

diac. IOAN I. ICA jr

de la DIONISIE AREOPAGITUL
la SIMEON al TESALONICULUI

integrala comentariilor liturgice bizantine



DEISIS

DIAC. IOAN I. ICĂ JR

De la Dionisie Areopagitul
la Simeon al Tesalonicului
— integrala comentariilor
liturgice bizantine

studii și texte

DEISIS

Sibiu 2011

Coperta: fragmente de frescă, Stavronikita (Athos),
catolicon, cupolă, Teofan Cretanul, cca 1530

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ICĂ, IOAN I., jr.

De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului:
integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte /
diac. Ioan I. Ică jr. – Sibiu: Deisis, 2012

ISBN 978-973-7859-77-8

2

Comentariul liturgic bizantin — *contestarea și reabilitarea unui gen teologic*

Un proiect teologic de sinteză — geneză și etape

Volumul, pe care-l încredințez acum cititorilor interesați, este o acoladă pusă peste o parte a unui program de cercetare conturat la mijlocul anilor '80 ai secolului trecut cu prilejul redactării tezei de licență în teologie la Institutul Teologic din Sibiu¹. El își propunea să depășească modul tradițional în teologia academică de tratare a Euharistiei și Liturghiei, divizat în mod abstract (și arbitrar) între discipline impermeabile și aparținând unor secțiuni distincte de discipline teologice. Dogmatica încadra Euharistia în sistemul scolastic al celor șapte Taine, prezentând sistematic fundamentarea biblică și teologică (instituire, materie, săvârșitor, primitor) și apărând punctele controversate interconfesional odată cu reforma protestantă (prezența reală, caracterul de jertfă). Liturgica specială expunea și explica practic complexa structură rituală și simbolismul general al celebrării Liturghiei bizantine în rânduiala normativă aflată actualmente în uz în Bisericile Ortodoxe și codificată în Liturghie. O Liturghie celebrată regulat în capela Institutului de preoți duhovnici anume însărcinați cu familiarizarea studenților, obligați la asistență, cu ritualul ai cărui spectatori erau și ai cărui beneficiari deveneau exersându-se în pietatea euharistică, cu alte cuvinte spovedindu-se și împărtășindu-se obligatoriu în posturile Nașterii Domnului și cel al Paștelui (potrivit regulii celei de-a „patra porunci bisericești” din întrebarea 90 a *Mărturisirii ortodoxe* a mitropolitului Petru Movilă). Euharistia ca sacrament, Liturghia ca ritual și împărtășirea ca normă bisericească și obligație de pietate făceau parte astfel din trei discipline (una „sistematică” și două „practice”) etanș compartimentate care își pierdeau astfel unitatea organică și

¹ „Teologia Euharistiei și a Liturghiei după izvoare de la origini până în secolul XII bizantin”, Institutul Teologic Universitar, Sibiu, 1984, 155 p.

coerența atât la nivelul viziunii teologice, cât și al manifestării și participării concrete la misterul fundamental al Bisericii și vieții creștine.

În antiteză cu această situație de clivaj academic, care ascundea în ea derivatele reale ale scolasticismului (dogmatic) și ritualismului (liturgic), dar și ale formalismului etic sau pietismului (practic), am conceput atunci planul unei regândiri de sinteză plecând de la izvoare a fenomenului euharistic-liturgic-mistic pe care am pus-o sub egida unei „Teologii (mistice²) a Euharistiei și Liturghiei bizantine”. Titlul se inspira din formula teologului oratorian Louis Bouyer care într-o lucrare capitală³ ceruse renunțarea la teologia scolastică *asupra* Euharistiei și la aplicarea asupra acestui fenomen a unei grile intelectuale și conceptualități filozofice străine lui, și descifrarea teologiei Euharistiei implicită în înseși rugăciunile euharistice (anaforalele) ale Bisericii vechi. Plecând de la imposibilitatea disocierii Euharistiei de celebrarea Liturghiei care o încadrează, proiectul urmărea și o teologie/mistică a Liturghiei, valorificând mistagogia cuprinsă în catehezele patristice și în comentariile liturgice bizantine⁴ în sensul evidențiat în remarcabila sinteză

² Teologie în sensul răsăritean, indisociabilă de spiritualitate sau mistică, pentru că în Ortodoxia patristică discursul *despre* Dumnezeu al Bisericii își are locul în discursul *cu* Dumnezeu, care e rugăciunea Bisericii.

³ L. BOUYER [1913–2004, pastor protestant convertit la romano-catolicism], *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966.

⁴ Fără să poată fi vorba de o recepție autentică, literatura teologică românească veche și nouă se dovedise receptivă de timpuriu față de genul comentariilor liturgice prezente într-o serie de tălmăciri vechi sau traduceri mai recente, după cum urmează. Primul comentariu liturgic tipărit în limba română a fost traducerea explicării medicului Nikolaos Vulgaris (1634–1684) cu titlul *Hiera kathechēsis* (Veneția, 1681), realizată de Ieremia Cacavela, dascălul de greacă al lui Dimitrie Cantemir, traducere publicată sub titlul *Învățătură sântă la Iași* în 1697 (CRV 104). Au urmat apoi comentariile lui Simeon al Tesalonicului († 1429) traduse împreună cu toată opera acestuia editată principeș la Iași în 1683 de către viitorul episcop Chesarie al Râmnicului (1720–1780) și publicată ca *Voroavă de întrebări și răspunsuri la București* în 1765 (CRV 344) (retipărită la București în 1865 sub titlul *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței*). În 1933, pr. Cicerone Iordăchescu (1882–1966) împreună cu Cicerone Poghiric publicau la Iași o primă transpunere a tratatului lui Pseudo-Dionisie Areopagitul *Despre ierarhia bisericască* împreună cu a celui *Despre ierarhia cerească*. În 1944, pr. prof. D. Stăniloae (1903–1993) publica în două numere din *Revista teologică* de la Sibiu traducerea faimoasei *Mistagogii* a sfântului Maxim Mărturisitorul. În 1944 și 1945, neobositul traducător din sfinții Părinți care a fost pr. Dumitru Fecioru (1905–1988) reușea să publice în două volume traducerea *Catehezelor* sfântului Chiril al Ierusalimului, inclusiv a celor „mistagogice”. În 1946, diaconul asistent Ene Braniște (1913–1984) publica la București traducerea (gata din 1942) *Tâlcuirii dumnezeieștii Liturghii* a lui Nicolae Cabasila (reed. București, 1989 și ulterior). Iar în nr. 3–4/1948, p. 113–153, al revistei *Biserica Ortodoxă Română*, Ioan Popescu-Fierbinți reușea să publice un solid studiu introductiv la „Comentariul liturgic al Sf. Gherman arhiepiscopul Constantinopolului” menit să prefățească o traducere anunțată, dar care, în noile condiții de cenzură comunistă, n-a mai putut vedea lumina tiparului. Șirul traducerilor a putut fi reluat

despre configurația simbolică a Liturghiei bizantine întreprinsă de preotul profesor romano-catolic Hans-Joachim Schulz⁵. Evoluțiile erau urmărite până în secolul XII bizantin, încheindu-se cu o discuție⁶ despre o uitată, dar interesantă, dispută teologică din Constantinopolul Comnenilor pe tema interpretării sensului dogmatic al ecfonisului rugăciunii preotului din timpul Imnului Heruvic „Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci...”⁷.

Gândul realizării unui corpus conținând integrala comentariilor liturgice bizantine născut în ultimii ani ai comunismului ceaușist nu putea fi concretizat pe atunci din motive ținând în primul rând de absența accesului la edițiile critice și la literatura științifică publicată în Occident. Realizat pe segmente în diferite răgazuri oferite de alte proiecte, precum și de necesitatea acumulării și parcurgerii amplei bibliografii acumulate asupra tematicii și asupra tuturor celor zece autori înșirați pe o plajă temporală de o mie de ani, acest corpus vede acum în sfârșit lumina tiparului. Ele oferă baza documentară necesară unui curs de mistică liturgică destinat studenților din ultimul an de studii de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei șaguna” din Sibiu.

abia în 1964, când vrednicul pr. Nicolae Petrescu (1908–2001), profesor la Seminarul Teologic din Buzău și autor de manuale seminariale, începe publicarea după edițiile din *Patrologia graeca* a unor versiuni românești ale restului comentariilor liturgice: „Comentariul liturgic al lui [Ps.] Sofronie al Ierusalimului”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5–6/1964, p. 351–372, urmat de „Comentariul liturgic al lui Teodor de Andida”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 3–4/1971, p. 300–322 (reed. în volum, Ed. Mitropoliei Olteniei, 2006), și „Tâlcuirea Sfintei Liturghii de Sf. Gherman al Constantinopolului”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 9–10/1974, p. 824–830; nr. 1–2/1975, p. 74–80; nr. 3–4/1975, p. 213–219; nr. 7–9/1975, p. 554–557; nr. 1–2/1976, p. 64–71; nr. 3–4/1976, p. 199–205 (reed. în volum, Ed. Mitropoliei Olteniei, 2005). În fine, Ion V. Georgescu (1909–1976) publica sub pseudonimul Ion V. Paraschiv o traducere a „Omiliilor catehetice ale lui Teodor al Mopsuestiei”, în *Glasul Bisericii*, nr. 11–12/1972, p. 1165–1187; nr. 3–4/1973, p. 339–366; nr. 5–6/1973, p. 498–513; nr. 7–8/1973, p. 691–700; nr. 9–10/1973, p. 1074–1084; nr. 3–4/1974, p. 302–306; nr. 5–6/1974, p. 478–489; nr. 9–10/1974, p. 869–895. Dacă traducerea pr. D. Stăniloae, D. Fecioru și E. Braniște erau realizări filologice și științifice notabile, prefațate de studii introductive pe măsură, celelalte se situează la nivelul unor simple echivalări meritorii în sine, dar cu un caracter de popularizare.

⁵ H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Freiburg im Breisgau, 1964.

⁶ Pe textele din PG 140, plecând de la sugestia studiului ieromonahului PAVEL CEREMUHIN, „Sinodul constantinopolitan din 1157 și Nicolae al Metonei” (1959), tradus în românește de I.N. Paraschiv (= Ion V. Georgescu), *Mitropolia Olteniei* 18 (1966), nr. 11–12, p. 960–990.

⁷ O reluare a dosarului controverselor bizantine din 1157, împreună cu alte dispute euharistice bizantine, face obiectul unui volum separat.

Un dosar și o discuție asupra controverselor din veacul XVIII privitoare la Împărtășire am oferit în volumul: *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverselor – mărturiile Tradiției*, Sibiu, 2006.

Întârzierea apariției a avut însă drept prim beneficiu științific posibilitatea de a utiliza o serie de ediții critice publicate foarte recent (cum ar fi, de exemplu, cea a comentariilor lui Simeon al Tesalonicului din 2010 sau a *Mistagogiei* maximiene din 2011) sau de a lua în considerare revelația schiței de mistagogie a lui Grigorie Sinaitul (editată în 2005). Un alt beneficiu a fost apoi posibilitatea de a regândi și redimensiona în permanență proiectul inițial în sensul extinderii și aprofundării. A apărut astfel necesitatea întregirii lui prin includerea principalelor monumente ale tradiției mistagogice pre- și post-bizantine⁸. Șansa adâncirii a impus extinderea în ambele sensuri a limitelor proiectului inițial al unei integrale a comentariilor liturgice bizantine „de la Dionisie la Simeon al Tesalonicului” care prevedea includerea unui număr de șase autori bizantini: Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisorul, Germanos al Constantinopolului, Teodor al Andidei, Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului. Acest cadru a fost lărgit prin inserarea compilației bizantine târzii reprezentate de comentariul lui (Ps.) Germanos revăzut și adăugit, dar influent prin faptul că a fost tipărit ca anexă la prima ediție a *Liturgierului grec* (Roma, 1526), apoi prin includerea schiței de mistagogie isihastă a cuviosului Grigorie Sinaitul al cărei original grecesc redescoperit a fost publicat în 2005, dar și prin adăugarea celor două cateheze mistagogice despre Liturghie ale lui Teodor al Mopsuestiei. În ciuda caracterului problematic al teologiei lor euharistice, acestea din urmă sunt un document liturgic și mistagogic unic și indispensabil, aici apărând pentru prima dată clar formulată — alături de vechea înțelegere eshatologică — interpretarea simbolismului ritualului Liturghiei euharistice ca dramă rituală și sacramentală a Pătimirii și Învierii lui Hristos — interpretare care străbate ca un fir roșu toate comentariile bizantine propriu-zise de la Germanos la Cabasila, dar și explicările postbizantine.

Textele grupate în acest volum 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 Mărturisorul și sfârșind cu seria comentariilor

⁸ Ele vor alcătui substanța altor două volume care vor grupa: unul catehezele mistagogice ale sfinților Chiril al Ierusalimului, Ambrozie, Ioan Hrisostom, Augustin și Teodor al Mopsuestiei; iar celălalt explicările Liturghiei ale lui Ioannis Nathanael (1577), Meletie Syrigos (1655) și Nikolaos Vulgaris (1681), în a acestuia din urmă resimțindu-se deja influența teologiei sacramentale a scolasticii latine.

Tradiția rusească a interpretării Liturghiei a făcut în 1984 tema monumentalei teze de abilitare a profesorului evanghelic (azi convertit la Ortodoxie și diacon) KARL CHRISTIAN FELMY, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Gruyter, Berlin-New York, 1984, XIV + 507 p.

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 eschatologic 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.

Paradoxurile receptării unui gen teologic

Înainte de a se angaja în acest periplu liturgico-duhovnicesc înarmat cu toate cunoștințele menite să faciliteze accesul la multiplele lor semnificații ideatice și contextuale, cititorul este invitat să mai zăbovească un moment. Refăcând parcursul receptării acestui gen literar în literatura teologică a secolului XX, va avea surpriza să descopere că, paradoxal, genul mistagogic bizantin a avut parte de cele mai drastice contestații din partea teologilor ortodocși reprezentanți ai așa-numitei ecleziologii euharistice, fiind reabilitat, atent și calm analizat și evaluat, de liturgiști occidentali romano-catolici sau anglicani. Solicitați de caracterul rațional sau afectiv al celebrărilor creștine din Apus, aceștia ajung să aprecieze și să învețe necesitatea de neînlocuit a mistagogiei în creștinism. În timp ce preoți și episcopi ortodocși ajung să conceapă renașterea euharistică — perfect necesară și legitimă — ca ieșire din scolasticism, ritualism și pietism a ecleziologiei ortodoxe în termeni opozitivi care gândesc Euharistia împotriva Liturghiei, împotriva monahismului și împotriva mistagogiei. Iată câteva exemple.

Contestările ecleziologiei euharistice grecești actuale

În 1999, arhiepiscopul Christodulos al Atenei, proaspăt întronizat întâistătător al Bisericii Greciei, a înființat o Comisie sinodală pentru renaștere liturgică având mandatul de a se întâlni de șase ori pe an și de a organiza anual un Congres liturgic panelenic pentru a încuraja o reflecție comună și propuneri vizând înnoirea practicii liturgice și pastorale ortodoxe în societatea actuală aflată în profunde mutații sociale și culturale⁹. Inițiativa arhiepiscopului răspundea unei necesități exprimate deja în rândurile intelectualilor, teologilor și clericilor eleni. În februarie 1999, revista de cultură

⁹ Aceste Congrese liturgice panelenice, care s-au ținut cu regularitate publicându-și actele în volume speciale, au avut următoarele teme: Taina Botezului ieri și azi (1999), Învierea liturgică în Biserica Ortodoxă azi (2000), Taina dumnezeieștii Euharistiei (2001), Taina Nunții (2002), Uzul sacramental al Evangheliei (2003), Cult creștin și idolatrie (2004), Taina Preoției (2005) etc. Cf. evaluarea critică a protopr. dr. PAULOS KOU-MARIANOS, „Liturgical Rebirth in the Church of Greece Today: A Doubtful Effort of Liturgical Reform”, *Bullettino della Badia Greca di Grottaferrata*, ser. IV, 4 (2007), p. 119–144.

Întreaga problematică a „înnoirii” liturgice a fost însă respinsă categoric ca o problematică „străină de tradiția ortodoxă” și periculoasă pentru aceasta de un important cerc de episcopi (ca Hierotheos Vlachos), monahi, teologi și clerici greci tradiționaliști, grupați în jurul pr. prof. Theodoros Zissis, într-un anti-congres ținut în februarie 2002 la Tesalonica sub auspiciile sloganului „Măreția cultului divin. Predanie sau înnoire? [To megaleio tēs Theias Latreias. Paradosē ē ananeōsē;]”, ai cărui participanți au condamnat orice înnoire; cf. actele în revista *Theodromia* 4 (2002), 447 p.

teologică *Synaxi* organizase deja la Atena un Congres pentru înnoire liturgică¹⁰, în care participanți de marcă abordaseră o serie de teme arzătoare, cum sunt dilemele traducerii textelor liturgice, exigențele participării active a poporului, slujba căsătoriei, tipicul parohial și altele. Dezbaterile Congresului au fost inaugurate însă de două importante reflecții — una teologică și alta practică — pe tema „Simbolism și realism în cultul ortodox” cu referire specială la dumnezeiasca Liturghie.

*De la simbolismul originar iconic-eschatologic
la simbolismul bizantin istoric-cosmologic*

Abordarea teologică a temei întreprinsă de mitropolitul Ioannis (Ziziulas) al Pergamului (n. 1931)¹¹ pleca de la o analiză a rolului și locului simbolului în viața religioasă (p. 6-7) — „între magie și raționalism” — și în credința creștină (p. 9-10) extinsă într-o reflecție critică asupra simbolismului în cultul ortodox (p. 10-21). Drept bază a tuturor considerațiilor desfășurate în eseul său, mitropolitul Ioannis instituie o distincție fundamentală, cea între simbolurile naturale, proprii religiilor necreștine, și simbolurile vehiculate de Revelația creștină. Spre deosebire de cele dintâi, acestea din urmă își au originea în alegerea lor *liberă* de către Hristos, reflectă evenimente *istorice* cu caracter personal și trimit spre o realitate *eschatologică* (p. 9-10). După Învierea lui Hristos simbolurile creștine nu mai mediază între lumea naturală și spirituală, nici între Vechiul și Noul Testament, ci între Învierea și Parusia lui Hristos (p. 11). Când se referă la trecut (la Vechiul Testament), simbolismul liturgic are rol tipologic, dar când trimite spre viitorul eschatologic are un rol iconologic (p. 13): Liturghia ca icoană a Împărăției cerurilor. Noutatea simbolismului liturgic creștin este dată, potrivit mitropolitului Ioannis, de caracterul său prin excelență iconic; asemenea icoanei, simbolismul liturgic — care se referă nu numai la obiecte în spațiu, ci și la acte, mișcări și persoanele care le efectuează — mediază prezența unei persoane, fără natura ei însă (pe care o oferă prezența reală) (p. 14). Fără o ontologie iconică (personală și eschatologică) cultul decade în ritualism păgân sau în exerciții de psihologie (p. 15). Fără accentuarea caracterului lor personal, chiar și teoria energiilor divine necreate poate duce, în opinia mitropolitului Ioannis, de-a dreptul în păgânism (p. 16). Simbolismul iconic eschatologic este fundamental

¹⁰ Comunicările și discuțiile au fost publicate în *Synaxi* (revista înființată de regretatul teolog laic grec Panayotis Nellas), nr. 71 și 72, iul.-sept. și oct.-dec. 1999.

¹¹ METROP. PERGAMOU IOANNES, „Symbolismos kai realismos stēn orthodoxē latreia (ideaitera stē Theia Eucharistia)”, *Synaxē*, nr. 79, iul.-sept. 1999, p. 6-21.

pentru Liturghia ortodoxă, care este prin excelență icoană a Împărăției lui Dumnezeu, după cum se vede în *Mistagogia* sfântului Maxim Mărturisitorul (p. 17). Ulterior însă, comentatorii bizantini — patriarhul Germanos, Teodor al Andidei mai ales, dar și Nicolae Cabasila, precedați de omiliile catehetice ale lui Teodor al Mopsuestiei —, au mutat accentul simbolismului liturgic de pe eshaton fie pe cosmologie, reflectarea reciprocă cer-pământ, fie pe Economia istoriei mântuirii, Liturghia devenind o reprezentare rituală a vieții lui Iisus. „Animat de climatul teologic de tip scolastic al epocii sale (secolul XIV), Nicolae Cabasila a făcut din anafora euharistică o icoană a jertfei de pe Cruce situată anterior la Proscomidie, și încă mai înainte (Teodor al Mopsuestiei) la pregătirea darurilor înainte de Intrarea Mare.” Pe timpul lui Teodor al Mopsuestiei († 428), intrarea cu darurile era o imagine a procesiunii cu Hristos deja jertfit în timpul pregătirii darurilor și pus pe mormântul sfintei Mese din care învie la epicleză prin pogorârea transformatoare a Duhului Sfânt peste daruri în punctul culminant al anaforalei. Ceea ce ar fi condus în tradiția bizantină (potrivit lui R. Taft) la interpretarea Liturghiei euharistice ca actualizare a Învierii lui Hristos pe baza pătimirii și jertfei Sale actualizate deja înainte chiar de începutul Liturghiei. Pentru mitropolitul Ioannis aceasta e însă o evoluție care pune „importante probleme teologice. Deoarece în Răsărit momentul anaforalei nu pare să fi fost identificat cu jertfa de pe Cruce, cum s-a întâmplat în Occident și în teologia ortodoxă modernă. Ceea ce explică de ce, pentru Maxim și alți autori bizantini, actele de după Intrarea Mare iconizează evenimente ale Învierii și Împărăției, nu ale Golgotei. Aceasta fiind cel mai probabil și explicația cinstirii populare arătate în mod tradițional darurilor la Intrarea Mare când, potrivit Imnului Heruvic, primim pe Împăratul tuturor” (p. 18, n. 28). Cu toate acestea, planul eshatologic nu s-a estompat cu totul, cum arată la sfârșitul epocii bizantine opera liturgică a lui Simeon al Tesalonicului, care, împrumutând din Maxim, Germanos și Teodor, sintetizează toate aceste straturi de interpretare simbolică (p. 18). Estomparea dimensiunii eshatologice se vede și într-o serie de schimbări importante care au avut loc în modul de celebrare al Liturghiei ortodoxe încă în epoca bizantină odată cu dispariția skevophylakionului și pierderea sensului procesiunii Intrării Mari ca mișcare din timp spre eshaton, cu pierderea rolului sintronului ca simbol al Împărăției și Bisericii prin apariția iconostasului. Individualismul, raționalismul și pietismul modern au dat lovitură de grație acestui simbolism, transferându-l în psihologic sau în retorică. Și ortodocșii nu mai știu ce să facă acum cu Liturghia și simbolismul ei. Singura șansă de evitare a ritualismului sau pietismului și de salvare a simbolismului este, conchide mitropolitul Ioannis Ziziulas, redese-

coperirea ontologiei iconice și a caracterului eminentemente eshatologic al Liturghiei creștine (p. 20)¹².

Considerațiile mitropolitului Ioannis Ziziulas privitoare la simbolismul liturgic și tradiția comentariilor liturgice sunt o aplicare a unei viziuni eshatologice consecvente despre Euharistie dezvoltate anterior într-o amplă meditație din 1994 despre „Euharistie și Împărăția lui Dumnezeu”¹³, pe al cărei fond își dobândesc relieful pregnant. Pe lângă distorsiunile practicii Liturghiei de care sunt responsabili clericii, mitropolitul teolog nu ezită să

¹² Aplicarea practică a teoriei mitropolitului Ioannis este schițată de discipolul său, liturgistul protopr. PAVLOS KOUMARIANOS – doctor în liturgică cu pr. R. Taft la Institutul Pontifical Oriental – („Symbolo kai pragmatikotēta stē theia Leitourgia”, *Synaxē*, nr. 71, 1999, p. 22–37). Potrivit acestuia, în dezvoltarea, practica și înțelegerea Liturghiei ortodoxe au existat două perioade.

O primă perioadă, de la apariția iconoclasmului la începutul secolului VIII, a cărei viziune este expusă în *Mistagogia* sfântului Maxim, în care Liturghia este o realitate, o sinaxă sau acțiune comunitară prin care toți participanții la ea și toate actele ei, culminând în Împărtășire, realizează prezența efectivă a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu.

Și o a doua perioadă, începând cu reacția ortodoxă la iconoclast și până astăzi, când se impune simbolismul istoric care a transformat Liturghia într-o dramă rituală simbolică, o reprezentare alegorică a vieții trecute a lui Iisus de către cler oferită contemplării individuale a credincioșilor.

Deși aflată în discrepanță față de rugăciunile mai vechi ale Liturghiei, această interpretare simbolică a reușit nu doar să submineze eshatologismul și comunitarismul Liturghiei originare, dar chiar să impună o serie de modificări și adaosuri în înșeși ordinea și modul celebrării ei pentru a face ritul să se conformeze simbolismului (nu invers).

Între acestea pr. Koumarios enumeră: transferarea denumirilor de *proskomidē* și *prothesis* de la anafora la riturile de pregătire a darurilor atunci când acestea au început să fie efectuate de presbiteri în loc de diaconi, cum era la început; pierderea adevăratului sens al Intrării Mici cu Evanghelia în biserică; săvârșirea Intrării Mari cu darurile și de presbiteri, deși la început era efectuată doar de diaconi, presbiterii primind darurile alături de episcop; introducerea troparelor punerii în mormânt la depunerea darurilor pe sfânta Masă; inversarea sensului dialogului protos și ceilalți clerici („Duhul Sfânt să vină peste tine...”); renunțarea la caracterul de concelebrare al anaforei rostită inițial de toți clericii (episcop și presbiteri) împreună și binecuvântarea darurilor la sfințire de toți clericii împreună cu răspunsul „Amin” al întregului popor; deplasarea, prin introducerea de ectenii repetate, a sensului Liturghiei de act comunitar în acela de rugăciune pentru nevoi individuale; împărtășirea individuală cu sfințele Taine a clericilor de același rang fiecare pentru sine, când în vechime toți o primeau de la altcineva, chiar mai mic în treaptă etc.

¹³ METROP. IOANNES PERGAMOU, „Eucharistia kai Basileia tou Theou”, *Synaxē*, nr. 49, 1994, p. 7–18; nr. 51, 1994, p. 83–101; nr. 52, 1994, p. 81–97.

Acest eseu, împreună cu cel despre „simbolism și realism” (1999) și alături de altele mai vechi despre aspectele biblice ale Euharistiei (1970) și „viziunea euharistică despre lume” (1967), dar și de ciclul de prelegeri despre teologie și ecologie de la King’s College din 1989, fac substanța recent apărutului volum: JOHN D. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, T&T Clark International, 2011, 188 p.

denunțe și incomprehenșiunile liturghiștilor și istoricilor Liturghiei, care nu ar clarifica conținutul teologic al formulelor liturgice și nu ar reuși să distingă esențialul de secundar, sfârșind astfel prin a nivela și distorsiona aspectul eshatologic esențial al Liturghiei. Distorsiune fatală, întrucât ființa, cauza și arhetipul Euharistiei Bisericii este Împărăția viitoare; ceea ce face din Liturghie o celebrare a Învierii și rememorare ontologică, nu psihologică, a viitorului eshatologic. O celebrare comunitară și dinamică, o acțiune în timp (ajunsă însă statică și spațială) cu caracter iconic-personal (devenită însă alegorie). Și întrucât Euharistia constituie Biserica, nu doar simbolismul, ci și ecleziologia, dar și viața și spiritualitatea depind în chip hotărâtor de orientarea Euharistiei, de faptul dacă în ea alergăm spre trecut sau spre viitorul eshatologic. Soarta creștinismului și autenticitatea teologiei actuale și viitoare ar impune, așadar, sub semnul urgenței recuperarea conștiinței eshatologice și a etosului eshatologic.

De la spiritualitatea euharistic-corporativă la cea monahal-individuală

Imaginea Bisericii primare ca o comunitate eshatologică euharistică, misionară și martirică este desenată de mitropolitul Ioannis într-o prezentare de sinteză, și totodată o propunere de reinterpretare a spiritualității creștine, care poate fi citită în deschiderea primului volum dedicat spiritualității creștine din seria „World Spirituality” publicată de Editura Crossroad din New York¹⁴. Pentru înțelegerea autentică a spiritualității creștine trebuie plecat de la natura eshatologică a creștinismului Bisericii. Aceasta este prin excelență o comunitate eshatologică care actualizează în istorie, între cele două parusii ale lui Hristos, Fiul veșnic al Tatălui, prezența inaugurată a Împărăției lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Atât Hristos Înviat, cât și Duhul Sfânt sunt realități de comuniune și comunitare. În același timp eshatologică și eclezială, spiritualitatea creștină este una baptismală și euharistică, oferind credincioșilor nu atât experiența etică a unei vieți curate sau cea psihologică a unor stări interioare sublime, cât o recompunere harică a identității lor personale și comunitare pe relațiile de comuniune veșnice dintre Tatăl, Fiul și Duhul. Totul în Biserică: organizare, cult, viață socială, reflectă acest etos în același timp eshatologic, euharistic și martiric, cum arată epistolele sfântului Ignatie Teoforul sau tratatul antignostic al sfântului Irineu al Lyonului. O deviere de la acest etos a apărut în secolul III la Alexandria odată cu răspunsul dat de Clement și Origen gnosticismului eterodox. Acest răspuns a luat forma unui gnosticism creștin individual și elitist,

¹⁴ J.D. ZIZIOLAS, „The Early Christian Community”, în: *Christian Spirituality. Origins to the 12th Century* (World Spirituality 16), Crossroad, New York, 1987, p. 23–43.

care a deplasat accentul pe o eshatologie individuală și o antropologie a purificării, desăvârșirii și unirii mistice a sufletelor cu Logosul divin. Începând din secolul IV, această recentrare individualistă a spiritualității pe o antropologie a desăvârșirii va fi asumată și continuată de monahism în diversele lui forme. Tensiunea dintre episcop și monahi, precum și contrastul dintre cele două tipuri de spiritualitate: euharistic-corporativă și monahal-individuală, vor deveni o antinomie caracteristică a spiritualității bizantine și vieții ortodoxe până în zilele noastre. Singura „reconciliere sănătoasă” între aceste două tipuri de spiritualitate, cuprinsă în *Mistagogia* genială a sfântului Maxim Mărturisitorul, continuă să rămână actuală.

Monahismul nu a creat numai un tip propriu de spiritualitate. El și-a pus o amprentă inconfundabilă asupra înțelegerii Liturghiei și întregului cult ortodox. Într-un mod mult mai puțin diplomatic și ireconciliabil decât a făcut-o mitropolitul Ziziulas, ambele influențe fuseseră deja calificate negativ de un tânăr pe atunci teolog rus din diasporă, ceva mai vârstnic decât mitropolitul teolog grec.

O teză de doctorat în diasporă și o propunere revoluționară de regândire a liturgicii ortodoxe

Pe 2 iulie 1959, la Institutul Teologic Ortodox „Saint-Serge” din Paris — înființat în 1925 pentru a deservi necesitățile promovării științei teologice și pregătirii preoților din emigrația rusă de după revoluția bolșevică din 1917 —, un tânăr preot și profesor stabilit în Statele Unite ale Americii, Alexander Schmemmann (1921–1983)¹⁵, prezenta și susținea ca teză de doctorat în teologie liturgică o incitantă investigație despre originile și dezvoltarea tipicului bisericesc ortodox. Realizată sub îndrumarea reputatului liturgist care a fost arhimandritul Kiprian Kern (1899–1960), memoriei căruia îi era și dedicată, cercetarea vedea lumina tiparului în originalul rusesc în 1961, iar în traducere engleză în 1966 sub titlul neutru de *Introducere în teologia liturgică*¹⁶.

¹⁵ Educat la Paris, asistent și lector de istoria Bisericii la „Saint-Serge” din 1946 și până în 1951, tânărul preot și profesor A. Schmemmann se stabilise în 1951 la New York, unde până la prematura sa moarte în 1983 va funcționa ca profesor de liturgică (iar din 1961 și ca decan) al Seminarului Teologic Ortodox „St Vladimir” din Crestwood, suburbie a New Yorkului. În 1954 publicase deja în rusește prima sa lucrare despre „calea istorică a Ortodoxiei” (*Istoričeski put Pravoslaviia*), tradusă în engleză în 1963 (*The Historical Road of Eastern Orthodoxy*).

Detalii în actele simpozionului internațional organizat de același seminar în ianuarie 2009 cu prilejul împlinirii a 25 de ani de la mutarea la Domnul a preotului A. Schmemmann, acte publicate în *St Vladimir's Theological Quarterly* 53 (2009), nr. 2–3, p. 135–368.

¹⁶ A. SCHMEMMANN, *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie*, Paris, 1961; *Introduction to Liturgical Theology*, 1966 și *St Vladimir's Seminary Press*, 1975, 1986, 1996, 2003, 220 p. (trad. rom. ierom. Vasile Bârză: ALEXANDER SCHMEMMANN, *Introducere în teologia liturgică*, Ed. Sophia, București, 2002).

Titlul nu reușea să evidențieze semnificația ei novatoare în istoria teologiei ortodoxe a secolului XX, angajată începând din anii '30 într-o amplă mișcare de reînnoire prin întoarcerea recuperatoare la izvoarele ei patristice. Așa-numita „neopatristică” ortodoxă, proclamată programatic în 1936 de preotul profesor Gheorghe Florovski (1893–1979) — ale cărei baze s-au pus simultan la Paris și la Sibiu —, lua încă de pe atunci cele două forme clasice ale ei: „neopalamit-neoisihastă” prin preotul Dumitru Stăniloae (1903–1993) și Vladimir Lossky (1903–1958) și, respectiv, „euharistic-liturgică” prin preoții Nikolai Afanasiev (1893–1966) și Alexander Schmemmann însuși. Pr. Schmemmann voia cu demersurile sale să dea un răspuns realității crizei teologiei și Bisericii Ortodoxe moderne, denaturate de scolasticism și ritualism. Două forme ale unei „pseudomorfoze” fatale care făcuseră ca în teologia de școală a manualelor Biserica să fie înțeleasă ca o instituție juridică, învățătura și dogmele ei să devină doctrine abstracte, iar cultul și Liturghia doar un ritual exterior, ceremonii cu caracter didactic sau estetic, Sfintele Taine transformându-se în simple „mijloace” de transmitere a harului, iar Euharistia ajungând o Taină între altele. În locul acestora pr. Schmemmann cerea revenirea la o teologie euharistică și liturgică autentică, în care teologul nu gândește asupra Liturghiei (sau dogmelor ori Revelației), reducându-le la un sistem prestabilit, ci se convertește la Liturghie și Euharistie adoptând criteriile și orizonturile lor, regândind prin prisma lor întreaga viață a Bisericii, omului și a lumii. Un prim pas în această direcție este redimensionarea, dincolo de ritualism, simbolism și scolasticism, a teologiei liturgice, a fundamentelor și sarcinilor ei, plecând de la unitatea dintre „lex orandi” și „lex credendi” și centralitatea Euharistiei ca „Taină a Bisericii și a Împărăției”¹⁷.

Cele patru capitole ale „introducerii în teologia liturgică” își propun să elucideze problemele complexe legate de definirea, originea, dezvoltarea și definitivarea („sinteza bizantină”) Tipicului sau structurilor generale ale cultului ortodox. Plecând de la amplele și solidele cercetări istorice ale școlii liturgice din Rusia prerevoluționară (I.D. Mansvetov, M.N. Skaballanovici), precum și de la opusul monumental și deschizător de drumuri („revoluționar”) în teologia liturgică a secolului XX al benedictinului anglican Gregory Dix (1901–1952)¹⁸, pr. Alexander Schmemmann schițează următorul tablou.

¹⁷ Pr. Schmemmann schițează și planul unei noi „teologii liturgice”: o introducere dedicată problemei tipicului bisericesc trebuia să fie urmată de o primă parte despre Taina Botezului-Mirungerii, de o a doua despre Taina Euharistiei, de o a treia despre Liturghia timpului și, în fine, de o a patra parte despre Liturghia sfințirii vieții.

¹⁸ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londra, 1945, XX + 764 p. O comparație atentă între *Introducerea în teologia liturgică* din 1961 a pr. Schmemmann și *Configurarea Liturghiei* ar arăta că pr. A. Schmemmann nu este altceva decât un „Dix ortodox”.

Trei tipuri de cult

Sinteza liturgică bizantină codificată în tipicul care normează practica liturgică actuală a Bisericii Ortodoxe este rezultatul fuziunii în timp a trei straturi distincte cu înțelegeri diferite, chiar contradictorii, despre cult și actul liturgic:

— cultul eshatologic-corporativ, sintetic, al Bisericii apostolice și preniceene, centrat pe Euharistie ca realizare anticipată a Împărăției lui Dumnezeu și manifestare a Bisericii cerești și, ca atare, ieșire din timp și abolire a lumii;

— cultul misteric, dramatic și vizual al Bisericii constantiniene pentru marile mase ale Imperiului convertit, centrat pe experiența sacramentală a sfințirii lumii, spațiului și timpului (și exprimat în cultul muzical și fastuos al bazilicilor catedrale; și, ca reacție la acesta,

— cultul mistic devoțional psihologic al monahilor emigrați în afara lumii, axat pe terapia și desăvârșirea individuală și realizarea idealului rugăciunii neîncetate. Revenirea ulterioară a monahilor în cetate în Imperiul bizantin va conduce la fuziunea dintre tipicul catedral și cel monahal, rezultatul fiind tipicul bizantin și ortodox actual produs prin împletirea celor două forme în care s-a realizat fuziunea între ritul catedral și monahal: cea a monahilor chinoviali studiiți și cea a monahilor isihaști savaiți (ulterior și athoniți); prima a dat naștere Tipicului studit, iar cea de-a doua a generat Tipicul neosavait; în secolul XIV acesta din urmă s-a impus în fața celui dintâi devenind Tipicul actual al Bisericii Ortodoxe.

Mutațiile esențiale nu s-au produs, arată pr. Schmemmann, la nivelul ritual, fiindcă nu cultul creștin s-a schimbat, cât percepția, conștiința sau spiritul său au devenit altele în trecerea de la cultul eshatologic-corporativ la cel misteric-masificat și, ulterior, la cel monahal-individualizant. Estomparea în epoca postnicense a dimensiunii eshatologice și a centralității Euharistiei ca eveniment de actualizare a Bisericii și manifestare a Împărăției, pe fondul preluării de către Biserică a funcțiilor religiei greco-romane suspendate oficial începând din 379, a condus viața liturgică creștină să asume tot mai mult formele unui „cult” precreștin sau vechi-testamentar. Drept urmare ea devine un sistem de medieri și de acte sacre săvârșite de un cler separat în scopul sfințirii individuale a credincioșilor, al scoaterii lor individuale din sfera profană și punerea lor în contact cu sacralitatea lui Dumnezeu mediată de Hristos. Liturghia și cultul creștin devin servicii divine pentru satisfacerea nevoilor religioase ale credincioșilor. Remediul împotriva profanizării a fost dublu: cel al unei pietăți „mistagogice” în cultul misteric al catedralelor sau cel al unei devoțiuni „pietiste”, „mistice”, ascetico-duhovnicești, proprie cultului monahilor, care au fuzionat în „sinteza bizantină”.

Mistagogia și monahismul — „consecințe nefaste” asupra Liturghiei

Pr. Schmemmann are judecăți severe cu privire la ambele aceste redistribuiri de accent în pietatea liturgică¹⁹. Deși inevitabile istoric, prin simbolismul ritual și individualismul ascetic aceste evoluții au eclipsat și continuă să eclipseze și să corupă până astăzi la nivelul percepției dimensiunea corporativ-eschatologică a Liturghiei și cultul apostolic al originilor. Acceptarea pietății misteriologice — codificată în scrierile difuzate sub numele lui Dionisie Areopagitul — ar fi avut „consecințe funeste” ducând la „sacralizarea” cultului, la înțelegerea lui ca mister de sfințire și inițiere individuală a credincioșilor, trecându-i de la profan la sacru, de la sensibil la inteligibil (și astfel reintroducând separația între sacru și profan), și transformând Euharistia din actualizare a Împărăției eschatologice în reprezentare rituală simbolică a vieții lui Iisus sau a liturghiei cerești. În fața acestei pietăți „misteriologice” apărute în scopul îmbisericii maselor și convertirii lor liturgice a reacționat monahismul. Separați de lume ca protest tăcut față de secularizarea Bisericii imperiale și tentativă de a recupera etosul eschatologic al comunității apostolice primare, monahii au dezvoltat o nouă pietate liturgică de tip „mistic”. Aici cultul Bisericii e subordonat cultului interior al rugăciunii neînțetate și subsumat efortului ascetico-duhovnicesc al autoedificării individuale; însăși Euharistia devine acum instrument sau mijloc al stimulării evlaviei personale și e subordonată ritmurilor psihologiei ascetice. Revenit în lume, monahismul urban a asimilat pietatea misteriologică și formele ei liturgice, devenind prin această sinteză creatorul și interpretul major al vieții liturgice a Bisericii bizantine. Rezultatul a fost „triumful pietății monahale” în cultul ortodox, un triumf ambiguu după pr. Schmemmann, dar nu mai puțin definitoriu:

„În interiorul sintezei bizantine, accentele și categoriile originare ale celor două tradiții liturgice contrastante s-au împletit și contradicțiile lor au fost îndepărtate. Pietatea misteriologică a dobândit un altoi de pietate ascetică [...], iar aceasta a absorbit momentul misteriologic. De la Dionisie Areopagitul la Nicolae Cabasila vedem elaborarea uneia și aceiași teologii — o teologie în același timp monahală (ascetică) și misteriologică în întreg spiritul și mișcarea ei. Această teologie a fost forța hotărâtoare în dezvoltarea și desăvârșirea tipicului [cultului] bizantin”²⁰.

¹⁹ Cf. *Introduction to Liturgical Theology*, p. 97 sq., mai ales p. 103–110: „The Breakthrough of Mysteriological Piety” sau p. 125–130: „Worship as Sanctification”; sau p. 131 sq., mai ales p. 144–145: „The Significance of Monasticism in the Byzantine Liturgical Synthesis”.

²⁰ *Ibid.*, p. 205.

Viziunea negativă a liturgistului ortodox pr. A. Schmemmann asupra înțelegerii mistagogice (în același timp misterice și mistice) a Liturghiei și a cultului proprie bizantinilor contrastează în chip paradoxal cu remarcabila deschidere pozitivă față de acest întreg univers liturgico-spiritual care apare în cercetările fundamentale, cu valoare de pionierat, redactate și publicate de doi teologi romano-catolici occidentali la mijlocul anilor '60, în climatul de simpatie ecumenică și efervescență teologică care a însoțit celebrarea în anii 1962–1965 a Conciliului Vatican II.

Reabilitarea unui gen bizantin în Occident — monografia capitală a unui benedictin

În 1966, în chiar anul în care apărea versiunea engleză a tezei de doctorat a pr. Schmemmann, vedea lumina tiparului monografia capitală despre „comentariile bizantine ale dumnezeieștii Liturghii” realizată de benedictinul René Bornert (n. 1931)²¹ și susținută anterior ca teză de doctorat la Institutul benedictin Sant'Anselmo din Roma (realizată sub coordonarea liturgistului benedictin Cipriano Vagaggini). Așa cum mărturisește cuvântul-înainte (p. 7–9), lucrarea își propunea drept scop indirect să servească dialogului și apropierii între Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxă. Reconcilierea celor două creștinătăți, asumată de Conciliul Vatican II, însă presupune recunoașterea lor reciprocă, iar această recunoaștere are drept primă condiție cunoașterea diferenței lor. Or este limpede că Liturghia bizantină a modelat un tip de creștinătate diferită de cel format de sacramentariile romane sau france. Liturghia bizantină nu poate fi detașată de o spiritualitate liturgică specifică manifestată într-o literatură de comentarii, explicații sau tâlcuiri. „Un gen literar puțin studiat și puțin cunoscut, dacă se poate vorbi de așa ceva”, de aceea în monografia prezentată — și adresată istoricului literaturii, liturghiei și spiritualității bizantine — pr. Bornert își propunea drept prim obiectiv „proiectul, ambițios poate, de a umple această lacună” (p. 7). Introducerea pertinentă (p. 29–45) îl arată pe monahul benedictin perfect conștient de „dimensiunile problemei”, de faptul că tema abordată pune în joc de fapt patru seturi de probleme distincte.

Înainte de toate, „o problemă de istorie literară” creată de situația precară a textelor comentariilor liturgice, fie prost editate, fie rămase încă inedite, sau punând probleme complexe de atribuire a paternității și de existența unor serii de variante amplificate sau interpolate.

La această chestiune filologică preliminară se adaugă apoi „o problemă de istorie liturgică” privitoare la modul în care comentariile liturgice eșalonate

²¹ R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, 292 p.

pe un interval de timp de aproape un mileniu reflectă evoluțiile și schimbările survenite în dezvoltarea riturilor Liturghiei bizantine în acest interval și a interacțiunii acestei evoluții în interpretarea simbolică vehiculată de acestea.

Interpretarea simbolico-spirituală a Liturghiei aflată în inima comentariilor mistagogice ale Liturghiei bizantine, născute din cateheza mistagogică a sfinților Părinți, ridică apoi „o problemă de teologie liturgică”: care sunt temele majore și valorile permanente — nu doar istorice, ci ținând de Tradiția creștină — ale acestui tip de exegeză simbolic-duhovnicească?

„Este oare acest simbolism unul pur gratuit? Merită el neglijența, dacă nu disprețul în care a fost mult prea adeseori închis? Sau, din contră, nu cumva exprima el în felul său o teologie a celebrării liturgice? [...] Înainte de a formula o judecată de valoare, va trebui să facem un efort de înțelegere și, pentru aceasta, va fi nevoie să-i acordăm simpatie” (p. 35).

Teza fundamentală argumentată de pr. Bornert este aceea că „mistagogia liturgică și-a împrumutat metoda din exegeza duhovnicească a Scripturii, adaptând-o la scopurile ei”. În acest sens monahul benedictin își vede studiul drept o „paralelă” la lucrările fundamentale ale iezuiților Henri de Lubac (1896–1991) despre exegeza patristică a lui Origen (1950) sau exegeza medievală (4 vol., 1959–1964, 1874 p.), ori cele ale lui Jean Daniélou (1905–1974) despre originile tipologiei biblice (1950) sau despre Biblie și Liturghie (1951). Plecând de la premisa identității dintre misterul celebrat în Liturghie și misterul revelat în Scripturi,

„învățătura despre cele patru sensuri ale Scripturii n-a fost aplicată numai Scripturii; ea a fost extinsă și la Liturghie. Ca și litera Scripturii, celebrarea liturgică e memorialul unui eveniment trecut, imaginea unei realități prezente și vestirea unei împliniri viitoare” (p. 36)²²,

relații ascunse, expuse în lumina credinței și a Duhului de mistagogia liturgică. Expuse însă în noțiunile (*typos, eikōn, symbolon*) proprii culturii eline și care au primit sensuri diferite, orientând și mistagogia în direcții diferite, potrivit filozofiei implicite aflate la baza înțelegerii lor:

²² Sau, în cuvintele memorabile ale lui J. Daniélou dintr-un studiu din 1945: „Credința creștină n-are 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” (*apud* BORNERT, p. 36, nota 1).

