Liturghia euharistică în Cilicia la sfârșitul secolului IV — ritual și explicare catehetic mistagogică 89

III. MISTAGOGIA LITURGICĂ BIZANTINĂ — TRATATELE VIZIONARE

Dionisie Areopagitul—cca 500

Mistagogia ierarhic apofatică dionisiană — răspuns la criza secularizării interne a creștinătății 133

Sfânta Sinaxă — mister și viziune contemplativă 161

Maxim Mărturisitorul—cca 630

Mistagogia cosmic eshatologică maximiană — răspuns la drama prăbușirii creștinismului antic 175

Mistagogie despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă 203

IV. MISTAGOGIA POSTICONOCLASTĂ DEVENITĂ COMENTARIU LITURGIC

Germanos al Constantinopolului—cca 730

Mistagogia iconică posticonoclastă — sinteza simbolismului liturgic clasic 243

Relatare și viziune mistică despre biserică și Liturghie — tipul A 257

V. TREI TENTATIVE BIZANTINE TÂRZII DE REVIZUIRE SIMBOLICĂ ȘI O SCHIȚĂ DE MISTAGOGIE

Nicolae al Andidei—cca 1090

Mistagogia alegorică — o propunere de sistematizare a simbolismului liturgic în registru dramatic 277

Considerație preliminară despre simbolurile și misterele Liturghiei 285

Grigorie Sinaitul—cca 1330

Mistagogia clasică revizitată — o propunere isihastă uitată 317

Despre ierarhii, monahism și Liturghie 325

Nicolae Cabasila—cca 1370

Mistagogia realist simbolică — o propunere laică de recentrare euharistic sacramentală a celebrării Liturghiei	333	
Despre veșmintele liturgice și riturile Liturghiei pe scurt		339
<i>Simeon al Tesalonicului—cca 1420</i>		
Mistagogia anagogică — o propunere episcopală de sinteză a întregii tradiții interpretative	351	
Tâlcuire privitoare la templul sfânt și Liturghie		367
Despre sfânta Liturghie	401	
VI. COMENTARIUL CLASIC REVĂZUT ȘI ADĂUGIT		
<i>(Ps.) Germanos al Constantinopolului—1526</i>		
Mistagogia compilată — simbolism liturgic și alegorism ritual		439
Relatare și viziune mistică despre biserică și Liturghie — tipul D		447