„Pentru aristotelism, imaginea e transpunerea unei realități sensibile în ordinea inteligibilă, care-i servește drept expresie. Pentru platonism, din contră, imaginea e manifestarea unei realități inteligibile în lumea sensibilă, care-i constituie suportul indispensabil. Mistagogia bizantină va prelua cel mai adeseori definiția imaginii și simbolului din idealismul platonice” (p. 37).

În fine, înțelegerea mistagogiei bizantine mai pune și „o problemă de teologie bizantină”: între cateheza mistagogică a Părinților greci și mistagogia comentatorilor bizantini a existat continuitate sau ruptură? Ceea ce „impune studiului surselor patristice ale comentariilor dumnezeieștii Liturghii” (p. 38), precizarea principalelor figuri și curente patristice aflate la originea mistagogiei liturgice bizantine și a modului în care gândirea lor a fost receptată.

Mistagogie liturgică și exegeză biblică

În conformitate cu acest program, monahul benedictin își deschide investigația, concepută ca o suită de șase micromonografii, cu un studiu despre relația dintre „exegeza duhovnicească și inițierea sacramentală la Părinții greci” din primele patru secole (p. 47–82). Mistagogia originilor, atestată în scrierile sfântului Irineu († 202), este una „gnostică”, în care însă tot conținutul „gnozei” se cuprinde în Scriptura interpretată de Biserică și concentrată în Euharistia celebrată în Biserică spre a fi o mulțumire pentru creația lui Dumnezeu și mântuirea adusă prin economia, moartea și învierea lui Hristos. În secolul III aceasta va fi dezvoltată în două direcții — a căror opoziție nu trebuie însă forțată — de mistagogia „anagogică” a alexandrinilor și de cea „istorică” a antiohienilor. Bazele gândirii mistagogice propriu-zise au fost puse de Origen († 253) (p. 56–64) pentru care misterul fundamental al lui Hristos-Logosul se manifestă în același timp în cosmos, în Scriptură și în Trupul lui Hristos care este Biserica și Euharistia/Liturghia ei. Cu precizarea importantă că mistagogia liturgică a dascălului alexandrin nu e însă o inițiere în misterul Liturghiei, ci o introducere în misterul unic al lui Hristos plecând de la cult, mai ales de la explicarea tipologică a cultului israelit și a Vechiului Testament; metoda folosită este cea a anagogiei sau urcușului de la literă la duh, de la văzut la nevăzut. Tot de mistagogia anagogică alexandrină ar ține, după pr. Bornert, și explicarea Liturghiei și Tainelor în limbaj și categorii neoplatonice de către „Pseudo-Dionisie” (p. 66–72). Cultul Bisericii este integrat aici într-o viziune ierarhic-simbolică despre existență, bazată pe dubla mișcare de coborâre a Unului în multiplicitatea cosmosului și Liturghiei pentru a face cu putință mișcarea de urcuș și simplificare a intelectului spre unire extatică cu Unul la capătul unui proces ascetico-

mistic și dialectic de purificare, luminare și desăvârșire declanșat și susținut de Tainele inițierii creștine. Mistagogia dionisiană, în care culminează mistagogia alexandrină, este astfel una anagogic-idealistică, ierarhică și mistică (p. 72). În contrast cu ea, mistagogia antiohiană (Chiril al Ierusalimului, Ioan Hrisostom, Teodor al Mopsuestiei) (p. 73–82) este una tipologic-alegorică, realistă și istorică. Expresia ei organică și sistematică o reprezintă „Omiliile” mistagogice ale lui Teodor al Mopsuestiei († 428), în care riturile Liturghiei sunt în același timp reprezentare a Pătimirii și Învierii lui Hristos și imagine-participare la realitățile cerești. Sunt, în orice caz, primul document care stabilește un paralelism — care va cunoaște un succes în mistagogia bizantină ulterioară — între momentele principale ale Pătimirii și Învierii și riturile Liturghiei euharistice care reproduc sacramental principalele faze ale jertfei lui Hristos.

Deși „asemănările între mistagogia alexandrină și mistagogia antiohiană sunt mai pronunțate decât diferențele” — conchide benedictinul francez —, „aceste două orientări ale mistagogiei patristice vor traversa întreaga epocă bizantină. La drept vorbind, între cateheza sacramentală a Părinților și inițierea liturgică a comentatorilor bizantini nu există un hiat” (p. 82).

Mistagogia monahală maximiană — primul comentariu liturgic bizantin

Cel de-a doilea studiu micromonografic al investigației pr. Bornert are în centru *Mistagogia* sfântului Maxim Mărturisitorul (p. 82–124), evaluată încă din capul locului drept „primul ca dată și, prin mai multe aspecte, ca importanță dintre comentariile Liturghiei bizantine care ni s-au păstrat” (p. 83). Surprinzătorul comentariu liturgic maximian (editat încă din 1599, ediție reprodusă în PG 90) este analizat cu atenție pe fundalul vieții și în contextul genialei opere a sfântului Maxim, atât ca mărturie privitoare la starea Liturghiei bizantine de la începutul secolului VII (care nu cunoștea încă Trisaghionul sau Heruvicul, de exemplu), cât și în structurile fundamentale ale gândirii sale liturgico-mistice. Operă de o maturitate (Africa, 628–630) și de o excepțională forță integratoare, *Mistagogia* maximiană reușește performanța de a împleti mistică monahilor și Liturghia Bisericii, rezultatul fiind o liturgică/Liturghie mistică și o mistică liturgică perfect coextensive. În concret,

„*Mistagogia* realizează sinteza între isihasmul evagrian și sacramentalismul dionisian” (p. 85) într-un moment în care „cultul gnostic al lui Evagrie risca să se evaporeze într-un spiritualism ireal, iar cultul ierarhic al lui Dionisie să se sclerozeze într-un formalism fără suflet. A fost meritul sfântului Maxim de a fi simțit primejdia acestei disocieri și de a fi integrat din nou înțelegerea gnostică în acțiunea liturgică” (p. 86).

Pentru sfântul Maxim, ca și pentru Origen, „mistagogia” este o inițiere în gnoza misterului lui Hristos revelat/întrupat atât în rațiunile creaturilor, cât și în cuvintele Scripturii și în simbolurile liturgice și Liturghie. La fel ca și pentru Dionisie, metoda mistagogiei este „theōria” anagogică. Există, așadar, o mistagogie contemplativă cosmică, scripturistică și liturgică, iar

„mistagogia liturgică este pentru Maxim mai puțin o inițiere în misterul Liturghiei, cât o introducere în mister plecând de la Liturghie” (p. 92),

mai exact o introducere în gnoza misterului printr-o serie de contemplații ale lăcașului bisericesc și riturilor sinaxei euharistice. Așa cum există o triplă mistagogie, tot așa și

„theōria liturgică nu e decât a treia parte a unui sistem perfect coerent cuprinzând theōria naturală și theōria scripturistică. În acest triplu domeniu, cunoașterea misterului e obținută printr-o cercetare intelectuală susținută de inspirația Duhului Sfânt” (p. 97).

Prezența vizibil-sensibilă a misterului invizibil are loc prin amprentă/figură (*typos*), imagine (*eikōn*) și simbol (*symbolon*), termeni în care, subliniază pr. Bornert,

„Maxim vede nu atât semnul unei realități absente, cât însăși această realitate făcută într-un anume fel prezentă de semn. Imaginea este într-un anume fel ceea ce ea reprezintă și, invers, lucrul însemnat există în reprezentarea lui sensibilă. Acest raport strâns între imagine și realitatea semnificată stă la baza simbolismului sacramental și liturgic al sfântului Maxim” (p. 113–114).

Monahul benedictin observă cu perspicacitate că dacă *typos* și *eikōn*, folosite cu precădere în partea întâi a *Mistagogiei* maximiene despre simbolismul lăcașului bisericesc, „exprimă de preferință un exemplarism cosmic și static”, în schimb *symbolon*, utilizat în partea a doua a acesteia despre riturile Liturghiei, „este rezervat corespondențelor istorice și dinamice” (p. 115). Simbolismul liturgic este situat de sfântul Maxim în viziunea de ansamblu a tradiției patristice anterioare pentru care istoria religioasă a umanității cunoaște „trei etape, în care misterul Întrupării Logosului, sursă a îndumnezeirii omului, e prezent în mod real, dar cu o intensitate crescândă” astfel: în Vechiul Testament ca figură sau „umbră”, în Noul Testament ca imagine/„icoană”, iar ca „adevăr” sau realitate deplină în eshaton (p. 116). Pe acest fundal al unei ontologii iconice în trepte trebuie înțeleasă „chestiunea simbolismului și realismului euharistic”, o problemă care n-a fost pusă însă în acești termeni de sfântul Maxim, ci de exegeții lui moderni (p. 117). Vorbind în termeni moderni, „simbolismul și realismul euharistic, departe de a

se exclude reciproc, se cheamă unul pe celălalt” (p. 118). În cuvintele sfântului Maxim, Euharistia este Taina îndumnezeirii actuale a omului, dar această îndumnezeire reală e simbolul îndumnezeirii sau unirii totale a omului cu Dumnezeu în eshaton; sau, în cuvintele pr. Bornert, „în *realitatea* ei prezentă, Euharistia este *simbolul* unei desăvârșiri mai înalte”, „realitatea ei prezentă este semnul unei plenitudini viitoare”, iar această „plenitudine eshatologică face în Euharistie harul prezent” (*ibid.*).

Pentru un spor de claritate în înțelegere, monahul benedictin crede că „este necesar să introducem o distincție pe care Maxim nu o face, dar pe care e important să o facem pentru a situa în adevărata lor perspectivă învățătura euharistică și explicarea sa liturgică”; și anume distincția între „simbolismul sacramental eficace”, care „realizează ceea ce semnifică”, este „purtător al unui har divin” și este „semn *al lui* Dumnezeu”, și „simbolismul liturgic pur reprezentativ”, „simplu punct de sprijin al minții în vederea contemplării”, și care este „un semn *spre* Dumnezeu” (*ibid.*). Acest din urmă simbolism, cel liturgic-reprezentativ-contemplativ, are în *Mistagogia* maximiană trei forme: prima se referă la locașul bisericii interpretat în structura lui bi-unitară drept imagine (*eikōn*) a lui Dumnezeu, a cosmosului, a omului și a Scripturii — o reminiscență a celor patru principii (*archai*) ale lui Origen (p. 121); celelalte două privesc riturile Liturghiei/Sinaxei euharistice, fiecare din acestea având o dublă semnificație: generală (*genikōs*), tipologică, prin care evocă sau anticipează un moment din Economia mântuirii în Hristos începând cu prima sa Parusie sau venire, dar și dincolo de a Doua Sa Venire, precum și una particulară (*idikōs*) sau individuală, mistică, prin care marchează un moment din diversele faze ale urcușului sufletului spre Dumnezeu.

„Actele lui Dumnezeu, comemorate sau anticipate în mod *tipologic* de Liturghie, devin în mod *mistic* realități interioare sufletului. Istoria *generală* a mântuirii, a cărei figură e Liturghia, se încheie într-o istorie *particulară* personală” (p. 123).

Manifest programatic al unificării misticii monahale cu misterul liturgic-euharistic, dar și sinteză concentrată a întregii gândiri maximiene, *Mistagogia* e „scrisă de un monah pentru monahi”. Numărul relativ mare al manuscrisurilor care ne-au transmis-o atestă că „a fost o operă destul de citită”, deși nu a atins nici pe departe popularitatea altor comentarii. Lucrul se datorează desigur faptului că *Mistagogia* maximiană e un veritabil „tratat”, o „explicare savantă a Liturghiei”, accesibilă unui public restrâns (p. 123). Cu toate acestea, în calitatea ei de „primă explicare mistagogică a Liturghiei bizantine”, ea a exercitat „o influență profundă și durabilă” și dincolo de mediile monahale, contribuind decisiv la „implantarea acestui gen literar” în Bizanț, și propagând

„un mod de a înțelege și trăi Liturghia care, în liniile lui mari, va deveni tradițional”. Un interes crescând pentru *Mistagogia* maximiană a reapărut în secolul XX, aceasta fiind „din ce în ce mai tradusă în limbi occidentale”²³.

Historia și theōria patriarhului iconodul Germanos

— comentariul bizantin standard

Cel mai amplu capitol (p. 125–180) al cercetării pr. Bornert este dedicat următorului, în ordine cronologică, comentariu liturgic bizantin: așa-numitei *Historia ecclesiastica* sau *Relatare și viziune mistică/inițiativă despre biserică* a sfântului patriarh Germanos I al Constantinopolului (715–730, † 733), mutat la Domnul în exil pentru opoziția pe care a făcut-o primelor decrete iconoclaste ale împăratului bizantin Leon III. Importanța acestui comentariu o argumentează marele număr de manuscrise care îl transmit și care arată că a fost nu numai „explicația mistagogică cea mai răspândită”, dar și „interpretarea cvasioficială sau măcar cea mai comun admisă” (p. 125). Lucru atestat de faptul că a fost tipărit pentru prima dată în finalul primei ediții a *Liturghierului* grec, publicat în 1526 la Roma de eruditul cretan Dimitrios Dukas (fiind retipărit apoi în mai multe rânduri la Paris și Veneția). Cercetările asupra tradiției manuscrise întreprinse între anii 1880–1912 au evidențiat o transmitere extrem de complexă ridicând totodată o dublă problemă literară: cea a redacției originale a acestui popular comentariu și cea a autorului acesteia; chestiuni discutate pe larg și în detaliu de monahul benedictin (p. 125–161). Rezultatul este că avem de-a face cu patru versiuni ale acestui comentariu: una foarte scurtă, atribuită sfântului Chiril al Ierusalimului (tipul C), două medii (una scurtă și alta amplificată — tipurile A și B), atribuite sfântului Vasile cel Mare, și una lungă, târzie, amplificată (tipul D) cu o serie de interpolări dintr-un comentariu bizantin din secolul XI, atribuită sfântului Germanos al Constantinopolului. Versiunea originală a putut fi identificată în versiunea medie scurtă, plecând de la traducerea latină efectuată în 869 la Constantinopol de eruditul roman Anastasius Bibliothecarus și care o atribuie patriarhului Germanos al Constantinopolului, traducere publicată din 1905. Pr. Bornert prezintă în detaliu întreaga tradiție manuscrisă stabilind definitiv relațiile dintre cele patru familii și tipuri de text, și demonstrând pe baza unui studiu comparativ de vocabular și de stil cu operele sfântului Germanos (p. 150–160) faptul că paternitatea comentariului *Historia ekklesiastikē kai mystikē theōria* îi revine cu certitudine patriarhului

²³ Nota trimite la traducerea italiană a lui R. Cantarella din 1931, la cea franceză a Myrrhei Lot-Borodine din 1936–1938 și la cea germană a lui H.U. von Balthasar din 1961. Ar fi trebuit menționată aici traducerea românească publicată în 1944 în *Revista teologică* de la Sibiu de preotul profesor Dumitru Stăniloae.

iconofil din primele decenii ale veacului VIII. Datarea e confirmată și de modificările de ritual survenite; față de *Mistagogia* maximiană, mai veche cu un secol, apar atestate acum prima dată un embrion de proscomidie, anti-foanele terminate cu Trisaghion, antimisul, acoperămintele vaselor și altele. Cele aproximativ patruzeci de capitole, în general succinte, ale comentariului patriarhului Germanos oferă descrierea și simbolismul lăcașului bisericesc și părțile lui esențiale (1–10), ale veșmintelor liturgice (14–19), ale proscomidiei (20–22) și ale principalelor momente ale Liturghiei (23–44) începând cu antifoanele și terminând cu cuminecarea.

Deși nu se poate spune cu certitudine că este titlul original al comentariului, *historia* și *theōria* evidențiază cu claritate aproape programatică „cele două axe în jurul cărora se cristalizează această explicare liturgică”. *Historia* e un termen cu multiple semnificații, putând însemna și vedere sau spectacol, chiar și pictură, dar și relatare a unor întâmplări din trecut sau înseși aceste evenimente din trecut (de aici sensul actual de „istorie”); în literatura patristică însă *historia* desemnează și sensul literal al Scripturii opus sensului ei spiritual desemnat adeseori ca *theōria* (ca în faimosul tratat *Viața lui Moise* al sfântului Grigorie al Nyssei sau în *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Areopagitul). Toate aceste sensuri sunt puse în joc în acest titlu dificil traductibil:

„Dacă, potrivit etimologiei, termenul *historia* implică ideea de narațiune sau reprezentare picturală, uzul patristic a încărcat acest termen cu o semnificație precisă, pe care am putea-o califica tehnică: *historia* desemnează sensul literal al Scripturii în opoziție cu sensul spiritual. Cuvântul a fost, așadar, transpus din exegeza spirituală la explicarea liturgică și acest împrumut indică o identitate funciară: dumnezeiasca Liturghie și sfintele icoane sunt anvelope ale misterului cu același titlu ca și litera Scripturii” (p. 171).

Cel mai bine deci titlul *historia kai theōria* ar putea fi tradus astfel: „Explicare literală și interpretare spirituală [tâlcuire duhovnicească] ale bisericii și Liturghiei” (p. 170). Spre deosebire de sfântul Maxim și *Mistagogia* sa, în comentariul său liturgic patriarhul Germanos afirmă cu putere realitatea proprie, obiectivă, a celebrării în formele ei specifice concrete, prin care Liturghia face prezente realitățile mântuitoare; în această istorie obiectivă, ale cărei forme și conținuturi sunt independente de subiect, acesta intră prin actul contemplării sau „theoriei”.

„Iar privirea contemplativă descoperă diferitele momente ale istoriei mântuirii actualizate în grade diferite de celebrarea Euharistiei: aceasta este în același timp memorial al morții și Învierii lui Hristos, împlinire a prefigurărilor Vechiului Testament, dar și anticipare a Liturghiei cerești” (p. 173 și 176).

Primatul semnificativ al lui *historia* asupra *theōria* și insistența pe faptele concrete ale istoriei mântuirii, pe de o parte, și corespondența stabilită între riturile liturgice și viața pământească a lui Hristos, mai ales cu Pătimirea și Învierea Lui, pe de altă parte, arată pr. Bornert, impun următoarea concluzie:

„Dacă *Mistagogia* sfântului Maxim le-a transmis comentatorilor bizantini interpretarea alexandrină, *Historia ecclesiastica* le-a transmis moștenirea antiohiană”;

la aceasta se adaugă și „influența ei asupra artei bizantine” (p. 179), așa cum s-a dezvoltat ea după triumful ortodoxiei asupra iconoclasmului în 843. Programul iconografic bizantin dezvoltat începând de atunci, și care unește „sub figura maiestuoasă a Pantocratorului reprezentarea unui ciclu ceresc și a unui ciclu istoric, corespunde întru totul descrierii pe care o face *Historia ecclesiastica*” (p. 179). Atât Liturghia, cât și iconografia oferă bizantinilor spectacolul cerului pe pământ, al Liturghiei cerești la care Hristos ne-a deschis calea prin Pătimirea și Învierea Lui.

Timp de secole, în Bizanț comentariul liturgic al patriarhului Germanos a rămas interpretarea liturgică nu doar dominantă și „cvasioficială”, dar și cea mai populară, accesibilă tuturor credincioșilor, *Mistagogia* maximiană prin caracterul ei savant și înalt speculativ fiind „rezervată mai degrabă unei elite monahale”.

Protheoria lui *Nicolae* (nu *Teodor*) al *Andidei* și noul simbolism dramatic

Situația nu s-a modificat esențial nici prin apariția unui alt comentariu, așa-numita *Protheoria* sau „Contemplare/considerație preliminară rezumativă cu privire la simbolurile și tainele ce se fac în dumnezeiasca Liturghie” (p. 181–213). Acest comentariu mai puțin cunoscut se prezintă ca „o explicație a Liturghiei adresată de un episcop clerului său” (p. 181). Și el pune însă „o dublă problemă literară”, cea a autorului și cea a datării lui, chestiune pe care monahul benedictin din nou o soluționează pe baza unei atente inventarieri a tradiției manuscrise. Aceasta rezervă o surpriză. *Protheoria* există în două variante: cele mai multe manuscrise transmit o versiune mai lungă, scrisă sub forma unui discurs-omilie adresat unui interlocutor direct, cu repetiții și salturi, al cărei titlu îl dă drept autor pe episcopul *Nicolae* al *Andidei* (oraș din provincia Pamfilia a Asiei Mici); și o versiune mai scurtă, prelucrată și corectată, ca un tratat impersonal scris în stil indirect și în titlul căruia figurează drept autor episcopul *Teodor* al *Andidei*. Confuzia a fost sporită de faptul că în 1853 eruditul Angelo Mai a editat varianta lungă, dar cu titlul și autorul celei scurte: *Teodor* al *Andidei* (ediție reprodusă în PG 140). Pr. Bornert clarifică raporturile dintre aceste variante: versiunea

originală e cea lungă a episcopului Nicolae, care și-a prezentat explicația liturgică sub forma unei omilii; Teodor a fost probabil urmașul lui Nicolae în scaunul episcopal al Andidei, care a prelucrat textul sub forma impersonală a unui tratat. Elemente interne, ca și starea Liturghiei descrise, permit, după pr. Bornert, datarea comentariului lui Nicolae al Andidei între anii 1055–1064. *Protheoria* are o dublă importanță atât pentru istoria Liturghiei, cât și pentru teologia liturgică. Avem în ea descrierea sumară a riturilor unei Liturghii arhieresti bizantine provinciale, dar cu referire la etalonul Liturghiei patriarhale a Marii Biserici din Constantinopol, în care, de exemplu, proscomidia era încă săvârșită de diaconi; se mai observă caracterul secundar al enarxei prezidată de un simplu preot, dar și turnarea de apă fierbinte (*zeon*) în Potir înainte de împărțire. Interpretarea liturgică a lui Nicolae al Andidei e în același timp tradițională și originală. Originalitatea *Protheoriei* e dată de teza pe care își propune să o demonstreze, și pe care o afirmă polemic încă de la început: actele Liturghiei nu sunt doar o imagine rituală a Pătimirii și Învierii lui Hristos (ca la Germanos), ci și a întregii sale vieți atât publice, cât și nemanifestate, de la Betleem și Nazaret (proscomidie) și până la Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt (simbolizată de tămâierea Darurilor readuse la proscomidie). Nicolae al Andidei stabilește astfel un paralelism și o corespondență detaliate între riturile Liturghiei și etapele vieții pământești a lui Hristos. Dar, așa cum remarcă monahul benedictin, „acest simbolism istoric nu mai purcede 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” (p. 203). Pe fondul unei riscante reduceri teatrale a Liturghiei la o simplă „reprezentare dramatică” a vieții lui Hristos și a unei „izolări a sem-nului sacramental [eficace] de cel liturgic [reprezentativ]” (p. 206).

Genul literar al comentariului liturgic în Bizanț a fost unul extrem de gustat, dar și fluid. Pe lângă comentariile mari, din secolul XI încolo au înflorit compilațiile, prelucrările și adaptările. Pe lângă explicarea în versuri lipsită de originalitate („o punere în versuri a comentariului lui Nicolae al Andidei”, p. 208) cuprinsă într-un poem didactic atribuit umanistului Mihail Psellos († 1078), pr. Bornert menționează „Compilația anonimă” editată după un manuscris incomplet de Angelo Mai în 1840 (text reluat în *PG* 87, 3) și atribuită patriarhului Sofronie al Ierusalimului. Este vorba, așa cum arată monahul benedictin (care relevă existența a două codice cu textul complet), de un amalgam în care „extrase textuale din *Protheoria* se învecinează cu împrumuturi libere din recenziunea originală a *Historiei ecclesiastica* și notițe proprii compilatorului” (p. 211). „Compilația anonimă” se apropie de tipul Dp (p. 140–141) al comentariului patriarhului Germanos, adaptat și puternic interpolat cu extrase din *Protheoria* tot începând cu secolul XII, întrucât

„perioada care îl separă pe Nicolae al Andidei de Nicolae Cabasila n-a fost în istoria mistagogiei bizantine o perioadă de creștere, ci de compilație obscură” (p. 211).

Explicarea lui Nicolae Cabasila — pentru echilibru între realism euharistic și simbolism sacramental

În secolul XIV însă, odată cu *Explicarea la dumnezeiasca Liturghie* a lui Nicolae Cabasila († după 1397), editată încă din 1624 (reluată în PG 150) — și careia pr. Bornert îi dedică penultimul capitol al tezei sale (p. 215–244) — „mistagogia bizantină a atins al doilea și ultimul ei pisc de după *Mistagogia* sfântului Maxim” (p. 215). Monahul benedictin este de altfel cel care, în apendicele ediției critice a comentariului liturgic cabasilian din colecția „Sources Chrétiennes”, nr. 4 bis, publicate în 1967, a editat celelalte două opusculi mistagogice ale umanistului bizantin: o explicare a simbolismului veșmintelor liturgice și a simbolismului riturilor Liturghiei, un rezumat al *Explicării Liturghiei*. În interpretarea sa liturgică, Cabasila „se arată un moștenitor fidel al metodei exegetice și mistagogice a Antiohiei” (p. 221), dar gândirea și spiritualitatea sa riguros hristocentrice sunt inspirate și marcate de gândirea paulină și de spiritualitatea euharistică a sfântului Ioan Hrisostom, peste care grefează inspirații din Dionisie Areopagitul (deși prin accentul pus pe „viața în Hristos” îl contrabalansează pe Areopagitul „puțin atent la istorie și mai preocupat de unirea cu Unu decât de comuniunea cu umanitatea Mântuitorului”, p. 223). În ce privește relația cu tradiția mistagogică anterioară, *Explicarea* lui Cabasila e „mai puțin operă originală, cât exprimă cu talent personal incontestabil spiritualitatea liturgică a Bisericii sale și timpului său”. Reacționează însă la teza lui Nicolae al Andidei și revine la poziția lui Germanos atunci când precizează cu claritate că anamneza liturgică are în centru doar misterul pascal, Pătimirea, Învierea și Înălțarea lui Hristos, nu și toată viața și minunile Sale. Gândirea mistagogică a lui Cabasila este însă una profund realistă; spre deosebire de Maxim Mărturisitorul, care „menține primatul inteligibilului în semn și reduce, atâta cât poate, suportul sensibil”, Cabasila „acceptă, din contră, întreaga densitate materială a semnului” (p. 239). Este vorba de o diferență de abordare și de accent care nu înseamnă că simbolismul celui dintâi s-ar opune realismului sacramental și euharistic, nici că realismul celui de-al doilea ar anula simbolismul liturgic.

„Realismul lui Cabasila se situează pe un dublu plan: atât cel al Tainei propriu-zise, cât și cel al celebrării liturgice” (*ibid.*),

ceea ce îl face să accentueze în același timp semnul (și simbolismul) sacramental eficace, cât și semnul (și simbolismul) liturgic reprezentativ. Ori-

ginalitatea e dată însă de faptul că realismul euharistic-sacramental al umanistului bizantin e dublat de cea mai sistematică teologie a sacrificiului euharistic din întreaga gândire răsăriteană, secundată de expunerea cea mai clară privitoare la epicleza euharistică (cf. p. 229–236). Aceasta întrucât momentul de jertfă al Euharistiei coincide cu momentul de realizare a Taine, care e sfințirea darurilor prin invocarea Duhului Sfânt. Euharistia este jertfă adevărată, reală, din cauza prefacerii reale a pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos Cel Înviat, jertfit o dată pentru totdeauna și rămas mereu în stare de jertfă. Prin teologia sacrificiului și a epiclezei, *Explicarea* lui Nicolae Cabasila depășește cadrele genului literar al comentariului mistagogic, fără însă ca realismul său sacramental să excludă simbolismul, atât cel sacramental, cât și cel liturgic. Dar Cabasila este singurul autor bizantin care insistă și pe „realismul” concret al riturilor, singurul pentru care riturile Liturghiei au întâi de toate o utilitate (*chreia*) practică, și abia apoi o semnificație (*sēmasia*) simbolică. Dacă, în ce privește sacrificiul euharistic, avem de-a face cu un „simbolism sacramental eficace”, tot ceea ce în celebrare precedă și urmează acestui sacrificiu ține de un „simbolism liturgic reprezentativ” cu funcție pedagogică (p. 239). Și la Cabasila ambele simbolisme pun în joc „structura tradițională a semnului sacramental și liturgic” cu toate cele patru dimensiuni ale sale: „amintește prefigurările Vechiului Testament, reprezintă economia mântuitoare a lui Hristos, semnifică lucrarea lui Dumnezeu în Biserică și în suflete, și anunță plenitudinea eshatologică” (p. 243).

Centrată pe jertfa euharistică, *Explicarea la dumnezeiasca Liturghie* se cere completată cu cartea a IV-a despre Cuminecarea euharistică a Vieții în Hristos, capodopera „misticii sacramentale” bizantine. În acest sens, *Explicarea* cabasiliană este „punctul final al unei întregi tradiții”, tradiția genului literar al „theoriei” liturgice inițiată cu *Mistagogia* maximiană și configurată decisiv de *Istoria mistică* germaniană. Totodată, ea reflectă și marile preocupări ale secolului XIV bizantin. *Explicarea* riturilor preia anumite elemente din isihasmul contemporan. Analiza noțiunii de sacrificiu atestă o „scolastică” bizantină născândă, tipologia sacramentală dublându-se cu o explicare mai sistematică a sacrificiului. În fine, „polemica”, irenică de altfel, „pe tema epiclezei reflectă unitatea ruptă între Bisericile greacă și latină” (p. 243–244). Caracteristic este apoi poate faptul că dacă *Mistagogia* a fost opera unui monah, iar *Istoria mistică* cea a unui patriarh, *Explicarea* — „opera originală a unui umanist cultivat, a unui teolog și a unui mistic” — este opera unui laic și a unui spirit deja modern, deloc medieval, care „a știut să asimileze tradiția și să domine epoca fără a-și pierde nimic din libertatea creatoare. Această originalitate personală îi asigură lui Nicolae Cabasila un loc aparte în tradi-

ția mistagogică bizantină” (p. 244). Nu trebuie uitat nici faptul că, în ciuda polemicii pe tema epiclezei, *Explicarea cabasiliană* este și

„unul din rarele tratate bizantine care a avut o influență notabilă asupra teologiei latine. Părinții conciliului de la Trento au consultat-o ca mărturie a credinței ortodoxe pe tema Euharistiei. Iar teologi catolici din veacul XVII, mai cu seamă Bossuet și Arnand, au preluat argumentul realismului sacramental al lui Cabasila pentru a respinge interpretările pur simbolice pe care le dădeau Euharistiei teologiei protestanți”.

Acest „rol ecumenic” Nicolae Cabasila, spirit irenic, e chemat să-l joace și în prezent (p. 244).

Tâlcuirile lui Simeon al Tesalonicului — revenire la mistagogia alexandrină

Tradiția mistagogică bizantină nu s-a încheiat însă în a doua jumătate a secolului XIV. Publicată pentru prima dată la Iași în 1683 (ediție reluată în PG 155), opera liturgică voluminoasă a mitropolitului Simeon al Tesalonicului (mutat la Domnul în septembrie 1429, cu șase luni înainte de cucerirea orașului de către otomani după o lungă blocadă) atestă contrariul. În ciuda dificultăților istorice enorme, Simeon al Tesalonicului, căruia pr. Bornert îi dedică ultimul capitol (p. 244–263) al monografiei sale, „a dat un nou suflu de viață unei spiritualități liturgice rămase ea însăși vie” (p. 244). Simeon este autorul a două comentarii liturgice: unul independent și dezvoltat, *Tâlcuire privitoare la templul sfânt și mistagogia dumnezeiască* (editat parțial pentru prima dată de dominicanul J. Goar în 1647 în faimosul său *Euchologion sive Rituale Graecorum*), și altul integrat, cu titlul *Despre sfânta Liturghie ca secțiune a operei principale a mitropolitului*, vastul său „Dialog” dogmatico-liturgic împotriva ereziilor și despre Sfintele Taine (cap. 79–100), conceput ca manual pentru cler. Acest din urmă comentariu are un accent în același timp ritualist, jumătate din el fiind dedicat proscomidiei (nediscutată în primul) și intercalând două excursuri polemice antilatine și antiarmene pe tema azimelor și neamestecării apei în potir. Pe lângă o extrem de detaliată descriere a Liturghiei arhieresti, fixată acum în forma ei actuală, descriere al cărei centru de interes este „deplasat de pe structurile fundamentale ale Liturghiei pe detalii accesorii de ceremonial”, Simeon al Tesalonicului oferă și o interpretare mistagogică a Liturghiei. O interpretare în care refuzul originalității și „fidelitatea față de trecut sunt ridicate la rang de principiu”; numai că, așa cum atent remarcă monahul benedictin, „creația” nu se reduce la „originalitate”, iar „punerea în valoare și transmiterea unei moșteniri cer și ele un efort de înnoire” (p. 257). În cazul lui Simeon al Tesalonicului asimilarea tradiției se face printr-o reînțoarcere la cosmismul sfântului Maxim

Mărturisitorul și la viziunea celestă și ierarhică a lui Dionisie Areopagitul, al căror ultim discipol se declară Simeon. Așa se face că,

„dacă, prin influența sfântului Ioan Hrisostom, Nicolae Cabasila reprezintă realismul antiohian, prin dependența sa de Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Simeon al Tesalonicului continuă în schimb simbolismul alexandrin” (p. 248).

Această revenire la sfârșitul Bizanțului la geniile care au modelat teologic decisiv formarea spiritului bizantin evidențiază faptul esențial cuprins în observația că

„tradiția mistagogică bizantină n-a evoluat în progresie liniară. Ea se prezintă mai degrabă ca o oscilație între doi poli: simbolismul alexandrin și realismul antiohian” (p. 249).

Dubla orientare a mistagogiei liturgice bizantine

Această observație deschide spre „concluziile generale” (p. 265–270) ale întregii investigații laborioase desfășurate de monahul benedictin pe parcursul indispensabilei și esențialei sale monografii. Ancheta întreprinsă a stabilit continuitatea tradiției patristice în Biserica bizantină, precum și existența a „două orientări” principale în mistagogia liturgică bizantină, care apare ca o „dezvoltare organică a catehezei sacramentale a Părinților”: o tendință „savantă, mistică și monahală” ivită din școala alexandrină, reprezentată de sfântul Maxim cu *Mistagogia* sa la începutul secolului VII, și reluată la începutul secolului XV de Simeon al Tesalonicului; o tendință „populară, literală și parohială”, reprezentată tipic de *Istoria mistică* a patriarhului Germanos de la începutul secolului VIII, care a influențat definitiv întreaga spiritualitate liturgică bizantină; toate comentariile ulterioare și arta bizantină și postbizantină poartă urmele acestei influențe de profunzime. Alături de acești „doi curenți de adâncime”, figuri cum sunt Origen, Ioan Hrisostom sau Dionisie Areopagitul au reprezentat doar „valuri de suprafață”. În ciuda faptului că a fost utilizat și citat de toți comentatorii bizantini de la Maxim la Simeon al Tesalonicului,

„importanța lui Pseudo-Dionisie a fost mult mai restrânsă decât ar vrea să ne facem să credem legenda care face din el «dascăl mistic al Răsăritului»”; împrumuturile din Dionisie se reduc la „teme alexandrine vehiculate de scrierile pseudo-areopagitice. Niciodată sistemul dionisian n-a fost acceptat ca atare de mistagogia bizantină. Platonismul său sacramental a fost întotdeauna corectat de viziunea istorică a economiei dumnezeiești în timp” (p. 268).

Dacă *Mistagogia* monahului Maxim a consacrat denumirea genului comentariilor liturgice bizantine, titlul tâlcuirii patriarhului Germanos îi precizează și sancționează metoda: aceasta este atât *historia*, cât și *theōria*.

„*Historia* poate fi definită drept o explicație a Liturghiei ca acțiune prezentă a lui Dumnezeu în timp”, *historia* liturgică fiind un echivalent al *historiei* scripturistice: „Așa cum Revelația consemnată de Scriptură e înainte de toate o istorie, Liturghia e și ea o intervenție a lui Dumnezeu în timp prin intermediul Bisericii”. „*Theōria* se prezintă ca o depășire a *historiei*. Lumina de credință și de lumina Duhului Sfânt, inteligența sesizează totalitatea Economiei divine într-o fază anume a acestei Economii.” *Theōria* este tipică, mistică și anagogică: „*tipică*, descoperă în Liturghia Bisericii pregătirile lucrării lui Dumnezeu; *mistică*, arată încheierea acestei acțiuni în sufletul fiecărui botezat; *anagogică*, anunță desăvârșirea finală a planului divin într-o umanitate mântuită” (p. 266).

În opinia benedictinului Bornert, departe de a fi epuizată, tradiția mistagogică bizantină este o temă care așteaptă încă studii atât de detaliu, cât și de viziune. Această primă investigație științifică a evidențiat astfel „necesitatea unei editări sau reeditări” critice a fiecăruia din aceste comentarii. Dacă pentru tâlcuirile lui Maxim, Cabasila sau Simeon al Tesalonicului există „ediții provizorii valabile”; în schimb pentru patriarhul Germanos și Nicolae al Andidei situația este una precară. Pentru *Istoria mistică* există doar „mai multe ediții parțiale reprezentând fiecare o etapă a evoluției textului. Lipsesc o ediție de ansamblu care să permită distingerea între nucleul original și adaosurile succesive. Întreprinderea n-ar fi gratuită, căci istoria textului reflectă în mare parte evoluția Liturghiei euharistice în ritul bizantin între secolele VIII–XII”. Ar mai fi nevoie apoi de „o ediție completă a *Protheoriei*, care să juxtapună prima redactare a comentariului de către Nicolae și remanierea lui de către Teodor”, precum și „o ediție completă a «Compilației anonime» [Pseudo-Sofronie] și a celorlalte comentarii derivate” (p. 266). Realizarea unui corpus care să editeze critic toate comentariile liturgice bizantine a rămas însă, din nefericire, până astăzi la stadiul de deziderat, cercetătorul interesat având și astăzi la dispoziție aceleași ediții (realizate în secolele XVI, XVII și XIX) ca și pr. Bornert la începutul anilor '60 ai secolului trecut.

Actualitatea mistagogiei bizantine — teologie a misterului

În finalul concluziilor sale tânărul pe atunci, dar foarte eruditul monah benedictin se referă și la actualitatea temei abordate despre care formulează o serie de observații lucide și de bun-simț teologic. Deși studiul lor istoric

arată că explicările bizantine ale Liturghiei „poartă amprenta contingentă a unei epoci trecute și a unei mentalități depășite” și impun necesitatea unei decantări permanente „între tipologia mereu valabilă și alegorismul definitiv depășit”, cu toate acestea — și aici judecata teologului romano-catolic Bornert contrastează flagrant cu verdictul fără rezerve negativ al ortodoxului Schmemmann — „trebuie menținut faptul că aceste explicări ale Liturghiei conțin o teologie a misterului liturgic nelipsită nici de merit, nici de actualitate”. Aceste comentarii mistagogice sunt „reprezentantele calificate” ale unei „tradiții autentice”, o tradiție care „propune elemente de soluție și indică o cale de ieșire din dilema” care constituie „unul din aspectele cele mai problematice ale înnoirii liturgice” contemporane, și anume „acordul sau, mai exact, dezacordul între rugăciunea oficială a Bisericii și spiritualitatea personală”. Mistagogia poate fi soluția căutată la criza actuală a pietății liturgice contemporane, văzută în conexiunea fundamentală pusă în joc de gândirea mistagogică între mister (obiectiv) și mistică (subiectiv), sau, concret, între Scriptură–Liturghie–Biserică–spiritualitate. Fundamentală, în aprecierea pr. Bornert, e analogia dintre Liturghie și Scriptură, faptul că,

„în lumina credinței, Liturghia poate primi, la fel ca și Scriptura, o înțelegere duhovnicească. Toate aceste interpretări ale Liturghiei se bazează, în ultimă analiză, pe convingerea inspirată de credință, că misterul liturgic e identic cu misterul scripturistic. Același mister al lui Hristos, care a fost vestit de Scripturi și este celebrat în Liturghie. Această identitate de structură justifică aplicarea aceleiași metode și interpretării Scripturii și inițierii sacramentale”.

Mai ales că „diferența între vestirea misterului lui Hristos de Scripturi și celebrarea acestui mister se estompează în lumina perspectivei împlinirii eshatologice”, față de care însăși Euharistia este încă „figură”. E o constatare fundamentală făcută de sfântul Maxim (cu trinomialul „umbră — icoană — adevăr”), dar și de Pascal:

„La iudei adevărul nu era decât figurat, în cer el este descoperit. În Biserică este acoperit și recunoscut în raport cu figura lui. Figura a fost făcută pe adevăr, iar adevărul a fost recunoscut pe figură” (*Pensées*, 673).

Astfel, mistagogia constă din „două mișcări” fundamentale:

— prima mișcare e aceea de a „replasa celebrarea Liturghiei în istoria mântuirii” prin aceea că prin însăși natura lui

„semnul sacramental și liturgic amintește figurile Vechiului Legământ, comemorează și face prezentă opera mântuitoare a lui Hristos, vestește și anticipează desăvârșirea finală a planului divin al mântuirii” (p. 269);

— cea de-a doua mișcare este aceea de a face din această istorie a mântuirii în toate dimensiunile și etapele ei o istorie personală a fiecărui credincios, întrucât

„tocmai pentru că este semn și indică altceva pe care-l face văzut, semnul sacramental și liturgic e punctul de plecare al unei contemplări, al unei *theōria* liturgice care descoperă sub riturile sensibile realitățile duhovnicești”.

Ca și Scriptura de altfel, nici Liturghia nu se reduce la sensul ei literal, ci — în cuvintele lui Henri de Lubac —,

„pentru a fi înțeleasă în plinătatea ei, trebuie pătrunsă cu o «înțelegere duhovnicească» sau o «înțelegere mistică»” (p. 270).

Configurarea simbolică a Liturghiei bizantine în viziune holistică: dogmă, arhitectură, comentarii

În paralel cu investigațiile tehnice ale benedictinului René Bornert care au condus la monografia capitală și indispensabilă până astăzi asupra comentariilor liturgice bizantine, un alt tânăr pe atunci teolog romano-catolic german, preotul Hans-Joachim Schulz (n. 1932) — devenit până în 1997 profesor de istorie a Bisericii răsăritene și teologie ecumenică la Würzburg —, redacta și susținea în decembrie 1963 la facultatea de teologie catolică din Münster o excelentă teză de abilitare despre „Liturghia bizantină și devenirea configurației ei simbolice”²⁴. Publicată în 1964 și reeditată în 1980 și 2000, tradusă în engleză în 1986 și în neogreacă în 1998, cartea pr. prof. Schulz a devenit rapid un reper obligatoriu în bibliografia teologică și liturgică. Redactată și ea în contextul restructurărilor teologico-eceziologice și deschiderilor ecumenice față de Răsărit operate de Conciliul Vatican II, investigația desfășurată propunea programatic încă din prefață (ed. III, p. xxiii) o viziune interdisciplinară, novatoare. Rezultatul este o explicare genetică a devenirii configurației simbolice a Liturghiei bizantine văzută ca rezultând din interacțiunea dinamică și influențele reciproce dintre liturgică, dogmatică, iconografie și spiritualitate. Teologul german pleacă de la observația capitală că Liturghia bizantină s-a constituit ca ritual în același timp cu formularea dogmelor în Sinoadele Ecumenice (culminând cu Sinodul VII și dogmatizarea venerării icoanelor ca triumf al Ortodoxiei), cu devenirea for-

²⁴ H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Freiburg im Breisgau, 1964, 226 p.; ed. II revăzută și extinsă, cu titlul modificat: *Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, 1980, XIV + 91 + 241 p. (trad. engleză, 1986; trad. neogreacă, 1998); ed. III relaborată și actualizată: *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Paulinus Verlag, Trier, 2000, xxiv + 269 p.

melor arhitecturii și iconografiei, dar și cu interpretarea mistico-simbolică a comentariilor liturgice bizantine. Teza pe care o argumentează pr. Schulz în cele șase capitole ale cărții sale nu se limitează însă la constatarea unui simplu paralelism istoric, ci evidențiază cu finețe și perspicacitate întrepătrunderea dinamică a tuturor acestor factori: dogmă, arhitectură-iconografie, tâlcuiri.

Punctul de plecare este contribuția Părinților Bisericii la devenirea Liturghiei bizantine analizată succint într-un prim capitol (ed. I, p. 17-44). În centrul Liturghiei bizantine stând cele două anaforale ale sfinților Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom, pr. Schulz începe prin a discuta chestiunea originii și autenticității lor — pentru care există, în ce privește nucleul lor, argumente pozitive convingătoare —, dar și amprenta inconfundabilă lăsată asupra lor de controversese dogmatice ale secolului IV legate de arianism: hristologia reflectându-se în dezvoltările anamnezei, iar pnevmatologia în formulările pregnante ale epiclezei. Răspunzând la provocările transformărilor epocii constantiniene, Părinții antiohieni dezvoltă nu numai anaforaua euharistică, ci modifică în scop pedagogic și sensul simbolic al celebrării Liturghiei accentuând caracterul ei de „mister” înfricoșător (Ioan Hrisostom) și natura de „icoană” a riturilor ei (Teodor al Mopsuestiei). Secolele V-VI sunt martore atât ale dezvoltării procesionale solemne a intrării episcopului în Biserică (capitolul II), precum și ale confruntărilor cu monofizitismul și nestorianismul de după Sinodul de la Chalcedon, ale căror urme în Liturghie sunt Imnul „Sfinte Dumnezeule” (apărut între anii 430-451) și Imnul lui Iustinian „Unule-Născut” (introdus în jurul lui 532). Epoca lui Iustinian, tema capitolului III, a fost definitorie pentru configurarea specificului „bizantin” al Liturghiei capitalei Imperiului Roman de Răsărit, prin două elemente care vor juca un rol capital de acum înainte: pe de o parte, prin configurarea simbolică a spațiului liturgic ideal — biserica, templu cosmic, cer pe pământ — odată cu ridicarea mării bazilici cu cupolă Aghia Sophia (sfințită pe 25 decembrie 537) și, pe de altă parte, prin configurarea simbolică a ritului Intrării Marii cu darurile aduse în procesiune solemnă de la skevophylakion la altar pe fundalul muzical al Imnului Heruvic (introdus în 573). Acestui rit fastuos și spectaculos, care a preluat elemente din ceremonialul imperial și a devenit repede punctul culminant al celebrării Liturghiei pentru credincioși (în condițiile ascunderii și retragerii ofrandei euharistice în spațiul sanctuarului rezervat clericilor), i s-a conferit (în ciuda protestului patriarhului Eutihie, † 582) sensul simbolic al cortegiului angelic însoțitor al Împăratului Hristos în drum spre jertfa Sa. Înțelegerea simbolică de tip alexandrin a Liturghiei epocii lui Iustinian e exprimată de cele două lecturi contemplative (*theōria*) oferite la începutul secolului VI de Dionisie Areopagitul în *Ierarhia bisericească*

și la începutul secolului VII de Maxim Mărturisitorul în *Mistagogia* sa. Prin viziunea sa vertical-ierarhică și triadică și inspirația sa neoplatonică, Dionisie Areopagitul este contrapunctul extrem al simbolismului hristocentric propriu înțelegerii antiohiene formulate anterior în catehezele sale de Teodor al Mopsuestiei. Bizanțul se va situa pe o poziție de mijloc între acești doi poli și aceste două posibilități ale gândirii mistagogice, cum arată mistagogia sintetică generală, în același timp cosmică și hristocentrică, cu structură concentric-diadică a sfântului Maxim Mărturisitorul.

Dar specificul Bizanțului și în ce privește Liturghia a apărut în epoca iconoclastului (căreia pr. Schulz îi dedică amplul capitol IV) și îndată după triumful asupra acestuia. Icoana, sinonimă cu ortodoxia, devine acum principiu fundamental de structurare simbolică atât a spațiului eclezial, cât și a riturilor Liturghiei și interpretării lor. Primul program iconografic al bisericii medio-bizantine, așa cum ni-l arată descrierea de către patriarhul Fotie a decorației în mozaic a bisericii Nea sfințită în 861, arată că prin iconografie spațiul eclezial devine acum el însuși liturghie, proiecție artistică a misterului liturgic, dublare estetică a celebrării rituale într-un microcosmos ierarhic și liturgic. Liturghia devine o succesiune de icoane rituale, cum atestă simbolistica iconică a pregătirii darurilor la proskomidie, devenite o prefigurare iconică a jertfei de pe Golgota; și popularul comentariu liturgic al patriarhului Germanos, cel mai gustat de bizantini, care-l vor copia și prelucra mereu amplificându-l pentru a-l adapta evoluției Liturghiei. Comentariul e o sinteză a gândirii mistagogice alexandrine și antiohiene interpretând forma bisericii și riturile liturgice ca imagini în același timp atât ale lumii cerești, cât și ale vieții lui Iisus. Cele două simbolici sunt însă nesincronizate derulându-se ca suită de imagini izolate, juxtapuse fără un principiu clar de organizare (cum e în *Mistagogia* maximiană). Tematica „Liturghie și imagine” a continuat să fie amplificată în Bizanț cunoscând un al doilea moment de apogeu (după cel al epocii dinastiei Macedonenilor) în timpul epocii Comnenilor (tema capitolului V). Acum, așa cum arată decorația în mozaic a bisericilor Hosios Lukas, Nea Moni sau Dafni, între registrul superior al imaginilor Pantocratorului și îngerilor și cel inferior cu imaginile sfinților e intercalat ca anamneză vizuală ciclul scenelor principalelor momente ale vieții lui Iisus. Tot acum proskomidia își primește configurarea actuală (cu cinci prescuri) adăugând prin steluță în simbolismul sacrificial anterior al Mielului pascal pe cel al Betleemului și Întrupării. Evoluția se reflectă în dublul comentariu al Liturghiei din această epocă: comentariul în imagini din sulul cu Liturghii din biblioteca Sfântului Mormânt (*Hagiu Staurou* 109) și *Protheoria* lui Nicolae al Andidei. Scopul programatic al acesteia este sistematizarea artificială a simbolismului vieții lui Iisus într-un efort de a face ca Liturghia să devină,

de la proscomidie până la final, o suită de imagini rituale ale întregii vieți a lui Hristos, de la zămislirea în Nazaret și nașterea în Betleem și până la Înălțarea de pe Muntele Măslinilor. Epoca Paleologilor (studiată în capitolul VI și ultimul) este văzută ca stând sub semnul fixării și reflecției. Asistăm acum însă la o nouă dezvoltare a iconografiei liturgice, însă temele care apar acum — Împărtășirea Apostolilor, Liturghia Părinților Bisericii și Liturghia cerească — nu mai reflectă atât conținutul însuși al Liturghiei, cât sunt meditații mistice privitoare la forma și sensurile Liturghiei înseși (și adresate în primul rând clericilor, fiind pictate în sanctuar). „Diataxa” patriarhului Filotei codifică acum forma rituală definitivă a Liturghiei bizantine care devine tema ultimelor comentarii bizantine. Cele două comentarii ale lui Simeon al Tesalonicului vor să fie un simplu inventar al tuturor motivelor și simbolismelor mistagogiei patristice pe care le colectează și canonizează. Absența simțului istoric face însă ca sinteza încercată de ierarhul bizantin să rămână o juxtapunere destul de confuză (*verwirrend*) pe fondul unei gândiri liturgice polemice, mai puțin teologice, cât preocupate de ritualism și simbolism. La antipozii ei stă gândirea profund teologică, subtilă, irenică, în același timp realistă, simbolică și duhovnicească din comentariul liturgic al laicului Nicolae Cabasila, capodoperă inegalabilă a genului care respiră claritate teologică. Obiectul explicării sale liturgice este încă de la prima fază unul de revenire la esențial, distingând consecvent între actualizarea sacramental-reală și cea liturgic-ionică a misterului Hristos, fără a le opune însă, ci corelându-le și accentuând totodată sensul etic-pedagogic, nu pur estetic, al simbolismului ritual. Dar simbolica Liturghiei e redusă consecvent la nucleul ei sacramental: anamneza și actualizarea misterului morții și învierii lui Hristos. Cabasila apare foarte rezervat față de simbolica Liturghiei cerești și critic față de „realismul” euharistic anticipat excesiv încă de la proscomidie și manifestat în venerarea pre rapidă a darurilor la Intrarea Mare (apărată și justificată ulterior în sens iconic de Simeon al Tesalonicului); totodată, umanistul bizantin refuză sincronizarea artificială a simbolismului riturilor Liturghiei cu toate evenimentele vieții lui Iisus, menținând-o, dar fără a cădea în alegorism și menținând sensul practic al actelor rituale, sensul pedagogic-etic al simbolismului, dar și realismul euharistic și concentrarea soteriologică a Liturghiei. Pozițiile clare și nuanțate în chestiunile sacrificiului euharistic și epiclezei fac apoi din Cabasila — temperament structural irenic, alergic la polemică — un spirit ecumenic *avant-la-lettre*, teologia sa depășind *in nuce* anticipat polemicile confesionale înveninate pe aceste teme între catolici și protestanți sau între ortodocși și catolici. Cabasila ocupă însă o poziție specială (*Sonderstellung*) între comentarii liturgici bizantini.

Symbolism sau/și anaforă

La o privire retrospectivă și în același timp prospectivă (ed. I, p. 213–215; ed. II, p. 245–248), Liturghia bizantină în configurația ei simbolică (*Symbolgestalt*) îi apare și preotului profesor Hans-Joachim Schultz drept rezultatul unei evoluții de o mie de ani sub acțiunea combinată a două simbolici distincte: cea a Liturghiei cerești și cea a vieții lui Iisus; fiecare din ele a configurat aspectul ritual al unor acte distincte, dar s-au și conjugat (ca în cazul Intrării Mari). În secolele XI–XIV s-a impus mai pregnant simbolica vieții lui Iisus, dar sistematizarea și sincronizarea ei rituală au eșuat. Evenimentul sacramental central al anaforalei, rămas astfel ascuns pentru credincioși și rezervat pentru clericii din sanctuar, evocă simultan atât Liturghia cerească, cât și memorialul pascal, și el se manifestă în Liturghia bizantină în straturi simbolice concentrice diverse care-l arată în imagini cu intensitate descrescătoare ierarhic pe măsura îndepărtării de centrul sacramental. Întâlnirea cu misterul Hristos în Liturghie se realizează astfel mai întâi în sărutarea icoanelor, apoi în riturile simbolice de la proscomidie, în vestirea Cuvântului introdusă solemn de Intrarea Mică, apoi în Intrarea Mare cu darurile și actele simbolice dintre anafora și cuminecare. „Istorie și prezent arată configurația simbolică a Liturghiei bizantine drept o explicare în imagini a Euharistiei sacramentale.” Acestor ultime cuvinte ale primei ediții din 1964 pr. Schulze le-a adăugat la ediția a III-a din 2000 un ecou final care atestă extinderea orizontului investigației sale liturgice survenită în intervalul dintre ediția I din 1964 și a II-a din 1980:

„Astăzi, într-un timp de necesară reflecție retrospectivă asupra esențialului, important este a lăsa să iasă din nou în prim-plan structurile fundamentale ale anaforalei care susține evenimentul euharistic lăsându-le să-și pună amprenta asupra conștiinței credincioșilor într-o diferențiere mai limpede față de riturile doar iconice, mai ales ale proscomidiei și depunerii darurilor după Intrarea Mare, care pot fi doar un reflex al evenimentului anaforalei, nu și concurența lui. Dacă odinioară Iustinian a eșuat în cercarea de a impune recitarea cu voce clară a anaforalei în fața cântărilor corale care o acopereau, eforturile atestate în unele Biserici Ortodoxe de a aduce iarăși anaforaua în auzul întregului popor merită să aibă mai mult succes. Întrucât cele două anaforale bizantine trebuie privite (pe lângă *Eucharistia* lui Ipolit) drept cele mai importante teologic rugăciuni euharistice din tradiția liturgică. Faptul e valabil mai cu seamă pentru cea mai veche dintre cele două: anaforaua sfântului Vasile cel Mare, care cuprinde cea mai valoroasă piesă de teologie trinitară superioară în mod limpede prin desfășurarea și echilibrul gândului Crezului din 381. Înainte

ca acest Simbol, care e un text mixt din tradiția catehetică baptismală dublu prelucrat în primele două Sinoade Ecumenice, să fi fost introdus în Liturghia euharistică (în proximitatea sărutării păcii, făcând-o pe aceasta din urmă să apară orientată spre mărturisirea comună, în loc de înspre anafora și cuminecare) de patriarhul Timotei al Constantinopolului (511-517), articularea cea mai cuprinzătoare și importantă a credinței în celebrarea euharistică era de fapt anaforaua. Fie ca anaforaua să fie redescoperită și ca mărturie ecumenică a credinței cu cele mai înalte carate, precum și caracterul ei de jertfă de laudă, de anamneză și epicleză cuprinzătoare” (ed. III, p. 247-248).

Liturghia, mărturie de credință prin anafora

Noul final al cărții este ecoul modificării mai ample de viziune anunțată deja prin modificarea semnificativă a titlului cărții pr. Schulz: dacă la ediția întâi din 1964 el suna „Liturghia bizantină. Despre devenirea configurației ei simbolice”, edițiile a doua din 1980 și a treia din 2000 au pe prima pagină „Liturghia bizantină. *Mărturie de credință* și configurație simbolică”, iar în locul capitolului inițial despre contribuția Părinților la devenirea Liturghiei bizantine introduc (în ediția întâi adăugat cu numerotație separată, iar în ediția a doua inserat în text) un amplu capitol despre „Anaforaua bizantină cu explicitare a rugăciunii euharistice a creștinismului timpuriu” cu accent pe mărturia de credință a celor două anaforale bizantine. Noul capitol utilizează rezultatele unei investigații de teologie dogmatică și ecumenică, ale cărei rezultate pr. Schulz le-a adunat în două volume capitale publicate în 1976 și 1996²⁵. În prelungirea și aprofundarea ecleziologiei euharistice, teologul german pledează aici convingător pentru reevaluarea teologică și ecumenică a rugăciunilor euharistice ca formă de mărturie și exprimare autentică și primară a credinței apostolice articulată trinitar, concentrată soteriologic, transparentă sacramental și eshatologic și structurată teologic. Anterioare formulărilor rezumative și abstracte ale Simbolurilor de credință și definițiilor Sinoadelor Ecumenice care țin de registrul unei „theologia secunda”, anaforalele vehiculează viu și concret în atitudine doxologică „theologia prima” a Bisericii și conștiința ei dogmatică în răspunsul nemijlocit de rugăciune dat Cuvântului lui Dumnezeu rostit, predicat și interpretat autentic tot în context euharistic.

Ediția a doua a sintezei despre „Liturghia bizantină” a pr. Schulz era lansată în 1980, anul deschiderii oficiale a dialogului teologic dintre Bisericile

²⁵ H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischen Überlieferung*, Paderborn, 1976 și *Bekanntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae 163), Freiburg im Breisgau, 1996.

Ortodoxă și Romano-Catolică, care în 1982 avea să ducă la adoptarea unei prime declarații comune despre misterul Bisericii și Euharistiei în lumina misterului Sfintei Treimi. Noua prefață insista acum pe unitatea indisolubilă între „ortodoxia” dogmatică și „ortopraxia” liturgică, și caracterul de „mărturisire de credință”, nu doar de configurație simbolică, al Liturghiei. Se remarcă din nou faptul că, spre deosebire de Occident, în Răsăritul bizantin dogmele s-au transmis doxologic prin cult în tradiția liturgică, rămânând astfel mereu ancorate în contextul sacramental și transparente față de acesta. Acestei tradiții Sinodul VII Ecumenic i-a recunoscut valoare normativă, așa se face că Ortodoxia n-a mai avut nevoie de Sinoade Ecumenice pentru a-și menține și transmite identitatea dogmatică și teologică vehiculată prin celebrarea cultului ei și, mai ales, a Liturghiei euharistice, în inima căreia stă anafora euharistică.

Cele două anaforale bizantine ale sfinților Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom se situează în descendența vechii rugăciuni euharistice din *Tradiția apostolică* a lui Ipolit al Romei († 215), tipică pentru Siria, a cărei structură tripartită clară — teologic-hristologică, economic-soteriologică, pnevmatologic-eclziologică — se prezintă ca o mărturisire de credință dezvoltată pe schema simbolului de credință baptismal. Estomparea conștiinței arhieriei actuale a lui Hristos în Liturghie, transmițător al rugăciunilor și jertfelor noastre Tatălui, și restrângerea ei la opera Sa mântuitoare omenească din trecut au făcut însă ca Liturghia să fie percepută tot mai mult ca actualizare și reprezentare liturgică a acesteia din urmă, ceea ce a adus cu sine trecerea în prim-plan a anamnezei și epiclezei. Acestea vor dobândi locul central, încadrate fiind de mulțumirea inițială pentru creație și mântuire și de mijlocirile pentru Biserică. Necesitatea combaterii arianismului i-a condus apoi pe sfinții Vasile și Ioan să introducă adresarea lărgită a lui Dumnezeu ca Tată și Fiu și Duh Sfânt urmată de o sinteză de atribute negative și pozitive, precum și la doxologia trinitară copulativă.

Toate acestea se regăsesc într-o sinteză teologică grandioasă și unică în anafora sfântului Vasile cel Mare, capodopera acestui gen patristic, și anafora obișnuită a Liturghiei bizantine până în jurul anului 1000, când a început să fie înlocuită cu cea a sfântului Ioan Gură de Aur. Anafora vasiliană se distinge prin stilul biblic și prin viziunea dinamică și integrală asupra mântuirii începând cu excepționala descriere a relațiilor intratrinitare, continuând cu grandioasa frescă a creației, căderii și restaurării omului în Hristos concentrată în moartea și învierea Sa și în extinderea lor sacramentală în Cina cea de Taină și Euharistia Bisericii; împlinire a poruncii Domnului de aducere-aminte de acelea prin oferirea darurilor și jertfa de laudă, anamneza extinsă și istoricizată a misterului Economiei mântuitoare

a Fiului culminează într-o epicleză indirectă și epifanică a Duhului Sfânt. Această invocare nu separă însă efectele ei transformatoare asupra Darurilor de cele asupra Bisericii și pentru zidirea Trupului ei și unire cu toți sfinții (mai ales cu Preasfânta Fecioară) prelungindu-se într-o amplă suită de mijlociri strict eclesiologice încheiate cu doxologia trinitară paritară.

Față de întregă această fastuoasă explicitare retorică a conștiinței teologice și eclesiologie a Bisericii patristice, anaforaua hrisostomiană reflectă, alături de o tendință spre formular rezumativ, noi accente teologice: în mulțumirea inițială, întreaga evocare a operei mântuitoare a lui Hristos se reduce la citatul din *Ioan* 3, 16 și se concentrează simbolic în Cina ultimă; în schimb, toate evenimentele mântuirii în Hristos, de la Cruce până la a Doua Venire, sunt evocate în anamneza care însoțește oferirea darurilor euharistice, pentru care o epicleză a Duhului intensificată, imperativă și directă, cere transformarea lor reală în Trupul și Sângele Domnului în scopul realizării unor efecte de transformare individuală (de inspirație ascetică) a celor ce se împărtășesc. Seria mijlocirilor pentru Biserică este introdusă însă aici de expresia neașteptată: „Încă Îți aducem această slujbă cuvântătoare și fără de sânge *pentru* [hyper]” diversele categorii de sfinți adormiți în Domnul „mai ales *pentru* Preasfânta...”; ceea ce, pentru pr. Schulz, arată că s-a produs acum un fel de „communicatio idiomatum” între jertfa de pe Golgota și jertfa liturgic-euharistică, atribuindu-se jertfei Bisericii și slujitorilor ei, care-l jertfesc pe Hristos, aceeași eficiență cu cea a unicei Jertfe mântuitoare, cea a Unicului Arhiereu Hristos.

Acest amplu excurs despre anaforalele bizantine ca mărturie de credință era inclus în ediția a doua din 1980 ca o „parte întregitoare” introductivă la textul ediției întâi păstrat identic. În ediția a treia din 2000, integral revăzută, această bipartiție a fost însă suprimată, partea întregitoare fiind integrată în capitolul II (p. 35–60) al noii variante deschisă de un prim capitol nou (p. 1–12) despre ritul bizantin, caracterul său ecumenic și locul său în istoria tradiției creștine. Dacă intenția părții întregitoare fusese acum de a contrabalansa simpla fascinație configurației simbolice a Liturghiei cu rigoarea teologică a mărturiei de credință inclusă în anaforalele ei, scopul mărturisit al noului capitol introductiv era acela de a fixa cadrul deplin al interpretării plasând moștenirea bizantină în contextul mai mare al tradiției pentru a o măsura cu etalonul acesteia.

Istoria Liturghiei bizantine văzută de un anglican

O carte similară în multe privințe, atât prin tematică, dar și prin abordare, cu cea a romano-catolicului H.-J. Schulz publică în 1989 pentru spațiul anglo-

saxon canonicul anglican Hugh Wybrew (n. 1940)²⁶. Recomandat călduros de episcopul Kallistos Ware al Diokleii (p. vii), volumul reușește performanța de a fi o remarcabilă lucrare de vulgarizare superioară, scrisă cu claritate și simpatie de un autor care, pe lângă faptul că, după studii la Institutul „Saint-Serge” din Paris, a funcționat în diverse rânduri ca profesor asociat de liturgică la Oxford, a trăit ani mulți ca preot anglican în țări ortodoxe, ca România, Bulgaria și Serbia, precum și în Israel, fiind un excelent cunoscător și simpatizant al lumii ortodoxe și al tradițiilor ei. Autorul mărturisește de la început că nu a scris-o pentru experții în istoria Liturghiei, ci „pentru cei ce au făcut o experiență a Liturghiei ortodoxe și sunt curioși cu privire la forma și conținutul ei”, alcătuiind un gen de carte așa cum i-ar fi plăcut să fi citit el însuși când a început studiul Liturghiei, schițând istoria acesteia și descriind în fiecare etapă cam cum arăta participarea la ea în Răsăritul ortodox (p. ix). Punctul de plecare prezentat în capitolul întâi (p. 1–11) este experiența contrastului izbitor resimțit de creștinii occidentali când fac experiența Liturghiei ortodoxe. Două lucruri îi uimesc ca străinii pe aceștia: întâi, felul în care Liturghia apare ca două rituri celebrate simultan: cel nevăzut și neauzit al clerului în altar, și cel văzut și auzit în naos al poporului condus de diacon și de cântăreți; iar, în al doilea rând, faptul că, dacă foarte puțini se împărtășesc sacramental, totuși, dat fiind că aproape toate actele liturgice au o semnificație simbolică, toți participă contemplativ la misterul mântuirii în Hristos făcut prezent simbolic de la Întrupare până la Înălțare, și nu numai ritual și muzical, dar și iconografic și arhitectural (p. 9–10). Prin cartea sa canonicul anglican voia să dea, așadar, creștinului occidental răspunsul la două întrebări: cum anume a ajuns ritul bizantin, care pretinde că datează din Biserica primară, să ia o formă atât de diferită de ceea ce cunoaștem despre cultul creștinismului timpuriu? Și ce anume ar putea Bisericile apusene învăța de la cultul euharistic al Ortodoxiei?

Corelând îndeaproape evoluțiile simbolice ale ritualului, cele ale arhitecturii și iconografiei, și cele ale comentariilor liturgice, ultimele cinci din cele nouă capitole ale cărții lui H. Wybrew — Liturghia în timpul lui Maxim Mărturisitorul (p. 67–101), după biruința icoanelor (p. 103–128), în secolul XI (p. 129–144), definitivarea ei în secolul XIV (p. 145–171) — se acoperă aproape perfect atât tematic, cât și ca mod de abordare cu ultimele capitole ale cărții lui H.-J. Schulz: Liturghia epocii lui Iustinian, Liturghie și iconoclastism, Liturghia epocii Comnenilor și cea a epocii Paleologilor. Noutatea o oferă capitolele 2–4 privitoare la sursele Tradiției euharistice în secolele I–III (p. 13–25),

²⁶ H. WYBREW, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharist Liturgy in the Byzantine Rite*, SPCK, Londra, 1989, x + 189 p.

la Liturghia în secolul IV (p. 27–45) și cea de la Constantinopol pe timpul sfântului Ioan Hrisostom (p. 47–66).

De la Cină la mistagogie

Sămânța aflată la baza îndelungatului proces istoric al cărui rezultat va fi Liturghia ortodoxă, se arată aici, este „actul de simbolism profetic” realizat de Iisus la începutul lunii aprilie a anului 30 la Cina Sa ultimă cu apostolii, când în cadrul unui ospăț iudaic derulat în atmosfera sacrificiului mielului pascal, Iisus Mesia își pune în scenă anticipat moartea de pe cruce ca act de auto-oferire lui Dumnezeu și de inaugurare a unui nou Legământ cu Dumnezeu, Legământul ultim al Împărăției eshatologice (p. 13). Așa cum arată apostolul Pavel în *1 Corinteni*, ascultând de porunca Sa, Biserica repetă duminical această Cină ca memorial atât al Pătimirii, cât și al Parusiei Domnului. Tot de aici se vede că inițiala cuplare a memorialului euharistic cu o masă comună crea deja probleme comunităților creștine. Detașată încă devreme de agapă, Euharistia a fost cuplată, odată cu expulzarea creștinilor din sinagogi, de un serviciu al citirii și vestirii Cuvântului dând naștere Liturghiei euharistice de duminică dimineața (prima descriere e cea a sfântului Iustin Martirul, † 165).

Deși era o celebrare domestică, aceasta era una ordonată ierarhic, dar și corporativă: întreaga comunitate a Bisericii, în calitate de nou popor sacerdotal al lui Dumnezeu, celebra noul cult euharistic al Împărăției, sau, mai exact, Hristos Însuși, Arhiereul veșnic, celebra acest cult în și prin întreg corpul concelebrant Bisericii care aducea jertfa de mulțumire Jertfei lui Hristos (p. 14). Cu toată simplitatea ei exterioară, celebrarea Liturghiei euharistice a epocii apostolice era deja un eveniment mistagogic complex și care privea spre misterul lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat atât „înăpoi”, ca memorial al Pătimirii și Crucii, cât și „înainte”, ca anticipare a Parusiei și Împărăției eshatologice, dar și „în sus”, ca participare la cultul ceresc unde Împărăția e deja triumfătoare (cum arată pe larg cultul descris de cartea *Apocalipsei*) (p. 16). Liturghia euharistică a Bisericii era un cult sacrificial, dar unul de tip special, în care actualizării auto-oferirii unice și desăvârșite a jertfei lui Hristos, Capul Bisericii, Trupul ei îi răspundea prin jertfa vie a auto-oferirii lui totale și permanente (p. 18).

Oferită o dată pentru totdeauna pe Cruce și prezentată veșnic Tatălui în cer de Arhiereul veșnic Hristos, Jertfa Sa unică și desăvârșită e făcut prezentă mereu în memorialul euharistic al Bisericii. Pâinea și vinul erau oferite de Biserică lui Dumnezeu ca aducere-aminte de Pătimirea lui Hristos, după modelul și porunca Acestuia, cu rugăciune către Dumnezeu să le ducă și să le primească la altarul Său ceresc și cu credința că de acolo Biserica le va

primi înapoi ca Darul/Ofranda prin excelență: Trupul și Sângele lui Hristos. Această veche credință creștină s-a păstrat în Canonul euharistic roman, unde există cererea explicită ca darurile euharistice să fie duse la altarul de sus de Îngerul lui Dumnezeu, Hristos Însuși (p. 19–20).

Mutațiile teologice și practice ale secolului IV

Această viziune ecleziologică și euharistică a Bisericii primelor veacuri s-a modificat în cursul secolului IV odată cu mutațiile survenite prin masificarea creștinismului. Impactul noilor evoluții asupra teologiei și pietății euharistice poate fi observat, potrivit canonicului anglican, studiind *Catehezele mistagogice IV-V* ale sfântului Chiril al Ierusalimului (p. 34–37). Hristos nu mai e perceput drept Celebrantul nevăzut al Jertfei euharistice, ci drept Victima divină pasivă, Euharistia fiind înțeleasă ca jertfă nu atât de mulțumire și laudă, cât de câștigare a îndurării și milei lui Dumnezeu (*propitiatory sacrifice*) pentru cei care și pentru care se aduce de clericii Bisericii care mijlocesc pentru credincioși. Acum prin Jertfa euharistică nu mai suntem împăcați cu Dumnezeu, Care împacă lumea în Hristos cu Sine Însuși, ca la sfântul Pavel, ci Dumnezeu e înduplecat să ne fie milostiv și să ne asculte rugăciunile privind la Victima desăvârșită, Hristos Mielul, pe care i-o oferă clerul în Jertfa euharistică. De aici accentul pus pe prezența reală și pe transformarea fizică a darurilor în Trupul și Sângele lui Hristos, rezultat al acțiunii sfințitoare a Duhului Sfânt invocat cu insistență într-o epicleză care devine punctul central al celebrării euharistice. Dar scopul prefacerii nu mai este acum în chip nemijlocit Cuminecarea credincioșilor (devenită acum tot mai rară), cât acela ca în prezența Victimei desăvârșite Biserica să poată mijloci eficient îndurarea lui Dumnezeu pentru morți și pentru vii.

În primele trei secole, în Biserica minoritară, punctul culminant și scopul Euharistiei era Cuminecarea creștinilor, act corporativ de manifestare și actualizare a Trupului eclezial al lui Hristos în întregul ei, cler și credincioși, toți concelebranți și cuminecanți; era actul care implica în modul cel mai activ întregul popor. În secolul IV, în Biserica Imperiului alcătuită din mase creștinate superficial, celebrarea și cuminecarea Tainelor e deja rezervată clericilor sfințiți și cu o viață sfântă, în timp ce laicii cu viață morală și pregătire religioasă aproximativă se apropie de Euharistie doar de câteva ori pe an, la capătul unor perioade de pregătire speciale de post, iar la Liturghie devin simpli spectatori pasivi, pot doar să privească „în frică și cutremur” un ritual tot mai misterios, tot mai retras, mai complicat și ceremonial. În locul Cuminecării amânate, scopul celebrării Liturghiei devin, pe de o parte, lungile rugăciuni de mijlocire și înduplecare a lui Dumnezeu pentru vii și morți, socotite cele mai eficace în prezența reală a lui Hristos, Jertfa noastră desă-

vârșită; iar, pe de altă parte, spectacolul misterului în sine devenit tot mai puțin sacramental, și tot mai dramatic, o punere în scenă a misterului pascal.

Declinul Cuminecării coincide astfel cu apariția pietății misterilogice și a genului mistagogic, cum atestă catehezele mistagogice ale lui Chiril al Ierusalimului și Teodor al Mopsuestiei. Acesta din urmă menționează deja sensul simbolic de cortegiu funerar al îngropării lui Hristos dat procesiunii aducerii darurilor, care va deveni ulterior centrul devoțiunii populare în Liturghia bizantină. Și anglicanul H. Wybrew ne invită să ne întrebăm

„dacă nu cumva interpretarea simbolică a Liturghiei n-a fost măcar în parte încurajată de declinul Cuminecării? Conta mai puțin că poporul nu mai primea Cuminecarea dacă putea contempla în Liturghie desfășurarea istoriei vieții lui Iisus sau etapele urcușului spre Dumnezeu” (p. 61).

A fost, în orice caz, originea unei întregi evoluții din care, într-un proces complex, punând în joc o diversitate de factori teologici, dar și estetici, a rezultat Liturghia ortodoxă cu elementele ei specifice inconfundabile, neîntâlnite ca atare în celelalte rituri creștine, cum sunt: dezvoltarea simbolic-ionică tot mai amplă a pregătirii darurilor la proscomidie ca premisă a procesiunii lor de aducere solemnă la altar ca simboluri cvasi-sacramentale ale Trupului jertfit al lui Hristos; sau dezvoltarea treptată a iconostasului de la o barieră cu grilaj la ecranul pictat aproape total. Reflexul, dar și mobilul acestor evoluții au fost comentariile liturgice (pe care H. Wybrew le prezintă într-un mod similar cu H.-J. Schulz), începând cu primul comentariu cu adevărat și deplin bizantin, *Istoria mistică* a patriarhului Germanos, el însuși sinteză a mistagogiei alexandrine și a celei antiohiene, trecând prin *Protheoria* artificială a lui Nicolae al Andidei și culminând la sfârșitul secolului XIV și începutul secolului XV cu comentariile lui Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului: cel dintâi reluând mistagogia antiohiană, iar cel de-al doilea pe cea alexandrină. Simeon strânge la un loc în sinteza sa toate straturile și motivele celor două tradiții de interpretare anterioare, „mai degrabă alternative, decât complementare. Dar spiritul bizantin a fost în stare să le combine într-o schemă de expunere liturgică complexă, chiar dacă nu întotdeauna și coerentă, care a devenit după sinteza lui Simeon parte a moștenirii nepuse sub semnul întrebării a tradiției creștine ortodoxe” (p. 171).

Caracterul conservator al vieții liturgice ortodoxe, accentuat de funcția ei vitală în menținerea identității popoarelor ortodoxe în lungile secole ale dominației otomane și altor vicisitudini istorice, a făcut ca în Biserica Ortodoxă necesitatea unei mișcări și reforme liturgice să nu se fi simțit cu aceeași acuitate cu care s-a manifestat aceasta în Bisericile apusene. Urgența unei renașterii a Liturghiei și cultului ortodox pe esențialul său euharistic

ultim, uitat adeseori sub dezvoltările rituale și simbolice esențiale, a fost exprimată cu patos profetic și în Ortodoxia contemporană de preotul A. Schmemmann. Acesta a justificat-o într-un mod în care ecurile teoretice ale mișcării liturgice din creștinismul occidental transpar cu evidență. O mișcare de înnoire liturgică a început să se afirme treptat și în lumea ortodoxă, dar nu atât ca reformă, cât ca întoarcere la adevărata Tradiție²⁷.

Atractivitatea mistagogică a Liturghiei ortodoxe

Atractivitatea Liturghiei ortodoxe pentru creștinii occidentali, observă în „epilogul” cărții sale (p. 173–180) H. Wybrew, e dată însă tocmai de elementele conservate de viața liturgică ortodoxă, dar care s-au pierdut în Occident. Și ele sunt tocmai elementele „misteriologic-mistagogice” criticate de pr. Schmemmann ca evoluții negative: înțelegerea sacramentală a spațiului eclezial și percepția iconică a ritualului; caracterul sensibil și concret al cultului (intelectualizat sau moralizat în exces în creștinismului occidental); libertatea de manifestare și mișcare a persoanelor în biserică în timpul cultului (împotriva rigidității impersonale); accentul pus pe necesitatea unei pregătiri duhovnicești individuale adecvate pentru primirea (rară) a Sfințelor Taine ca întâlnire cu Hristos ca Dumnezeu, nu doar cu Corpul lui social; și, legat de aceasta, o participare la cult care nu e nici simplu pasivă, nici activă, ci contemplativă. Mișcarea euharistică din romano-catolicism și anglicanism a dus la situația că aproape toți credincioșii se împărtășesc în fiecare duminică, socotindu-se că această împărtășire colectivă e o întoarcere la o practică a creștinismului timpuriu. Afară de faptul că astăzi Biserica e departe de a mai fi făcută din credincioși cu angajamentul primilor creștini, s-a ajuns, cum au observat mulți clerici anglicani, ca Împărtășania să se ia prea ușor, fără o pregătire serioasă și fără nici o postire prealabilă. Sau, în cuvintele lui H. Wybrew,

„nici pentru Biserică, nici pentru membrii ei, nu poate fi de ajutor faptul că atât de puțin se cere ca pregătire pentru Cuminecare. Căci participarea la Euharistie nu e numai sacramentul comuniunii creștinilor între ei în Trupul lui Hristos, ci mai presus de orice Taina comuniunii cu Dumnezeu Cel Sfânt. Grija cu care primesc ortodocșii Sfințele Taine trebuie să pună creștinilor occidentali cel puțin o întrebare cu privire la o împărtășire generală care a devenit mult prea ușoară” (p. 179).

Același lucru e valabil și pentru chestiunea participării la cult. Pentru creștinii occidentali contemporani, credincioșii ortodocși nu participă de fapt la Liturghie, ci

²⁷ Exemplul monahilor „colivari” din secolul XVIII este instructiv în acest sens.

„sunt spectatori pasivi ai unui rit clericalizat. Aceasta e poate o afirmație superficială bazată pe premisa că participarea trebuie să fie mereu pasivă. Dar opusul lui activ nu e nevoie să fie pasiv; poate fi și contemplativ. Există o participare la cult care e contemplativă mai degrabă decât activă” (*ibid.*). Ba chiar, „într-o lume ocupată, activistă, creștinii au nevoie de un cult care nu e ocupat și activist. Ceva din calitatea contemplativă a cultului ortodox poate să redea cultului occidental o dimensiune pe care fie n-a avut-o niciodată, fie e în primejdie să o piardă”.

Toate acestea țin de „necesara mărturie” a Bisericii Ortodoxe care insistă și menține „primatul cultului în viața creștină” (p. 180).

Liturghia ortodoxă, fenomen dinamic

Atât în Occident, cât și în spațiul ortodox, despre Liturghia și cultul bizantin circulă însă o serie de clișee care împiedică o corectă sesizare a naturii lor. Cele mai rezistente dintre ele susțin, în contrast cu evoluțiile cultului creștin din Apus, existența în Răsăritul ortodox a unui cult mai întâi imobil, antic, identic cu cel al Bisericii apostolice; apoi a unuia mai spontan și mai liber; și, în fine, a unuia prin excelență transcendent și simbolic. Toate acestea au fost însă demontate punct cu punct de știința liturgică din secolul XX, ai cărei reprezentanți au revelat în studiile lor faptul că fenomenul liturgic bizantin a cunoscut, din contră, o dinamică surprinzătoare, a fost un fenomen viu și complex.

Fundalul indispensabil al înțelegerii comentariilor liturgice

— *istoria Liturghiei, reconstituită de Școala de la Roma*

Clarificarea etapelor istorice și a modurilor acestei deveniri pe baza unei minuțioase analize și editări a manuscriselor liturgice celor mai vechi este meritul școlii de istorie a Liturghiei bizantine formate la Institutul Pontifical Oriental din Roma în jurul liturgiștilor iezuiți Juan Mateos (1917–2003), Miguel Arranz (1930–2008) și Robert Taft (n. 1932), autorii unei serii de monografii indispensabile²⁸. Acestea stabilesc cu claritate faptul că, atât în ce

²⁸ Amintesc aici cele șase volume ale monumentalei sinteze *A History of the Liturgy of St John Chrysostom* publicate din 1971 în seria „*Orientalia Christiana Periodica*” (OCA): J. MATEOS, *I. La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine* (OCA 191), Roma, 1971, 184 p. (trad. rom. C. Login, *Renașterea*, Cluj, 2007); celelalte volume fiind realizate de R. TAFT: *II. The Great Entrance* (OCA 200), 1975, xl + 485 p.; *IV. The Diptychs* (OCA 230), 1991, xxxv + 214 p. (trad. rom. C. Login, *Renașterea*, Cluj, 2008); *V. The Precommunion Rites* (OCA 261), 2000, 573 p.; *VI. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (OCA 281), 2008, 858 p. În curs de apariție este doar volumul *III. The Anaphora*.

La acestea trebuie adăugată scurta, dar utila sinteză asupra istoriei întregului cult bizantin realizată tot de R. TAFT, *The Byzantine Rite. A Short History*, Liturgical Press, Collegeville MI, 1982

privește textul, cât și ritualul, Liturghia bizantină este rezultat unei îndelungate evoluții. *Liturgica comparată* a lui A. Baumstark (1872–1948) stabilise deja legitățile²⁹ acestei evoluții ca un proces organic de creștere prin selecție, iar ele au fost confirmate de ampla investigație istorico-structurală a Liturghiei ortodoxe realizată pe parcursul a patru decenii de pr. Robert Taft³⁰.

Liturghia bizantină exemplifică perfect modul în care o tradiție liturgică locală — Liturghia „Noii Rome” a capitalei Imperiului Roman de Răsărit — a devenit Liturghia unei întregi civilizații, cea a tuturor popoarelor care au gravitat spiritual și politic în jurul Constantinopolului. Liturghia constantinopolitană a început să se formeze între anii 381–451 ca o variantă a Liturghiei antiohiene și capadociene aduse în noua capitală de sfinții Grigorie din Nazianz și Ioan Hrisostom. În secolul IV — secolul unificării diversităților locale în jurul marilor centre regionale: Roma, Alexandria, Antiohia, Ierusalim —, odată cu adaptarea vechii Euharistii domestice la spațiul monumentalelor bazilici ale epocii constantiniene, peste „primul strat” (expresia lui G. Dix) — alcătuit din lecturi biblice și predică, rugăciune comună, sărutul păcii, depunerea darurilor, rugăciune euharistică și cuminecare — se suprapun elementele specifice celui de-al „doilea strat”. Acestea se inserează în cele trei „puncte moi” (*soft points*) ale celebrării Liturghiei care erau: momentul dinaintea lecturilor biblice; cel dintre Liturghia Cuvântului și Liturghia Euharistică propriu-zisă; și cel al Cuminecării. Desfășurate anterior în tăcere, aceste momente se ritualizează și solemnizează fiecare prin câte o unitate liturgică alcătuită dintr-o procesiune însoțită de un psalm responsorial³¹ și

(trad. rom. pr. Dumitru Vanca și Alin Mehes: *Ritul bizantin, Reîntregirea*, Alba Iulia, 2008), rezumată în articolul „Liturgy” din *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 2008, p. 599–610.

²⁹ Iată aceste zece legi: 1. riturile evoluează de la diversitate spre uniformitate; 2. Dezvoltarea liturgică se face de la simplitate spre îmbogățire, dar excesul de bogăție conduce la prescurtări; 3. rezultatul general și ultim al dezvoltării este produsul de selecție al unei serii de dezvoltări locale și particulare; 4. rugăciunile mai scripturistice în litera lor sunt mai recente, 5. tind spre simetrie, 6. sunt mai impregnate cu elemente doctrinare 7. și au un caracter mai pronunțat retoric; 8. structurile mai noi le înlocuiesc după o perioadă de coexistență pe cele mai vechi; 9. structurile mai vechi însă tind să se păstreze în perioadele mai solemne; iar 10. actele pur utilitare inițial tind să dobândească semnificații simbolice. Cf. R. TAFT, „Comparative Liturgy. 50 Years after A. Baumstark”, *Worship* 73 (1999), p. 521–541.

³⁰ Plecând de la articolele programatice „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy”, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 8–30 și „The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology”, *Worship* 52 (1978), p. 314–329. Un rezumat recent la S. PARENTI, „La liturgia eucaristica in Oriente”, în: *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia. III. Eucaristia*, Piemme, Casale Monferrato, 1998, p. 74–89.

³¹ La origini acești au fost: *Psalmul 94* la intrarea în biserică, *Psalmul 23* la aducerea darurilor și *Psalmul 33* la Cuminecare — toți cu refrenul simplu „Aliluia”. Ulterior ei vor primi ca tropare finale: imnul „Sfinte Dumnezeule” (din 440) și „Unule-Născut” (din 528) la psalmul de intrare;

de o rugăciune; așa apar și se dezvoltă riturile de intrare în biserică (viitoarea Intrare Mică), cele de pregătire materială (a darurilor) și spirituală (a clericilor) dinainte de anafora euharistică rostită asupra darurilor aduse în procesiune pe altar (viitoarea Intrare Mare) și cele de pregătire a Darurilor sfințite și a credincioșilor pentru Cuminecare și concediere. Aceste evoluții vor fi însă dublate de involuții sau evoluții regresive; supraîncărcarea adusă de noile elemente va determina reducerea unor elemente vechi ținând de nucleul central, cum erau: suprimarea lecturilor din Vechiul Testament, atrofierea psalmodiei responsoriale, renunțarea la rugăciunile pentru penitenți, suprimarea și clericalizarea sărutului păcii, recitarea anaforalei și rugăciunilor „în taină”. Noua pietate mistagogică reflectă modificarea percepției celebrării Euharistiei în noul context: dintr-o re-prezentare Tatălui a memorialului Economiei mântuitoare a lui Hristos actualizată de Duhul Sfânt Liturghia devine o reprezentare iconică pentru credincioși a vieții lui Hristos³².

Aceste evoluții marchează intrarea Liturghiei bizantine în faza ei imperială, o Liturghie derulată pe scena Constantinopolului secolelor V–VII, dominat din 537 de cupola monumentalei bazilici Aghia Sophia și traversat de foarte dese procesiuni cu psalmi, litanii și cu foarte popularul imn „Sfinte Dumnezeule” (apărut în jurul anului 440). Toate acestea își vor lăsa urmele inconfundabile asupra ritmurilor și percepției celebrării Liturghiei bizantine. Mai întâi, prin fastuoasa procesiune a aducerii solemne a darurilor la altar devenit momentul solemn și dramatic cel mai impresionant al Liturghiei ortodoxe. *Mistagogia* sfântului Maxim (cap. 16), scrisă în 628–630, ne relevă faptul că darurile pregătite la skevophylakion și aduse în procesiune la altar erau întâmpinate și venerate anticipat ca o „intrare a sfințelor și augustelor Taine”. Ulterior, pentru a-i ocupa pe credincioși în timpul pregătirii darurilor s-au intercalat din procesiunile urbane alți doi psalmi de început (*Psalmii 91 și 92*) cu antifoane și litanii, atestați deja de *Istoria mistică* a patriarhului Germanos în jurul anilor 715–730. Aceștia prefățează acum vechiul psalm de intrare: *Psalmul 94*, urmat de intrarea cu Evanghelia, de „Sfinte Dumnezeule” precedat de ectenia mare³³, de urcarea clerului în tribuna din absida altarului, de lecturile biblice și de omilie. Tot din liturghia „stațională” a procesiunilor

imnul „Heruvic” (din 574) la psalmul de la aducerea darurilor; și imnele „Cinei Tale” și „Să se umple” (din 624) la psalmul de cuminecare.

³² În termenii lui S. PARENTI, *op. cit.*, p. 81, se trece de la „ri-presentazione” la „ra-ppresentazione”.

³³ Ectenia mare era, la origine, ca și ectenia întreită, parte componentă a procesiunilor penitențiale precedând nemijlocit rugăciunea imnului „Sfinte Dumnezeule”, care încheia procesiunea și însoțea intrarea în biserică. În secolele IX–X rostirea ei avea loc încă după Intrarea Mică și înainte de „Sfinte Dumnezeule”. Ea apare în manuscrisele liturgice pe locul ei actual, după binecuvântarea de început și înainte de antifonul I, abia în secolele XI–XII.

cu caracter penitențial provine și ectenia cererilor stăruitoare (intercalată neinspirat aici). Mutații importante survin după epoca de criză și prăbușire a civilizației antice reprezentată de secolele VII–VIII, perioadă dublată de îndelungatele controversate iconoclaste. Victoria icoanelor și a ortodoxiei în secolul IX aduce cu sine o influență monahală decisivă. Renașterea civilizației bizantine și a arhitecturii creștine are loc însă în forme noi, considerabil reduse. Liturghia bizantină se desfășoară acum în spații mici, repliate pe interior, în care au loc câteva schimbări semnificative: dispărea amvonul central, semn al declinului Liturghiei Cuvântului și al abandonării prediciei, iar celebrarea Liturghiei, mutată cu totul într-un sanctuar izolat acum de navă prin ecranul iconostasului, devine nu numai neauzită, dar și invizibilă; tot într-o aripă a sanctuarului se mută și locul de pregătire a darurilor, proscomidiarul, care ia locul skevophylakionului exterior abandonat. Consecința inevitabilă e atrofierea și clericalizarea procesiunilor celor două „intrări” — cu Evanghelia și cu darurile —, care încetează a mai fi de fapt intrări reale, limitându-se la simple mișcări ale slujitorilor din sanctuar în naos și înapoi în sanctuar. Se atrofiază și se descompune totodată psalmul antifonic cu tropar al cărui rol inițial era să acopere timpul distribuirii sfintei Împărtășanii și împărtășirii comunității. Involuția acestui psalm coincide cu fenomenul paradoxal al reducerii drastice a cuminecării laicilor la doar câteva sărbători pe an pe fondul augmentării celebrărilor liturgice: în timp ce Liturghiile se săvârșesc în catedrale și mănăstiri în fiecare zi, împărtășirea monahilor se face o dată pe lună, iar a laicilor o dată pe an. Influența monahală este evidentă în progresiva înmulțire în exces a formulelor atestate, în nenumărate variante, în toate cele trei „puncte moi” ale Liturghiei: în riturile de intrare în biserică și îmbrăcare, la pregătirea darurilor, la Intrarea Mare, dar și la cuminecare și în dublarea (odată cu dispariția procesiunii inverse de ieșire din biserică înapoi la skevophylakionul exterior) vechiului final evident încă în rugăciunea „din spatele amvonului” cu formula de apolis a laudelor.

Vitalitatea cea mai impresionantă este însă cea atestată de evoluțiile exuberante pe care le cunoaște, mai ales din secolul XI încolo, ritul specific bizantin al proscomidiei: de la o pregătire pur funcțională, non-rituală, de către diaconi a darurilor de pâine și de vin ale credincioșilor, aceasta ajunge în final o slujbă (*akolouthia*) de sine stătătoare³⁴. Un rol decisiv în această

³⁴ Școala liturgică de la Roma nu s-a ocupat de problema proscomidiei. Geneza și devenirea ei au fost studiate în detaliu în studiul de istoria arhitecturii al lui G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen*, Wiesbaden, 1983, cap. V, p. 85–126.

evoluție l-a jucat simbolismul mistagogic legat de semnificația alegoric-ionică atribuită ritului Intrării Mari, aceea de procesiune funebră însoțind trupul mort și jertfit al lui Hristos de la Golgota skevophylakionului la Sfântul Mormânt al altarului. Această semnificație e presupusă de *Mistagogia* maximiană la începutul secolului VII, care interpretează procesiunea ca „intrare a unor taine”. Cel mai vechi codice liturgic bizantin, faimosul *Barberini graecus* 336 de la sfârșitul secolului VIII, atestă deja rugăciunea de „punere-înainte” (*prothesis*) a preotului pentru pâinea pregătită la skevophylakion și care reprezintă deja simbolic pe Hristos ca Pâine coborâtă din cer. *Istoria mistică* a patriarhului Germanos arată că pregătirea pâinii cu ajutorul „suliței” și vinului amestecat cu apă, cu referiri la *Isaia* 53, 7 și *Ioan* 19, 34, are rolul de a marca ofrandele ca prezență anticipată (profeție rituală) a lui Hristos ca Miel (Agnus) înjunghiat. Odată cu mutarea pregătirii ofrandelor într-o nișă specială a altarului, proscomidia se hieratizează, fiind celebrată tot mai mult de preoți. Ritul devine tot mai complex; din comentariul mitropolitului Ilie al Cretei din jurul anului 1120 vedem că se foloseau acum patru prescuri (*prosporphoi*): una pentru scoaterea „Mielului”, iar celelalte pentru scoaterea și punerea pe disc a părțicelilor comemorative. Atestate pentru prima dată într-un manuscris din secolul XI (*Sin. georg.* 89), părțicelele comemorative pentru credincioșii morți și vii, asociați simbolic pe disc cu Mielul junghiat, sunt o practică de origine monahală provenită din obligația acestora de a se ruga pentru ctitorii mănăstirilor și familiile lor. De pomenirea acestora a fost asociată apoi și cea a unor anumiți sfinți convocați simbolic prin părțicele comemorative speciale să mijlocească pe lângă Hristos-Mielul pentru ispășirea păcatelor celor pomeniți. O schimbare de orizont simbolic survine în secolele XII–XIII și ea se reflectă, pe de o parte, în percepția istoricizantă a Liturghiei ca dramă rituală a întregii vieți a lui Hristos, context în care proscomidia devine și prin „steluță” locul nu doar al Golgotei, ci și al Betleemului. Pe de altă parte, tot acum sfinții nu mai sunt comemorați doar ca mijlocitori, ci într-un sens dionisian-eceziologic ca membri ai ierarhiilor cerești din jurul Mielului junghiat în centrul Împărăției lui Dumnezeu de pe disc.

Tot în secolul XI, odată cu amplificarea simbolică a pregătirii darurilor la proscomidie, apare atestată reconfigurarea pregătirii Darurilor sfințite prin introducerea ritului simbolic al introducerii de apă clocotită (*zeon*) în potir după „plinirea” sau umplerea lui prin amestecarea sau unirea în el a Pâinii și Vinului sfințite — semn al Învierii. Potirul cu Pâine, Vin și apă fierbinte unite devine astfel imaginea perfectă a Trupului înviat și viu al lui Hristos alcătuit din Trup, Sânge și Duh. dincolo de motivațiile polemice secundare, ritul *zeon*-ului confirmă (așa cum arată pr. R. Taft în volumul V al *Istoriei sale*) accentul tipic bizantin pe Înviere și pe Duhul Sfânt. Insistență care face din

Liturghie după sfințirea darurilor și din Cuminecare o Cincizecime euharistică și o ecleziologie pnevmatologică, după cum va dezvolta în secolul XIV și *Explicarea sfântului Nicolae Cabasila*.

La rândul ei, hieratizată și sacralizată, proscomidia bizantină devine, din anticipare simbolică a anaforalei, o veritabilă „preliturghie” (*Vormesse*) întru cinstea Domnului Hristos), de sine stătătoare. Manuscrisele liturgice relevă o mare diversitate în ce privește comemorările proliferate adeseori în exces (pe pagini întregi). Împotriva acestor excese au reacționat, moderându-le și reglementându-le, „Diataxele” liturgice apărute din secolul XI încolo, tocmai pentru a tempera ritualistic evoluțiile abuzive din cadrul proscomidiei. Cea care a impus forma rituală actuală, codificând întreaga Liturghie ortodoxă actuală, a fost *Diataxa* din anii '40 ai secolului XIV a egumenului isihast Filotei Kokkinos de la Marea Lavră a Athosului, devenit ulterior patriarh ecumenic (1353–1354, 1363–1376); tradusă în slavonă, ea va impune această codificare monahală în întreaga lume ortodoxă, forma Liturghiei descrisă aici fiind normativă până astăzi. *Diataxa* lui Filotei mai relevă un alt semn al influenței monahale asupra Liturghiei: în locul celor trei antifoane inițiale reprezentate de *Psalmii 91, 92 și 94* apar acum *Psalmii 102 și 104* și „Fericirile”, o structură provenită din așa-numita „Typika” (sau Obedniță) reprezentând vechiul rit de împărtășire privată a monahilor palestinieni preluat în Horologhionul (Ceaslovul) studit.

Rezultatul final — ediția princeps a Liturghierului din 1526

Stabilizarea definitivă a Liturghiei bizantine va veni însă odată cu apariția tiparului, mai exact cu cărțile liturgice grecești tipărite pentru prima dată între 1522 și 1544 la Veneția și Roma. Ele au fost echivalentul unei codificări liturgice neoficiale în Ortodoxie, valabilă în mare până astăzi. În acest climat, în luna octombrie a anului 1526, apărea la Roma ediția „princeps” a *Liturghierului ortodox*³⁵; reluată la Veneția, ea va cunoaște rapid o mare difuzare. Editorul era umanistul cretan Dimitrios Dukas. Profesor de greacă în Orașul etern, el publica această primă ediție a Liturghiilor bizantine cu privilegiul și binecuvântarea papei Clement VII. Dukas tipărea textul recenzionii constantinopolitane din secolul XI al acestor Liturghii inserând sub formă

³⁵ *Hai theiai Leitourgiai tou hagiou Ioannou tou Chrysostomou, Basileiou tou Megalou kai hē tōn Proēgismenōn. Germanou archiepiskopou Konstantinoupoleos Historia ekklesiastikē kai mystikē theōria, en Rhōmē 1526 mēnos oktobriou, dexiōtēti Dēmētriu Douka tou Krētos*, în 4^o, 74 file nenumerotate. O raritate bibliografică (un exemplar există în biblioteca Institutului Pontifical Oriental din Roma); cf. descrierea lui E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique* 1, Paris, 1885, p. 192–195 cu textul prefeței editorului D. Dukas „cătrec creștinii ortodocși de pretutindeni” și al privilegiului acordat acestuia de papa Clement VII.

de rubrici rituale „diatata” athonită a lui Filotei din secolul XIV și — fapt semnificativ — anexând ca o cheie de interpretare comentariul liturgic al patriarhului Germanos în ultima sa variantă masiv interpolată și amplificată. Practic, ediția romană din 1526 constituia o triplă canonizare, impunând în același timp textul canonic, ritualul canonic și interpretarea canonică ale Liturghiei ortodoxe „clasice”. În privința interpretării, publicarea în anexă a *Istoriei mistice* rescrise însemna canonizarea alegorismului mistagogic sau, în cuvintele lui Stefano Parenti³⁶, victoria lui „mimesis” asupra lui „anamnesis”, a „reprezentării” în imagini a misterului liturgic pentru credincioși asupra „re-prezentării” misterului mântuirii Tatălui.

Prima ediție a *Liturghierului* ortodox vedea lumina tiparului la Roma într-un moment de criză a creștinătății occidentale, în care mișcarea de reformă „in capite et membris” a romano-catolicismului, cerută deja de câteva secole, dar refuzată constant de papalitate, exploda deja în Europa sub forma diverselor protestantisme. Acestea puneau în dezbatere polemică întreg dispozitivul sacramental și ecleziologic al tradiției și Bisericii latine în numele unei clamate reveniri la creștinismul apostolic. Contestățiilor protestante, Vaticanul le va răspunde oficial reafirmându-și și precizându-și doctrinele despre Tradiție, Taine și Biserică prin documentele elaborate în cursul îndelungatului Conciliu de la Trento (1545–1564). Umaniștii și eleniștii catolici au fost mobilizați și ei într-o amplă campanie de editare și difuzare a monumentelor creștinismului vechi și patristic în sprijinul învățăturilor tradiționale ale Bisericii. Interesul acestora a fost în mod evident atras și de tradițiile liturgice ale creștinismului răsăritean înțelese ca un argument imparțial în disputele dintre protestanți și romano-catolici.

Corpusul liturgico-interpretativ în ediție princeps: Paris, 1560

Astfel se explică geneza primelor ediții occidentale de comentarii liturgice și Liturghii bizantine în traducere latină și în original. În 1545, umanistul catolic francez Gentien Hervet (1499–1584) lua parte în suita cardinalului Marcel Cervin (viitorul papă Marcellus II, apr.–mai 1555) la deschiderea lucrărilor Conciliului de la Trento, unde va fi cooptat ca expert. Trei ani mai târziu, în 1548, el publica la Veneția traducerea latină, făcută după manuscrise grecești copiate pentru cardinalul Cervin, a *Explicării la Liturghie* a lui Nicolae Cabasila și a *Mistagogiei* lui Maxim Mărturisitorul urmate de cea a Liturghiilor sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur³⁷. Cu trei ani înainte de

³⁶ *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie* (dir. M. Brouard), Cerf, Paris, 2004, p. 168.

³⁷ *Nicolai Cabasilae de divini altare sacrificio, Maximi de Mystagogia, hoc est introductione ad sacrae ecclesiae mysteria seu sacramenta, divini Chrysostomi et divini Basilii sacrificii seu missae ritus*

încheierea lucrărilor Conciliului de la Trento, elenistul și tipograful Guillaume Morel publica în 1560 la Paris în două volume in folio legate împreună — unul cu traducerea latină și altul cu texte originale — un veritabil corpus al Liturgiilor și comentariilor liturgice răsăritene³⁸. Semnată de teologul parizian Claude de Sainctes (1525-1591), delegat al Universității din Paris la Conciliul de la Trento, polemist antiprotestant, devenit din 1575 episcop de Évreux, „preața” nu disimulează intenția apologetică a publicației, evidentă din subtitlurile care delimitează secțiunile: „că toți dușmanii Bisericii Catolice sunt și dușmanii ai sfintei Jertfe a Missei”; „de unde dificultatea și atâta lupă pentru Missă sau Liturghie”, „din ce motive Missa e disprețuită și acum de impioși”; „de unde numele de Missă și Liturghie”; „celelalte nume date de greci Missei” etc. Cele două volume au aceeași structură și editează în traducere latină și în originalul grecesc într-o primă secțiune textul Liturgiilor sfinților Iacob, Vasile și Ioan, urmate într-o a doua secțiune, cea mai amplă, de un corpus al comentariilor liturgice și principalelor texte dogmatice despre Euharistie din literatura patristică și bizantină, după cum urmează: Dionisie Areopagitul (*Ierarhia bisericească* III), Iustin Martirul (din *Apologia I*), Grigorie al Nyssei (din *Cuvântarea catehetică*), Ioan Damaschinul (din *Dogmatica*), Nicolae al Methonei, Samona al Gazei, Germanos al Constantinopolului (*Istoria mistică*), Nicolae Cabasila (*Explicarea la Liturghie*), Maxim monahul (*Mistagogia*) și Bessarion cardinalul — în traduceri latine; din volumul cu textele grecești lipsesc Nicolae Cabasila, Maxim Mărturisitorul și Bessarion cardinalul (ale căror opere nu fuseseră publicate în original la acea dată), în schimb în locul celui din urmă apare un text al lui Marcu al Efesului. Remarcabilă realizare pentru nivelul epocii, corpusul liturgic patristico-bizantin de la Paris din 1560 s-a bucurat de succes în epocă, dar n-a mai fost republicat și n-a fost cunoscut în Răsărit, unde un astfel de instrument teologic a lipsit până astăzi.

Volumul de față este o încercare de a relua peste secole în teologia românească proiectul acestui atât de necesar corpus de hermeneutică liturgică, cu instrumentele și progresele științei filologice și istorice ale secolului XX.

ex Sacerdotali graeca, Veneția, 1548; numeroase reeditări ulterioare. Textul grec original al comentariilor va fi publicat abia mai târziu: *Mistagogia* în 1599 la Augsburg de D. Hoeschel, iar *Explicarea* lui Cabasila în 1624 la Paris de F. du Duc.

³⁸ *Liturgiae sive Missae S. Patrum Iacobi Apostoli et fratris Domini, Basilii magni, Ioannis Chrysostomi. De ritu Missae et Eucharistia ex libris Dionysii Areopagita, Iustini Martyris, Gregorii Nysseni, Ioannis Damasceni, Nicolai Methonensis, Samonae Gazae archiepiscopi, Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Nicolai Cabasilae, Maximi monachi, Bessarionis cardinalis, Proclus archiepiscopus Constantinopolitanus praefatur*, Parisiis, 1560, ed. G. Morell, 11 p. nenum. + 210 p.; *Leitourgiaî tōn Paterōn Iakobou, Basileiou, Chrysostomou. Peri tōn en tē Leitourgia*, Parisiis, 1560, ed. G. Morell, 4 p. nenum. + 179 p.

Reflecții finale

Pe cât de popular în Bizanț, pe atât de contestat și suspect pentru moderni, genul comentariului liturgic — moștenitor al mistagogiilor proto-bizantine, 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 succes³⁹. Triumful exterior și doar în registrul cantitativ prin creștinarea superficială a maselor, care umpleau acum mărețele bazilici 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 duminica, 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 popo-

³⁹ Cf. mai pe larg DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 303–313.

rul 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 ignoranți. 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 diglosiei: 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 (neogreacă 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 sacerdotelizează 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 ținuți 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 simbo-

lismul sacramental eficace, propriu nucleului euharistic, și cel reprezentativ-ionic 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 căror 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* misticii. 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. Și dacă dispăre, ea va trebui reinventată.

I

Liturghia și mistagogia originilor

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)¹. 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 Euharistiei².

Apologia lui Iustin ne oferă prima descriere sumară, dar precisă, a ritului de inițiere în creștinism și a Liturghiei creștine. 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

¹ Întors între 150–155 în Samaria, Iustin va redacta aici sub forma unui *Dialog* cu iudeul Tryphon o apologie dezvoltată a creștinismului în fața iudaismului, argumentând caducitatea Legii vechi (cap. X–XXIX), demonstrând pe bază scripturistică hristologia aflată în inima creștinismului (cap. XXX–CVIII), precum și viața noului popor al lui Dumnezeu, care sunt creștinii (cap. CIX–CCLI).

² Cf. și EM. LUHUMBU SHODU, *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr* (Paradosis 50), Fribourg, 2008, p. 234–249.

cult sinagogal. 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.

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 Liturgia creștină includea de la începuturi o extraordinară bogăție simbolică și teologică. Liturgia 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 împărțea 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”³.

³ H. WYBREW, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharist Liturgy in the Byzantine Rite*, SPCK, Londra, 1989, p. 16–17.

IUSTIN FILOZOFUL MARTIR

(† 165)

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

(Roma, cca 150)¹

Creștinismul – adevărata credință

^{XIII.1} Așadar, pentru că nu suntem „atei”, venerându-L pe Creatorul acestui univers, deși spunem, așa cum am fost învățați, că n-are nevoie de sânge, de libații și tămâieri, îl laudăm, pe cât ne stă în putință, prin cuvânt de rugăciune și de mulțumire pentru toate câte ni s-au oferit, întrucât drept singura cinstire demnă de El am primit-o pe aceasta: faptul de a nu mistui în foc cele făcute de El spre hrană, ci de a ni le oferi nouă înșine și celor lipsiți, ² fiindu-I însă mulțumitori și înălțându-I elogi și imne prin cuvânt pentru faptul că ne-a făcut și pentru toate resursele date spre sănătate, pentru calitățile speciilor și transformarea anotimpurilor, și pentru ca, adresându-I cereri, să putem ajunge iarăși în nestricăciune din pricina credinței în El. Și care om cu minte nu va recunoaște aceasta? ³ Vă vom dovedi că îl cinstim cu rațiune pe Cel care ni s-a făcut învățătorul acestora și Care pentru asta S-a născut, pe Iisus Hristos, Care a fost răstignit în Iudeea pe timpul lui Ponțiu Pilat care a fost procurator în Iudeea pe vremea lui Tiberiu Cezar, întrucât am fost învățați că este Fiu al Însuși adevăratului Dumnezeu și-L ținem pe locul al doilea [după Acesta], iar pe Duhul Cel profetic în rangul al treilea. ⁴ Căci tocmai aici, spun ei neștiind taina care este în aceasta, se arată nebunia noastră de a da unui om răstignit locul al doilea după Dumnezeu Cel neschimbabil, Care e pururea și e Născătorul a toate — taină la care vă îndemnăm să fiți cu luare-aminte atunci când v-o explicăm.

¹ *Apologia I, XIII–XIV, LXI, LXV–LXVIII. Traducere după ed. Ch. Munier: JUSTIN, Apologie pour les chrétiens (Sources Chrétiennes 507), Paris, 2006, p. 158–164, 288–292, 302–312.*

Creștinismul — o viață nouă

^{XIV.1} Căci vă spunem dinainte să vă păziți ca nu cumva demonii defăimați mai înainte de noi să vă amăgească și să vă întoarcă de la a citi în genere și de la a înțelege cele spuse — pentru că el se luptă să vă aibă sclavi și slugi, și uneori prin arătarea de vise, alteori prin ocolișuri magice încercă să pună stăpânire pe toți cei care nu se luptă pentru mântuirea lor —, în felul în care și noi, după ce am crezut Cuvântului, ne-am depărtat de aceia și urmăm numai Dumnezeului Nenăscut prin Fiul. ² Noi, care odinioară ne bucuram de desfrânări, acum îmbrățișăm numai cumințenia; noi, care ne foloseam de meșteșuguri magice, ne-am consacrat Bunului și Nenăscutului Dumnezeu; noi, care îndrăgeam mai mult decât toate resursele banilor și avuțiilor, acum și cele ce le avem le aducem și le punem în comun și le împărțăm oricărui e lipsit de ele; ³ noi, care ne uram și omoram unii pe alții și din pricina obiceiurilor nu făceam cămine comune cu cei de altă seminție, acum după arătarea lui Hristos ducem aceeași viață cu ei, ne rugăm pentru vrăjmașii noștri și încercăm să-i convingem pe cei ce ne urăsc în chip nedrept că cei care trăiesc potrivit bunelor precepte ale lui Hristos au bune nădejdi să dobândească împreună cu noi aceleași lucruri de la Dumnezeu Stăpânul tuturor. [...]

Botezul — renaștere din Dumnezeu

^{LXI.1} Vă vom explica acum modul în care ne-am consacrat lui Dumnezeu fiind înnoiți prin Hristos, ca nu cumva trecând cu vederea acest lucru să părem că în explicarea noastră facem ceva rău. ² Câți s-ar lăsa convinși și ar crede că sunt adevărate cele învățate și spuse de noi și făgăduiesc să poată trăi așa, aceștia sunt învățați să se roage și să ceară postind de la Dumnezeu iertarea păcatelor dinainte, noi înșine rugându-ne și postind împreună cu ei. ³ După care sunt duși de noi unde e apă și sunt renăscuți în modul în care am fost renăscuți noi înșine: li se face atunci o baie în apă în numele Tatălui a toate și al Stăpânului Dumnezeu, al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și al Duhului Sfânt; ⁴ căci Hristos a zis: „De nu vă veți naște din nou, nu veți intra în Împărăția cerurilor” [In 3, 3–5]. ⁵ Faptul că e cu neputință ca aceia odată născuți să intre în pântecul mamelor lor este evident pentru toți. ⁶ Dar prin profetul Isaia s-a spus în ce mod vor scăpa de păcatele lor cei care au păcătuit și se căiesc, ⁷ și s-a zis așa: „Spălați-vă, faceți-vă curați, depărtați răutățile de la sufletele voastre, învățați-vă să faceți binele, faceți judecată orfanului și dreptate

văduvei, și veniți să stăm de vorbă, zice Domnul. Și de vor fi păcatele voastre ca purpura, ca lâna le voi înălbi, iar de vor fi stacojii, ca zăpada le voi albi. ⁸ Iar de nu Mă veți asculta, sabia vă va mânca; căci gura Domnului a grăit acestea” [Is 1, 16–20]. ⁹ Iar cuvântul despre acest lucru l-am învățat de la apostoli. ¹⁰ Pentru că ignorând prima noastră face-re/geneză, ne-am născut supuși necesității dintr-o sămânță umedă prin împreunarea unul cu altul a părinților noștri și așa am ajuns în obiceiuri urâte și în purtările rele, pentru ca să nu rămânem copii ai necesității, nici ai ignoranței, ci ai alegerii libere și ai științei și să dobândim iertarea păcatelor pentru cele ce am greșit înainte, de aceea se rostește în apă peste cel ce a ales să fie născut din nou și s-a căit pentru cele ce a greșit înainte Numele Tatălui a toate și al Stăpânului Dumnezeu, cel ce duce la baie pe cel ce urmează să fie spălat rostind numai acest lucru. ¹¹ Căci nimeni n-ar putea spune un nume Dumnezeului Celui negrăit, iar dacă ar îndrăzni cineva să spună că există, ar fi nebun cu o nebulie incurabilă. ¹² Această baie se numește „luminare” [*phōtismos*], întrucât celor ce sunt învățați acestea li se luminează mintea. ¹³ Cel luminat e spălat și în Numele lui Iisus Hristos, Care a fost răstignit pe vremea lui Ponțiu Pilat, și în Numele Duhului Sfânt, Care a vestit dinainte prin profeți toate cele privitoare la Iisus. [...]

Euharistia baptilmală

^{LXVI} După ce acela care a crezut și s-a învoit împreună cu noi a fost spălat astfel, îl ducem la cei care se numesc frați, acolo unde sunt adunați, făcând cu stăruință rugăciuni comune pentru noi înșine și pentru cel luminat, ca și pentru toți ceilalți de pretutindeni, ca să ne învrednicim ca, după ce am învățat cele adevărate, să ne aflăm și prin fapte cetățeni buni și păzitori ai celor poruncite, ca să ne mântuim cu mântuirea veșnică. ² Când încetăm rugăciunile, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutare. ³ După care se aduce întâi-stătătorului [*proestōti*] fraților pâine și un pahar de vin amestecat cu apă; și acesta luându-le înalță laudă și slavă Tatălui a toate prin Numele Fiului și al Duhului Sfânt și face mulțumire multă [*eucharistian epi poly*] pentru că am fost făcuți vrednici de acestea de către El. Terminând el rugăciunile și mulțumirea, tot poporul de față aclamă zicând „Amin”, ⁴ iar în limba ebraică „Amin” înseamnă „Așa să fie!”. ⁵ Iar după ce întâi-stătătorul [*proestōs*] a mulțumit și tot poporul a aclamat, cei numiți diaconi dau fiecăruia din cei de față să se împărtășească din Pâinea și Vinul și apa euharistizate și le duc și celor ce nu sunt de față.

LXVI.¹ Hrana aceasta e numită de noi „euharistie” și nimănui altuia nu-i este îngăduit să aibă parte de ea decât celui ce crede că sunt adevărate cele învățate de noi, care s-a spălat cu baia pentru iertarea păcatelor și nașterea din nou și trăiește așa cum a predat Hristos.² Fiindcă pe acestea nu le luăm ca pe o pâine comună și o băutură comună. Ci în modul în care Iisus Hristos Mântuitorul nostru a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră făcându-se trup prin Cuvântul lui Dumnezeu, tot așa am fost învățați că și hrana euharistizată printr-un cuvânt de rugăciune care vine de la El Însuși, hrană de care sunt hrănite prin transformare [*kata metabolēn*] sângele și trupul nostru, e Carne și Sânge ale lui Iisus Care S-a făcut trup.³ Căci în memoriile făcute de ei și care se numesc „evanghelii”, așa au predat apostolii că li s-a poruncit: că Iisus luând pâine a mulțumit și a zis: „Aceasta să faceți în amintirea/spre pomenirea Mea. Acesta este Trupul Meu” [Lc 22, 19–20]; și luând în chip asemănător și paharul a mulțumit și a zis: „Acesta este Sângele Meu” [Mt 26, 28], și le-a dat numai lor.⁴ Lucru pe care imitându-l răii demoni au predat să se facă și în misterele lui Mithra; pentru că și în inițierile [*teletais*] lor se pun înaintea celui inițiat pâine și un pahar cu apă însoțite cu unele formule, lucru pe care fie îl știți, fie îl puteți afla.

Liturghia duminicală — desfășurare

LXVII.¹ Noi însă, după acestea, ne aducem aminte pururea unii altora de aceste lucruri. Și cei care avem, venim în ajutorul tuturor celor lipsiți și suntem pururea împreună unii cu alții.² Și pentru toate câte ni s-au dat binecuvântăm pe Făcătorul a toate prin Iisus Hristos și prin Duhul Sfânt.³ Și în ziua numită a soarelui [duminica] se face reuniunea în același loc a tuturor celor din orașe și din sate și se citesc memoriile apostolilor și scrierile profeților până când se poate.⁴ După care, când cel care citește încetează, întâi-stătătorul face prin cuvânt povățuirea și chemarea la imitarea acestor frumoase lucruri.⁵ După care ne ridicăm în picioare și înălțăm toți rugăciuni în comun; și, precum spuneam mai înainte, când încetăm rugăciunea, se aduce pâine și vin cu apă, iar întâi-stătătorul înalță în chip asemănător, pe cât îi stă în putință, rugăciuni și mulțumiri, iar poporul aclamă spunând „Amin”, și se face distribuirea și împărțirea fiecăruia din [Darurile] cele euharistizate, iar celor ce nu sunt de față li se trimite prin diaconi.⁶ Cei cu dare de mână și care vor, dau fiecare în mod liber din ale lor cât vor; ceea ce se adună se depune la întâi-stătător,⁷ iar el vine în ajutorul orfanilor și al văduvelor sau al celor lipsiți din

vreun alt motiv, celor ce sunt în închisori, străinilor aflați în trecere și, simplu spus, devine îngrijitor pentru toți cei ce sunt în nevoi.⁸ Ne facem toți reuniunea în comun în ziua soarelui [duminica], pentru că e ziua întâi, în care Dumnezeu, schimbând întinericul și materia, le-a făcut lume [*kōsmos*], iar în aceeași zi Iisus Hristos Mântuitorul nostru a înviat din morți; fiindcă L-au răstignit în ajunul zilei lui saturn [sâmbăta], iar în ziua de după cea a lui Saturn, care este ziua soarelui [duminica], arătându-Se apostolilor și învățăceilor Săi, i-a învățat acestea pe care vi le-am expus și vouă spre cercetare.

Îndemn final

LXVIII.1 Și dacă vi se pare că au rațiune și adevăr, cinstiți-le; iar dacă vi se par o negliobie, disprețuiți-le ca pe niște lucruri neghioabe! Dar nu hătărați moarte, ca împotriva unor dușmani, împotriva noastră care nu vă facem nici o nedreptate. Căci v-am spus mai înainte că, de veți stărui în nedreptate, nu veți scăpa de judecata viitoare a lui Dumnezeu, iar noi vom striga: Ce-i place lui Dumnezeu aceasta să se facă!

II

Sfârșitul catehezei
mistagogice patristice

Mistagogia patristică antiohiană — *culminație simbolică și criză teologică*

În anul 1913, sosea din Irak în Anglia tânărul și foarte eruditul preot siro-caldeean Alphonse (Hurmiz) Mingana (1878–1937). Cunoscător a peste zece limbi orientale, Mingana era un pasionat al literaturii orientale creștine, mai ales siriene și arabe. Format între 1891–1902 în Seminarul din Mosul condus de dominicani, unde a și predat între 1902–1910, tânărul preot și profesor avea planuri editoriale mărețe și ambițioase, intenționând publicarea unei vaste colecții cu scrierile autorilor sirieni creștini practic necunoscuți. Întreprinderile sale editoriale juvenile, criticate de savanți occidentali, și atitudinea sceptică față de unele tradiții locale l-au pus în conflict și cu ierarhia caldeeană, determinându-l să părăsească nu doar Irakul, dar și să abandoneze preoția. Stabilit la Birmingham la Centrul de Studii Woodbrooke al quakerilor englezi, cunoaște aici o studentă norvegiană cu care se căsătorește în 1915. Între 1915–1932 s-a aflat în Manchester la Biblioteca Universitară John Rylands, chemat să catalogheze colecția de manuscrise arabe. În 1924, 1925 și 1932 a efectuat trei călătorii în Orientul Apropiat, achiziționând cu fonduri private sute de manuscrise siriace și arabe care vor alcătui o impresionantă colecție care-i poartă numele, depozitată la Centrul Woodbrooke din Birmingham¹. Înainte de moartea sa neașteptată în 1937, la 59 de ani neîmpliniți, Alphonse Mingana a reușit să publice primele volume ale catalogului impresionantei sale colecții de manuscrise, dar și șapte volume ale seriei „Woodbrooke Studies”, în care, între 1927–1934, a editat cu traducere engleză o serie de extrem de interesante texte inedite grupate sub genericul „documente creștine în siriacă, arabă și karshuni”. Între aceste texte

¹ Colecția Mingana, actualmente în colecțiile speciale ale Universității din Birmingham, e alcătuită din 600 de manuscrise siriace și karshuni (arabe dar scrise în alfabet siriac), 270 de manuscrise arabe creștine și 2000 de manuscrise arabe islamice.

siriace, două au fost veritabile revelații. Mai întâi, apologia creștinismului susținută în 781 la Bagdad, în prezența califului al-Mahdi, de patriarhul siro-oriental Timotei (780–827), publicată în 1928. Ulterior, în 1932 și 1933, A. Mingana publica, după un manuscris din secolul XIV (*Mingana syr. 561*), singurul ajuns până la noi cu această operă, textul siriace cu traducere engleză a 16 ample omilii catehetice și mistagogice, considerate pierdute, ale lui Teodor al Mopsuestiei (cca 350–428)².

Cunoscute de mult erau cele 24 de cateheze ale sfântului Chiril al Ierusalimului (313–387, episcop din 357)³; stenograme ale unor predici ținute după mijlocul secolului IV unor catehumeni pregătiți pentru botez sau proaspăt botezați, catehezele chiriliene erau un grupaj alcătuit dintr-o alocuțiune introductivă urmată de cinci cateheze generale despre botez, de alte treisprezece care explicau Crezul, toate adresate unor candidați aflați în ultimele zile de pregătire pentru botez, încheiate de un alt grup de cinci *Cateheze mistagogice*⁴ adresate aceluiași în Săptămâna Luminată după Botezul lor de Paște, și în care episcopul Ierusalimului le explica sensurile ritualului renunțărilor și Tainei Botezului (*Cat. mist. I-II*), ale Mirungerii (*Cat. mist. III*), ale Euharistiei ca Trup și Sânge ale lui Hristos (*Cat. mist. IV*⁵) și ale Liturghiei euharistice (*Cat. mist. V*⁶).

Cele șaisprezece omilii catehetice ale lui Teodor al Mopsuestiei salvate în traducerea siriacă (foarte fidelă de altfel, mulți termeni tehnici fiind pur și simplu transliterați de traducătorul sirian) tratau mult mai detaliat aceleași teme și evidențiau un plan similar (cel comun al programei instruirii catehumenilor în secolul IV): un prim grupaj de zece omilii oferea o amănunțită prezentare catehetică a Simbolului de credință⁷, urmat de un al doilea de

² *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies V), Cambridge, 1932 și *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and Eucharist* (Woodbrooke Studies VI), Cambridge, 1933.

Ediția va fi reluată câțiva ani mai târziu de orientaliștii romano-catolici R.M. Tonneau și R. Devreesse, care vor edita fotografic manuscrisul *Ming. syr. 561* însoțindu-l de o traducere franceză și un amplu studiu, toate în volumul: *Les homélies catéchétiques de Theodore de Mopsueste* (Studi e testi 145), Roma, 1949.

³ Ediții principale: J. Prevost, Paris, 1608; T. Milles, Londra, 1703 și mai ales ediția benedictinilor maurini A. Touttée, P. Muran, Paris, 1720, reproducă de J.-P. Migne în PG 33, 1865; W. Reischl-/J. Rupp, 2 vol., München, 1848–1860.

⁴ Ediție critică: A. Piédagnel: CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (Sources Chrétiennes 126), Paris, 1966.

⁵ Instituirea (1–2), prezența reală (3–6), prefigurările scripturistice (7–9).

⁶ Spălarea mâinilor și sărutarea păcii (2–3), dialogul introductiv (4–5), anaforaua, rugăciunea de laudă (6), epicleza (7), mijlocirile (9–10), „Tatăl nostru” (11–18), cuminecarea (19–23).

⁷ *Omiliile I-II* („theologia”) despre Dumnezeu Unu-Trei, cu o critică a iudaismului, politeismului și arianismului; *Omiliile III-VIII* centrale („oikonomia”) despre cele două naturi în

alte șase, cu caracter mistagogic, care explica „Tatăl nostru” (*Om. XI*) și riturile Botezului (*Om. XII-XIV*) și ale Liturghiei euharistice (*Om. XV-XVI*).

Omiliile catehetice descoperite și publicate de Alphonse Mingana au aruncat o nouă lumină clarificând substanțial cunoașterea gândirii controversate a autorului lor. Unul din cei mai importanți exegeți și teologi ai Bisericii vechi, reprezentant al școlii antiohiene, prieten al sfântului Ioan Hrisostom, Teodor fusese condamnat însă, fără drept de apel, la 125 de ani după moartea sa în stima generală a contemporanilor. Fără să fi fost suspectat de Sinoadele anterioare, mult mai aproape în timp, de la Efes din 431 și Chalcedon din 451, Teodor a fost anatemitat, căzând victimă unor controverse hristologice ulterioare, de către Sinodul V Ecumenic (Constantinopol, 553) drept un ereziarh periculos, „părintele nestorianismului”.

Născut la Antiohia în jurul anului 350, Teodor⁸ fusese coleg de studii la retorul Libanius cu viitorul Ioan Hrisostom (347-407) care, după o scurtă criză mondenă (de trei luni), l-a convins să revină la o viață ascetică și de studiu biblic sub conducerea învățatului monah Diodor († cca 390), căreia i se dedicaseră împreună. Hirotonit în 383 preot de arhiepiscopul Flavian (care-l hirotonise în 381 diacon și în 386 preot și pe Hrisostom), Teodor a plecat în 386 în Cilicia la Tarsus să fie aproape de dascălul său Diodor, devenit în 378 episcop al acestui oraș. În 392 a acceptat să devină episcop al orașelului cilician Mopsuestia, unde a păstorit până la moartea sa la adânci bătrâneți, fiind renumit pentru erudiție și sfințenie, în anul 428. Era anul în care antiohianul Nestorie devenea pentru scurt timp arhiepiscop al Constantinopolului, declanșând controversele mariologice și hristologice soldate cu condamnarea sa în vara lui 431 de Sinodul Ecumenic de la Efes. Teodor va fi repede pus în discuție ca „părinte al nestorianismului”, teologia sa fiind atacată violent de Rabula al Edessei (412-435) și suspectată de sfântul Chiril al Alexandriei (411-444), care însă pe patul de moarte s-a opus unei condamnări oficiale (atitudine urmată de Sinodul IV Ecumenic de la Efes din 451, care l-a reabilitat pe antiohianul Teodoret al Cyrului, critic al hristologiei „miazifize” chiriliene de pe pozițiile unui „diofizism” consecvent). Tot la Edessa a funcționat până în 498 așa-numita „școală persană” a creștinilor siro-orientali refugiați din Imperiul Sassanid, care au rămas fideli tradiției

Hristos (*Om. IV-V*), cu o critică a arianismului și apolinarismului și realizarea istorică a mântuirii în Hristos Fiul Tatălui și Duhul Sfânt (*Om. VI-VIII*); *Omiliile IX-X* despre Duhul Sfânt, cu o critică a pnevmatomahilor, dar și despre Biserică și veacul viitor.

⁸ Cf. articolele de sinteză ale lui P. BRUNS, „Theodor von Mopsuestia”, *Theologische Realenzyklopädie* XXXIII (2002), p. 240-246 și bibliografia la zi; dar și J.M. LERA, „Théodore de Mopsueste”, *Dictionnaire de Spiritualité* XV (1990), col. 385-400, și E. AMANN, în *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (1946), col. 235-279.

antiohiene. Acum și aici ei au tradus în siriacă toată vasta operă exegetică și teologică a lui Teodor al Mopsuestiei, care va deveni pentru Biserica arameofonă a Răsăritului din Mesopotamia — Biserica sfinților sirieni Efrem și Isaac — „Tâlcuitorul” prin excelență, autoritatea și referința exegetică supremă. În Imperiul bizantin însă, opera și persoana lui Teodor al Mopsuestiei vor dispărea aproape cu totul prin distrugere fizică și anatimizare în urma condamnărilor lui Iustinian în edictul său din 543, confirmate de Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol din 553. Printr-o delimitare drastică post-mortem față de așa-numitele „Trei Capitale” — persoana și opera lui Teodor al Mopsuestiei, scrierile lui Teodoret al Cyrului și scrisoarea lui Iba al Edessei împotriva hristologiei chiriliene —, acuzate de „cripto-nestorianism”, împăratul-teolog încercase o reconciliere și o unire cu „monofiziții”, chirilienii radicali, majoritari în Siria și Egiptul bizantin. O reconciliere care însă nu s-a realizat și al cărei unic efect a fost o respingere în bloc și fără nuanțe a întregii tradiții teologice antiohiene. Teodor scrisese comentarii exegetice la toate cărțile biblice aplicând consecvent literalismul și istorismul metodei antiohiene, dar și o serie întreagă de opere dogmatico-polemice în apărarea creștinismului împotriva lui Iulian Apostatul, a învățăturii ortodoxe despre Sfânta Treime împotriva arianului radical Eunomie, despre Duhul Sfânt împotriva pnevmatomahului Macedoniu și despre Întrupare împotriva lui Apolinarie etc. Cu mici excepții (comentariul la profeții mici), toate acestea s-au pierdut în originalul grec; traduceri siriace au pierit și ele în devastările bibliotecilor mănăstirilor siro-orientale din Irak, din acest naufragiu salvându-se doar tratatul despre Întrupare și cele două serii de omilii catehetice publicate de A. Mingana în 1932–1933. Opere pastorale pozitive — departe de caracterul științific al comentariilor și cel teoretic-speculativ al tratatelor dogmatice —, omiliile restituie fidel și coerent cadrele generale ale viziunii teologice a antiohianului Teodor, cu măreția, dar și cu limitele și riscurile ei.

Întreaga gândire teologică teodoriană este orientată de teoria celor două „katastaze” (*katastaseis*), condiții sau regimuri generale ale existenței: cea prezentă, caracterizată de mortalitate, coruptibilitate, pasibilitate și mutabilitate, și cea eshatologică, în care domnesc imortalitatea, incoruptibilitatea, impasibilitatea și imutabilitatea. Teoria era o încercare de sinteză între gândirea antică de tip platonice, care postula existența a două lumi (material-sensibilă și spiritual-inteligibilă veritabilă), și cea biblică, despre cele două veacuri/eoni (prezent și eshatologic). Cel care a redeschis oamenilor posibilitatea trecerii de la condiția prezentă, căzută, spre condiția viitoare, adevărată, este Iisus Hristos. Prin Întruparea Sa, Fiul unic și veșnic al Tatălui S-a făcut părtaș al primei „katastaze” pentru a Se face pentru noi prin Duhul Sfânt, ca Primul între mulți frați, începutul „katastazei” adevărate și defini-

tive. Anticipată de Botezul Său, ca viață nouă, liberă de Lege, aceasta S-a manifestat plenar în umanitatea Sa prin Învierea Sa, în care a intrat odată cu acceptarea morții la Cina de Taină, ca viață nouă, liberă de moarte, stricăciune și schimbare. Acest progres a fost opera Duhului Sfânt: zămislit de la Duhul Sfânt, uns cu Duhul Sfânt la Botez, Hristos e înviat și înălțat la cer prin Duhul Sfânt. El este prezent atât în cer, cât și pe pământ în Trupul Său care este Biserica, în care comunică tuturor credincioșilor, prin simboluri sau întipăriri (*typoi*) văzute, viața viitoare nemuritoare și neschimbabilă a Învierii prin Sfintele Taine, rugăciune și înfrânare (asceză). Botezul dăruiește renașterea la viața cerească, Euharistia oferă hrana nemuririi, iar „Tatăl nostru” îi învață pe creștini să trăiască pe pământ viața cerului. Pe lângă hrana nemuririi, Cuminecarea oferă celor ce duc viața nouă iertarea păcatelor ușoare făcute din neștiință și slăbiciune; pentru păcatele grave fiind însă necesară o terapie specială a vindecării aplicată de medicii experimentați ai Bisericii. Prin toate acestea creștinismul — „a treia cale”, dincolo de iudaism și politeism — este el însuși figura/întipărirea vizibilă (*typos*) în care începe și se dezvoltă pe pământ ca dintr-un germen viața desăvârșită a katastazei viitoare. Euharistia, ca și Botezul, e conferită într-un context liturgic, iar Teodor formulează o măreață teologie — și ea se va dovedi de mare succes în Biserica bizantină — a Liturghiei ca „typos” sau figură simbolică rituală care oferă participare liturgică în același timp la Liturghia cerească a îngerilor, cât și la moartea și Învierea lui Iisus Hristos.

Tocmai aici, în hristologie, apare însă și problematicul viziunii teodoriene, care rămâne fidelă dualității fundamentale înscrise în teoria celor două „katastaze”. Consecvent aplicată și plecând de la binomul paulin Hristos (istoric) după trup-Hristos (înviat) după duh postulează dogmatic o astfel de dualitate ireductibilă a naturilor în Hristos, care face ca unitatea lui Hristos să apară ca unitatea de contact sau conjuncție (*synapheia, copulatio*) exterioară — cum arată imaginile favorite ale îmbrăcării umanității de către divinitate sau a umanității ca templu în care locuiește divinitatea — a unei manifestări exterioare sau unui rol (*prosōpon*) comun. Hristos este, speculativ vorbind, două naturi cu două ipostase/subzistențe distincte unite într-un „prosōpon”/rol comun. Accentul pus pe concretețea naturilor în Hristos și pe transcendența ireductibilă a lui Dumnezeu se explică atât prin biblicismul literalist și metafizica subiacentă gândirii teodoriene, dar și prin contextul polemic în care s-a constituit hristologia sa antiohiană. La sfârșitul secolului IV începuseră să apară implicațiile hristologice ale controverselor trinitare. Din realismul Întrupării Logosului Arie (256–336) a tras concluzia inferiorității divinității Logosului divin amputându-l pe Arie în numele Sinodului I Ecumenic (325), care a accentuat cu sfântul Atanasie

cel Mare (296–373) consubstanțialitatea și divinitatea depline ale Logosului cu Tatăl, episcopul Apolinarie al Laodiceii (310–390), prieten apropiat al sfântului Atanasie, — condamnat de Sinodul II Ecumenic (381) — a ajuns să nege existența intelectului uman al lui Hristos, înlocuit în acesta de Logosul divin, și amputând astfel umanitatea Sa. În fața variantelor heterodoxe ale schemei ioaneice „Cuvânt-trup” (*Logos-sarx*), școala antiohiană a adoptat schema sinoptică a unui „om” întreg „asumat” de „Logosul asumător” (*homo assumptus, Verbum assumens*), Care locuiește cu bună-plăcere în omul Iisus. Teodor voia să excludă prin aceasta atât o unire substanțială, naturală, între divin și uman în Hristos, cât și una pur accidentală, morală, în favoarea unei a treia uniri „prosopice”, într-un rol comun, similare celei dintre suflet și trup: așa cum sufletul face viu trupul fără a fi lezat de suferințele lui, pe care le asumă din simpatie pentru el, tot așa și Logosul locuiește în umanitatea lui Hristos menținându-și intactă transcendența divinității Sale. Natura umană a lui Hristos revelează Logosul, Care locuiește în ea așa cum trupul revelează sufletul.

O interesantă propunere de lectură a hristologiei teodoriene a fost oferită de Frederick G. McLeod, profesor de teologie iezuit la Saint Louis University⁹. Acesta sugerează o abordare a noțiunii controversate de „prosōpon” de unire din perspectiva înțelegerii unice a noțiunii de „chip al lui Dumnezeu” (*imago Dei*) în Adam ca „tip” și Hristos ca „Arhetip”, pe care o are Teodor. „Chipul lui Dumnezeu” joacă patru roluri: revelator, coeziv, cultic și de animator cosmic; cu alte cuvinte, are funcțiile de a revela pe Dumnezeu, de a domina toate creaturile, de a uni între ele și cu Dumnezeu într-un cor și de a aduce prin el lui Dumnezeu închinarea creaturilor. Hristos e alcătuit din natură divină transcendentă și umanitatea „chip al lui Dumnezeu”. Unită cu Logosul, umanitatea lui Hristos recapitulează organic toate creaturile și le oferă posibilitatea de a intra în contact cu Dumnezeu. Abordarea nu este ioaneică, ci cea a hristologiei cosmice pauline. „Prosōpon”-ul la Teodor nu realizează deci o unire pur morală sau funcțională, ci una organică. Cu toate acestea, problema care rămâne este că Teodor, fără să atingă centralitatea și preeminența Logosului, felul în care vrea să afirme deplina umanitate și libertate a lui Hristos, pare să-i atribuie acesteia un centru de activitate separat de Logos. Așa că subiectul unității este de fapt modul unitar în care cele două naturi integre, fiecare cu subzistență proprie distinctă, interacți-

⁹ F.G. McLEOD SJ, „Theodore of Mopsuestia Revisited”, *Theological Studies* 61 (2000), p. 447–480. McLeod aplică aici rezultatele cercetării dezvoltate în teza sa de doctorat *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Catholic University of America, Washington, 1999. Tot McLeod a oferit recent o remarcabilă antologie comentată: *Theodore of Mopsuestia (Fathers of the Church)*, Routledge, Londra, 2009.

onează în Unul Hristos făcând din El Arhetipul Chipului cosmic al lui Dumnezeu. Testul fundamental care revelează spiritul hristologiei lui Teodor și al celei antiohiene în general este refuzul acestora de a admite orice fel de „communicatio idiomatum” și orice „theosis”. (Va fi testul anatemelor chiriliene din scrisoarea a treia către Nestorie.) Și această reticență se va repercuta și asupra teologiei sacramentale și euharistice teodoriene.

Aceste repercusiuni au fost evidențiate de același pr. F.G. McLeod într-un dens și capital studiu consacrat „ramificațiilor hristologiei” lui Teodor în înțelegerea Botezului și Euharistiei din omiliile sale mistagogice¹⁰. Înainte de a trece la analizele proprii, iezuitul american trece în revistă dezbaterea creată între specialiști în jurul interpretării sensului teologiei sacramentale a lui Teodor din omiliile sale mistagogice. Încă în 1941, iezuitul Wilhelm de Vries, profesor la Institutul Pontifical Oriental din Roma, susținuse caracterul „nestorian” al teologiei sacramentale teodoriene, în care Tainele ar fi anticipări pur simbolice, goale de conținut, ale unei realități cerești viitoare¹¹. Într-uns studiu din 1951, istoricul bisericesc anglican Henry Chadwick pleda și el pentru o reconsiderare a controversii nestoriene, care, în opinia sa, ar fi fost declanșată de reacția sfântului Chiril nu atât la hristologia lui Nestorie, cât față de înțelegerea Euharistiei de către acesta¹². Lui W. de Vries i-au replicat în 1958 Ignacio Oñatibia¹³ și în 1961 profesoara Luise Abramowski din Tübingen¹⁴, susținând, din contră, faptul că la Teodor „tipurile” sacramentale oferă o participare reală la viața viitoare. L. Abramowski a insistat totodată ca hristologia teodoriană să fie abordată în perspectiva sacramentală, nu invers, și plecând dinspre Botez; în timp ce sfântul Chiril și-a dezvoltat hristologia plecând dinspre Euharistie și de la modelul prezenței reale a lui Hristos înviat în aceasta. McLeod înclină în final spre o poziție de mijloc: Tainele nu sunt la Teodor lipsite de orice conținut spiritual real, dar conținutul acestuia este determinat de hristologia sa antiohiană ghidată de intuiția dominantă a motivului transcendenței ireductibile a naturii divine (o intuiție diametral opusă celei chiriliene, inspirată de motivul participării

¹⁰ F.G. McLEOD SJ, „The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and Eucharist”, *Journal of Early Christian Studies* 10:1 (2002), p. 32-75.

¹¹ W. DE VRIES, „Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre”, *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), p. 19-48 și „Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia”, *ibid.* 24 (1958), p. 309-338.

¹² H. CHADWICK, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy”, *Journal of Theological Studies* n.s. 2 (1951), p. 145-164.

¹³ L. ABRAMOWSKI, „Zur Theologie Theodors von Mopsuestia”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961), p. 263-293.

¹⁴ IGNACIO OÑATIBIA, „La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia”, *Scriptorium Victoriense* 1 (1954), p. 100-133.

reale a naturii divine). Teodor era convins că absolut nici o creatură, nici chiar natura umană a lui Hristos, nu se poate uni cu natura divină; de aceea orice fel de participare și unire substanțială — fie de jos în sus, fie de sus în jos — între creat și necreat, divin și uman, duce la fuziune și un hibrid monstruos divino-uman inacceptabil. Între o unire substanțială necesară și una liberă, morală, accidentală, el a propus o misterioasă unire de bună-plăcere — o unire funcțională și organică a celor două naturi depline în unitate de acțiune a unui singur „prosōpon”, ego sau rol. Dacă pentru sfântul Chiril subiectul unic de atribuire și al activităților în Hristos este persoana Logosului divin și Euharistia asigură o participare reală nemijlocită la trupul Logosului și la viața lui Dumnezeu, în schimb pentru Teodor acest subiect unic e „prosōpon”-ul comun al Logosului și al lui Hristos, iar Tainele oferă o participare nemijlocită la trupul uman înviat al lui Hristos și mijlocită, indirectă, la imortalitatea, incoruptibilitatea și imutabilitatea naturii divine de care se bucură deja Hristos înviat și care va fi condiția eshatologică finală a creaturilor raționale. Dar Teodor se opune oricărei forme de îndumnezeire: natura noastră nu este îndumnezeită, ci doar unită transformant cu Trupul lui Hristos, și pentru că Logosul locuiește în umanitatea lui Hristos ca sufletul în trup, de aceea poate participa și la viața divină nemuritoare încă de aici, în cele două „tipuri” sacramentale ale Botezului și Euharistiei. Ele îl transformă pe om în membru fizic al trupului înviat al lui Hristos, prin care intră în contact și devine unit cu viața divină. Ceea ce l-a scandalizat pe sfântul Chiril la Nestorie determinându-l să condamne în anatema 11 pe oricine „nu mărturisește că trupul Domnului e de viață făcător și propriu Însuși Cuvântului lui Dumnezeu Tatăl, ci e al altuia pe lângă Acesta, unit cu El în demnitate ca unul care ar avea în el numai o locuire dumnezeiască, iar nu mai degrabă că este făcător de viață pentru că s-a făcut propriu Cuvântului, Care are puterea de a face vii toate”.

Teologia ortodoxă a contribuit și ea la această dezbateră prin importantul studiu publicat în 1959–1960 de foarte tânărul pe atunci preot profesor Ioannis Romanidis (1928–2001)¹⁵. Autorul are o luare de poziție critică față de încercările exegetilor romano-catolici¹⁶ de a-l reabilita pe Teodor al Mopsuestiei plecând de la Sinodul de la Chalcedon, al cărui diofizism ar fi fost o restaurare a echilibrului hristologic compromis de „chirilianismul” unilateral al Sinodului de la Efes, care l-a condamnat prea rapid pe Nestorie, și de „neochirilianismul” sau „neochalcedonismul”, la fel de unilateral, al

¹⁵ J. ROMANIDES, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach”, *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959–1960), p. 140–185.

¹⁶ E. Amann, 1946; Devreese, 1948 sau P. Galtier, 1957; dar și M. Richard sau Ch. Moeller, 1954.

Sinodului II de la Constantinopol, care l-a condamnat post-mortem pe Teodor. Pr. Romanidis demontează cu pătrundere natura echivocă a clișeelelor istoriografiei teologice occidentale aflate la baza acestei încercări de revizionism. Potrivit acestora, „chirilianismul” și „neochirilianismul” ar fi fost încercarea de a impune prin forță hristologia alexandrină, o hristologie (și exegeză) unilaterală, de inspirație ioaneică, dar platonico-metafizică („de sus”), plecând de la divinitatea Logosului ca factor dominant în Hristos, și în care umanitatea s-ar estompa pierzându-și concretețea și libertatea. Acestei tentative antiohienii, în speță Teodor, i-ar fi replicat printr-o hristologie (și exegeză) atentă la istoricitatea mărturiei tuturor Evangheliilor, inclusiv sinopticii, și la teologia paulină, și preocupată să afirme natura umană concretă a lui Hristos în devenirea și libertatea ei. În ciuda aparențelor care par să justifice această viziune, lucrurile, arată pr. Romanidis, au stat exact invers: adevăratul teolog biblic a fost Chiril, în timp ce Teodor a fost în realitate un „metafizician moralist”, prizonier (asemenea lui Augustin, contemporanul său strict, și scolasticii medievale ulterioare) al unei scheme filozofice mutilante tocmai pentru revelația scripturistică și tradiția Bisericii. Adevăratul său punct de plecare nu e natura umană a lui Hristos, nici istoria Noului Testament, ci mai degrabă „o definiție și o limitare a naturii divine în termeni de necesitate distinctă de voință”. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este legat și unit prin necesitatea naturii în cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, iar cu creaturile este legat și unit prin libertatea voinței și acțiunea providenței. Locuind El ființial în El Însuși, iar în creaturi prin activitatea proniatoare, locuirea Sa în Hristos ca act de „bună-voință” se reduce la un caz special al locuirii Sale în creaturi. Cu precizarea că această metafizică este pentru creaturi una moralistă, pentru care ceea ce fac ele prin voință este superior față de ceea ce fac prin natură. Aceasta introduce ideea de merit, care transformă harul și unirea omului cu Dumnezeu într-o răsplată pentru viața sa morală meritorie, iar mântuirea într-o participare în viața viitoare la imutabilitatea și fericirea naturii divine. Mântuirea apare drept abolirea libertății umane prin supunerea ei nu voinței lui Dumnezeu, ci unei imutabilități imobile și impersonale rigide.

Această metafizică moralistă de tip elen, străină de Revelație, își impune la Teodor constrângerile sale teoretice atât exegezei, cât și hristologiei și sacramentalogiei. Este ceea ce a demonstrat în 1995 episcopul Auxentios într-un studiu comparativ lămuritor despre influența metodelor hristologice asupra teologiei euharistice alexandrine și antiohiane¹⁷. Intuiția fun-

¹⁷ BISHOP AUXENTIOS OF PHOTIKI, *Christological Methods and Their Influence on Alexandrian and Antiochian Eucharistic Theology*, Center of Traditionalist Orthodox Studies Monographic Supplement Series XXV, Etna CA, 1995.

damentală a sfântului Chiril este 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. Arhiera lui Hristos nu este una pur umană, ci teandrică, desăvârșită, și ea se continuă eficient în Liturghia Bisericii. Actele liturgice sunt cele ale lui Hristos Însuși, adevăratul Arhiereu al Liturghiilor noastre identice cu Liturghia 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 dumnezeiești¹⁸. La Teodor 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 prosoptică 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 realitatea deplină este viitoare. La fel și Liturghia reală este cea cerească, e ceea ce face Hristos Arhiereul în cer, Liturghia 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

¹⁸ Cf. monografiile lui E. GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala, 1977 și L.J. WELCH, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco, 1994.

de document liturgic și mistagogic unic al Bisericii vechi¹⁹. 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 euharistice. Transcris înaintea textului 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 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 bineprimite (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

¹⁹ Cf. pr. prof. dr. Ene Braniște, autorul singurului studiu din literatura teologică românească asupra rânduielii și explicării Liturghiei de către Teodor al Mopsuestiei cuprins în volumul postum: E. BRANIȘTE, *Explicarea Sfințelor Taine de inițiere (Botez, Mirungere, Euharistie) în literatura creștină*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1990, p. 65-109.

continuă evocând kenoza 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 împărțire 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 Împărțășirea 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).

Analiza în detaliu a structurii Liturghiei euharistice și a gândirii mistagogice atestată de omiliile teodoriene depășește cadrul de față, și de altfel a fost deja întreprinsă cu perspicacitate și minuțiozitate de pr. Enrico Mazza (n. 1940), profesor de liturgică la Milano, în două studii esențiale din 1988²⁰. De reținut pentru cadrul de față sunt concluziile laborioaselor investigații ale liturgistului italian. El atrage atenția asupra diferențelor semnificative existente între ritualul care prefațează omiliile, mai simplu și arhaic, invocat ca veche „lege a Bisericii”, și Liturghia propriu-zisă, mai dezvoltată, explicată și comentată de Teodor ca „lege a preoției” celebrante în concret. Ritualul vechi transmite o anafora a cărei structură este ierusalimiteană (similară cu cea comentată de sfântul Chiril în *Cateheza V mistagogică*), diferită de cea antiohiană, iar anafora celebrată și explicată are o structură similară celei bizantine a sfântului Vasile cel Mare, iar nu celei antiohiane a sfântului Ioan Hrisostom. (Ceea ce sugerează limpede că omiliile catehetice n-au fost rostite de Teodor ca preot în Antiohia, ci mai degrabă în Cilicia după 386 ca preot în Tarsus sau ulterior ca episcop în Mopsuestia.) Diferențele între ritual și Liturghia explicată privesc între altele anamneza și relatarea instituirii Euharistiei la Cina de pe urmă absentă în ritual sau epicleza Duhului chemat peste credincioși și pentru unirea lor în ritual, dar și peste daruri pentru sfințirea lor în Liturghia explicată (ca în *Cateheza V mistagogică* chiriliană). Ritualul atestă o anafora cu următoarea structură: mulțumire, interpretată ca oferirea unui sacrificiu, încheiată cu Trisaghionul serafimic și urmată de epicleza Duhului

²⁰ „La struttura dell’anafora nelle catechesi di Teodoro di Mopsuestia”, reluat în volumul: E. MAZZA, *L’Anafora eucaristica. Studi sulle origini* (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia 46), C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma, 1992, p. 309–354; și capitolul 5: „Teodoro di Mopsuestia”, din volumul: E. MAZZA, *La mistagogia. Le Catechesi liturgiche del fine del quattro secolo e il loro metodo* (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia 46), C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma, 1988; ed. II rev. 1996, p. 59–114.

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-eshatologic, 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 Învierea Lui a manifestat în Trupul Său nemurirea și neschimbabilitatea vieții viitoare. Mântuirea este, așadar, un eveniment eshatologic, este Hristos Cel Înviat prezent în *typos* în Euharistia și Liturghia Bisericii, și acest conținut constituie aspectul eshatologic 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 eshatologice. Teodor pendulează mereu între un realism sacramental euharistic cvasi-fizic și afirmarea conținutului eshatologic 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 eshatologic. 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 Ambrozio, Teodor sfârșește prin a opune tipul sacramental realității lui istorice și eshatologice, cu riscul transformării tipologiei în simplă figură sacramentală sau alegorie liturgică.

TEODOR AL MOPSUESTIEI

(† 428)

Liturghia euharistică în Cilicia la sfârșitul secolului IV — ritual și explicare catehetic-mistagogică¹

RITUALUL LITURGHIEI EUHARISTICE

Înainte de toate, trebuie știut că hrana cu care ne hrănim o aducem drept jertfă/ofrandă. Aducerea acestei jertfe/ofrande aparține Sacerdotului/Preotului Noului Legământ, și prin ea se arată ce anume este acest Legământ.

Cel ce stă acum la altar e o icoană [eikōn] a aceluia Preot [Hristos].

O icoană [eikōn] a Liturghiei puterilor nevăzute închipuie diaconii; au un veșmânt [schēma] potrivit acestui lucru, mai înalt decât haina lor. Pe umărul stâng poartă un orar [ōraron] care atârnă în mod egal de amândouă părțile [în față și în spate].

Acum trebuie să-L vedem pe Hristos dus și scos spre Pătimirea Lui.

După care e întins încă o dată pe altar pentru noi spre a fi jertfit. De aceea unii diaconi întind peste altar pânze asemenea unor giulgiuri de îngropare. Iar alții, stând de o parte și de alta a acestuia, vântură întreg aerul [aēr] de deasupra trupului sfânt, timp în care peste toate se așterne tăcerea.

Se face atunci rugăciune, nu însă în tăcere, ci vestită cu glas tare de diacon.

Și toți stând în picioare în tăcere, preotul² începe slujba punerii-înainte. Și sfârșește rugăciunea. După care mulțumește pentru sine însuși, iar toți cei de față spun: „Amin.”

¹ Traducerea *Catehezelor XV-XVI (Mistagogice V-VI)* păstrate numai în traducere siriacă într-un singur manuscris de secol XIV (*Mingana syr. 561*, Selly Oak Colleges, Birmingham) editat cu traducere engleză de A. Mingana, Cambridge, 1935, și cu traducere franceză de R. Tonneau/R. Devreese, Vatican, 1949, după: THEODOR VON MOPSUESTIEN, *Katechetische Homilien. 2. Teilband*, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani 17/2), Herder, 1995, p. 387-456.

² Preot/sacerdot poate desemna atât pe episcop, cât și pe presbiter.

Și preotul se roagă: „Pacea fie cu voi cu toți!” La care toți cei de față răspund: „Și cu duhul tău!” Și preotul începe sărutarea păcii, iar crainicul bisericii [unul din diaconi] poruncește cu glas mare tuturor să-și dea unii altora sărutarea păcii.

Apoi preotul își spală cel dintâi mâinile, după care fac aceasta toți cei din cinul preoțesc, câți ar fi.

Se citesc apoi de pe tăblițe [diptice] numele viilor și răposaților.

Preotul pășește spre slujba liturgică în timp ce crainicul bisericii strigă: „Priviți spre jertfă [ofrandă]!”

Și preotul începe aducerea jertfei, dar mai întâi binecuvântează poporul cu aceste cuvinte: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și iubirea lui Dumnezeu și Tatăl și comuniunea/părtășia Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți [2 Co 13, 13]!” Iar poporul răspunde: „Și cu duhul tău!” Și preotul zice poporului: „Sus mințile voastre!” Iar poporul răspunde: „La Tine, Doamne!” Și preotul spune: „Să mulțumim Domnului!” Iar poporul răspunde: „Vrednic și drept este!”

Și preotul începe aducerea jertfei și jertfeste jertfa comună. Și spune [...], la care ei strigă și laudă: „Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Savaot [oștirilor]! Plin este cerul și pământul de slava Ta [Is 6, 3]!”

Și stăm toți în tăcere și cu ochii plecați, iar crainicul bisericii strigă: „Să stăm toți cu frică și cutremur!”

Iar în puterea celor făcute Domnul Hristos trebuie să învie din morți și să-și reverse harul peste noi toți.

Preotul cere acum ca harul Sfântului Duh să vină peste toți cei adunați. Apoi începe rugăciunea pentru toți cei care sunt pomeniți în biserică potrivit legii ei [kata nomon]; după care trece la pomenirea celor răposați.

Sfârșind aceste rugăciuni, preotul se oprește, ia de îndată în mâini Pâinea sfântă, privește spre cer și rupe Pâinea rugându-se să vină peste popor harul Domnului nostru Iisus Hristos. Iar poporul dă răspunsul obișnuit. Și face cu Pâinea semnul [typos] crucii peste Sânge și cu Sângele peste Pâine. De aceea este și legea [nomos] ca Pâinea dătătoare de viață să fie cufundată încet în Potir.

Crainicul bisericii strigă iarăși și ne spune că trebuie să ne rugăm întâi de toate pentru cei ce au adus această sfântă jertfă.

Preotul binecuvântează poporul cu pace, iar acesta dă răspunsul obișnuit, răspuns dat de toți cu capul plecat.

Crainicul bisericii strigă: „Să luăm aminte!”, iar preotul strigă: „Sfintele celor sfinți!” Și toți răspund și zic: „Un Tată sfânt! Un Fiu sfânt! Un Duh sfânt!”, și adaugă: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh! Amin.”

Și toți ne grăbim să primim Darurile jertfite. Cel dintâi pășește și le ia preotul care a adus jertfă. După care fiecare dintre noi se apropie cu privirile plecate și

întinzând amândouă mâinile: mâna dreaptă se întinde spre Darul jertfit, mâna stângă fiind ținută sub ea. Dându-l, preotul spune: „Trupul lui Hristos!” La fel și la primire Potirului. Și la fiecare spui: „Amin.” Primește-le și înghite-le, ca să te faci părtaș al Tainelor [mystēria].

După ce le-ai primit, adu lui Dumnezeu mulțumire și laudă; și rămâi cu toți să aduci mulțumire și laudă după legea Bisericii [kata tēs ekklēsias nomon].

EXPLICARE CATEHETIC-MISTAGOGICĂ

I. Cateheză euharistică

O nouă naștere cere o nouă hrană

V [XV].² De îndată ce [în Botez] ați primit adevărata naștere prin înviere, primiți o altă hrană mai presus de cuvânt fiind hrăniți cu harul Sfântului Duh, prin care rămâneți nemuritori în trupurile voastre și neschimbători în sufletele voastre. Căci aceasta este hrana potrivită acelei nașteri: harul Duhului care îngăduie celor renăscuți prin înviere să dăinuie cu adevărat, astfel că de acum înainte nici trupul vostru nu se mai destramă niciodată, nici sufletul nu mai primește vreo schimbare, ca să încline spre rău.

³ Întrucât însă acum prin Botez am fost născuți prin întipărire simbolică [typikōs] întru nădejdea nașterii așteptate, este neapărat necesară pentru noi o hrană potrivită stării noastre de acum, și care să ne hrănească cu harul Sfântului Duh tot prin întipărire simbolică [typikōs]. Pentru că acum primim primația/pârğa harului Duhului Sfânt care ni se dă în forma [en taxei] unei arvune [arrabōn], iar în lumea viitoare așteptăm să primim prin înviere tot ceea ce ne va face nemuritori și neschimbători cum nădăjduim. Căci fericitul Pavel a zis: „Ori de câte ori veți mânca această Pâine și veți bea acest Pahar, moartea Domnului vestiți până ce va veni” [1 Co 11, 26], arătând că, atunci când Domnul va veni din cer, El ne va arăta o nouă viață și va săvârși pentru noi toți învierea, ca începând de atunci să fim nemuritori în trupurile noastre și neschimbători în sufletele noastre, atunci tainele [mystēria] și întipăririle/simbolurile [typoi] vor înceta negreșit. Căci atunci când ajungem în realitățile [en pragmasi] însele, nu mai avem nevoie de semnele [sēmeia] care să ne trezească amintirea venirii lor viitoare.

⁴ Fiindcă așa cum în lumea aceasta două lucruri ne-au adus existența: nașterea și hrana — căci prin naștere primim existența, iar prin hrană ni se dă să dăinuim în existență, pentru că în lipsă de hrană nou-născuții pier —, tot așa va fi și în lumea viitoare: de îndată ce ne-am născut din

nou prin înviere, primim existența, și de îndată ce am ajuns nemuritori, vom dăinui în existență. Căci fericitul Pavel a zis: „Știm că dacă acest cort — sălașul nostru pământesc — se strică, avem o zidire a lui Dumnezeu, o casă nefăcută de mână de om în cer” [2 Co 5, 1]. În timp ce în lumea aceasta ne câștigăm prin munca mâinilor noastre hrana, ca prin ea să rămânem în viață, odată ce prin înviere am ajuns nemuritori și am dobândit un sălaș în cer, nu mai avem nevoie de această hrană câștigată prin munca mâinilor; căci atunci ne va ține în existență prin puterea harului, ca o hrană câștigată prin munca mâinilor; fiindcă atunci ne va ține în existență prin puterea harului, ca o hrană, nemurirea care ni se va da. De aceea fericitul Pavel a numit acel nou fel de viață ce ni se va da „casă nefăcută de mână de om, zidire a lui Dumnezeu în cer”.

⁵ Aceasta ni se va da, cum spuneam, în viitor prin înviere. Întrucât însă prin Botez ne-am născut prin întipăririi/simboluri [*typoi*] și semne [*sēmeia*], tot prin astfel de întipăririi/simboluri [*typoi*] trebuie să primim acum și hrana potrivită ca să rămânem în starea de acum primită prin Botez. Căci întrucât orice ființă vie care se naște în chip natural [*physikōs*] primește hrana de la trupul din care s-a născut, de aceea și noi, care am primit în întipărire [*typikōs*] harul dumnezeiesc, trebuie să primim hrana de acolo de unde ni s-a dat și nașterea: așa a rânduit de la început Dumnezeu pentru făpturi, ca atunci când naște, fiecare viețuitor să aibă în el însuși hrana potrivită pentru nou-născuți. După desființarea ei prin Înviere, moartea Domnului nostru Iisus Hristos arată nașterea prin care ni se va da învierea în lumea viitoare. Fericitul Pavel a spus deci: „Botezați fiind în Hristos Iisus, în moartea Lui ne-am botezat. Ne-am îngropat cu El spre moarte prin Botez, ca, precum Hristos a înviat din morți în slava Tatălui, așa și noi să umblăm în moartea vieții. Căci dacă am fost altoiți pe El în asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui” [Rm 6, 3–5].

⁶ El face cunoscut că învierea s-a arătat în moartea lui Hristos Domnul: prin Botez ne-am îngropat împreună cu El în întipărire simbolică [*typikōs*], ca făcându-ne prin credință părtași ai morții Lui să avem parte și de învierea Lui. Așa cum prin moartea lui Hristos Domnul dobândim noi nașterea Botezului, tot prin această moarte primim în întipărire simbolică [*typikōs*] și hrana. Dă mărturie de aceasta fericitul Pavel care a spus: „Ori de câte ori mâncați această Pâine și beți acest Pahar, moartea Domnului vestiți până ce va veni” [1 Co 11, 26], făcând cunoscut că pomenirea morții Domnului, de la care primim învierea și gustăm nemurirea, o lucrează primirea jertfei și cuminecarea Tainelor [*koinōnia mystērion*]. Întrucât prin

moartea Domnului Hristos am primit o naștere în chip tainic/sacramental [*mystikōs*], se cuvine ca prin aceeași moarte să primim în chip tainic/sacramental [*mystikōs*] și hrana nemuririi. Căci trebuie să fim hrăniți de acolo de unde ne-am născut, potrivit rânduiei tuturor ființelor vii care sunt hrănite în chip natural de cele care le-au născut.

Hrana credincioșilor — Trupul euharistic al lui Hristos

⁷ Martor al acestui cuvânt e Însuși Domnul, Care la predarea acestor Taine [*mystēria*] a spus așa: „Luați! Mâncați! Acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Luați și beți! Acesta este Sângele Meu, care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor” [cf. Mt 26, 26–28 și 1 Co 11, 24]. Cu alte cuvinte: prin moarte Sa ne dă lumea viitoare, în care se va face lăsarea tuturor păcatelor. Este potrivit, așadar, pentru noi să facem pomenirea Pătimirii Sale în întipărire simbolică [*typikōs*] prin cuminecarea Tainelor [*koinōnia mystērion*], din care iese pentru noi dobândirea celor bune viitoare împreună cu lăsarea păcatelor. O asemenea putere are deci hrana sfințelor Taine [*mystēria*] și e legată de nașterea celor ce sunt hrăniți cu ele, pentru că prin semne [*sēmeia*] și întipăriri/simboluri [*typoi*] primim încă în această lume hrana duhovnicească [*trophē pneumatikē*].

⁸ Este necesar ca natura [*physis*] semnelor [*sēmeia*] și întipăririlor/simbolurilor [*typoi*] să se potrivească stării/condiției [*katastasis*] de acum, în care primim o hrană simbolică [*trophē typikē*]. Așa cum am primit naștere din nou prin apă, care e mai mult decât necesară acestei stări de aici — întrucât fără apă nu se poate face nici pâine —, tot așa și hrana o primim prin pâine și vin amestecat [cu apă; *krasis*], ca unele care se potrivesc de minune cu viața aceea și ne fac să dăinuim. Și în această lume putem rămâne în viață prin întipăririle/simbolurile [*typoi*] potrivite. Ele ne țin în chip necesar în viață. Hrana duhovnicească [*trophē pneumatikē*] care ni se va da ne-o închipuim așa: de la ea așteptăm să ajungem nemuritori și să rămânem în veșnicie; iar prin această nădejde primim această hrană tainică/sacramentală [*mystikē*].

⁹ Din această pricină ne-a predat El și pâinea, și paharul: pentru că prin mâncare și băutură trebuie să ne ținem în această viață. Pâinea însă a numit-o „Trup”, iar paharul „Sânge”, pentru că pătimirea I-a atins trupul, l-a zdrobit și a făcut să curgă sânge; din acestea două, prin care s-a săvârșit pătimirea, a vrut să facă o întipărire/simbol [*typos*] a hranei și băuturii pentru ca să facă astfel cunoscută viața nemuritoare care rămâne. În

așteptarea primirii ei săvârșim cuminecarea [*koinōnia*] acestei Taine [*mysterion*], din care ni se dă, credem, nădejdea tare a acelor bunuri viitoare.

Trupul euharistic — Trupul real al lui Hristos

¹⁰ Când a dat pâinea, El nu a zis: „Acesta este întipărirea [*typos*] Trupului Meu”, ci „Acesta este Trupul Meu”, și tot așa la pahar nu a zis: „Acesta este întipărirea [*typos*] Sângelui Meu”, ci „Acesta este Sângele Meu”. Căci voia ca, de îndată ce ele au primit harul și venirea Duhului, noi să nu mai privim la natura/firea [*physis*] lor, ci să le primim drept Trupul și Sângele Domnului. De altfel și trupul Domnului n-avea în mod natural/prin fire [*phsikos*] nemurirea și dăruirea ei, ci i le-a dat Duhul Sfânt, și prin învierea din morți a primit el unirea [*synapheia*] cu Firea dumnezeiască [*theia physis*], a ajuns nemuritor și pricină de nemurire pentru alții.

¹¹ Când a zis Domnul: „Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, acela va fi viu în veci” [*In* 6, 45], văzând că iudeii murmurau și se îndoiau de cele spuse, gândind că nimeni n-ar putea primi nemurire printr-un trup muritor, spre a le risipi îndoiala a zis: „Când Îl veți vedea pe Fiul Omului urcând acolo unde era mai înainte?” [*In* 6, 62], cu alte cuvinte: acum cele spuse despre trupul Meu vi se par de necrezut, dar când veți vedea cum am înviat din morți și m-am urcat la cer, atunci ele nu vi se vor mai părea grele și de ocară, întrucât vă veți convinge aieva că am trecut în firea [*physis*] nemuritoare. Dacă n-aș fi fost acolo, n-aș fi putut urca la cer. Și ca să lămurească de unde îi vine aceasta, a adăugat de îndată: „Duhul face viu, trupul nu folosește la nimic” [*In* 6, 63]. Cu alte cuvinte, aceasta îi vine de la natura [*physis*] Duhului făcător de viață, de Care este pus în această stare, că devine nemuritor și poate da nemurire și altora. Aceasta n-a avut-o și nu o putea avea din firea/natura [*physis*] sa, căci firea trupului [*he tēs sarkos physis*] e prea slabă pentru un asemenea dar și o asemenea dăruire. Dar atunci când firea [*physis*] Duhului făcător de viață a făcut așa trupul Domnului, care nu avea de la început această fire [*physis*], atunci și noi, care am primit harul Sfântului Duh prin întipărirea tainice/simboluri sacramentale [*typoi mystikoi*], nu mai putem privi cele puse înainte drept pâine și un pahar, ci drept Trup și Sânge ale lui Hristos, pe care le-a prefăcut pogorârea harului Duhului, și Care va da părtașilor Lui același lucru care se dă, cum nădăjduim, credincioșilor prin Trupul și Sângele Domnului. De aceea a zis: „Eu sunt Pâinea Care S-a pogorât din cer” [*In* 6, 41] și: „Eu sunt Pâinea Vieții” [*In* 6, 48]; iar ca să arate ce anume este această „pâine”, a spus: „Iar pâinea pe care Eu o voi

da este trupul Meu, pe care-l dau pentru viața lumii” [In 6, 51]. Întrucât rămânem în această viață prin pâine și hrană, de aceea S-a numit pe Sine Însuși Pâinea Vieții Care S-a pogorât din cer, prin care a spus: „Cu adevărat Eu sunt Pâinea care celor ce cred în Mine le dă nemurire prin acest [trup] văzut; pentru aceasta M-am pogorât și i-am dat nemurire, și prin el celor ce cred în Mine.” Și deși ar fi putut spune: „Eu sunt Cel ce dau viața”, a zis mai degrabă: „Eu sunt Pâinea Vieții.” Întrucât nemurirea așteptată, a cărei făgăduință ne este dată deja aici, trebuia să o primim în întipărire tainice/simboluri sacramentale [*typoi mystikoi*] prin pâine și pahar, a trebuie să Se numească pe Sine Însuși și Trupul Său „pâine”, ca noi să cinstim cu venerare odată cu asemănarea și pe Cel care S-a legat cu această numire. El S-a numit pe Sine Însuși „pâine” ca să facă cunoscute aceste daruri. Dar voia ca, plecând de la aceste lucruri pământești, să primim în chip neîndoielnic și acele lucruri bune mai presus de cuvânt.

¹² Prin aceea că, pentru ca să rămâneam în această viață luăm drept hrană pâine, măcar că prin fire [*physis*] pâinea nu are ceva care să ne poată ține în viață, ci o astfel de putere i-a fost dată de Dumnezeu prin puterea Lui, ne-a convins să nu nutrim nici cea mai mică îndoială că prin mâncare pâinii tainice/sacramentale [*artos mystikos*] dobândim nemurirea, întrucât și pâinea, chiar dacă n-are proprie o asemenea fire [*physis*], de îndată însă ce a primit pe Sfântul Duh și harul de acolo, îl poate duce pe cel ce o mănâncă la gustarea nemuririi. Căci dacă prin puterea lui Dumnezeu poate să ne țină în această viață chiar dacă nu are prin firea [*physis*] ei această putere, cu cât mai mult ne poate duce la primirea nemuririi atunci când a primit venirea Duhului Sfânt. Dar nu face asta din firea [*physis*] ei, ci din pricina Duhului Care locuiește în Ea, ca și trupul Domnului, a cărui întipărire/simbol [*typos*] este: prin puterea Duhului a primit acela nemurirea și a dat-o și altora, măcar că prin fire [*physis*] el nu era în stare de așa ceva.

Sensul vinului euharistic

¹³ Este foarte potrivit că El a luat drept hrană pâinea și drept băutură paharul, adică vin amestecat [*krasis*], întrucât încă în Vechiul Testament vinul era numit sânge: „Sânge de struguri le-a dat drept băutură, vinul” [Dt 32, 14] și: „Își va spăla în vin haina sa și veșmântul său în sângele strugurilor” [Fc 49, 11]. Iar că vin a fost ceea ce a dat El, a arătat-o El Însuși zicând: „De acum nu voi mai bea din acest rod al viței până ce nu-l voi bea cu voi nou în Împărăția Tatălui Meu” [Mt 26, 29]. Împărăția lui

Dumnezeu de care vorbește este învierea, pentru că în lumea viitoare întemeiază Împărăția lui Dumnezeu între cei ce învie din morți. Întrucât însă avea de gând ca după învierea și înălțarea Sa la cer să se unească cu ei prin mâncare și băutură, având cu ei o legătură apropiată cum spune fericitul Luca [cf. FA 1, 4; Lc 24, 36–43], El arată că pătimirea Sa e aproape și, prin urmare, nu va mai mânca împreună cu ei înainte de pătimire, dar de îndată ce va învia din morți va mânca și bea iarăși cu ei spre adevărarea învierii. De aceea a zis: „De acum nu voi mai bea din acest rod al viței până când nu-l voi bea cu voi nou în Împărăția lui Dumnezeu.” Cu alte cuvinte: Nu voi mai mânca și bea cu voi înainte de pătimirea Mea, care va veni de îndată peste Mine. De îndată ce voi învia din morți, voi mânca și voi bea cu voi din nou și voi face ceva nou — noul acesta a fost că a mâncat și a băut înviat din morți și ajuns nemuritor prin fire [*physei*]. Voi înfrânge firea [*physis*] lucrurilor ca să credeți fără nici o îndoială că am înviat din morți. Și am înviat Eu, pe Care-L cunoașteți, Cel care am mâncat și băut împreună cu voi. Întrucât aveți mari îndoieli despre înviere, trebuie neapărat să înfrâng firea [*physis*] lucrurilor, pentru ca să vă întăresc și să fac ceva noul și nemaiauzit: voi mânca și voi bea după ce am îmbrăcat o fire [*physis*] nemuritoare, întrucât cunoașterea neîndoielnică a învierii Mele vă este de neapărată trebuință vouă, celor ce va trebui să o învățați și altora.

¹⁴ Din cele de până acum se poate vedea, așadar, că în pahar v-a fost dat de Domnul Hristos ca simbol [*typos*] al sângelui Său vin, dar și că el era amestecat cu apă, fie din pricina legii [*nomos*] generale care cere să fie băut așa, fie pentru că era potrivit să se adauge apa în pahar întrucât și la pâine s-a spus că nu poate exista pâine fără amestec de apă. De acest simbol [*typos* — al apei] ne-am folosit și la nașterea Botezului, și de același simbol [*typos*] să ne folosim și pentru desfătarea tainică/sacramentală [*mystikos*] de mâncare și de pahar! Fiindcă este necesar ca botezații să facă pomenirea morții Domnului și la cuminecarea [*koinōnia*] sfintelor Taine [*mystēria*] și să-și aducă aminte, potrivit cuvântului fericitului Pavel [cf. 1 Co 11, 26], că în simbolurile sacramentale [*mystikoi typoi*] trebuie să amestece același element pe care trebuie să-l amestecăm la sfântul Botez, și despre care credem că în el primim în chip simbolic [*tyfikōs*] nașterea din nou. Aceasta este, așadar, puterea Tainei [*mystērion*] și acestea sunt întipăririle/simbolurile [*typoi*] și semnele [*sēmeia*] ei, fie ea mâncare, fie băutură.

Dar, pentru a vă învăța în mod exact, se cuvine să vă înfățișăm cum anume se fac acestea.

II. Comentariu mistagogic al ritualului Liturghiei euharistice

Euharistia ca jertfă

¹⁵ „Înainte de toate, trebuie știut că hrana cu care ne hrănim o aducem drept jertfă/ofrandă.” Dacă, mâncând și bând, ne aducem aminte de moartea Domnului și socotim acestea drept aducere-aminte de pătimirea Lui, întrucât a spus: „Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi” și „Acesta este Sângele Meu care se varsă pentru voi” [cf. Mt 26, 26-28], este limpede că în această Liturghie săvârșim o jertfă/oferire. „Aducerea acestei jertfe/ofrande aparține Sacerdotului/Preotului Noului Legământ, și prin ea se arată ce anume este acest Legământ [diathēkē].” Este limpede, așadar, că e o jertfă/oferire, fără ca să fie una nouă, și fără ca preotul să o săvârșească pe cea a lui proprie, ci mai degrabă o aducere-aminte de adevărata Jertfă/Oferire. Întrucât săvârșește în întipăriri/simboluri [typoi] și semne [sēmeia] lucruri cerești, această jertfă e o descoperire a acelor realități. Iar preotul trebuie să săvârșească o icoană [eikōn] a Liturghiei cerești, pentru că n-am putea fi preoți și n-am putea face slujire preotească dacă n-am avea icoana [eikōn] celor cerești. Căci fericitul Pavel a spus despre Domnul acestea: „Dacă ar fi pe pământ, atunci n-ar fi preot, fiindcă aceștia sunt cei care aduc ofrandă darurile potrivit Legii [nomos] și slujesc celor cerești în asemănare [homoīōma] și umbră [skia]” [cf. Evr 8, 4-5]. Cu alte cuvinte: toți preoții potrivit Legii [hoi kata nomon hierais] și-au săvârșit slujirea preotească pe pământ, unde toată rânduiala Legii [hē tou nomou taxis] privea lucruri muritoare, iar jertfele lor animalele aduse la moarte prin junghiere se potriveau rămânerii muritoare pe acest pământ. Căci toate așezămintele și rânduilele Legii priveau aceste lucruri muritoare: circumcizia, sabatul, sărbătorile, păzirea zilelor, deosebirea mâncărilor, toate se potrivesc firii [physis] muritoare și nimic din toate acestea nu-și are locul în firea [physis] nemuritoare. Pentru unele ca acestea nu-și are rostul nici jertfirea de animale necuvântătoare, junghiate și omorâte. Mai degrabă aici se spune că, dacă Hristos Domnul ar fi trebuit să-și săvârșească slujirea pe pământ, atunci ar fi fost preot/sacerdot după Legea [nomos] lui Dumnezeu și ar fi împlinit-o urmând poruncii Legii. Iar dacă nu și-ar fi făcut slujirea preotească/sacerdotală potrivit Legii, atunci n-ar fi fost preot, întrucât nu și-ar fi săvârșit slujirea preotească/sacerdotală urmând Legii [nomos] lui Dumnezeu. Acum însă El este preot/sacerdot în cer, iar nu pe pământ, întrucât a murit, a înviat și S-a urcat la cer, pentru ca să ne învie și să ne ridice în cer pe toți. Acesta e Legământul [diathēkē]

pe care l-a încheiat cu cei ce cred în El: să le dea părtășie [*koinōnia*] la acestea, să-i învie din morți și să-i ridice la cer.

Arhieria/preoția lui Hristos

¹⁶ El exercită într-adevăr o arhierie, dar nu-l aduce lui Dumnezeu drept jertfă nimic altceva decât pe Sine Însuși, întrucât Se dă pe Sine Însuși morții pentru toți; dar a și înviat Cel dintâi din morți, S-a urcat la cer și șade de-a dreapta lui Dumnezeu, ca să-i nimicească pe toți vrăjmașii Lui, cum spune fericitul Pavel: „O singură jertfă veșnică a adus pentru păcatele noastre și șade de-a dreapta lui Dumnezeu și așteaptă ca toți vrăjmașii Lui să fie puși scăunel sub picioarele Lui. Căci printr-o singură jertfă/ofereire a adus pe cei sfințiți de El la veșnică desăvârșire” [*Evr* 10, 12-14]. „Vrăjmași” îi numește pe cei ce duc război cu noi, pentru că stricăciunea lor se arată prin desăvârșirea noastră. Întrucât lucrarea arhieriei e să se apropie mai întâi de Dumnezeu și așa prin el să-i apropie și pe ceilalți, El se numește pe drept cuvânt Arhieriu întrucât Se arată cu adevărat astfel. Fericitul Pavel l-a numit așa întrucât prin învierea din morți El cel dintâi S-a suit la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu, și prin Sine Însuși ne-a dat și nouă apropierea de Dumnezeu și părtășia [*koinōnia*] acelor lucruri bune. Arhieriu al nostru al tuturor însă Hristos Domnul n-a fost, potrivit cuvântului fericitului Pavel, „în asemănarea și în umbra celor cerești” [*cf. Evr* 8, 5], cum e slujirea liturgică potrivit Legii [*hē kata nomon leitourgia*], ci este „Slujitor/Liturg al celor sfinte [sanctuarului] și Cortului adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu, nu un om” [*Evr* 8, 2], ca să ne facă cunoscute cele cerești. Numește „sfinte” cele cerești întrucât în ele nu e nimic potrivit sau spurcat, iar „Cort adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu, nu un om, numește sălașul din cer; căci cortul potrivit Legii [*kata nomon*] a fost înfipt de om, dar cerul n-a fost făcut de om, ci de Dumnezeu. Slujitorul/Liturgul lui este deci Hristos, pentru că El S-a suit la cer și acolo își săvârșește slujirea/liturgia Sa pentru noi și, potrivit făgăduinței Lui [*cf. In* 12, 32], pe noi toți ne trage acolo prin toate mijloacele. De aceea în altă parte același Pavel spune: „Cel ce stă de-a dreapta lui Dumnezeu și se roagă/intervine pentru noi” [*Rm* 8, 34]; ceea ce el numește „rugăciune/intervenție” nu e o solicitare în cuvinte, ci un lucru săvârșit cu fapta: faptul că S-a urcat la cer e o rugăciune/intervenție la Dumnezeu pentru noi ca să ne ridice și pe noi în cer.

¹⁷ După cuvântul fericitului Pavel, Domnul Hristos n-ar fi fost arhieriu dacă ar fi trebuit să-și săvârșească arhieria pe pământ [*cf. Evr* 8, 4]; căci

atunci ar fi trebuit să-și săvârșească slujirea preotească potrivit rânduiei Legii [*kata tou nomou taxin*], întrucât preoția și slujirea Legii au fost așezate pe pământ de Dumnezeu, și n-ar fi fost drept să disprețuiască El cele rânduite de Dumnezeu și să așeze pe pământ altceva în locul lor. Or El este Arhiereu/Preot/Sacerdot pe drept cuvânt pentru că își săvârșește arhieria/preoția în cer, unde nu e nimic pământesc și nu e nici o părtășie cu așa ceva. Așa că de aici nu vine nici o vătămare pentru preoții/sacerdoții potrivit Legii [*hoi kata nomon hiereis*], întrucât ei sunt ținuți să stea într-un loc printre muritori și pământești, în timp ce El stă între lucruri mult mai mari și mai înalte și-și săvârșește preoția în cele nemuritoare și cerești. Nici noi nu suntem meniți să fim preoți pe pământ, pentru că este limpede că pentru cei pământești și muritori exista preoția potrivit Legii [*hē kata nomon hierateia*], or Hristos este Arhiereu al celor cerești și la timpul potrivit ne va duce pe toți acolo.

¹⁸ Noi însă, care, potrivit cuvântului fericitului Pavel, am fost chemați prin El la un „Nou Legământ” [*diathēkē*], am primit mântuire și viață în nădejde, nu în vedere, întrucât acum așteptăm încă în răbdare „să lăsăm acest trup și să ne ducem la Domnul, pentru că umblăm în credință, nu în vedere” [2 Co 5, 8], fără să fi fost deja în însăși realitatea lor. Întrucât până acum n-am dobândit încă bunurile cerești, petrecem în credință, până când ne vom urca la cer și ne vom uni cu Domnul, ca să nu-L mai vedem în oglindă și în asemănare, ci față către față [cf. 1 Co 13, 12]. Întrucât însă aceasta așteptăm să o dobândim prin înviere la sorocul rânduit de Dumnezeu, iar aici ne apropiem în credință de pârga acelor bunuri, Arhiereul care ni le dă, de aceea suntem ținuți ca în această lume să săvârșim asemănări și semne ale bunurilor viitoare, pentru ca prin Liturgia tainică/sacramentală să dobândim în asemănare desfătarea de bunurile cerești și să ni se dea nădejdea sigură a dobândirii lor.

Așa cum adevărata noastră naștere din nou e cea pe care o așteptăm prin înviere, iar nașterea din nou o săvârșim în chip simbolic [*typikōs*] și tainic/sacramental [*mystikōs*] în Botez, tot așa adevărata hrană a nemuririi e cea pe care nădăjduim să o primim și care ni se va da atunci prin darul Sfântului Duh. Tot în întipărire/simbol [*en typō*] ne hrănim acum și cu mâncarea nemuririi care ni s-a împărtășit în harul Duhului Sfânt fie în întipăriri/simboluri [*typoi*], fie prin întipăriri/simboluri [*typoi*].

O singură jertfă — Jertfa lui Hristos

¹⁹ Trebuia să existe însă și o icoană [*eikōn*] a Arhierelui, și pentru aceasta sunt cei rânduiți pentru slujirea acestor întipăriri/simboluri [*typoi*]. Căci aceeași slujire pe care, credem, a împlinit-o și o îplinește Domnul Hristos, cei ce au fost așezați de harul lui Dumnezeu preoți ai Legământului celui Nou prin Duhul Sfânt Care S-a pogorât cu adevărat peste ei o împlinesc în Taine [*mystēria*] spre întărirea și îndemnul celor ce se împărtășesc de Taine [*mystēria*]. De aceea aici nu mai sunt noi jertfe, ca acelea care erau aduse statornic potrivit Legii [*kata nomon*], căci aici preoții aveau poruncă să aducă lui Dumnezeu jertfe multe și felurite: tauri, capre și oi, și în toată vremea aduceau noi jertfe: de-abia ce erau junghiate, omorâte și nimicite unele, că în focul celor aduse erau și aduse statornic altele. Ci toți preoții Noului Legământ [*diathēkē*] aduc neîncetat, în tot locul și în toată vremea una și aceeași Jertfă/Oferire, fiindcă una singură e și jertfa care s-a adus pentru noi toți, cea a lui Hristos Domnul, Care pentru noi a primit moartea și prin aducerea/oferirea [*prosphora*] acestei jertfe ne-a dobândit desăvârșirea, cum a spus fericitul Pavel: „Printr-o singură oferire/jertfă a adus pe cei pe care i-a sfințit la o veșnică desăvârșire” [Evr 10, 14].

²⁰ În tot locul și în toată vremea săvârșim neîncetat aducerea-aminte de această Jertfă, căci „ori de câte ori mâncăm această Pâine și bem acest Pahar moartea Domnului vestim până ce va veni” [1 Co 11, 26]. De fiecare dată când e săvârșită această înfricoșătoare jertfă trebuie să ne închipuim cu mintea că suntem ca Acela care este în cer și prin credință să ne întipărim în minte vederea celor cerești. Fiindcă ea [celebrarea jertfei] este în chip vădit o asemănare [*homoiōma*] a celor cerești, întrucât de îndată ce aceasta s-a încheiat, ne învrednicim să-L primim prin mâncare și băutură în părțasia adevărată a bunurilor viitoare. Ne gândim că Hristos Cel ce a murit, a înviat și S-a urcat la cer pentru noi, e în cer, că El este Cel ce Se junghie și acum în întipăriri [*en typois*]. Așadar, când privim cu credință aducerea-aminte săvârșită acum Îl vedem iarăși murind, înviind și suindu-se la cer, ca să vedem ceea ce s-a făcut odinioară pentru noi.

Prezența îngerilor și diaconii

²¹ Și pentru că Domnul Hristos S-a adus pe Sine Însuși jertfă pentru noi și astfel S-a făcut cu fapta Arhiereu pentru noi, de aceea „cel ce stă acum la altar e o icoană [*eikōn*] a celui Preot”, pe care trebuie să ne-o închipuim acum. El nu aduce jertfa sa, cum nu e nici adevăratul Arhiereu, ci săvâr-

șește liturghia acelei negrăite jertfe ca într-o icoană [*eikōn*] prin care ne închipuie acele negrăite realități cerești, precum și puterile înțelegătoare și netrupești [ale îngerilor]. Căci atunci când Domnul Hristos a împlinit pentru noi Economia Sa mai presus de cuvânt, I-au slujit toate puterile nevăzute — căci, așa cum spunea fericitul Pavel, toate sunt „duhuri slujitoare/liturghisitoare trimise să slujească celor ce urmau să fie moștenitorii vieții” [*Evr* 1, 14] —, lucru pe care l-a făcut cunoscut fericitul Evanghelist Matei zicând: „Îngerii se apropiau și Îi slujeau” [*Mt* 4, 11], Însuși Domnul adevărind aceasta când a zis: „De acum veți vedea cerurile deschizându-se și pe îngerii Domnului suindu-se și pogorându-se peste Fiului Omului” [*In* 1, 51]. Și o arată cele scrise în Evanghelie că la nașterea Domnului ei au cântat: „Slavă întru cele mai înalte lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bună voire” [*Lc* 2, 14], la Înviere ei au dat vestea femeilor [cf. *Lc* 24, 4–7], iar la Înălțare au tâlcuit apostolilor [*FA* 1, 10] cele pe care nu le înțelegeau.

²² De aceea și acum, când se săvârșește această înfricoșătoare Liturghie, trebui să gândim că e vorba de „o icoană [*eikōn*] a Liturghiei puterilor nevăzute”, pe care „o închipuie diaconii [*diakonoi*]”, care prin harul Duhului Sfânt dat lor au fost rânduiți să săvârșească această cutremurătoare slujire. Slujitori [diaconi] ai lui Hristos ne numim și noi, cei care am fost aleși pentru o anume [diaconie], cum spunea fericitul Pavel: „Sunt apostol al neamurilor/păgânilor, și-mi slăvesc slujirea [diaconia]” [*Rm* 11, 13]. Dar acest nume de „diaconi” e propriu numai celor ce au fost rânduiți să împlinescă această slujire și care sunt o asemănare [*homoiōma*] a slujirii „duhurilor trimise”.

²³ „*Au un veșmânt [schēma] potrivit acestui lucru, mai înalt decât haina lor*”, pentru că e un veșmânt potrivit slujirilor. „*Pe umărul stâng poartă un orar [ōrarion] care atârână în mod egal de amândouă părțile [în față și în spate]*”, semn [*sēmeion*] că nu fac o slujire a robiei, ci a libertății, fiindcă slujesc unor lucruri [*pragmata*] care duc toate la libertate, adică toate cele demne de marea casă a lui Dumnezeu, care e Biserica. Nu poartă orarul pe gât căzând în față, pentru că nu sunt întâi-stătători, întrucât nimeni care poartă un asemenea semn [*sēmeion*] nu slujește în casă. Ci au obiceiul să-l poarte așa cei liberi care se lasă conduși de stăpânirea lor și sunt departe de orice robie. Faptul că-l poartă pe umăr înseamnă numai că sunt rânduiți spre slujire; orarul însă pe care-l au e în întregime un semn al libertății, la care suntem chemați toți cei ce am crezut în Hristos și spre care ne grăbim, ca să trecem și să fim acolo unde este „casa Dumnezeului

Celui Viu, stâlp și reazem al Adevărului” [1 Tim 3, 15], cum spune fericitul Pavel. Pentru că suntem rânduți spre slujirea tuturor acestor lucruri ce se săvârșesc aici.

Liturgia — icoană a Economiei lui Hristos

²⁴ Cutremurătoare fiind cele pe care le-a făcut pentru noi Domnul Hristos, a căror desăvârșire o așteptăm în lumea viitoare, dar pe care le-am primit deja în credință, pentru ca în această lume să nu ne depărtăm nicidecum de credința în ele, prin această slujire tainică/sacramentală [*mystikos*] ne asigurăm în credința în ceea ce ni s-a arătat, și prin ea ne lăsăm conduși spre ceea ce va veni ca o icoană [*eikōn*] a negrăitei Economii [*oikonomia*] în Hristos Domnul, prin care avem vederea și umbra acelor lucruri. De aceea prin preot ne închipuim în minte o icoană [*eikōn*] a lui Hristos Domnul, pe Care-L vedem ca pe Cel ce ne-a mântuit și răscumpărat prin jertfa Sa de Sine. Iar prin diaconii [*diakonoī*] care slujesc acestora ne închipuim în minte puterile slujitoare nevăzute [cf. *Evr 1, 14*] care s-au pus în acea negrăită slujire. Ei sunt cei care aduc, orânduiesc și pun pe înfricoșătoarea Masă această jertfă și întipăririle/simbolurile [*typoi*] acestei jertfe. Un lucru înfricoșător pentru privitor la vederea a ceea ce se oferă minții.

... a Pătimirii Lui

²⁵ Prin întipăririle/simbolurile [*typoi*] „acum trebuie să-L vedem pe Hristos dus și scos spre Pătimirea Lui, după care e întins încă o dată pe altar pentru noi spre a fi jertfit”. Căci atunci când în sfintele vase, pe tipsii [*pinakes*] și în potire vine jertfa care trebuie adusă, atunci trebuie să ne gândim că vine Hristos Domnul dus spre Pătimirea Sa. Nu-L aduc însă iudeii, căci n-ar fi îngăduit și cuviincios ca în întipăririle/simbolurile [*typoi*] mânăuirii și izbăvirii noastre să fie o întipărire/simbol [*typos*] rea. Ci mai degrabă suntem trimiși spre puterile nevăzute slujitoare [cf. *Evr 1, 14*], care au fost de față și slujeau și atunci când s-a săvârșit Pătimirea mântuitoare, întrucât au slujit întregii Economii [*oikonomia*] a Domnului Hristos. Și asta nu e puțin lucru. Au fost de față cu slujirea lor și în clipele Pătimirii străduindu-se să împlinească voia lui Dumnezeu. Și atunci când la apropierea Pătimirii Domnul S-a rugat în luptă de moarte s-a arătat un înger care-L întărea și-I dădea putere, cum spune fericitul Luca [cf. *Lc 22, 43*], ca aceia care cu strigătele lor aprind curajul atleților [*athlētēs*]; și El, uns ca să suporte chinurile, a fost convins prin cuvinte de încurajare să su-

porte cu înflăcărare chinurile, spunându-I-se cât de mică e suferința față de câștigul care iese din ea, și că după pătimirea și moartea Sa va fi în mare slavă și pricină a multor lucruri bune nu numai pentru oameni, ci și pentru întreaga făptură/creație. Trebuie, așadar, să-ți închipui că tot ce săvârșesc diaconii [*diakonoi*] când aduc spre jertfă o frântură [*klasma*] de pâine e o întipărire/simbol [*typos*] a acelor puteri nevăzute slujitoare, cu deosebirea că prin slujirea lor în această aducere-aminte nu-L trimit pe Hristos Domnul spre Pătimirea mântuitoare.

... a îngropării Lui

²⁶ Și de îndată ce le-au adus, le pun pe sfânta Masă spre desăvârșirea pătimirii, ca de aici să credem și că a primit deja pătimirea și zace pe Masă ca într-un mormânt. „De aceea unii diaconi întind peste altar pânze asemenea unor giulgiuri de îngropare. Iar” după ce au fost așternute, „alții, stând de o parte și de alta a acestuia, vântură întreg aerul [*aēr*] de deasupra trupului sfânt.” Sunt atenți să nu se pună peste el nimic, și prin această formă [*schēma*] arată măreția trupului care zace aici. Căci și la mai-marii acestei lumi e obiceiul ca dacă unul din morții lor zace pe catafalc, acesta să fie escortat, iar alții să vânture evantaie deasupra lui în semn de cinste. Acest lucru se face în chip necesar acum, când e vărsat și așternut trupul sfânt și înfricoșător, care n-a primit deloc stricăciune, și care nu după mult timp va învia într-o fire/natură [*physis*] nemuritoare. Și așa cei rânduiți pentru această slujire stau din toate părțile și vântură evantaiele arătându-i cuvenita cinstită și toți cei de față arată în această formă [*schēma*] măreția trupului sfânt.

²⁷ Pentru noi, cei învățați în dumnezeieștile Scripturi, este limpede că tot timpul cât a fost în moarte, îngeri au stat lângă mormântul Său; au șezut pe piatră și au dezvăluit femeilor învierea Lui. Au rămas acolo spre cinstitărea Celui mort până ce ele au văzut învierea Lui, aceasta vestindu-se prin ei ca un bine comun pentru toți oamenii și înnoire a întregii creații/făpturi, după cuvântul fericitului Pavel, care a zis: „Cine este în Hristos e o făptură/creație nouă. Cele vechi au trecut, toate s-au făcut noi” [2 Co 5, 17]. Nu era oare drept ca ei să închipuie în icoană [*eikōn*] asemănarea [*homoīōma*] acelei slujiri îngerești. Ca aducere-aminte de ei, care au venit și au stat de față tot timpul la pătimirea și moartea Lui Îl înconjoară și acum și vântură evantaiele, aducând o formă de cinstită și de venerare trupului care zace acolo, arată celor de față măreția Celui ce zace pus acolo și-i fac pe toți să-l vadă cu adevărat sfânt și înfricoșător. De aceea

sunt cu luare-aminte să nu-l atingă nimic, și nu îngăduie să cadă pe el nici cea mai mică murdărie sau să se apropie ceva de el fără respectul cuvenit. Fac aceasta și acum potrivit legii [*nomos*] lor obișnuite, întrucât trupul așezat acolo, e sublim, înfricoșător, sfânt și cu adevărat Domn prin contactul [*synapheia*] lui cu Firea dumnezeiască [*theia physis*], și el trebuie așezat, privit și păzit cu mare fior.

²⁸ „În acest timp peste toate se așterne tăcerea”, căci întrucât Liturghia n-a început, fiecare trebuie să privească spre aducerea și pregătirea acestor lucruri mari și minunate în tăcere, frică și rugăciune tăcută. Căci și atunci când Domnul a primit moartea, ucenicii erau într-o casă în multă liniște și plini de frică. O tăcere de nespus stăpânea peste tot și până și puterile nevăzute au rămas în liniște până ce timpul s-a apropiat și Domnul Hristos a înviat și puterilor nevăzute li s-a dat o bucurie de nespus. Iar femeile care au venit să cinstească trupul au primit de la îngeri vestea învierii și prin ele au aflat-o și ucenicii care au alergat într-un suflet la mormânt.

²⁹ De aceea prin aceste lucruri suntem și acum trași spre aducerea-aminte de pătimirea Domnului. Iar când vedem pe altar jertfa ca și cum cineva ar fi pus după moarte într-un mormânt, liniștea îi cuprinde pe toți cei de față, întrucât pentru toți e ceva înfricoșător. De aceea trebuie să privească spre cele săvârșite în tăcere și în frică, întrucât acum prin înfricoșătoarea Liturghie săvârșită după legile [*nomoi*] preoției Domnul trebuie să învie vestind tuturor părțasia [*koinōnia*] bunurilor negrăite. De aceea ne aducem aminte de moartea Domnului, pentru că El descoperă învierea și bunuri negrăite.

³⁰ „Se face atunci rugăciune, nu însă în tăcere, ci vestită cu glas tare de diacon” care trebuie să facă semn și îndemn pentru toate cele ce se fac în biserică. Și toți cei de față adunați trebuie să împlinescă ceea ce s-a făcut cunoscut prin anunțul diaconului, care indică și amintește fiecăruia ce este de trebuință și necesar pentru cei adunați în biserica lui Dumnezeu.

Rugăciunea de punere-înainte

³¹ Și îndată ce el și-a încheiat slujirea cuvenită și prin glasul lui fiecare a fost trezit și îndemnat spre rugăciunile potrivite pentru adunarea bisericii, „toți stând în picioare în tăcere, preotul începe slujba punerii-înainte”. Înălță mai întâi rugăciunea spre Dumnezeu, cum se cuvine pentru cele ale credinței. Cu o rugăciune trebuie să se înceapă neapărat mai ales la această înfricoșătoare Liturghie, în care avem nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, singurul în măsură să săvârșească asemenea lucruri. „Și sfâr-

șește rugăciunea” mulțumind Domnului mai cu seamă pentru aceste lucruri mari, că pentru mântuirea și izbăvirea oamenilor s-a îngrijit de aceasta și a pus în noi cunoașterea minunatelor taine, care e aducerea-aminte de acele negrăite daruri pe care ni le-a dăruit prin Pătimirea Sa făgăduindu-ne nouă tuturor învierea și suirea la cer.

³² „După care mulțumește pentru sine însuși”, pentru că [Hristos] l-a făcut slujitor al acestei înfricoșătoare taine [*mystērion*] și cere să fie făcut și acum vrednic de înălțimea acestei slujiri de harul Duhului Sfânt, în care s-a apropiat de preoție, pentru ca, liber de orice gând rău, să săvârșească prin harul lui Dumnezeu această slujire fără frică de vreo pedeapsă, dat fiind că e nesfârșit de departe de înălțimea Lui, și să pășească spre rugăciuni mult mai înalte decât el.

³³ Și când preotul a încheiat rugăciunea cu aceste cuvinte, sau altele asemănătoare, „toți cei de față spun: «Amin»”. Acesta e un cuvânt de încuviințare și întărire a rugăciunii preotului, potrivit fericitului Pavel care spune: „Căci dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va spune omul simplu [*idiōtes*] «Amin» la mulțumirea ta, neștiind ce spui?” [1 Co 14, 16]. Acest cuvânt trebuie să-l folosească cei de față ca să-și arate prin cuvântul lor încuviințarea la rugăciunile și mulțumirile preotului.

Pacea și harul Duhului

³⁴ Și îndată ce toți cei de față au spus „Amin”, „preotul se roagă: «Pacea fie cu voi!»”, un cuvânt prin care e frumos să se înceapă orice adunare bisericească, mai cu seamă atunci când urmează să se săvârșească această înfricoșătoare Liturghie. Pentru că și fericitul Pavel își începea toate epistolele cu: „Har vouă și pace!”. Prin aceasta el se ruga pentru noi, cărora aceasta ni s-a dat prin Economia [*oikonomia*] lui Hristos Domnul spre bucuria noastră a tuturor. Căci prin venirea Sa El a pus capăt oricărui război, a dezlădăcinat desăvârșit toată ura și lupta împotriva noastră, fie moarte, fie stricăciune, fie păcate, fie patimi, fie chinul demonilor, și orice ne-ar putea mâhni, căci prin Învierea Sa ne-a eliberat de aceasta, ne face nemuritori și neschimbabili, ne suie la cer și ne dă multă îndrăznire [*parrēsia*] la El, dar și să avem multă îndurare și părtășie [*koinōnia*] cu puterile nevăzute și credincioase lui Dumnezeu [ale îngerilor]. De aceea în toate epistolele sale fericitul Pavel a pus cuvântul „har” înainte de cuvântul „pace”, pentru că nu noi suntem cei ce am început, nici n-am adus ceva de la noi înșine, ca să putem primi un asemenea dar, ci Dumnezeu ni-l face prin harul Său.

³⁵ Pentru cei ce s-au învrednicit să împlinescă slujirea preoției există legea [*nomos*] ca de aici să se înceapă toate lucrările săvârșite în adunarea bisericii, și înainte de toate această înfricoșătoare Liturghie tainică/sacramentală [*mystikos*]. „Și preotul se roagă: «Pacea fie cu voi cu toți!»”, ceea ce e o dezvăluire a marilor lucruri bune, al căror semn [*sēmeion*] și întâmpănare simbolică [*typos*] e această Liturghie, care e o aducere-aminte de moartea Domnului, prin care ni s-a dat făgăduit măreția atâtor lucruri bune. „La care toți cei de față răspund: «Și cu duhul tău!»”

³⁶ Răspund cu aceeași rugăciune, ca și preotului și tuturor celorlalți să le fie limpede că nu numai ceilalți au nevoie de binecuvântarea și rugăciunea preotului, ci și el are nevoie de rugăciunea tuturor. După vechea lege [*nomos*] a Bisericii în toate rugăciunile bisericești se face pomenirea preoților în același fel ca și a tuturor celorlalți, pentru că „toți suntem un singur Trup al Domnului Hristos” și „toți suntem membre unii pentru alții” [cf. *1 Co 12, 27; Ef 4, 4*]. Preotul are rangul [*taxis*] unui membru mai de cinste decât celelalte membre ale trupului, cum este ochiul sau limba: ca ochi vede faptele fiecăruia și îndreptează pe fiecare așa cum se cuvine legii [*nomos*] preoțești; iar ca limbă aduce rugăciunile tuturor. Dar așa cum acestea au nevoie de membrele trupului atașate de ele pentru ca să-și facă slujirea — pentru că și lor li se cere să fie sănătoase și firea [*physis*] lor să fie în bună stare, dacă e să-și împlinescă neîmpiedicat rolul —, tot așa și pentru preot se cere să fie sănătos în starea lui și să dovedească sănătatea cuvenită viețuirii și preoției, și atunci poate fi văzut vrednic de locul pe care-l are în biserică și poate împlini pentru toată biserică acea slujire cuvenită și de ajutor. De aceea îi binecuvântează pe cei de față cu cuvântul „pace” și primește înapoi binecuvântarea în răspunsul: „Și cu duhul tău!”.

³⁷ „Duhul” nu vrea să însemneze aici sufletul, ci harul Duhului Sfânt, har care îi convinge pe cei ce stau sub paza Lui că acesta a ajuns la preoție prin el, așa cum a spus fericitul Pavel: „Lui Dumnezeu, Căruia îi slujesc cu duhul spre vestirea Evangheliei [*euangellion*] Fiului Său” [*Rm 1, 9*], ca și cum ar spune: prin darul harului Duhului Sfânt, care mi s-a dat ca să împlinesc vestirea Evangheliei și ca toți să fiți adunați cu duhul meu. De la Dumnezeu am primit să pot face și una, și alta, dar n-am aflat odihnă duhului meu. N-am putut să isprăvesc ceea ce trebuie să facă pentru alții cel ce slujește în Duhul Sfânt, căci cel ce trebuia să ajute împreună cu mine era departe.

³⁸ Potrivit legilor [*nomoi*] stabilite în Biserică de la început, cei adunați în biserică spun preotului: „Și cu duhul tău”. Căci dacă purtarea e cuvințioasă e un câștig pentru trupul Bisericii, dar dacă nu este bună, atunci e o vătămare generală. Toți se roagă ca în pace să aibă parte de harul Duhului Sfânt, pentru ca să poarte de grijă de ce e nevoie și să-și săvârșească cum se cuvine slujirea față de toată biserica. Fiindcă preotului i se va da pace mai ales din plinătatea harului Duhului Sfânt, căci de acolo primește el ajutor pentru orice lucru necesar, pentru ca atât în celelalte lucruri, cât și în slujirea lui Dumnezeu să fie dovedit că are conștiința dreaptă.

Sărutarea păcii și împăcarea

³⁹ Și după ce binecuvântarea a fost în acest fel dată de preot asupra celor de față și de aceștia asupra lui, „preotul începe sărutarea păcii, iar crainicul bisericii [unul din diaconi] poruncește cu glas mare tuturor să-și dea unii altora sărutarea păcii”, ca să facă și ei ce a făcut preotul. Și toi își dau unii altora sărutarea păcii, iar în sărutare mărturisesc că între ei domnește unitate și iubire. Fiecare din noi dă pacea vecinului de lângă el, dar de fapt ne dăm sărutarea păcii unii altora, întrucât în aceasta e o mărturisire că toți am devenit un trup al Domnului Hristos și de aceea între noi trebuie să fie armonia dintre membrele unui singur trup: și de aceea trebuie să ne iubim unii pe alții, să ne primim și sprijinim unii pe alții, să privim cele ale altora ca pe cele comune tuturor, mâhnindu-ne cu cei ce se mâhnesc și bucurându-ne cu cei ce se bucură.

⁴⁰ Dat fiind că prin Botez am primit o singură naștere din nou, întrucât am fost adunați într-o singură legătură naturală [*synapheia physikē*], primim toți una și aceeași hrană, căci cei care suntem uniți în legătura [*synapheia*] unui singur Botez primim același pahar și același sânge, cum a spus fericitul Pavel: „Fiindcă toți ne împărtășim dintr-o singură pâine, întrucât o pâine, un trup, suntem noi cei mulți” [1 Co 10, 17]. Dar înainte de a păși spre Taine [*mystēria*] și Liturghie, trebuie neapărat să împlinim legea [*nomos*] sărutării păcii, prin care noi toți dăm mărturie de unitatea și iubirea dintre noi. Căci nu se cuvine ca aceia care alcătuiesc un singur trup al Bisericii să socotească vrednic de ură pe fratele de credință devenit prin nașterea Botezului un trup și despre care credem că e deopotrivă membru al Domnului Hristos și se hrănește cu aceeași mâncare de la masa duhovnicească; de aceea a zis și Domnul: „Oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă” [Mt 5, 22]. Nu e, așadar, doar o mărturisire

de iubire, ci și un îndemn să înlăturăm orice dușmănie întinată împotriva fraților noștri de credință atunci când nu avem un motiv drept pentru aceasta. Căci după ce Domnul a oprit orice mânie neîntemeiată, a dat celor ce păcătuiesc următorul leac: „Dacă îți vei aduce darul la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău, și apoi, venind, adu-ți darul tău” [Mt 5, 23–24]. Poruncește, așadar, păcătoșului să se împace cât mai repede cu cel împotriva căruia a păcătuit și să nu îndrăznească să-și aducă ofranda [*prospHEREIN prospHORAN*] înainte să fi adus pace celui cu care s-a certat și cu care nu s-a împăcat.

⁴¹ Prin preot însă aducem ofrandă/jertfă cu toții. Deși o aduce el singur, o aduce ca o limbă pentru tot trupul. Așa că de noi toți e adusă o jertfă comună, al cărei folos e și el comun și a cărei primire este înfățișată și ea înaintea ochilor noștri, ai tuturor. Fericitul Pavel a spus și el despre arhierul Legii [vechi] că „e dator să aducă jertfe pentru păcate, precum pentru popor, așa și pentru sine însuși” [Evr 5, 3], vrând să arate prin aceasta că preotul aduce o jertfă comună și că e așezat să jertfească pentru toți. Prin urmare, este neapărat nevoie ca păcătosul să aducă din răspuțeri leacul celui împotriva căruia a păcătuit și să se împace cu el. Dacă cel împotriva căruia a păcătuit e de față, el trebuie să săvârșească împăcarea cu fapta, iar dacă nu e de față, trebuie să se hotărască în gândul său să se împace în orice fel, și așa să vină la părtășia [*koinōnia*] jertfei/ofrandei. Dar și cel împotriva căruia a păcătuit trebuie să primească neîntârziat satisfacția dată de păcătos, căci așa cum păcătosul trebuie să-și dea toată grija, tot așa trebuie să facă și cel împotriva căruia a păcătuit acela și să alunge din mintea sa orice păcat săvârșit împotriva lui aducându-și aminte de cuvântul Domnului: „De nu veți ierta oamenilor păcatele lor, nici Tatăl vostru Cel ceresc nu vă va ierta păcatele voastre” [Mt 6, 14]. Toate aceste mărturisiri și toate aceste aduceri-aminte trebuie să le vedem drept această „pace”, în cazul în care ne vom da unii altora sărutarea păcii „cu sărutare sfântă” ca fericitul Pavel [Rm 16, 16] și nu ne vom săruta numai pe gură ca Iuda [cf. Mt 26, 49], plini înăuntrul nostru de ură și de răutate față de frații noștri de credință.

Spălare și curățire

⁴² „Apoi preotul își spală cel dintâi mâinile, după care fac aceasta toți cei din cinul preoțesc, câți ar fi.” Aceasta nu se face pentru curățirea mâinilor — căci dacă e trează conștiința, atunci fiecăruia i se cere să facă aceasta,

unora din pricina slujirii/liturghisirii, iar celorlalți întrucât urmează să primească Jertfa [prin Împărtășire] —, ci făcând aceasta, preoții rânduți și care urmează să aducă jertfa/ofranda întregii bisericii ne aduc limpede aminte tuturor că atunci când e adusă jertfa trebuie să ne apropiem cu conștiință curată. Așadar, după ce a fost dată sărutarea păcii împreună cu mărturisirea că am alungat de la noi toată ura și amărăciunea față de frații noștri de credință și ne-am spălat amintirea de supărările primite, trebuie să ne curățim după puteri de toată întinarea.

Dipticele

⁴³ Când face semn [sēmēion] diaconul, toți se scoală în picioare și privesc cele ce se întâmplă. „Se citească apoi de pe tăblițe [pinakes] numele viilor și răposaiților” adormiți în credința în Hristos. Împreună cu puținii care sunt pomeniți este limpede că sunt pomeniți toți cei vii și răposaiți, pentru a face cunoscut ce anume se petrece prin Economia [oikonomia] lui Hristos Domnul, a Cărui aducere-aminte e această Liturghie, care e un ajutor pentru toți, pentru vii și răposaiți deopotrivă: viii privind spre nădejdea viitoare, iar răposaiții nu mai sunt în moarte, ci în somn, stăruind în nădejdea pentru care Domnul Hristos a luat asupra Sa moartea, de care ne aducem aminte prin această Taină [mystērion].

Dialogul pregătitor al oferirii

⁴⁴ Îndată ce se încheie această citire, „preotul pășește spre slujba liturgică în timp ce crainicul bisericii” — diaconul ale cărui cuvinte fac cunoscut limpede ce trebuie făcut de cei de față ca să urmeze semnele [sēmēia] preoțești ce le sunt date — „strigă: «Priviți spre jertfă/ofrandă!»”. Și așa îl trezește pe fiecare să privească spre jertfă, care e un lucru comun ce urmează să aibă loc. E junghiată o jertfă comună, e adusă o jertfă comună pentru toți, nu numai pentru cei de aproape, dar și pentru cei de departe, întrucât au fost părtași ai credinței, au fost numărați în Biserica lui Dumnezeu și și-au sfârșit viața în ea. Este limpede că prin a aduce jertfă/ofrandă [prospherein prospheoran] și a înălța o jertfă/ofrandă [anapherein prospheoran] numim unul și același lucru, întrucât atunci când e adus jertfă Dumnezeu e înălțată o jertfă înfricoșătoare, așa cum fericitul Pavel a spus o dată: „El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine Însuși” [Evr 7, 27], iar altă dată: „Trebuia să aibă și El ceva ce să aducă jertfă” [Evr 8, 3]. Întrucât acum săvârșim o asemănare [homoiōma] a acestei jertfe, o numim „jertfă/ofrandă” sau „aducerea unei

jertfe”. De aceea pe drept cuvânt zice diaconul înainte de aducerea jertfei: „Priviți la jertfă/ofrandă!”

VI [XVI].² Iar după ce diaconul a zis: „Priviți la jertfă!”, iar privirea tuturor e ațintită într-acolo potrivit anunțului, „preotul începe aducerea jertfei, dar mai întâi binecuvântează poporul cu aceste cuvinte: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și iubirea lui Dumnezeu și Tatăl și comuniunea/părtășia Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți!» [2 Co 13, 13]”. Fiindcă socotește potrivit ca mai cu seamă înaintea acestei slujiri liturgice să binecuvânteze poporul cu acest cuvânt al Apostolului, care are în el ceva minunat, și pe care acesta l-a rostit din pricina sublimității lui și l-a pus în acord cu Scriptura, căci spune Evanghelia: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că pe Unicul Său Fiul L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” [In 3, 16]. Acesta și-a arătat toată iubirea Sa oamenilor nu pentru că ar fi primit de la noi ceva care să fi meritat această bunăvoință, ci prin harul și mila Lui ne-a arătat iubirea pentru care Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, numai pentru mântuirea noastră a tuturor a hotărât să ia asupra Sa pe unul din noi, să-l învie din morți și să-l urce la cer, să se unească cu el și să-l așeze de-a dreapta lui Dumnezeu. Și ne-a făcut și pe noi părtași ai acestora și ne-a dat Sfântul Duh, a Cărui părgă o primim acum sub formă [*en taxei*] de arvună [*arrabōn*], și pe care le vom primi în întregime atunci când vom dobândi aieva părtășie [*koinōnia*] cu El, „când trupul umilinței noastre va fi preschimbat și va deveni conform trupului Său de slavă” [Flp 3, 21].

De aceea în epistolele sale fericitul Pavel cerea pentru credincioșii lui să se arate vrednici de iubirea dumnezeiască pe care Acela a arătat-o în harul Său față de întreg neamul [*genos*] nostru pentru ca să ne facă vrednici de harul Duhului Sfânt, dăruindu-ne prin el comuniunea [*koinōnia*] cu Sine. De aceea cu totul pe drept, atunci când urmează să săvârșească această mare Liturghie, prin care suntem duși la o asemenea nădejde, preotul binecuvântează cu acest cuvânt poporul. Unii preoți spun numai: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi, cu toți!” închizând și mărginind în el tot cuvântul Apostolului. „Iar poporul răspunde: «Și cu duhul tău!»” Căci potrivit legii [*nomos*] pentru toate aceste cazuri în care preotul binecuvântează fie cu „har”, fie cu „pace”, toți cei de față răspund cu acest cuvânt despre al cărui înțeles am vorbit deja.

³ Și după această binecuvântare, pregătindu-l, „preotul zice poporului: «Sus miștile voastre!»”, arătând prin aceasta că deși această înfricoșătoarea și negrăită Liturghie [*leitourgia*] o vom săvârși pe pământ, trebuie să privim

sus, spre cer, și să ne îndreptăm privirea sufletelor noastre spre Dumnezeu, întrucât săvârșim aducerea-aminte de jertfa și moartea Domnului Hristos, Care pentru noi a pățimit, a înviat și a intrat în contact [*synaptō*] cu Firea dumnezeiască [*theia physis*], șade de-a dreapta lui Dumnezeu și rămâne în cer. Iar noi trebuie să ne îndreptăm într-acolo privirea sufletelor noastre și să ridicăm mintea de la aceste aduceri-aminte într-acolo.

⁴ „Iar poporul răspunde: «La Tine, Doamnel!»”, cuvinte prin care mărturisește că se străduiește să împlinească cele ce i s-au spus. De îndată, așadar, ce a pregătit și rânduit [*tassein*] astfel sufletele și mințile celor de față, „preotul spune: «Să mulțumim Domnului!»”. Căci pentru asemenea lucruri care se fac pentru noi, și a căror aducere-aminte suntem gata să o săvârșim în această Liturghie [*leitourgia*], trebuie să mulțumim întâi de toate lui Dumnezeu, Obârșia tuturor acelor lucruri bune. „Iar poporul răspunde: «Vrednic și drept este!»”, mărturisind că trebuie să facem neapărat acest lucru, fie din pricina măreției lui Dumnezeu, Care ne-a dăruit așa ceva, fie pentru că este drept ca, atunci când am fost făcuți părtași ai unor asemenea binefaceri, să nu fim nerecunoscători față de Binefăcătorul.

Rugăciunea euharistică — lauda lui Dumnezeu

⁵ Și sculându-ne noi și stând în tăcere cu mare frică/evlavie, „preotul începe aducerea jertfei/ofrandei și oferă/jertfește jertfa comună”. O frică generală atât pentru sine însuși, cât și pentru noi toți, îl cuprinde din pricina a ceea ce se petrece: Hristos ia asupra Sa pentru noi toți moartea, a cărei aducere-aminte se va săvârși în această jertfă. Și fiind acum limba comună a întregii Bisericii, în această măreață Liturghie [*leitourgia*] trebuie să folosească cuvintele potrivite, adică lauda lui Dumnezeu, rostind toate laudele și slăvirile cuvenite. Fiindcă Lui I se cuvin închinare și slujbă de la noi toți. Și înainte de toate aceasta e acum aducerea-aminte de harul care ni s-a dat, și a cărui istorisire e de nepovestit pentru făptură.

Cântarea serafimilor și Treimea

⁶ Și pentru că am fost învățați și botezați în Numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, și de aici trebuie să așteptăm și desăvârșirea a ceea ce se face, preotul rostește mărirea lui Dumnezeu, și adaugă, cum se cuvine, și pe cea a Fiului — Care e cu adevărat și în sens propriu Fiu, întrucât e de aceeași ființă [*ousia*] cu Tatăl și cu nimic mai prejos decât El —, și cu aceeași suflare pomenește și pe Sfântul Duh, mărturisind că și El este de aceeași ființă [*ousia*] dumnezeiască. Spune că acelei Firi dumnezeiești

[*theia physis*], care e din veșnicie, i se aduc laude și slăviri în toată vremea de întreaga făptură/creația, și înainte de toate de puterile nevăzute. Între toate celelalte îi amintește pe serafimi, care înalță lui Dumnezeu lauda pe care fericitul Isaia a aflat-o și a așternut-o în scris prin descoperire dumnezeiască, și pe care toți cei de față o aducem cu glas mare spunând și noi ca și acele fapte nevăzute: „Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Dumnezeu Savaot! Plin e cerul și pământul de slava Ta!” [Is 6, 3]. Căci în acea vedere a serafimilor, fericitul Isaia, care a văzut prin lucrarea [*energeia*] Duhului bunurile viitoare ce aveau să fie făcute neamului omenesc [*genos anthrōpōn*], i-a auzit spunând chiar aceste cuvinte. Prin descoperire profetului i s-a făcut cunoscută și văzută o liturghie [*leitourgia*] măreață, întrucât este dincolo de firea oamenilor [*physis anthrōpōn*], iar puterile înțelegătoare însele pot privi la ea numai cu mare frică și venerație, avându-și privirile în jos, iar picioarele și fețele acoperite cu aripile. Așa s-a arăta El destul [*ikanōs*] profetului. Dar trebuia descoperită și învățătura despre Treime, așa că prin aceea că ei spuneau „sfânt” de trei ori, dar „Domn” doar o singură dată era vestită o Singură Dumnezeire în Treime. Prin întreitul „sfânt” erau arătate cele Trei Persoane [*prosōpa*]: Persoana Tatălui, Persoana Fiului și Persoana Duhului Sfânt. Căci trebuie să credem că fiecare din Ele e veșnică și sfântă, pentru că dumnezeirea e sfântă și neschimbabilă, iar o făptură/creatură poate fi numită și poate fi sfântă numai prin darul Lor. Iar prin „Domnul Savaot” se arată că El este Domnul și Dumnezeul puterilor și Dumnezeul Atotputernic; pentru că aceasta o arată denumirea „Domnul Savaot” și ea se potrivește bine Firii [*physis*] Treimii, Singura care este din veșnicie și e Dumnezeu.

Participarea la Liturghia îngerilor

⁷ Și pomenind pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, preotul spune în această Liturghie [*leitourgia*] neapărat: „Laudă și închinare e adusă Firii dumnezeiești [*theia physis*] de întreaga făptură/creație.” Îi pomenește și pe serafimi pentru că, potrivit Scripturii, ei cântă această laudă, iar cei de față îl strigăm și noi cu toții pentru ca să slujim lui Dumnezeu rugându-ne împreună cu toate puterile nevăzute, având același gând și dând aceeași mărturisire împreună cu ele. Căci Economia mântuirii noastre în Hristos Domnul ne-a îngăduit să devenim nemuritori și nesticăcioși, și să ne facem părtași slujirii lui Dumnezeu împreună cu puterile nevăzute, atunci când, potrivit cuvântului Apostolului [Pavel], „vom fi răpiți pe nori în văzduh în întâmpinarea Domnului și așa pururea cu Domnul vom fi”

[1 Tes 4, 17], căci nu este neadevărat cuvântul Domnului care a spus: „Vor fi ca îngerii lui Dumnezeu și fii ai lui Dumnezeu, ca fii ai învierii” [Lc 20, 36].

⁸ Dar când a auzit în vedenie acest cuvânt, Isaia a căzut cu fața la pământ și a spus: „Vai mie! Sunt pierdut! Căci sunt om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate, și L-am văzut cu ochii mei pe Împăratul Domnul Savaot” [Is 6, 5]. Pătimea în inima sa pentru toată firea [*physis*] omenească ceea ce suntem și ceea ce am primit. Fiindcă a spus: „Sunt om”, ca prin numirea firii [*physis*] comune să arate că aplecarea spre rău e comună firii [*physis*], cum a spus-o Dumnezeu: „Cugetul inimii omului e plecat spre rău din tinerețile lui” [Fc 8, 21]. Suferind deci pentru tot neamul omenesc [*genos anthrōpōn*], Isaia se minuna totodată și de nemăsurata milă a lui Dumnezeu, Care dă un asemenea har unui neam alcătuit din păcătoși învederați.

⁹ Iar noi, cunoscând măreția celor făcute, care a fost arătată dinainte de profet, e săvârșită acum văzut pentru noi prin jertfă și a cărei aducere-aminte ni s-a poruncit să o săvârșim acum în această Liturghie ce ne stă înaintea, „stăm în tăcere și cu ochii plecați”, nefiind în stare să privim înălțimea/sublimitatea acestei Liturghii [*leitourgia*]. Și ne folosim de cuvintele puterilor nevăzute pentru a arăta măreția milei revărsate pe neașteptate peste noi. Nu alungăm frica din mintea noastră, ci tot timpul Liturghiei [*leitourgia*], atât înainte, cât și după ce strigăm „Sfânt”, ne ținem privirile în jos din pricina măreției celor ce se fac. Este aceeași frică, pe care o arătăm cum se cuvine. Preotul își unește și el glasul cu puterile nevăzute rugându-se și slăvind Dumnezeirea și stând și el în frica de cele ce se fac, căci este drept ca el să nu fie mai puțin temător decât ceilalți; ba chiar e dator să stea mai mult decât ceilalți în frică și cutremur din pricina celor ce se fac, întrucât împlinește această înfricoșătoare Liturghie pentru toți.

Anamneza kenozei și morții mântuitoare

¹⁰ Și după ce toți cei de față au strigat: „Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Savaot!”, și apoi s-au întors iarăși la tăcere, preotul continuă sfânta Liturghie spunând: „Sfânt este Tatăl, sfânt este Fiul, sfânt e și Duhul Sfânt”, dând prin aceasta o mărturie Firii [*physis*] veșnice și sfinte și făcând limpede înțelesul laudei serafimilor auzită și așternută în scris de profet[ul Isaia]. După care vorbește și despre nespusa Lui milostivire față de noi, pentru care a arătat economia [*oikonomia*] Sa în Hristos. Deși era în forma/chipul lui Dumnezeu [*morphē Theou*], Acesta a hotărât să ia asupra Lui chipul de

rob/forma de sclav [*morphē doulou*; cf. *Flp 2, 7*], adică să ia un om desăvârșit și întreg [*teleion anthrōpōn*] pentru mântuirea neamului omenesc [*genos anthrōpōn*], a desființat greutatea veche pusă asupra noastră prin povara Legii [*nomos*], precum și stăpânirea morții care dăinuia de atâta vreme; și ne-a dat lucruri bune de nespus, mai înalte decât orice gândire ome-nească, pentru care Domnul Hristos a luat asupra Sa pătimirea, ca prin învierea Lui să lucreze desființarea desăvârșită a morții și ne-a făgăduit părtașia/comuniunea cu El prin desfătarea bunurilor viitoare. Ca să ne poată duce acolo a fost foarte potrivit să ne dea această taină [*mystērion*], prin care ne naștem din nou în întipărirea/simbolul [*typos*] Botezului și prin această înfricoșătoare Liturghie [*leitourgia*] săvârșim aducerea-aminte de moartea Domnului și primim hrana duhovnicească nemuritoare, Trupul și Sângele Domnului. Căci pentru aceasta, cu puțin înainte de Pătimirea Sa, a așezat ucenicilor Săi această predanie [a sfintelor Taine], ca toți care credem în Hristos să o primim și să o facem și așa să săvârșim neîn-cetat aducerea-aminte de moartea Domnului Hristos și să primim hrana de nespus, iar de aici să avem nădejdea care ne poate duce la părtașia [*koinōnia*] lucrurilor bune viitoare.

Duhul Sfânt, Învierea și prefacerea Darurilor

¹¹ Astfel de lucruri spune preotul în această sfântă Liturghie [*leitourgia*] și, pomenind de cele făcute, ne pregătește să vedem prin cele puse-înainte [*prokeimena*] Darul Domnului Hristos pentru toți. „*Iar în puterea celor făcute Domnul Hristos trebuie să învie din morți și să-și reverse harul peste noi toți*”, ceea ce nu se poate face altfel decât venind harul Duhului Sfânt. Căci prin Acesta L-a înviat și odinioară, cum a arătat fericitul Pavel, care undeva spune că Iisus Hristos Domnul „a fost așezat Fiu al lui Dumnezeu întru putere potrivit Duhului sfințeniei prin învierea din morți” [*Rm 1, 4*], iar altundeva spune: „Dacă Duhul, Care L-a sculat pe Iisus Hristos din morți, locuiește în voi, atunci Cel ce L-a sculat pe Hristos din morți va face vii și trupurile voastre moarte prin Duhul Lui, Care locuiește în voi” [*Rm 8, 11*]. Așa a spus și Însuși Domnul: „Duhul face viu, trupul/carnea nu folosește la nimic” [*In 6, 63*].

¹² Este, așadar, neapărat necesar ca urmând legii preoției [*nomos tēs hierateias*], preotul să aducă înaintea lui Dumnezeu rugămintele și implorare ca să poată avea loc venirea Sfântului Duh, iar harul vine de acolo peste pâinea și vinul pregătite ca să se vadă cu adevărat că sunt Trupul și Sângele Domnului, aducerea-aminte de nemurire. Căci și trupul Domnului

Hristos de o natură/fire [*physis*] cu noi era prin natură/fire [*physis*] muritor, dar prin Înviere a trecut într-o natură/fire [*physis*] nemuritoare și neschimbabilă. Așadar, atunci când preotul spune că ele sunt Trupul și Sângele lui Hristos, face limpede că ele au devenit aceasta prin venirea Sfântului Duh și prin El au ajuns nemuritoare, pentru că așa cum odinioară trupul Domnului a fost uns și a primit Duhul și a fost văzut limpede astfel, tot așa și acum, când vine Duhul, are loc o ungere cu harul pe care l-au primit, credem, pâinea și vinul după pregătirea lor. Iar acum le socotim Trupul și Sângele lui Hristos, nemuritoare, nesticăcioase, nepătimitoare și neschimbabile prin fire [*physei*], așa cum a devenit prin înviere trupul Domnului.

Unitatea Bisericii

¹³ „Preotul cere acum cu harul Sfântului Duh să vină peste toți cei adunați”, pentru ca, așa cum prin nașterea din nou au fost desăvârșiți într-un trup, tot așa prin cuminecarea [*koinōnia*] cu Trupul Domnului să ajungă un trup și să fie legați într-o singură unitate și părtășie prin înțelegere, pace și grija pentru săvârșirea binelui. Și dacă privim așa spre Dumnezeu cu minte sănătoasă, să nu primim părtășia/comuniunea [*koinōnia*] Sfântului Duh spre osândă, pentru că suntem dezbinați întreolaltă, suntem porniți spre certuri, dispute, răzbunări și invidii, și disprețuim purtările bune. Ci să ne arătăm vrednici de primirea ei pentru că ochiul sufletului nostru privește cu minte sănătoasă spre Dumnezeu în înțelegere, pace și grijă pentru săvârșirea binelui. Și așa să ne apropiem de cuminecarea [*koinōnia*] sfintelor Taine [*mystēria*], și prin aceasta să ne unim cu Capul nostru, Hristos Domnul, al Căru trup suntem, cum credem, și de unde ne vom dobândi părtășia Firii dumnezeiești [*koinōnia theias physeōs*; cf. 2 Ptr 1, 4].

¹⁴ Și preotul continuă dumnezeiasca Liturghie [*leitourgia*] și „începe rugăciunea pentru toți cei care sunt pomeniți în biserică potrivit legii ei [*nomos*]; după care trece la pomenirea celor răposați”. Fiindcă această jertfă ne îngăduie să fim băgați în seamă și în lumea aceasta, iar după moarte dă celor răposați în credință nădejdea de nespus după care năzuiesc și spre care privesc toți cei inițiați [*mystikoi*] în taina lui Hristos.

Unirea Tainelor

¹⁵ „Sfârșind aceste rugăciuni, preotul se oprește, ia de îndată în mâini Pâinea sfântă și privește spre cer.” Și cu ochii ațintiți în sus rostește o mulțumire pentru niște Daruri așa de mari, după care „rupe Pâinea rugându-se să vină

peste popor harul lui Dumnezeu”, și spune: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți!” „Iar poporul” îl primește și „dă răspunsul obișnuit. Și face cu Pâinea semnul [typos] crucii peste Sânge și cu Sângele peste Pâine.” Le pune în contact [synaptō] și unește, ca prin acest contact și amestec să devină limpede pentru fiecare că, deși sunt două, sunt una în puterea și aducerea-aminte a morții și pătimirii pe care le-a suferit trupul Domnului când sângele Său s-a vărsat pe cruce pentru toți. Căci trupul omenesc e una cu sângele său amestecat cu acesta peste tot, de aceea din orice tăietură sau ruptură a lui, mare sau mică, curge în chip necesar [anankē] sânge. Așa a fost înainte de pătimirea Sa și Trupul Domnului, de aceea în chip necesar din rănilor crucii a curs din el mult sânge.

¹⁶ Când Domnul a dat acestea două a zis: „Acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Acesta este Sângele Meu, care se varsă pentru voi spre iertarea păcatelor” [Mt 26, 26. 28]; cu primul cuvânt descoperă pătimirea Sa, iar cu al doilea cruzimea și lungimea pătimirilor, în care a curs mult sânge. Așadar, pe drept cuvânt și noi le punem pe amândouă pe altar spre descoperirea a ceea ce s-a făcut, ca să se știe că acestea două au o singură putere, pentru că sunt ale Unuia Singur, Care a primit pătimirea pentru noi: Trupul Domnului, din care a curs și Sângele. De aceea, după ce a săvârșit aducerea jertfei, preotul rupe Pâinea și o unește cu Sângele „și face semnul [typos] crucii cu Pâinea peste Sânge și cu Sângele peste Pâine”, ca să arate că amândouă sunt una. Pentru că pe amândouă le atinge pătimirea, a cărei aducere-aminte în acest fel ni s-a poruncit.

¹⁷ „De aceea este și legea [nomos] ca Pâinea dătătoare de viață să fie cufundată încet în Potir”, ca să se arate că sunt de nedespărțit și una în putere și dau celor ce le primesc unul și același har. Preotul rupe acum Pâinea, nu însă pur și simplu, ci pentru că după Învierea Sa din morți Domnul S-a arătat tuturor celor ai Săi: mai întâi femeilor, apoi celor unsprezece apostoli, apoi la unii și, la urmă, celorlalți când erau împreună, ca celor din casa lui Cleopa, care erau doi [cf. Lc 24, 18]. A făcut aceasta ca să li se arate înviat și să le descopere realitatea Învierii, dar și că vrea să-i facă părtași ai bunurilor dumnezeiești viitoare, pe care i-a pregătit să le aștepte cu bucurie dându-le pacea [Lc 24, 36]; așa cum și femeilor când li S-a arătat îndată după Înviere le-a zis: „Bucurați-vă!” [Mt 28, 9].

¹⁸ De aceea, acum că Liturghia s-a sfârșit, preotul rupe Pâinea potrivit predaniei Domnului și ca aducere-aminte a morții și învierii Lui, așa cum a făcut-o Acela împărțindu-Se în arătările Sale când unuia, când altuia,

când multora. Ca toți să se poată apropia de El și așa să iubească binele care li s-a descoperit și să I se închine recunoscând măreția cinstirii de care a avut El parte și să o primească în Sine la mâncarea Pâinii sfinte, ca și ei să dobândească o părtășie negrăită cu El. Iar prin aceasta vom fi duși cu mai multă iubire, cu mai mare bucurie și cu mai tare nădejde spre acea măreție pe care nădăjduim să o dobândim în lumea viitoare prin înviere.

Hristos în fiecare părticică

¹⁹ De aceea la sfârșit e ruptă toată Pâinea, ca să o putem primi toți cei de față, fiecare din noi luând o părticică, dar credem că în fiecare părticică Îl primim întreg. Căci ar fi o neghiobie să credem că atingându-se de marginea veșmântului Său, care nu era o parte a trupului Său, ci o bucată de haină, femeia cu scurgere de sânge a primit un dar dumnezeiesc [cf. *Lc 8, 43-48*], dar să nu credem că în fiecare părticică a Trupului Său Îl primim pe El întreg. E ca atunci când sărutăm pe cineva și îl sărutăm pe gură, deși gura e doar o mică parte a trupului, prin ea socotim că îmbrățișăm tot trupul; la fel și cu mâinile: atunci când le ținem și mergem așa împreună, prin această parte a trupului arătăm comuniunea [*koinōnia*] întreolaltă.

²⁰ Și pentru că lucrurile trebuie duse la capăt, preotul care a adus această sfântă și negrăită jertfă trebuie să înceapă și aceasta. Așadar, de îndată ce a săvârșit toată sfânta Liturghie, preotul începe să rupă cu cuviință Pâinea. Iar în mintea noastră trebuie să ne închipuim că Însuși Domnul Hristos Se apropie în fiecare părticică de cel care o primește: ne dă pacea, ne vestește Învierea și ne lasă o arvună [*arrabōn*] a bunurilor viitoare, pentru care ne apropiem de această sfântă Taină, ca printr-o mâncare nemuritoare să ne hrănim cu darul nemuririi.

²¹ „Crainicul [*kēryx*] bisericii [*unul din diaconi*] strigă” încă o dată, când toate s-au sfârșit, și ne aduce aminte în puține cuvinte de cei pentru care trebuie să ne rugăm toți „și ne spune că trebuie să ne rugăm întâi de toate pentru cei ce au adus această sfântă jertfă”. Cu alte cuvinte, pentru noi, care am fost făcuți vrednici de această jertfă, ca să ne învrednicim de vederea ei, să venim și să avem parte de ea. Iar preotul sfârșește rugăciunea rugându-se ca jertfa să fie bineplăcută lui Dumnezeu și peste toți să vină harul Sfântului Duh, ca să fim făcuți vrednici de cuminecare [*koinōnia*] fără osândă, întrucât el [harul] e infinit mai presus și mai înalt decât noi.

Sfintele celor sfinți!

²² De îndată ce a încheiat cu astfel de cuvinte rugăciunea, „preotul binecuvântează poporul cu pace, iar acesta dă răspunsul obișnuit, răspuns dat de toți cu capul plecat”. Cu aceasta totul s-a sfârșit și fiecare din cei care primesc cele sfinte își ridică privirile. Și atunci „crainicul bisericii strigă: «Să luăm aminte!»” și cu acest strigăt îl pregătește pe acela să fie atent la ceea ce se va spune, „iar preotul strigă: «Sfintele celor sfinți!»”, pentru că sfântă și nemuritoare e hrana care e Trupul și Sângele Domnului și plină de sfințenie, căci peste ea s-a pogorât Duhul Sfânt. De aceea nu toți o primesc, ci numai cei ce s-au sfințit deja. De aceea o primesc doar cei botezați, care prin nașterea din nou au primit pârga Sfântului Duh [cf. Rm 8, 23] și s-au învrednicit de acolo să primească sfințenia. De aceea spune preotul: „Sfintele celor sfinți!” călăuzind mințile tuturor să fie cu luare-aminte la sublimitatea care stă pusă înaintea. Ca și cum ar spune: Trebuie să priviți cu atenție la jertfa care zace înaintea! Trebuie să știți că primiți o mâncare de care prin firea [*physis*] voastră nu sunteți vrednici, care e nemuritoare și cu totul neschimbabilă, și pe care nu o primește oricine, ci numai cei care au ajuns sfinți.

²³ De aceea voi, care ați primit sfințenia la Botez și singurii care primiți această hrană, cunoașteți înălțimea/sublimitatea acestui lucru și ce sunteți că ați fost făcuți vrednici de această hrană sfântă. Întăriți, de aceea, în voi printr-o bună purtare darul care vi s-a făcut, ca să duceți, după puterile voastre, o viață vrednică de ceea ce vi s-a dăruit și să puteți primi această hrană care se dă pentru voi. Căci în orice ființă vie ce există și se naște din altă ființă vie Dumnezeu a alcătuit hrănirea potrivită și corespunzătoare firii [*physis*] ei, pentru ca fiecare din cele născute dintr-una de aceeași fire cu ea să fie și hrănită de una de aceeași fire. Oaia se naște dintr-o oaie și e hrănită din firea [*physis*] oii; la fel și calul, și celelalte animale se nasc generație [*genos*] după generație din cele de o seamă cu ele și primesc hrănirea din firea [*physis*] celor ce le-au născut. La fel și voi, care v-ați născut prin Botez din harul și venirea Duhului, aveți nevoie de o hrană asemănătoare, pe care trebuie să o primiți din harul și venirea Duhului Sfânt spre întărirea și hrănirea sfințeniei ce v-a fost dăruită și spre desăvârșirea bunurilor așteptate, de care vom avea parte în lumea viitoare, pentru că atunci vom fi cu desăvârșire sfinți. „Sfintele celor sfinți!” — așa vă sunt puse înaintea spre primire. Astfel să ne apropiem de măreția acestei cuminecări [*koinōnia*]; cu această mărturisire, cu frică și cu dragoste trebuie primită hrana sfântă și nemuritoare. În acest gând,

de îndată ce preotul a spus: „Sfintele celor sfinți!”, „toți răspund și zic: «Un Tată sfânt! Un Fiu sfânt! Un Duh sfânt!»”, mărturisind că sfântă cu adevărat e Firea [*physis*] care e Tată, Fiu și Duh Sfânt, singura care există din veșnicie, singura neschimbabilă, și singura care poate da sfințenie cui vrea ea, „și adaugă: «Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh! Amin»”; căci pentru cei care mărturisesc sfânta Fire e lucru convenit să o și slăvească dându-i plata acestei laude.

Împărtășirea și unitatea Trupului lui Hristos

²⁴ Și când s-au făcut acestea și toată Liturgia [*leitourgia*] a luat sfârșit, „toți ne grăbim să primim Darurile jertfite”, și de pe înfricoșătoarea Masă [*trapeza*] mai presus de orice cuvânt primim o hrană sfântă și nemuritoare. Și chiar dacă aceia care stau lângă jertfelnic [*thysiasērion*] și sunt rânduiți pentru dumnezeiasca Liturghie [*leitourgia*] vin și primesc de pe el dumnezeiasca hrană, iar ceilalți primesc cuminecătura departe de jertfelnic, aceasta nu e pentru că ar fi vreo deosebire în această hrană, căci e o singură Pâine și un singur Trup al lui Hristos, în care s-a prefăcut pâinea pusă-înainte care primește această prefacere [*metabolē/metapoiesis*] printr-o singură venire a Sfântului Duh, și din care primim toți deopotrivă, fiindcă noi toți suntem un singur Trup al lui Hristos Domnul și suntem hrăniți toți cu un Trup și un Sânge. Căci așa cum prin nașterea din nou și prin Duhul Sfânt am devenit toți un singur Trup al lui Hristos, tot așa prin mâncarea sfintelor Taine [*mystēria*], prin care ne hrănește harul Sfântului Duh, am devenit toți o singură părtășie/comuniune [*koinōnia*] cu Hristos Domnul. „Căci într-un Duh am fost botezați toți, ca să fim un trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie oameni liberi” [1 Co 12, 13], și altundeva: „toți ne împărtășim dintr-o singură Pâine, pentru că o Pâine, un Trup suntem cei mulți” [1 Co 10, 17]. Așadar, atunci când toți suntem hrăniți de unul și același Trup al Domnului și prin această mâncare avem părtășie/comuniune [*koinōnia*] cu El, noi toți devenim un Trup al lui Hristos; iar de aici primim părtășie/comuniune [*koinōnia*] și unire [*synapheia*] cu El ca și cu un Cap. „Căci pâinea, pe care o frângem, nu este oare o părtășie [*koinōnia*] a Trupului lui Hristos? Iar paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare o părtășie [*koinōnia*] a Sângelui lui Hristos?” [1 Co 10, 16]. Prin aceasta [Apostolul] face cunoscut că prin primirea lor ne unim cu Trupul și Sângele lui Hristos. De îndată ce le primim, rămânem în părtășie [*koinōnia*] cu El, întrucât noi înșine suntem Trupul lui Hristos, iar prin această părtășie [*koinōnia*] întărim ceea ce am primit prin naștere

din nou în Botez. Am devenit Trupul Său potrivit cuvântului Apostolului care spune: „Voi sunteți trupul lui Hristos” [1 Co 12, 27], și altundeva: „Hristos este Capul, din care tot trupul îndestulându-se și întocmindu-se sporește în creșterea în Dumnezeu” [Col 2, 19].

Împărtășirea

²⁵ Așadar, părtășia [*koinōnia*] Tainelor [*mystēria*] e dată la modul general tuturor, întrucât avem deopotrivă nevoie de ele toți cei care credem că în ele e gustarea vieții veșnice. „*Cel dintâi pășește și le ia preotul care a adus jertfă/ofrandă* [prospHEREIN prospHORAN].” Prin aceasta se arată că acela care după legea [*nomos*] preoției [*hierateia*] a adus pentru toți jertfa potrivit rânduielii [*taxis*] Liturghiei [*leitourgia*] trebuie să o primească și el la fel ca și ceilalți. Căci câștigul stă în faptul de a mânca și a bea, spune Hristos Domnul: „Cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele meu va fi viu în veac” [In 6, 54]. N-a zis: „cine aduce jertfa”, ci „cine mănâncă”, lucru valabil deopotrivă despre noi toți. De altfel jertfa e adusă pentru ca cele puse-înainte [*prokeimena*] să devină prin venirea Duhului Sfânt Trupul și Sângele lui Hristos, pentru ca să le primim noi toți, care credem potrivit cuvântului Domnului că în această mâncare și băutură primim Viața. Le pot primi așadar toți, dar câștig din aceasta poate scoate numai cel ce se arată vrednic, pe cât e cu putință unui om, de primirea lor prin iubire, credință și purtare. Este limpede însă că nu este om care să fie vrednic de această primire. Căci cum s-ar putea arăta un om muritor, supus stricăciunii și păcatului, vrednic de primirea aceluia Trup devenit acum nemuritor și nesticăcios, care e în cer de-a dreapta lui Dumnezeu și primește cinstire de toți în rang [*en taxei*] de Domn și Împărat? Încrezându-ne însă în mila Domnului, Care ne-a dat acestea, ne apropiem de ele cu mare râvnă, pe cât e cu putință și ține de noi, și cu toată grija de care suntem în stare, ca să ne apropiem în chip drept pe cât e cu putință firii [*physis*] omenești. Cu această nădejde ne apropiem toți de Hristos Domnul, Care ne-a dat nașterea din nou în sfântul Botez, prin care ne-a făcut trupul Său și carnea Sa, odraslele Lui, precum stă scris: „Iată Eu și pruncii pe care Mi i-a dat Dumnezeu” [Is 8, 18; Evr 2, 13]. Iubindu-ne ca o mamă, S-a îngrijit să ne hrănească cu propriul Său Trup, punându-ne înaintea ochilor amândouă: pâinea și paharul, adică Trupul și Sângele Său, hrana nemuririi, prin care se revarsă spre noi harul Sfântului Duh hrănindu-ne ca să întărească în noi nădejdea nemuririi și a nesticăciunii. Și într-un chip de nespus pentru vreun om ne duce spre părtășia [*koinōnia*] bunurilor vii-

toare, când vom fi hrăniți de harul Sfântului Duh în chip nemijlocit fără Taine [*mystēria*] și semne [*sēmeia*] și vom fi cu desăvârșire nesticăcioși și nemuritori prin fire [*physei*].

²⁶ Acum însă ne apropiem toți de Hristos Domnul Cel înviat din morți prin aceste aduceri-aminte, semne [*sēmeia*] și simboluri [*symbola*]; cu dragoste și cu bucurie îl strângem la piept, pe cât ne stă în putere, pentru că-L vedem înviat din morți și de aceea nădăjduim să ajungem la părtășia [*koinōnia*] Învierii. Căci, ca dintr-un mormânt învie El în întipărire/simbol [*typos*] din sfânta Masă [*trapeza*]. S-a apropiat de noi prin arătarea Lui și prin cuminecarea [*koinōnia*] cu El ne-a vestit tuturor Învierea. Și împărțindu-Se, vine la noi toți, întreg în fiecare părticică și cu totul aproape de noi toți, și Se dă pe Sine Însuși fiecăruia din noi, ca să-L putem prinde cu toată puterea, să-L sărutăm și să-I arătăm iubirea noastră, cum o îngăduie starea fiecăruia din noi. Așa suntem hrăniți de Trupul și Sângele Domnului și nădăjduim să fim prefăcuți într-o fire [*physis*] nemuritoare și nesticăcioasă.

²⁷ „După care fiecare dintre noi se apropie cu privirile plecate și întinzând amândouă mâinile.” Prin privirile plecate arată o formă de închinare, pentru că primește Trupul Împăratului ajuns prin unirea [*synapheia*] cu Firea [*physis*] dumnezeiască Stăpân a toate și închinat în rang [*en taxei*] de Stăpân de toată făptura/creația. Iar prin amândouă mâinile întinse recunoaște înălțimea darului pe care-l va primi. „Mâna dreaptă se întinde spre Darul jertfit, mâna stângă fiind ținută sub ea”, în semn de mare respect: e întinsă spre Trupul Împăratului mâna care are o poziție [*taxis*] mai înaltă, cealaltă susținând-o și conducând-o spre sora și tovarăsa ei, rangul [*taxis*] de slujitoare pe care-l are nefiind o ocară, întrucât e egală cu ea în vrednicie, întrucât e purtat de ea un Trup de Împărat.

²⁸ „Dându-l, preotul spune: «Trupul lui Hristos»”, cuvânt prin care te învață să nu te uiți la ceea ce se vede, ci să-ți închipui că prin venirea Duhului Sfânt [*pâinea*] pusă-înainte [*prokeimenon*] a devenit Trupul lui Hristos. De măreția aceluia dar trebuie să te apropii cu multă frică și mare iubire: cu frică din pricina măreției cinstirii și cu iubire din pricina harului. De aceea spui „Amin” și prin răspunsul tău întărești cuvântul preotului și pecetluiești cuvântul lui. „La fel și la primirea Potirului.” De îndată ce l-ai primit în mâinile tale, închină-I-te recunoscând puterea Celui ce zace în mâinile tale și aducându-ți aminte de cuvântul pe care Domnul înviat l-a spus ucenicilor Săi: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ” [*Mt* 28, 18]. Cu mare și adevărată iubire fixează-ți ochii pe el, sărutându-l, și

adu-ți rugăciunile Domnului Hristos, Care acum e aproape de tine, întrucât te-ai făcut părtaș de o asemenea familiaritate [*parrēsia*] pe care o nădăjduiai, căci dacă te apropii de el și-l primești, ai o asemenea familiaritate [*parrēsia*]. Roagă-te recunoscându-ți slăbiciunea și mulțimea păcatelor, pentru că ești mult prea netrebnic pentru un asemenea dar; slăvește-L pe Cel ce ți-a arătat un asemenea har și te-a ajutat să fii vrednic să primești această jertfă liber de orice rău și făcând tot binele.

²⁹ În acest fel sau în chip asemănător „*primește-le și înghite-le, ca să te faci părtaș al Tainelor [mystēria]*”. Căci prin această înfricoșătoare cuminecare [*koinōnia*] cu Trupul Lui harul Sfântului Duh hrănește nu numai trupul, ci înaintea lui sufletul; căci în lumea viitoare el face trupul nemuritor, iar sufletul neschimbabil și neprimitor pentru orice păcat. „*După ce le-ai primit, adu lui Dumnezeu mulțumirea și laudă*” de la tine și pentru tine, ca să nu te arăți nerecunoscător pentru acest dar dumnezeiesc, „*și rămâi cu toți să aduci mulțumire și laudă după legea Bisericii [kata tēs ekklēsias nomon]*”; căci toți care au primit această hrană duhovnicească trebuie să mulțumească împreună lui Dumnezeu pentru acest mare dar.

III. Pareneză morală

³⁰ Multe zile am vorbit, așadar, despre aceste Taine [*mystēria*], ca să cunoașteți măreția lor mai presus de cuvinte. Și ce cuvânt trebuie să spună un muritor și să fie vrednic de aceste negrăite lucruri nemuritoare și cerești? Și totuși a trebuit să vă fie rostit în auz, ca să nu rămâneți cu totul neștiutori de măreția acestui dar. Ale voastre sunt deci aceste bunuri covârșitoare de care v-ați învrednicit ca să vă folosiți de ele cu conștiință dreaptă și să prețuiți cum se cuvine măreția unor asemenea daruri, ce am fost și în ce am fost preschimbați: eram prin fire [*physei*] muritori, și acum așteptăm primirea nemuririi; supuși stricăciunii, și vom fi nesticăcioși; pătimiși, și vom fi nepătimitori; schimbători, și vom fi cu desăvârșirea neschimbători; iar de pe pământ și din relele pământesteți vom fi ridicăți la cer și aici ne vom bucura de toate aceste lucruri bune și desfătări. Această nădejde o avem de la Economia [*oikonomia*] în Hristos Domnul, Care a fost luat dintre noi și a primit Cel dintâi de la Firea [*physis*] dumnezeiască această schimbare și așa S-a făcut pentru noi mijlocitor al părtășiei [*koinōnia*] unor asemenea lucruri. De aceea ne silim să ne împărtășim cu aceste Taine [*mystēria*], întrucât credem că prin împăriri/simboluri [*typoi*] și semne [*sēmeia*] mai presus de cuvânt avem

deja însăși realitatea lor; pentru că prin părțășia acestor Taine credem că am primit pârga Duhului Sfânt [cf. *Rm* 8, 23], întrucât în Botez am primit nașterea din nou, iar prin primirea Tainelor [*mystēria*] credem că primim hrănirea și dăinuirea vieții noastre.

Dispozițiile necesare pentru Cuminecare

— iertarea, milostenia, gândul la cele cerești

³¹ Acestea și unele ca acestea trebuie să le avem toată viața în gândurile noastre și să ne sârguim să ne facem vrednici, pe cât e cu putință, de aceste Taine [*mystēria*]. Și vom deveni vrednici de ele atunci când vom asculta poruncile Domnului Hristos, Care ne-a făgăduit dinainte aceste lucruri bune și altele asemănătoare, dacă ne vom strădui să ne ținem departe de rău și să ne alipim de bine, să lăsăm cele oprite și să ne întoarcem spre milostenie, care ni s-a făcut mijlocitoarea unor asemenea lucruri bune. Căci atunci când Domnul a poruncit celor ce se roagă și a zis: „Și ne lasă datoriile noastre, precum lăsăm și noi datornicilor noștri” [*Mt* 6, 12], a adăugat: „De nu veți ierta oamenilor păcatele lor, nici Tatăl vostru Cel ceresc nu vă va ierta păcatele voastre” [*Mt* 6, 15]. Dar milă și cele bune care ne-au fost pregătite de Dumnezeu nu le vom primi dacă nu ne vom sârgui după puteri să arătăm milostenie față de cei de aproape ai noștri. Vom fi, așadar, vrednici de aceste înfricoșătoare Taine [*mystēria*] atunci când gândul nostru e înălțat, pe cât stă în puterea noastră, deasupra celor pământești, când ne gândim la cele cerești și chibzuim că această Taină [*mystērion*] am primit-o întru nădejdea acelor lucruri bune.

... pentru asceții necăsătoriți

³² Cei care în această viață rămân necăsătoriți se cuvine să disprețuiască cele pământești, să privească tot timpul la cele cerești și să-și aducă aminte de cuvântul fericitului Pavel: „Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii” [*1 Co* 7, 32–33]. Prin aceasta arată ce anume se cuvine pentru cei necăsătoriți: să fie liberi de orice grijă lumească și toată sânguința să o aibă spre ceea ce-I place lui Dumnezeu, de Care s-a legat prin legământ. Cel care se apropie de această Taină [*mystērion*] și e chemat la cer, unde nu este nici căsătorie, nici mâncare, nici băutură, se cuvine să viețuiască potrivit acelei lumi, în imitarea căreia a ales necăsătoria.

... pentru cei căsătoriți

Cei căsătoriți se cuvine să nu se lase încătușați de grijile acestei lumi, întrucât prin această Taină [*mystērion*] au primit și ei nădejdea desfătării de lumea viitoare, în care suntem scutiți de căsătorie și de toate lucrurile acestei lumi. Și pentru cei căsătoriți este potrivit să se îngrijească după puteri de gândul la lumea viitoare, căci așa spune fericitul Pavel: „Cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea, cei ce plâng ca și cum n-ar plânge, cei ce se bucură ca și cum nu s-ar bucura, cei ce cumpără ca și cum n-ar stăpâni, iar cei ce se folosesc de lumea aceasta să fie ca și cum nu s-ar folosi de ea, căci fața [*schēma*] acestei lumi trece” [1 Co 7, 29–31].

Euharistie și păcate

³³ Întrucât toată lumea aceasta are, potrivit cuvântului Apostolului, o față care trece și se va destrăma, drept pentru care așteptăm lumea viitoare care va dăinui în veci, trebuie să ne rânduim toată viața noastră potrivit realității acelei lumi. Căci așa se cuvine și așa trebuie să fim noi, cei hrăniți cu mâncarea acestei Taine [*mystērion*] și care ne împărtășim cu sfințele Taine [*mystēria*] în nădejdea acelor lucruri bune. Păcatele făcute din slăbiciune omenească nu trebuie să ne excludă de la cuminecarea [*koinōnia*] sfințelor Taine [*mystēria*]. Căci așa cum celor ce păcătuiesc des nu le este îngăduit să se apropie fără frică de cuminecare [*koinōnia*], cei ce se îngrijesc de mântuirea lor trebuie să vină și să primească sfințele Taine [*mystēria*] cu conștiința că, așa cum pentru dănuirea acestei vieți luăm hrană, tot așa pentru dănuirea celei viitoare primim în dar hrană duhovnicească dobândită prin Economia săvârșită în Hristos Domnul.

³⁴ N-avem, așadar, voie nici să ne îndepărtăm cu totul, dar nici să ne apropiem cu nepăsare, ci să ne îngrijim după puteri de ceea ce este drept. Și să zorim spre cuminecare [*koinōnia*] bine știind că, dacă suntem cu desăvârșire nepăsători de mântuirea noastră, păcătuim fără frică, facem totul după bunul nostru plac și nu ne sârguim pentru ce-i drept, atunci mâncăm și bem spre osânda noastră această mâncare și băutură mai presus de orice cuvânt. Iar dacă ne îngrijim de mântuirea noastră, zorim spre cele bune și ne gândim tot timpul la ele, atunci greșelile care ne vin fără voie din slăbiciune nu ne aduc nici o vătămare, ci din primirea Tainelor [*mystēria*] ne vine nu puțin ajutor. Căci Trupul și Sângele Domnului și harul Sfântului duh care ne este dat de aici ne ajută la facerea binelui și ne întăresc avântul, izgonind gândurile de nimic și ștergându-ne gre-

șelile, în măsura în care nu le-am făcut de bunăvoie, ci au venit peste noi din nebagare de seamă și din slăbiciunea firii [*physis*] noastre; pentru că în ele am căzut împotriva dorinței noastre, drept pentru care am simțit multă durere și l-am rugat cu multă zdrobire pe Dumnezeu pentru ele.

³⁵ Cuminecarea [*koinōnia*] sfintelor Taine [*mystēria*] ne dă, fără îndoială, iertarea acestor păcate, cum a spus limpede Domnul: „Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Acesta este Sângele Meu care se varsă pentru voi spre iertarea păcatelor” [cf. Mt 26, 26. 28], și: „N-am venit să-i chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință” [Mc 9, 13]. Așadar, atunci când păcătuim din nebagare de seamă, ne va fi greu să ne apropiem de sfintele Taine [*mystēria*]. Dar dacă facem binele cu râvnă, dacă ne scârbim de cele urâte și ne pare rău sincer de greșelile care au venit fără voie peste noi — care suntem păcătoși, și am fost chemați la pocăință, la viață și mântuire numai prin mila Celui ce ne-a chemat —, atunci avem, fără îndoială, la primirea sfintelor Taine [*mystēria*] darul iertării păcatelor potrivit cuvântului Domnului Hristos.

Euharistia — cărbunele aprins din vedenia lui Isaia

³⁶ Dar putem afla aceasta și din cuvintele fericitului Isaia, care, atunci când a văzut cea înfricoșătoare descoperire, care trimitea spre Economia [*oikonomia*] în Hristos Domnul, care avea să umple tot pământul, care va primi mărturisirea și botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, de lauda tainei [*mystērion*] Treimii, atunci deci, pentru a face cunoscut aceasta, serafimii strigau cu glas mare această laudă: „Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Savaot! Plin e cerul și pământul de slava Ta” [Is 6, 3]. Când a văzut această descoperire în Duhul, profetul a căzut cu fața la pământ, pentru că aceasta a făcut să urce în inima sa slăbiciunea omească plină de păcat și întinăciune; și a fost trimis unul din serafimi, care a luat cu un clește de pe altar un cărbune aprins pe care l-a atins de buzele lui și a zis: „Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale și fărădelegile tale le va curăți!” [Is 6, 7]. Pe jertfelnic erau, așadar, cărbuni aprinși ca arătare a Tainelor [*mystēria*] ce ne vor fi predate: la început cărbunele e negru și rece, dar când e apropiat de foc devine luminos și fierbinte. La fel e și mâncarea acelor sfinte Taine [*mystēria*]: sunt aduse pâine și vin amestecat [cu apă] obișnuite, dar prin venirea Sfântului Duh ele sunt prefăcute în Trupul și Sângele lui Hristos și se preschimbă în puterea unei mâncări duhovnicești nemuritoare. De aceea Isaia a văzut în chipul cărbunilor arătarea a ceva ce urma să se facă; pentru că și Sfân-

tul Duh a coborât în chip de foc din cer peste fericiții apostoli, prin care a fost unit cu harul Duhului Sfânt tot neamul [*genos*] omenesc. Așa cum acela s-a apropiat și l-a curățit pe profet și i-a șters toate păcatele, tot așa trebuie să credem și noi că prin cuminecarea [*koinōnia*] sfintelor Taine [*mystēria*] ni se acoperă cu totul datoriile, dacă ne căim, simțim durere și zdrobire pentru păcatele noastre.

³⁷ Căci în fața acestei vedenii profetul a căzut cu fața la pământ și a spus: „Vai mie! Sunt pierdut! Că sunt un om cu buze necurate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate, și L-am văzut cu ochii mei pe Domnul Savaot” [*Is 6, 5*], cuvinte ale unui om care simte părere de rău, a cărui conștiință e chinuită din pricina greșelilor lui, dar căruia i s-a îngăduit să vadă aceasta, și i s-a adus de un serafim un cărbune aprins. Dacă ne vom sârgui să fim și noi așa, este limpede că harul Sfântului Duh ne va da ajutor să facem binele și va șterge toate păcatele noastre ca un foc care arde niște spini.

³⁸ Serafimul n-a luat cărbunele cu mâna, ci cu un clește, prin care se arată că și ei se sfiesc să se apropie de Taine [*mystēria*] dacă n-au ceva să o mijlocească. Preotul îți dă însă Tainele [*mystēria*] cu mâna sa și spune: „Trupul lui Hristos”. Nu că se socotește vrednic să ia și să dea așa ceva, dar în loc de clește e aici harul duhovnicesc al preoției pe care l-a primit, și de unde are îndrăznirea [*parrēsia*] de a dăruia așa ceva. Le ia în mâinile sale nu numai cu frică din pricina măreției, dar și cu încredere din pricina harului. Căci dacă atunci cărbunele adus de înger cu un clește i-a șters desăvârșit păcatele când s-a atins de buzele lui, și nu le-a ars și pârjolit potrivit firii [*physis*] lui văzute, cu atât mai mult tu, care îl vezi pe preot cum prin harul Duhului care e în el pentru această slujire [*leitourgia*] îți dă cu mare îndrăznire [*parrēsia*] cu mâinile sale acest dar, trebuie să ai încredere și să-l primești cu mare nădejde. Pentru măreția a ceea ce ți s-a dat ești plin de frică, dar îndată ce primești ai încredere în mila Celui care dă oamenilor o asemenea îndrăznire [*parrēsia*], nu numai pentru el însuși, ci pentru toți cei ce au nevoie de mila lui Dumnezeu, dacă, potrivit cuvântului fericitului apostol Pavel, el este rânduit „ca să aducă jertfe pentru păcatele sale și pentru cele ale poporului” [*Evr 7, 27*].

Tratamentul păcatelor grele: mărturisirea

³⁹ O astfel de conștiință și o astfel de iubire ni se cer pentru cuminecarea [*koinōnia*] cu sfintele Taine [*mystēria*]. Dar dacă am săvârșit un păcat mare, care înlătură legea [*nomos*], acesta ne împiedică pentru totdeauna

de la împărtășire și nu ne putem îngădui nici o excepție în privința excluderii. Căci ce folos putem scoate dintr-o asemenea faptă dacă arătăm că stăruim în păcat? Mai degrabă ni se cere să ne apăsăm după putere conștiința ca să zorim cum se cuvine spre căința pentru aceste căderi. Dar să nu ne prescriem noi înșine leacul pentru aceste lucruri, ci să cunoaștem că așa cum Dumnezeu a dat pentru trupul nostru supus durerilor rădăcinile leacurilor de care se folosesc spre vindecarea noastră cei care le cunosc, tot așa pentru sufletul supus schimbării a dat drept leac al căderilor pocăința, ale cărei reguli au fost stabilite de la început. Preoții și cunoscătorii acestor lucruri care-i vindecă pe păcătoși și se îngrijesc de ei prescriu leacul conștiinței penitenților potrivit disciplinei bisericești și înțelepciunii după măsura păcatelor.

Terapia excluderii pedagogice

⁴⁰ De aceea a zis Domnul: „Dacă a păcătuit împotriva ta fratele tău, muștră-l între tine și el singur. Și dacă te va asculta, l-ai câștigat pe fratele tău. Dacă nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească orice cuvânt. Iar dacă nu-i va asculta nici pe ei, spune-l bisericii. Iar de nu va asculta nici de biserică, atunci să fie pentru tine ca un păgân și un vameș” [Mt 18, 15–18]. Acesta este deci leacul pe care l-a găsit Dumnezeu pentru păcate și l-a predat preoților Bisericii, ca ei să se folosească de el cu toată râvna ca să vindece relele oamenilor.

⁴¹ Așa a spus și fericitul Pavel: „Învăță cu timp și fără timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelungă-răbdarea și învățătura” [2 Tim 4, 2]. „Muștră”, zice, pe vinovați ca să-și recunoască singuri greșelile; „ceartă”, ca prin anumite măsuri să ajungă mai buni și să primească ajutor; „îndeamnă”, atunci când prin muștrări și dojeni arată progrese rapide în mai bine ținându-se departe de rău și apropiindu-se cu râvnă de bine; „cu toată îndelungă-răbdarea” necesară pentru întremarea celui ce face progrese, „și învățătura”, ca în fiecare din acestea trei [muștrare, ceartă, îndeamnă] să învețe ce este drept și încotro trebuie să se întoarcă.

⁴² Aceasta a făcut-o de altfel însuși fericitul Pavel: când a aflat că cineva a luat-o de soție pe femeia tatălui său, a poruncit ca acesta să fie predat Satanei, adică să fie exclus din biserică [cf. 1 Co 5, 1] și arată de ce anume se face aceasta: „spre pieirea trupului, ca duhul să fie viu în ziua Domnului” [1 Co 5, 5]. Cu alte cuvinte: să sufere strâmtorare în lumea aceasta, și așa să-și revină în fire, să se depărteze de păcat și să se întoarcă la calea

poruncilor; și de îndată ce s-a abătut de la păcat să primească viața desăvârșită în lumea viitoare. Pentru că primise ca botezat harul Duhului, care însă l-a părăsit după ce a păcătuit și a stăruit în păcat. Iar depărtarea de păcat și primirea desăvârșită a Duhului Sfânt care-l rează în starea sa de dinainte Apostolul o numește „viața Duhului”. Și de îndată ce acesta s-a întors, în a doua epistolă poruncește reprimirea lui și spune: „Destul este pentru unul ca acesta pedeapsa aceasta: mai bine ierțați-l și mângâiați-l, ca să nu fie copleșit de prea multă întristare în starea aceasta. Vă îndemn de aceea să întăriți față de el iubirea voastră. Cui îi ierțați, îi iert și eu” [2 Co 2, 6-8]. Prin aceasta Apostolul poruncește ca el să vină cu vechea deschidere ca și mai înainte, întrucât, mustrat și certat, a dobândit prin pocăință iertarea păcatelor.

⁴³ Dar a stabilit și limite în aceasta: „Dacă se numește cineva frate și va fi desfrânat, sau lacom, sau închinător la idoli, sau ocărător, sau bețiv, sau răpitor, cu unul ca acesta nici să nu ședeți la masă. Căci ce am eu să-i judec pe cei din afară? Iar pe cei dinăuntru oare nu-i judecați voi?” [1 Co 5, 11-12]. Prin aceasta arată că mustrarea nu e pentru cei din afară, ci pentru cei dinăuntru, care ascultă cele spuse și primesc îndreptarea de la noi. Și atunci când spune că pe cei din afară îi va judeca Dumnezeu [cf. 1 Co 15, 13] arată ce câștig vine din această judecată pentru cei dinăuntru. Cei din afară sunt cei care, stăruind fără îndreptare, vor primi pedeapsă fiind străini de credința noastră. Cei ai noștri prin credință însă, dacă vor primi îndreptarea, dobândesc iertare pentru greșelile lor și sunt liberi de amenințarea pedepsei în lumea viitoare. Dar cum sunt și oameni care nu primesc mustrarea care li se aduce, spune: „Scoateți-l afară din mijlocul vostru pe acest ticălos!” [1 Co 5, 13], cu alte cuvinte: Să fie neapărat exclus din biserică; un cuvânt asemănător cu ceea ce a spus Domnul: „Dacă nu ascultă nici de biserică, să-ți fie ca un păgân și un vameș” [Mt 18, 17].

Îndemn la terapia mărturisirii

⁴⁴ Știind deci că în marea Sa purtare de grijă pentru noi Dumnezeu ne-a dăruit pocăința, ne-a dat rădăcinile de leac ale căinței și a așezat drept medici pentru căderile noastre pe preoți, prin care primim încă aici tămăduirea și iertarea păcatelor și suntem feriți de orice socoteli viitoare, de aceea trebuie să ne apropiem cu încredere de preoți și să le descoperim păcatele. Căci ei dau păcătoșilor vindecare cu toată râvna, înțelegerea și iubirea potrivit regulilor stabilite, fără să destăinuie ceea ce nu poate fi dezvăluit, ci ținându-le pentru ei înșiși, cum este drept, ca

niște părinți adevărați și afectuoși obligați să cântărească rușinea fiilor lor și să pună pe trupurile lor leacul salvator.

Căci de îndată ce ne-am rânduit viața și am cunoscut măreția Tainelor [*mystēria*] și darului nesfârșit la care am fost chemați, care ne obligă pe viață și se îngrijește să ne îndreptăm căderile cum se cuvine, ne arătăm vrednici de nădejdea viitoare. Pentru ea am fost făcuți vrednici de harul lui Dumnezeu să săvârșim acum această Taină [*mystērion*], să ne bucurăm de Împărăția cerurilor și de toate lucrurile bune negrăite și veșnice pe care le vom primi toți prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care și cu Duhul Sfânt fie slavă Tatălui, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

III

Mistagogia liturgică bizantină
— tratatele vizionare

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 secole¹.

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 nemijlocit: 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 preotului Sopater, alta episcopului Policarp, una monahului Demofil, una episcopului Tit și ultima apostolului Ioan). O primă

¹ Sinteza cea mai recentă, cu bibliografia la zi, este cea a Beatei Regina Suchla, profesoară din Göttingen, realizatoare a ediției critice a Corpusului Dionisian, în volumul: *Dionysius Areopagita. Leben — Werk — Wirkung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008. Indispensabil încă e monumentalul articol redactat de un colectiv de specialiști în frunte cu René Rocques „Denys l'Aréopagite (le Pseudo-)”, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique doctrine et histoire* III, Paris, 1954, col. 244–429.

traducere siriacă a fost realizată de eruditul Sergios din Reshaina († 536), o a doua va fi făcută la începutul secolului VIII de Phokas din Edessa, tot acum apărând și versiunea armenescă (în secolul XI e întreprinsă traducerea georgiană, iar în 1371 cea slavonă, ambele la Athos). În secolul IX, pe baza unui manuscris bizantin trimis în 827 la Paris de împăratul Mihail, se ivesc traducerile latine ale lui Hilduin (în 832) și Scotus Eriugena (în 867; revăzută de Anastasius Bibliothecarus în 875); alte traduceri integrale realizând în 1116–1167 Iohannes Sarracenus și în 1235 Robert Grosseteste, alte zece succedându-se la intervale rapide în secolele XV–XVII².

Abate al faimoasei abații Saint-Denis de lângă Paris (sanctuarul regal și național al Franței medievale) și realizatorul primei versiuni latine, Hilduin e cel care în jurul anului 850 elaborează forma hagiografică clasică a „legendei” dionisiene, fuzionând într-un singur personaj trei figuri distincte: filozoful atenian convertit de Apostolul Pavel în secolul I menționat în *Faptele Apostolilor*; primul episcop al Parisului și apostol al Galiei, decapitat în secolul III, probabil în cursul persecuției lui Decius; și autorul „Areopagiticelor” atestat la începutul secolului VI.

Dionisie Areopagitul va fi redescoperit și relansat în Occidentul latin în secolele XII–XIII, când scrierile lui sunt comentate și retraduse în mai multe rânduri de principalii protagoniști ai renașterii teologice mistice și scolastice din epocă. Așa cum s-a arătat, la mijlocul secolului XIII la Paris, Oxford și Köln scrierile areopagitice deveniseră, alături de tratatele lui Aristotel și de „Sentințele” lui Petrus Lombardus († 1160), texte canonice de studiu al teologiei, circulând sub forma unui corpus sistematic extins, alcătuit din totalitatea traducerilor și comentariilor realizate până atunci³. Marii enciclopediști și scolastici din secolul XIII vor redacta ample comentarii la scrierile dionisiene: Thomas Gallus († 1246) la Vercelli, Robert Grosseteste († 1253) la Oxford sau Albertus Magnus († 1280) și discipolul său Toma d’Aquino († 1274) la Köln în școala dominicanilor germani.

² Toate aceste traduceri latine au fost reeditate de benedictinul Ph. Chevalier în monumentalul corpus *Dionysiaca*, Bruges, 1937, 2 vol., CLXVII, CLXIX + 1664 p.

³ Așa-numitul „Corpus Dionysiacum Parisiense” era alcătuit din următoarele secțiuni: I. vechea traducere latină a *Ierarhiei cerești* a lui Eriugena în centru, înconjurată de scoliile vechi ale lui Maxim și Anastasie, dar și de comentariile lui Hugo de Saint-Victor (din 1137), Eriugena (din 867) și Iohannes Sarracenus (din 1167); urmate de vechea traducere a lui Eriugena a celorlalte scrieri dionisiene înconjurată de „scoliile” lui Maxim și Pseudo-Maxim (extrase din *Peri physeon* a lui Eriugena) și o altă „glosă” anonimă; II. noua traducere latină a tuturor scrierilor dionisiene realizată în 1167 de Iohannes Sarracenus; și III. rezumatul (*compendiosa extractio*) scrierilor dionisiene realizat de abatele de Vercelli, Thomas Gallus († 1246), autor și al unui amplu comentariu (*explanationes*) la integrala corpusului dionisian. Cf. H.-F. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l’Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, 1953.

Chiar dacă n-a suscitată o literatură exegetică de dimensiuni comparabile cu aceea din Occidentul latin, Corpusul Dionisian s-a bucurat în Evul Mediu de o audiență nu mai puțin amplă și în Răsăritul bizantin: s-au inventariat un număr de nu mai puțin de 530 de manuscrise grecești (egal cu cel al codicelor eline care transmit Corpus Platicum)! În majoritatea manuscriselor eline scrierile dionisiene apar însoțite de un prolog și de ample scolii sau nenumărate glose marginale care explică lexicul filozofico-teologic foarte personal și complexa lor ideatică. Ele au fost tipărite împreună cu primele ediții, fiind atribuite sfântului Maxim Mărturisitorul († 662). Într-un articol-pilot din 1940 însă, Hans Urs von Balthasar (1905–1988) identifica pe primul și principalul autor al celei mai consistente părți a acestui corpus de scolii grecești în persoana episcopului chalcedonian Ioan din Skythopolis din Palestina între anii 536–553. Cercetările filologice ulterioare ale Beatei Regina Suchla — care în 2011 a demarat publicarea ediției lor critice — au confirmat această intuiție. Ioan din Skythopolis este autorul redacției Corpusului Dionisian în formula *Numele divine, Ierarhia cerească, Ierarhia bisericască, Teologia mistică și Epistolele*; în toate manuscrisele grecești ele apar în această ordine, prefațate de un prolog și însoțite de savantele scolii filologice și dogmatice ale eruditului episcop palestinian. (Interesant e că vechea traducere siriacă a lui Sergios din Reshaina, † 536, nu redă și aceste scolii.) Puține codice grecești transmit Corpusul Dionisian în această formulă simplă (*codex merus*); majoritatea acestora provine din exemplarul sfântului Maxim amplificat (*codex mixtus*) în timp cu glosele și scoliile altor iluștri cititori bizantini: Maxim Mărturisitorul († 662), Germanos al Constantinopolului († 733), Andrei Cretanul († cca 740), ultimul fiind eruditul arhidiacon Gheorghios Pachymeres († 1315), autorul unor ample „parafraze” la întregul Corpus Dionisian.

Scrierile areopagitice au avut, așadar, parte de o imensă influență atât în Apus, cât și în Răsărit, constituind cadrul în care s-a dezvoltat, cu accente diferite, ecleziologia ierarhică și teologia negativă și mistică apofatică a epocii medievale; fapt pentru care Dionisie Areopagitul a fost în mod incontestabil *doctor hierarchicus et mysticus* prin excelență al Bisericii.

În Occident situația avea să se schimbe radical începând cu secolele XV–XVI, când umaniști și filologi (Lorenzo Valla în 1457 sau Erasmus în 1516) vor exprima primele îndoieli cu privire la identitatea autorului „Areopagitelor” cu filozoful atenian convertit de apostolul Pavel. Plecau de la absența totală a oricăror referințe în primele cinci veacuri creștine la Dionisie Areopagitul ca autor al unor scrieri, precum și de la diferența evidentă între speculația sofisticată și mistică savantă a scrierilor dionisiene și pretinsa „simplitate” a creștinismului Noului Testament.

Critica umaniștilor va fi rapid asimilată de reformatorii din secolul XVI. În protestul lor la adresa dispozitivului ecleziologic și sacramental al Bisericii latine, care-l invoca pe Dionisie Areopagitul ca suprem argument apostolic pentru viziunea ierarhică despre Biserică, reformatorii vor utiliza critica umaniștilor la adresa „legendei” apostolicității scrierilor dionisiene pentru a contest atât autoritatea Bisericii Catolice, cât și principiul Tradiției sacre, cărora le vor opune accesul individual, nemijlocit eclezial, al credincioșilor la Hristos fără altă referință obligatorie decât Biblia. În lumina celor trei principii reformatorice exclusive — *sola Scriptura, sola gratia, sola fide* —, Tradiția, Biserica și mistica deveneau adaosuri irelevante, ba chiar falsificatoare ale „simplității” mesajului evanghelic și paulin. Astfel, în faimosul său manifest *De captivitate babilonica ecclesiae* (1520), Martin Luther a negat decis orice legătură între „teologia Crucii” a apostolului Pavel și „teologia mistică” a lui (Pseudo-) Dionisie Areopagitul⁴. Considerat acum drept *plus platonizans quam Christianizans*, Dionisie este apreciat drept *pernitiosissimus* pentru credința creștină, direct responsabil de milenara „captivitate babilonică” a Bisericii medievale. În interpretarea reformatorilor Bisericii deveniți protestanți, „ierarhia” și „mistica” vor fi considerate de acum înainte drept incompatibile cu Evanghelia și simplitatea credinței, pe care le-ar fi distorsionat prin importul masiv al unor filozofeme păgâne de origine platonice.

Nu toți umaniștii catolici cu simpatii reformatorice și dorință de recuperare a Scripturii în viața Bisericii împărtășeau însă opiniile critice⁵ și rezervele unui Erasmus, de pildă. Din contră, unii dintre ei, cum a fost eruditul preot Lefèvre d'Étaples (1460–1536), pledau pentru o restituire simultană atât a filozofiei aristotelice purificate, cât și a teologiei mistice, precum și a unei scripturi interpretate duhovnicește ca instrument de „hristoformizare” mistică a creștinului. Astfel, înainte de a publica masivele sale comentarii la Psaltire (1509), Epistolele pauline (1512), Evangheliile (1522) sau Epistolele catholice (1527, d'Étaples (și discipolul său Josse Clichtove) a publicat în latină o integrală Aristotel (1493–1513), dar și operele integrale ale lui R. Lullus (1499–1516), Richard de Saint-Victor (1510), Ruysbroeck (1513) și Cusanus (1514). Această serie mistică a fost deschisă în 1499 (reed. 1515) cu editarea noii traduceri latine a Corpusului Dionisian realizate de eremitul camaldolez Ambrogio Traversari († 1439); publicată sub titlul elocvent *Theologia vivificans, cibus solidus*, ediția umanistului creștin francez se deschidea printr-o prefață care apăra calitatea de filozof mistic creștin și apostolic a

⁴ Apelativ creat în 1619 de teologul luteran irenist Georg Calixt (1586–1656).

⁵ Autoritatea lui Dionisie Areopagitul va fi contestată în romano-catolicism de teologi ca T. Cajetan, J. Sirmond sau D. Petau, dar va fi apărată de alții ca: J. Eck, R. Bellarmin sau C. Baronius.

lui Dionisie Areopagitul, indispensabil pentru înțelegerea aprofundată a creștinismului.

Câțiva ani mai târziu, în 1516, la Florența era publicată pe baza unui codice din secolul X prima ediție integrală a Corpusului Dionisian în originalul grecesc. După alte câteva ediții parțiale de tratate izolate, în plin apogeu al reacției catolice la protestantism, culminate în Conciliul de la Trento (1545–1563), elenistul și tipograful francez Guillaume Morel (1505–1564) publica la Paris un veritabil corpus al Liturghiilor și comentariilor liturgice bizantine, urmat doi ani mai târziu de o nouă ediție integrală în original a scrierilor dionisiene însoțite de scoliile lui Ioan din Skythopolis/Maxim și paragrafele lui Pachymeres. Realizată pe baza a șapte codice manuscrise excelente din bibliotecile umaniste pariziene (unul dintre ele din secolul X), ediția Morel va sta practic la baza tuturor celorlalte ediții de opere complete dionisiene cu traducere latină ce vor fi retipărite în ritm alert în Occident în cursul secolului XVII; e vorba de ediția îngrijită de P. Lamsellius și apărută la Paris în 1615 (reed. 1618, 1625, 1642 și 1680) și de cea ameliorată a iezuitului B. Corderius publicată în 1634 la Anvers și 1644 la Paris (și retipărită în 1655 și 1677, dar și în 1755 la Veneția; aceasta din urmă va fi retipărită în 1857 de abatele J.-P. Migne în volumul 3 al seriei „Patrologiae Graecae cursus completus”). Ediția critică la standardele actuale ale științei filologice va aștepta însă sfârșitul secolului XX; realizată de filologii germani G. Heil, B.R. Suchla și A.-M. Ritter, a fost publicată în două volume în 1990–1991⁶.

Momentul care a declanșat cercetarea științifică modernă asupra chestiunii „homerice” a patristicii bizantine — cum poate fi calificată elucidarea enigmei identității autorului ascuns în spatele numelui „Dionisie Areopagitul” și descifrarea semnificațiilor teologice și filozofice ale scrierilor transmise sub acest nume — a survenit în 1895. În acest an, doi savanți romano-catolici germani — H. Koch și J. Stiglmayr —, lucrând independent, au anunțat comunității științifice identificarea în capitolul IV al tratatului *Despre numirile divine* a unor extrase preluate din tratatul *Despre subzistența răului* aparținând principalului reprezentant al școlii neoplatonice din Atena, Proclus Licianul († 485). Paralelele cu acest text și limbajului proclian al tratatelor li se adaugă și alte indicii importante cum sunt: menționarea în interpretarea Liturghiei din capitolul III al tratatului *Despre ierarhia bisericească* a cântării Simbolului de credință (practică introdusă pentru prima dată în anul 476 la Antiohia de

⁶ *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, ed. B.R. Suchla (Patristische Texte und Studien 33), de Gruyter, Berlin-New York, 1990; *II. De coelesti hierarchia*, ed. G. Heil; *De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, ed. A.-M. Ritter (PTS 36), de Gruyter, Berlin-New York, 1991. Foarte recent, în aceeași serie PTS 63, 2011, B.R. Suchla a publicat și primul volum al ediției critice a Scoliiilor lui Ioan din Skythopolis.

patriarhul monofizit Petru Fullo); terminologia hristologică neutră, nici chalcedoniană, nici antichalcedoniană (în conformitate cu decretul unionist, „Henotikon”, al împăratului Zenon din 482); atitudinea irenică și dialogică refractară polemicilor, atât în hristologie, cât și față de filozofia păgână (tipică pentru politica imperială și eclezială oficială din Imperiul Roman din Răsărit între anii 482–518, respectiv înainte de reacția virulentă a lui Iustinian, care în 529 va închide Academia neoplatonică din Atena, iar după eșecul tratativilor teologice din 533 cu monofiziții va persecuta acerb pe toți ereticii). Scrierile dionisiene, citate pentru prima dată între anii 511–528 de patriarhul monofizit Sever al Antiohiei († 538), au fost invocate tot de monofiziți la conferința teologică de la Constantinopol din 533, fiind traduse deja în siriacă de Sergios din Reshaina, decedat la Constantinopol în 536, și editate de episcopul chalcedonian palestinian Ioan din Skythopolis (536–553) care le-a însoțit cu o serie de consistente scoli filozofico-teologice menite să argumenteze creștinătatea filozofiei ori ortodoxia teologiei lor.

Toate aceste indicii trimit spre coordonatele spațio-temporale decisive pentru identificarea datei și locului apariției „Areopagiticelor”: Siria occidentală sau Palestina primelor decenii ale veacului VI. Asupra acestor coordonate cronospațiale (asupra lui „când” și „unde”) există astăzi un consens aproape unanim al savanților. Dispute se poartă însă cu privire la „cine” anume a fost acest misterios personaj și, mai ales, cu privire la „ce” anume a fost: filozof neoplatonic deghizat în haine creștine sau teolog creștin care din motive apologetice a tradus învățătura Bisericii în limbaj neoplatonic? Un Proclus creștin sau primul Părinte al Bisericii? În ce privește identificarea identității reale a Areopagitului cele peste douăzeci de ipoteze formulate până acum au epuizat practic toate personajele și opțiunile intelectuale de relief din Siro-Palestina anilor 450–550⁷. Însă, întrucât nimeni n-a putut aduce argumente constrângătoare, dincolo de simple plauzibilități, savanții actuali par a împărtăși tot mai mult convingerea definitivei insolubilități a chestiunii identității personale a autorului scrierilor Corpusului Dionisian.

Continuă să fie în dezbateră, intens polarizată, problema profesiei intelectuale a autorului „Areopagiticelor”. Mesajul continuă să rămână controversat și diferit interpretat, deși el apare transparent, încifrat în forma exterioră a Corpusului. Scrierile dionisiene vor să constituie în același timp o veritabilă mică „summă” filozofico-teologică — o „summa philosophiae et

⁷ Astfel, enigmaticul „Dionisie Areopagitul” ar fi, pe rând: monofiziții Sever al Antiohiei (Stiglmayr), Petru Fullo (Lequien, Riedinger) sau Petru Ivireanul, episcop al Maiumei (Nucubidze, Honigman, Esbroeck); un monah origenist (Pelikan, Perczel) sau antiorigenistul Sergios de Reshaina (R. Arthur); Dionisie Exiguus (Drăguliu); sau chiar filozoful neoplatonic păgân Damascius (Mazzucchi) etc.

simul theologiae perennis”, în formula Beatei Regina Suchla — mediind nepolemic între neoplatonism și creștinism, dar și să fie un dublet al celor patrusprezece epistole ale Corpusului Paulin, o „imitatio Pauli”, oferind astfel simbolic o „subsumare” de tip paulin a gândirii eline credinței creștine (în prelungirea discursului din Areopag al Apostolului neamurilor). Ambiguitatea inerentă unei atare poziții se pretează unor interpretări divergente, exegeții contemporani de după cel de-al Doilea Război Mondial pendulând sau mixând în dozaje diferite viziunea filozofică și cea teologică.

Tonul a fost cel dat de preotul romano-catolic și cercetătorul René Rocques (n. 1917) în monumentală sa monografie despre structura ierarhică a universului dionisian publicată în 1954⁸. La capătul acesteia, remarcând preocuparea apologetică a Areopagului de a menține un „triplu concordism” cu exigențele adeseori divergente și incompatibile ale Scripturilor și tradiției creștine, ale schemelor triadice ale neoplatonismului și ale propriei sale gândiri, constată că acest „dificil echilibru” nu s-a putut stabili și menține decât cu prețul unor „explicații cel mai adeseori mai mult ingenioase decât convingătoare rațional”. Aceasta pentru că în *Ierarhii* structura gândirii dionisiene este tributară sistematizărilor triadice ale neoplatonismului final. Cu toate acestea, teama unor alterări ale mesajului creștin e doar pe jumătate justificată, întrucât, departe de a le elimina sau atenua, Dionisie mărturisește nepolemic toate punctele esențiale ale dogmelor creștine. Așa că nu poate exista „nici o îndoială cu privire la ortodoxia reală a autorului” Corpusului Dionisian. Prin însăși natura lui, „sincretismul și concordismul dionisian” îi „va decepționa mereu” atât pe creștini, cât și pe filozofi, care îi vor obiecta că a reținut prea multe elemente neasimilabile și în contradicție fie cu platonismul, fie cu creștinismul. În final „confruntarea generoasă” între platonism și revelație în care Dionisie s-a angajat cu pasiune, dar și cu egală loialitate nu poate să nu ne impună „atenție și respect”: „Se va zice că a îndrăznit prea mult, dar îndrăzneala a fost una frumoasă.”

Orientarea dominantă a studiilor savante asupra gândirii lui „Pseudo-Dionisie”⁹ a fost evidențierea motivelor filozofice neoplatonice ale Corpusului

⁸ R. ROCQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Théologie 29), Paris, 1954, reed. 1983.

⁹ Cf. J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1959; E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962; R. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague, 1969; B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976; ST. GERSCH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978; S. LILLA, *Dionigi l'Areopa-*

redactat de un anonim și enigmatic „Proclus” în haină creștină de la începutul secolului VI. Cheia interpretării „Areopagiticelor” e căutată în filozofie, elementele biblice, dogmatice sau liturgice fiind privite ca având o funcție doar decorativă, neintegrate organic în țesătura ideatică. Sau, mai grav, din amalgamarea filozofemelor neoplatonice cu motive biblice și dogmatice creștine ar rezulta un aliaj filozofico-teologic *sui generis*, un discurs hibrid care ar deforma însă atât puritatea intelectuală a neoplatonismului târziu, cât și coerența interioară a revelației biblice și credinței Bisericii. Receptând Corpusul Dionisian ca operă ținând de tradiția apostolică, Biserica medievală ar fi introdus în Tradiția ei „calul troian” al unei viziuni ierarhico-mistice nu doar străine de Evanghelie, ci și autocontradictorie. Aceasta întrucât scrierile dionisiene par a preconiza două căi diametral opuse de acces al omului la divinitate: o cale pozitiv-instituțională a „iluminării” prin medierea socială descendentă a „ierarhiilor” și o cale negativ-individuală a ascensiunii mistice și intrării sufletului în „întunericul divin”; din ambele lipsind elementul distinctiv creștin: hristologia și răscumpărarea.

La polul opus s-a situat un număr redus, dar semnificativ, de interpreți teologi, care au continuat să susțină coerența teologică de fond a operei și gândirii dionisiene și continuitatea existentă între aceasta și Tradiția dogmatică și spirituală a Bisericii creștine, mai ales cu cea capadociană¹⁰. Doi dintre aceștia, ambii adepți ai unei lecturi „holistice” și adversari decisi ai lui „Pseudo”-Areopagitul, au fost figuri majore ale teologiei secolului XX: ortodoxul Vladimir Lossky (1903–1958)¹¹, pentru care apofatismul dionisian este criteriul decisiv al teologiei răsăritene (distingând-o de orice speculație intelectuală, fie tomistă, fie sofologică), și romano-catolicul Hans Urs von Balthasar (1905–1988)¹², care într-o admirabilă interpretare fenomenologică recunoaște în Dionisie figura patristică decisivă pentru coerența unei noi abordări „estetice” a teologiei și revelației. Pe baza unor analize minuțioase și atente atât la contextul intelectual al Antichității târzii, dar și la curentele teologico-duhovnicești din Siro-Palestina secolelor IV–V, și depășind schematismul dogmatic sau excesul de sistematizare apologetică, această hermeneutică holistă și tradițională a fost reluată după 1980 de doi istorici și

gita e il platonismo cristiano, Brescia, 2005, sau studiile lui G. Reale și C.M. Mazzucchi din: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano, 2009.

¹⁰ Cf. articolele lui C. PERA (1936; și, recent, *Dionigi il mistico*, Ed. M. Valerio, 2009) și O. SEMMELROTH (în revista *Scholastik*, 1950–1954) și monografia lui W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958.

¹¹ În două articole din 1931 și 1939, precum și în: V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, cap. II: „Les ténèbres divines”, și *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.

¹² În micromonografia dionisiană esențială cuprinsă în: H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* II, Einsiedeln, 1962, p. 147–214.

teologi ortodocși din spațiul anglo-saxon în contribuții esențiale. Aceștia au reacționat la tribulațiile exegezei dionisiene în teologia ortodoxă din secolul trecut, când reprezentanți ai teologi academice din Grecia și România, sau teologi ruși din diaspora occidentală¹³, au receptat necritic rapid concluziile criticii occidentale privitoare la pseudonimia autorului Corpusului Dionisian și natura neoplatonică a gândirii lor¹⁴. În contrast flagrant cu canonizarea

¹³ Cf. *Patrologiile* lui D. BALANOS (1930) sau pr. I.G. COMAN (1956); traducerile românești ale pr. C. IORDĂCHESCU (1932, 1936); studiile pr. J. MEYENDORFF („Notes sur l'influence dionysienne en Orient”, *Studia Patristica* II, 1957, p. 547–552; *Christ in Eastern Christian Thought*, 1969, 1975², cap. 5: „Pseudo-Dionysius”, p. 91–111; *Byzantine Theology*, Oxford, 1975); pr. A. SCHMEMMANN (*Introduction to Liturgical Theology*, Londra, 1966, 165 p.); P. TREMBELAS (*Mystikismos-apophatismos, kataphatikē theologia*, Atena, 1974, 1982²); K. WESCHE („Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 33, 1989, p. 53–73); M. PHARANTOS („To philosophikon hypobathron tēs theologias tou Pseudo-Dionysiou Areopagitou”, *Theologia* 64, 1993, p. 399–427); sau P. VASSILIADIS („The Eucharistic Perspective of the Church's Mission Today and Tomorrow”, referat principal la cel de-Al IV-lea Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxă, București, august 1996). Pentru profesorul atenian M. Pharantos, „sistemul” lui „pseudo-Dionisie” este unul filozofic, atât în formă, cât și în conținut, un „panteism pur al emanației și resorbției”; care n-a contribuit cu nimic la teologia creștină, receptarea lui semănând, dimpotrivă, o „mare confuzie” în teologia Bisericii! Iar profesorul din Tesalonic P. Vassiliadis, radicalizând criticile pr. Meyendorff și pr. Schmemmann, pune în cauză întreaga tradiție „mistagogică” de interpretare a Liturghiei impusă de Dionisie ca o inacceptabilă distorsiune cosmologică și individualistă de tip platonice a eshatologismului istoric și corporativ al Euharistiei creștinismului primar, distorsiune preluată și perpetuată de monahism. Înțelegerea anagogico-mistagogică ar fi relativizată și realismul Bisericii și eclezialogic originar, precum și eficiența misionară și istorică a prezenței Sacramentului în lume. Singura soluție ar fi deci abandonarea mistagogiei printr-un fel de corporatism euharistic și o reformă liturgică de tip occidental.

Astfel de evaluări radicale au provocat critici legitime și vii proteste; a se vedea critica devastatoare a pozițiilor pr. Meyendorff de către pr. J. ROMANIDES („Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *Greek Orthodox Theological Review* 6, 1960–1961, și 9, 1963–1964), reacția Athosului în 1973 la tezele ofensatoare ale lui P. Trembelas (în românește în postfața mea „Între Athos și Athena” la: TEOCLIT DIONISIATUL, *Dialoguri la Athos. II. Teologia rugăciunii minții*, Deisis, 1994, p. 199–232) și replicile date lui K. Wesche de pr. ALEXANDER GOLITZIN („On the Other Hand”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 34, 1990, p. 305–323 și studiile traduse în volumul: IEROM. ALEXANDER GOLITZIN, *Mistagogia — experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Deisis, 1998).

¹⁴ Astfel, plecând de la coincidența cronologică între ascensiunea misticii dionisiene și condamnarea origenismului în 543 și 553, reputatul istoric al teologiei JAROSLAV PELIKAN (1923–2006), convertit în 1998 la Ortodoxie, vedea în aceasta nu numai o „semnificație istorică”, dar și o „ironie teologică”, dat fiind că „Origen era de departe mult mai puțin primejdios pentru tradiția ortodoxiei catholice decât a fost cripto-origenismul canonizat în operele lui Dionisie Areopagitul” (*The Christian Tradition I*, 1971, p. 348; trad. rom.: *Tradiția creștină I*, Polirom, Iași, 2004, p. 355)! Iar în recentul său eseu „The Reception of Dionysius in 20th Century Eastern Orthodoxy” din volumul colectiv *Rethinking Dionysius the Areopagite* (cf. *infra* n. 33), p. 177–193, PAUL L. GAVRILYUK ajunge și el la concluzia că receptarea Corpusului Dionisian în sânul teologiei

lui Dionisie Areopagitul venerat ca sfânt în sinaxarele Bisericii Ortodoxe, dar și cu valorizarea sacramentală a „Areopagiticelor” în teologia bizantină reafirmată în disputele palamite din veacul XIV, profesorii de teologie ortodocși s-au situat în chestiunea dionisiană pe o poziție negativă față de Tradiția propriei lor Biserici. Reproduserii servile a literaturii „critice” occidentale i s-a adăugat preluarea necritică a unor obiecții și rezerve de tip reformatoric, ajungându-se la situația deconcertantă ca teologi ortodocși din a doua generație a diasporei ruse ca pr. J. Meyendorff și pr. A. Schmemmann, urmați de alții, să deplângă influența „negativă” a „Pseudo-Areopagitului” asupra teologiei, spiritualității și Liturghiei bizantine. Prin apofatismul ei radical, teologia mistică dionisiană ar leza caracterul personalist-trinitar al Dumnezeuului creștin și ar pune între paranteze Întruparea și Crucea lui Hristos, defuncționalizând hristologia și soteriologia. Iar prin simbolismul lor contemplativ și clericalismul lor magic ierarhiile dionisiene ar fi subminat realismul sacramental și euharistic, transformând Liturghia Bisericii într-o simplă dramă simbolică, și totodată ar fi compromis eshatologismul istoric „orizontal” și corporativ al creștinismului primar convertindu-le într-o schemă mistagogică „verticală” și individuală, centrată pe ascensiunea mistică a sufletului. Dacă totuși areopagitismul a fost receptat de Biserică, aceasta s-ar fi datorat mai ales „corectivelor” hristologice aplicate de sfinții Maxim Mărturisitorul († 662) și Grigorie Palama († 1359); aceștia ar fi contrabalansat printr-un realism incarnațional și sacramental fuga gnostică spre simbolism și dematerializare, inerentă spiritualismului apofatic neoplatonic încorporat în scrierile Corpusului Dionisian¹⁵

bizantine poate fi comparată cu „impactul faimosului cal grecesc asupra Troiei” reiterând avertismentul: *Timeo Dionysium et dona ferentes!* (p. 189).

¹⁵ Aceeași polarizare a opiniilor, fără polemică însă, între susținătorii viziunii filozofico-„critice” (ai lui „pseudo”) și cei ai interpretării tradiționale „holist”-ecleziale a „sfântului” Dionisie Areopagitul, o întâlnim și în spațiul teologic românesc. Între „criticiști” se numără pr. Cicerone Iordăchescu, autor (împreună cu T. Simensky) al primei traduceri românești într-un jargon neologistic excesiv al celor patru tratate ale lui „Dionisie Pseudo-Areopagitul” (1932, 1936; reed. 1993, 1994), și care-și însușește în „studiile introductive” verdictele manualelor de patologie vest-europene (receptate și de pr. I.G. Coman în manualul de patologie din 1956). În contrast se remarcă excelenta prezentare a „sistemului dionisian” ca „panbisericism” ierarhic și împletire organică între „mistica liturgică” și „mistica pură” cuprinsă în prelegerile 5–7 ale cursului litografiat de „Teologie mistică” din 1935–1936 al lui Nichifor Crainic (publicat abia în 1993 și, critic, în 2010), precum și versiunea integrală, de data aceasta într-un limbaj bisericesc excesiv nefilozofic a „Operelor complete ale Sfântului Dionisie Areopagitul” (și a importanțelor „scolii”) realizată de pr. D. Stăniloae și publicată postum în 1996. În scurta introducere, pr. Stăniloae polemizează cu interpretarea filozofic-panteizantă a gândirii și misticii dionisiene susținută de pr. C. Iordăchescu, afirmând cu vigoare conținutul creștin al scrierilor areopagitice ca argument în favoarea naturii (dacă nu și a originii lor)

O mai exactă comprehensiune a autenticității *teologice* a gândirii dionisiene, pusă în cauză de teologii de profesie, a venit în anii '60-'70 din partea unor filozofi religioși sensibilizați, ambii, de Heidegger la impasul nihilist în care a ajuns criza metafizicii raționaliste occidentale convertită în ideologie și tehnologie. „Absentței lui Dumnezeu” din filozofia lui Heidegger, ortodoxul Christos Yannaras îi opunea în 1967 „necunoașterea” Lui din gândirea Areopagitului¹⁶, apofatism interpretat în cheie existențială și „eretică” ca jocul extazelor reciproce ale unei comuniuni personale între Dumnezeu și om, dincolo de orice metafizică și nihilism. Plecând de la caracterul anti-idolatră al apofatismului, care refuză absolutizarea oricărui fel de imagini sau noțiuni privitoare la Dumnezeu și înscrie limbajul într-o perspectivă iconică deschizând spre o fenomenologie a distanței, catolicul Jean-Luc Marion¹⁷ scria în 1977 pagini esențiale despre natura liturgică a apofatismului dionisian și situarea lui în contextul rugăciunii și în prelungirea Liturghiei euharistice. Asistam astfel la o paradoxală răsturnare de situații: ceea ce teologii nu păreau să înțeleagă, cerând în schimb demonstrații biblice și analize istorice, admiteau acum filozofii, vorbind despre rugăciune și Euharistie!

Această cotitură liturgică în exegeza dionisiană a fost însă de data aceasta asumată programatic de o nouă generație de teologi care a marcat noua fază a studiilor dionisiene din anii '80-'90. Protagonistii ei au fost doi teologi americani (ambii născuți în 1948) lucrând independent prezentându-și

apostolice. O poziție intermediară asumă studiile și cele două volume (publicate în 1979 și 1991) de pr. prof. Gh. Drăgulin; de la opoziție criticistă în teza sa de doctorat din 1979 consacrată „Ecleziologiei tratatelor areopagitice”, acesta a evoluat în monografia din 1991 despre „Identitatea lui Dionisie pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)” spre o înțelegere holistă, pledând pentru o viziune a gândirii dionisiene ca suprapunere a patru „straturi” culturale „(filozofic-proclian, misteriosofic, hristologic-postchalcedonian și astronomic), și încercând să argumenteze teza „protocronistă”, dificil de susținut, a originii „străromâne” a autorului Corpusului Dionisian presupus a fi una și aceeași persoană cu monahul dobrogean Dionisie activ la Roma între 496-545 ca traducător în latină de texte patristice și expert canonic. De semnalat și exercițiul teologului baptist D. Bulzan (în volumul *Erezie și Logos*, Anastasia, 1996, p. 43-105) care încearcă, pe urmele unor lecturi speculative occidentale de ultimă oră, să susțină, total anistoric și anacronic, existența unei relații de simetrie inversă și oglindire reciprocă între „apofatismul radical al lui Pseudo-Dionisie” și „deconstructivismul modern” al lui Derrida, eșuate ambele într-o teologie negativă solipsistă, nihilistă și agnostică, de tip budist. Singura ieșire din aporiile apofatismului deconstructivist și deconstructivismului apofatic ar fi pentru teologie revenirea la „pozitivismul” Bibliei ca întrupare a Logosului divin (absente din demersul apofatic); sau, altfel spus, între „Pseudo-Dionisie” și Derrida (care ar spune în definitiv același lucru!) trebuie preferat Karl Barth și biblicismul neoprotestant. Evident cu punerea între paranteze a întregii Tradiții.

¹⁶ CH. YANNARAS, *Heidegger kai Areopagites. Peri tēs apousias kai agnōsias tou Theou*, Atena, 1967, 1988² (trad. rom. Ș. Tanașoca, Anastasia, 1996).

¹⁷ J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 183-250.

rezultatele cercetărilor în două teze de doctorat capitale susținute în 1980, respectiv în 1981. Teologul luteran Paul Rorem susținea în 1980 la Facultatea de Teologie din Princeton (al cărei profesor a devenit) o disertație doctorală cu tema „Simboluri biblice și liturgice în sinteza pseudo-dionisiană”¹⁸. Scrierile dionisiene sunt prezentate aici ca o sinteză coerentă: unitatea materială e conferită de preocuparea evidentă cu simbolismul, fie biblic (*Ierarhia cerească și Numirile divine*), fie liturgic (*Ierarhia bisericească*), iar unitatea formală e cea a dinamicii de tip neoplatonic a „ieșirilor” pozitive asociate cu „înțoarcerile” negative — două fețe ale unui singur proces. Atât în limbajul scripturistic, cât și în actele liturgice, simbolismul e modul autorevelării divine care iese din sine și se coboară până la gândirea și percepția omului oferindu-i mijloacele întoarcerii contemplative care-l ridică mai întâi prin negarea simbolurilor sensibile în sfera inteligibilului, iar apoi prin negarea oricărui limbaj și gândiri în însuși întunericul apofatic divin. Rorem atrage atenția asupra afinităților gândirii anagogice dionisiene atât cu interpretarea biblică alexandrină (la un antiohian cum este Dionisie!), cât și cu mistagogia rituală a neoplatonicului sirian Iamblichus¹⁹ (o posibilă sursă sau referință neoplatonică, pe lângă metafizica atenianului Proclus), pe care Areopagitul le-a cunoscut și adaptat în propria sa interpretare anagogică a simbolurilor. Corpusul Dionisian își menține coeziunea printr-o subtilă interacțiune între metafizica neoplatonică, exegeza biblică și teologia liturgică, fiind o mixtură de creștinism sirian și neoplatonism atenian. Plecând de la cele două sensuri ale termenului *anagogē* (care etimologic înseamnă „înălțare”): „educație” și „interpretare”, Rorem subliniază în final „natura aproape catehetică a anagogiei pseudo-dionisiene. Corpusul lasă impresia unui manual sau ghid al unui lider, menit nu pentru uzul nemijlocit al tuturor credincioșilor, ci pentru călăuzirea ierarhului, care la rândul său îi conduce pe alții în această călătorie spirituală”²⁰.

Zece ani mai târziu, în 1993, Paul Rorem a revenit la „Pseudo-Dionisie” cu un util și ambițios „comentariu” la întregul Corpus Dionisian, atât asupra „textelor”, cât și a „influenței” acestora asupra teologiei medievale²¹. Volumul dorea să fie un complement la noua traducere engleză a operelor complete dionisiene publicate anterior la New York (1987), dar o serie de afirmații au

¹⁸ P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Studies and Texts 71), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984, XII + 177 p.

¹⁹ Cf. G. SHAW, *Theurgy and Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, 1995.

²⁰ P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols*, p. 149.

²¹ P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, 1993, XIV + 267 p.

suscitat criticile pr. A. Golitzin. Într-o amplă recenzie²², ieromonahul ortodox a salutat recuperarea dimensiunii biblice și liturgice, dar a și contestat pe drept cuvânt reducerea întregului demers al anagogiei dionisiene la un exercițiu intelectual de interpretare, de „epistemologie subiectivă”, înscris într-un sistem neoplatonic „atemporal și anistoric”, „lipsit de iubire” și, mai ales, „lipsit de Hristos”. Motivul ultim al unei atare aprecieri este absența aproape totală a evidențierii rădăcinilor patristice ale gândirii dionisiene. Deficit metodologic acoperit exemplar de recenzentul critic însuși.

Într-adevăr, în 1981, teologul ortodox american Alexander Golitzin (n. 1948) — devenit ulterior ieromonah athonit și profesor de patristică la Marquette University — prezenta și susținea la Facultatea de Teologie din Oxford, sub îndrumarea episcopului profesor Kallistos Ware, o monumentală teză de doctorat consacrată „mistagogiei lui Dionisie Areopagitul cu referire specială la predecesorii săi în tradiția creștină răsăriteană”. Pe firul roșu al unei revelatorii relecturi a Corpusului Dionisian ca „mistagogie”, masiva lucrare publicată cu mare întârziere (abia în 1994)²³ oferea indirect deconstrucția „pozitivă” a tuturor clișeelelor de inspirație protestantă vehiculate de exegeza „critică” modernă a gândirii „pseudo-dionisiene”: absența Întrupării și caracterul decorativ al hristologiei și referințelor biblice, contradicția între calea „ierarhică” a Bisericii și calea „mistică” a sufletului, aparenta ei izolare în contextul tradiției creștinismului răsăritean etc. Cele două părți ale cercetării demonstrează pe baza unor extinse analize de texte atât coerența teologică riguroasă a gândirii dionisiene ca „mistagogie”, cât și sursele patristice îndepărtate și apropiate ale acestei gândiri — aspecte fie ignorate, fie desconsiderate de analizele filologice și istorico-critice din pricina fixării unilaterale pe limbajul neoplatonic utilizat de Areopagit. Ni se oferea mult așteptata argumentare detaliată a justificării receptării și interpretării „holiste” a „Areopagitelor” de Tradiția Bisericii. Coerenței teo-apofatice și teo-estetice a Corpusului Dionisian afirmate la mijlocul secolului trecut de Lossky sau von Balthasar, pr. A. Golitzin îi adaugă acum coerența teo-mistagogică. În această viziune, gândirea dionisiană se prezintă ca o succesiune de mistere în mistere care se oglindesc și se conțin reciproc, începând cu misterul Dumnezeuului în același timp transcendent și imanent, continuând cu misterul creaturii tinzând spre asemănare și unire cu acest Dumnezeu și organizat ca mister al unor lumi ierarhice în inima cărora se află misterul misterelor: Hristos Dumnezeu-om și slava luminii Lui neapropiate. O mistagogie gene-

²² Publicată în *Mystics Quarterly* (Cincinnati) 21 (1994), nr. 1, p. 28–34.

²³ A. GOLITZIN, *Ex introito ad altarem Dei. The Mystagogy of Dionysius the Areopagite with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Analekta Vlatadon 59), Tesalonic, 1994, 44 p.

ralizată care trădează în spatele ei drept autor un enigmatic episcop ascet din Siria sau Palestina de la cumpăna secolelor V-VI, care gândește și scrie în cadrele și spiritul tradiției „mistagogice” a Bisericii vechi. Tradiție bisericească ignorată sau răstălmăcită astăzi, ale cărei linii de forță și principali reprezentanți sunt trecuți în revistă în adevărate micromonografii începând cu Apostolul Pavel și Părinții Apostolici, trecând prin alexandrini (Origen), capadocieni (Grigorie al Nyssei), spiritualitatea Egiptului monahal (Evagrie) și cea a Siriei arameofone și elenofone. Revelații surprinzătoare vin din partea acestei ignorate „conexiuni siriene”: Efrem Sirianul și autorii necunoscuți ai *Cărții treptelor* sau *Omiliilor* macariene, cu împletirea mistagogică dintre eclezial și personal, sacramental și experimental, dintre Biserica liturgică și Biserica mistică, dintre macrocosmosul eclezial ierarhic și microcosmosul interior al misticului. Departate de a-l „corecta” pe Dionisie, sfântul Maxim Mărturisitorul nu face altceva decât să expliciteze și completeze (cum declară el însuși în prologul *Mistagogiei* sale) premisele „theoriei” liturgice dionisiene din *Despre ierarhia bisericească*.

De altfel, contribuția hermeneutică decisivă a pr. Golitzin la exegeza dionisiană rezidă tocmai în evidențierea magistrală (concomitent cu P. Rorem, deși într-un alt sens decât acela) a centralității ierarhiei bisericești 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 („a head trip”, după Rorem). 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 bisericească* 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 unul 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 de atât de monofiziții sirieni, cât și de ortodocșii chalcedonieni și bizantini, iar ulterior de occidentalii latini. În timp ce simpla pseudonimie, oricât 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” până astăzi în Răsăritul ortodox (iar până 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 până la isihasmul bizantin, trecând evident prin Dionisie Areopagitul²⁴.

²⁴ Cf. studiile din IEROM. A. GOLITZIN, *Mistagogia — experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Deisis, 1998 și din revista de patrologie și hagiografie critică *Scrinium*, nr. III

Independent de cercetările pr. A. Golitzin, aceeași viziune esențial liturgică asupra universului dionisian a fost afirmată de teologul anglican Andrew Louth (n. 1944), al cărui parcurs intelectual dublat de căutare duhovnicească l-a făcut ca în 1989, anul în care și-a publicat introducerea sa la Dionisie Areopagitul, să ceară să fie primit în Biserica Ortodoxă. Profesor de patristică la Oxford, la Londra, iar actualmente la Durham, unde funcționează și ca preot al comunității ortodoxe din nordul Angliei, Andrew Louth publicase, ca mărturii ale unei preocupări intelectuale dublate de un interes spiritual, două remarcabile cărți: o încercare filozofică „despre natura teologiei” ca „deslușire a Tainei” în 1983²⁵ și alta despre „originile tradiției mistice creștine de la Platon la Dionisie”²⁶. Pentru teologul englez, întoarcerea la modul de teologhisire al Bisericii vechi și al Sfinților Părinți oferă ieșirea din impasurile metodologice structurale în care s-a blocat preluând și perpetuând scindarea tipică pentru modernitate de la bifurcația ei în iluminism și romantism între rațiune și sentiment, între știință și cultură, între științele exacte și disciplinele umaniste (disociere a sensibilității care moștenește și prelungește mai vechiul divorț între teologie și spiritualitate). Spre deosebire de știință, care este domeniul „problemelor” și al rațiunii discursive, artele și teologia au în centru „misterul” insolubil al existenței accesibil unei rațiuni contemplative: dacă știința rezolvă rațional problemele, artele și teologia duc la participarea și adâncirea misterului ultim al lumii și vieții. Misterul se „trăiește” și „pătimizește” ca mister tacit celebrat în Liturghia Bisericii, unde învățăm să ascultăm nu doar Cuvântul, ci și tăcerea lui Dumnezeu Tatăl (de care vorbea sfântul Ignatie Teoforul), din al cărui mister izvorăște Cuvântul și Cuvintele Lui. Aceeași margine de tăcere și taină învăluie și cuvintele Scripturii și numai lectura duhovnicească în rugăciune, de tip „alegoric”, a sfinților Părinți este cea care permite sesizarea nu numai a multiplelor lor sensuri, cât mai ales faptul că prin ele ne întâlnim cu misterul transversal al Persoanei Cuvântului lui Dumnezeu, Care ne interpelează El pe noi, cerându-ne un răspuns existențial (nu noi suntem cei care-L chestionăm și obligăm să se manifeste). În viziune patristică există, așadar, o coerență fundamentală între Mister, Tradiție, Liturghie și alegorie (anagogie), și ea

(ed. B. Lourie/A. Orlov), *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (Byzantinorossica), Saint-Petersburg, 2007, xl + 504 p.; aici pot fi citite șase studii de pr. Golitzin, unsprezece de Andrei Orlov, unul de Bogdan Bucur și două de Silviu Bunta.

²⁵ A. LOUTH, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983, xiv + 215 p. (trad. rom. M. Neamțu: A. LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu, 1999).

²⁶ A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, 1981, 215 p. (trad. rom. V. Sitea: A. LOUTH, *Originile Tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2002).

asigură unitatea și autenticitatea teologiei ca înțelepciune practică, hrănită de experiența/pătimirea liturgic-duhovnicească a Tainei lui Dumnezeu revelate în taina Bisericii.

Istoria constituirii tradiției teologice a Bisericii vechi pe fondul tradiției culturale platonice dominante a Antichității târzii confirmă această viziune teoretică părănd ca dezvoltarea concomitentă a unei dogmatici și mistici ecleziale. Spre deosebire de mistica platonice care este monistă, individualistă și elitistă, mistica creștină e una trinitară, eclezială și liturgică. Ceea ce infirmă teza „vulgatei” teologiei academice moderne, pentru care mistica Părinților n-ar fi decât platonism deghizat (susținută atât de luteranul A. Nygren, cât și de romano-catolicul A. Festugière, 1950), și confirmă justețea viziunii lui V. Lossky din 1944 (confirmat de analizele ulterioare ale protestantului convertit la romano-catolicism Louis Bouyer) despre inseparabilitatea în tradiția Bisericii vechi între mister și mistică, între dogmă și spiritualitate, între teologie și mistică, acestea reflectându-se reciproc.

Și pentru A. Louth, ca și pentru Lossky, figura exemplară în acest sens este cea a lui Dionisie Areopagitul, căruia teologul englez i-a consacrat în 1989 o excelentă micromonografie²⁷. Lectura „holistă” tradițională a Corpusului Dionisian susținută anterior de V. Lossky din perspectiva apofatismului teologico-mistic și de H.U. von Balthasar din cea a unei teoestetici este aici argumentată — independent și mai succint decât lectura „mistagogică” a pr. A. Golitzin — drept cea a unei teolurgici generalizate. Și pentru A. Louth, cheia universului dionisian e Liturghia și teologia biblico-duhovnicească a Părinților sirieni. Nu numai *Ierarhiile* explicit liturgice (teurgice), dar și tratatele filozofice (teologice) ale Corpusului Dionisian se referă tot la cult și Liturghie: *Numirile divine* nu sunt un tratat abstract despre predicția teologică, ci prezintă apelativele liturgice date de ierarh lui Dumnezeu în cadrul doxologiei și rugăciunii Bisericii, iar *Teologia mistică* se referă, sub chipul biblic al urcușului lui Moise pe Sinai și intrării sale în norul divin, la intrarea ierarhului la altarul ascuns în sanctuar, în al cărui întuneric are în extaz și tăcere participarea la misterul ultim al Iubirii extatice a lui Dumnezeu revelate în Iisus Hristos, „Altarul cel mai divin”. Diversitatea în unitate a „teologiilor” dionisiene reflectă dinamica și unitatea paradoxală a lui Dumnezeu

²⁷ A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, Londra, 1989, 134 p. (trad. rom. S. Moldovan: A. LOUTH, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Deisis, Sibiu, 1997). Introducerii în Dionisie Areopagitul i-a urmat în 1996 o introducere similară (și un grupaj de texte esențiale traduse), iar în 2002 o monografie esențială despre sfântul Ioan Damaschinul: *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press (trad. rom. pr. prof. Ioan I. Ică sr și diac. Ioan I. Ică jr: PR. A. LOUTH, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină — cu câteva scrieri inedite*, Deisis, Sibiu, 2010).

în revelația și misterul Său ultim: „teologia simbolică” a *Ierarhiilor* analizează modurile manifestărilor sensibile ale „ieșirilor” iubitoare ale lui Dumnezeu în creație și în biserică; acestui extaz divin Biserica îi răspunde prin lauda (doxologia) ierarhului, care face tema „teologiei catafactice” (pozitive) a *Numirilor divine*, pentru ca în final discursul laudei să facă loc tăcerii unirii extatice în extazul Iubirii divine, al cărei mister ireductibil impune „teologia apofatică” (negativă) a unirii în necunoaștere și neînțelegere cu Cel mai presus de orice ființă și înțelegere. Tocmai din cauza uitării în Occidentul latin a contextului lor liturgic, *Ierarhiile* vor primi o interpretare juridic-instituțională, *Numirile divine* una metafizic-abstractă, iar *Teologia mistică* una afectivă, introvertită, punându-se astfel bazele disocierii între Biserică, teologie și spiritualitate, tipică pentru tradiția creștinismului modern și pentru cultura postnominalistă.

Păstrând Tradiția și Liturghia, Biserica răsăriteană nu numai că l-a recepțat și înțeles bine pe Dionisie Areopagitul, dar a și menținut în principiu unitatea și coerența autentică a teologisirii până la sfârșitul epocii bizantine. Situația s-a schimbat odată cu pătrunderea după 1453 a influențelor occidentale și impunerea în ultimele secole a modelului și reperelor teologiei academice europene. Prezența Corpusului Dionisian în scrierile teologilor ortodocși moderni sau contemporani e aproape nulă, iar atunci când e invocat, teologi ca pr. J. Meyendorff, A. Schmemmann, K. Wesche sau P. Vassiliadis o fac doar pentru a deplânge influența lui nefastă, a demasca absența hristologiei, pretinsul lor „clericalism magic” sau „individualism mistic”, salvarea lui doar prin aplicarea unor imaginare „corective” introduse de Părinți ulteriori (Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palama). Apare astfel cu claritate paradoxul (și ironia) situației create în studiile dionisiene: teologi ortodocși născuți și crescuți în spații culturale tradițional ortodoxe ajung să stigmatizeze față de apofatismul „budist” al *Teologiei mistice* dionisiene și să critice deschis influența negativă a mistagogiei „Pseudo”-Areopagitului tocmai asupra Liturghiei și cultului Bisericii Ortodoxe; în timp ce alți teologi născuți și crescuți în cultura occidentală și ajunși (făcuți, nu „născuți”) ortodocși vin să demonstreze cu serioase argumente deplina solidaritate a „Areopagiticelor” cu Liturghia și predania duhovnicească ale Bisericii Ortodoxe și să ne spună că Tradiția are totuși dreptate!

După 1990, așadar, studiile dionisiene cunosc un revirement remarcabil. Dionisie Areopagitul și posteritatea sa în Răsărit și în Apus, dar și receptarea sa medievală, au fost temele a două importante simpozioane internaționale care au reunit în septembrie 1994 la Paris și în aprilie 1999 la Sofia elita specialiștilor (filologi, istorici ai ideilor, teologi și filozofi) preocupați de fenomenul dionisian și toate complexele dimensiuni ale prezenței sale în cultura

europeneană²⁸. Acestor contribuții de detaliu li s-au adăugat o serie de importante monografii publicate după aceste date. Fără a putea intra aici în amănunte, se remarcă faptul că ele atestă o mișcare de pendul în sens contrar. Dominate autoritar până în anii '80 de imaginea unui Dionisie filozof atenian, studiile dionisiene au fost inspirate în deceniul 1984–1994 de imaginea unui Dionisie liturgist sirian. După 1995 și până în 2008 publicațiile majore atestă o revenire a interesului pentru filozofia dionisiană și relația ei cu neoplatonismul²⁹. De data asta însă nu pentru a-l reduce pe Dionisie la o variantă sau alta (procliană sau iamblichiană) de neoplatonism, ci, din contră, pentru a evidenția inovarea și transformările creștine ale tradiției neoplatonice. Conștiința acestui fapt e rezumată fidel de răsturnarea de către Walter Beierwaltes a adagiului lui Marsilio Ficino: dacă pentru umanistul florentin din veacul XV Dionisie era „Platonicus primus ac deinde Christianus”, pentru temeinicul istoric german al platonismului de la sfârșitul secolului XX Dionisie este „Christianus simulque vere Platonicus”. Foarte recent, interesul filozofilor a fost captat chiar și de neglijatul tratat *Despre ierarhia bisericească*, care a făcut tema a două investigații³⁰. N-a fost uitată nici conexiunea siriană reexplorată recent³¹, dar nici tematica strict teologică³². Un util volum de studii³³ trece

²⁸ Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international Paris, 21–24 septembre 1994, ed. Y. de Andia (Études Augustiniennes 151), Paris, 1997 (J. Irigoien, M. Nasta, P. Tombeur, D. O'Meara, C. Steel, S. Lilla, B.R. Suchla, M. van Esbroeck, P. Rorem, U.R. Jeck, L. Siassos, J. Paramelle, T. Hainthaler, Y. de Andia, A. Louth, I. Perczel, E. Jeaneau, E.H. Weber, W.J. Hankey, P. Kalaitzidis, W. Beierwaltes, Ch.-A. Bernard, A. Rigo, J. Nadal, A. Ritter, T. Leinkauf, M. de Gandillac, M. de Longchamp, S. Breton) și *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999* (ed. T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer), Brepols, 2000 (G. Makris, I. Perczel, T. Boiadjev, G. Kapriev, D. Luscombe, E. Jeaneau, K. Emery, H. Anzulewicz, M. Burger, C. Steel, A. Speer, J.A. Aertsen, P. Porro, E.P. Mahoney, W.J. Hoye, H.G. Senger).

²⁹ Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Philosophia Antiqua 71), Brill, Leiden-New York, 1996; W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Klostermann, Frankfurt a.M., 1998; S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il neoplatonismo cristiano*, Marcelliana, Brescia, 2005; Ch. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and Content of the Treatise on the Divine Names* (Philosophia Antiqua 99), Brill, Leiden-New York, 2006; E. PEARL, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Sunny Series in Ancient Philosophy), New York, 2007; S.K. Wear/J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, 2007.

³⁰ WIEBKE-MARIE STOCK, *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4), Gruyter, Berlin-New York, 2008 și F. DREWS, *Methexis. Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Lit Verlag, Hamburg, 2011.

³¹ ROSEMARY A. ARTHUR, *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth's Century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008.

³² V. KHARLAMOV, *The Beauty of Unity and the Harmony of the Whole. The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Whip & Stock Publishers, 2009.

³³ *Rethinking Dionysius the Areopagite* (ed. S. Coakley & Ch. Stang), Willy-Blackwell, 2009.

în revistă, în interesante abordări și rediscutări, principalele momente și figuri care au ilustrat receptarea gândirii enigmaticului Dionisie Areopagitul, începând cu receptarea siriană, cea bizantină, medievală timpurie și târzie (cu dublarea ei afectivă și speculativă), trecând prin mistica medievală târzie, prin Cusanus și Luther, dar și mistica spaniolă, sfârșind cu receptarea lui în Ortodoxia secolului XX, la von Balthasar și Marion, dar și cu ecurile în deconstrucționismul lui Derrida.

Cea mai uimitoare și incitantă relectură e cu siguranță cea care deschide acest volum și în care Charles Stang își rezumă argumentația unei neașteptate teze de doctorat, susținută în mai 2008 la facultatea așa-numitei „Divinity School” a Universității americane Harvard³⁴, în curs de publicare. Ceea ce se demonstrează aici în mod strălucit este că pentru înțelegerea corectă a scrierilor Corpusului Dionisian cheia este descifrarea sensurilor de profunzime înscrise tocmai în așa-zisa „pseudonimie” a autorului lor și în relația cu sfântul apostol Pavel pe care aceasta o proclamă. Cu alte cuvinte, „Dionisie Areopagitul” nu este un impostor sau falsificator, ci un autor din secolele V–VI identificat mistic-extatic (cum sugera încă în 1962 von Balthasar) — adică până la ignorare de sine, nemaifiind „nici el însuși, nici un altul” — cu discipolul din Areopag al apostolului Pavel, și acesta identificat mistic-extatic cu Hristos. Așa cum Apostolul neamurilor declară că nu mai este el, ci este atât Pavel, cât și Hristos, nemaitrăind el, ci Hristos trăind în el (*Ga* 2, 20), tot așa și Dionisie Areopagitul, imitându-l pe Pavel, imitatorul lui Hristos (*Ga* 4, 16), nu mai trăiește el, ci în el (re)trăiește Pavel, în care trăiește Hristos. Toate temele critice, sensibile, ale Corpusului Dionisian, arată Ch. Stang, derivă din teme esențiale pauline: ierarhia provine din înțelegerea Trupului lui Hristos ca ordine (*taxis*) divină a cosmosului animată de iubirea Duhului; hristologia din experiența întâlnirii neașteptate a lui Hristos ca Lumină orbitoare pe drumul Damascului; teurgia din lucrarea (*energeia*) lui Dumnezeu împreună cu oamenii colaboratori ai Lui (*synergoi Theou*); iar apofaza dintr-o lectură creatoare a *Faptelor Apostolilor* 17, 29, unde apostolul vorbește de venerarea lui Dumnezeu prin necunoaștere. Dar contribuția esențială a exegetului american stă în sublinierea faptului că „teologiei mistice” a lui Dionisie îi corespunde o „antropologie mistică”, că apofaza lui Dumnezeu este indisociabilă de apofaza sinelui, iar modelul științei (*epistēmē*) supreme a necunoașterii extatice a lui Dumnezeu și a sinelui este tot apostolul Pavel. Scrisul pseudonim al lui Dionisie Areopagitul face, așadar, parte constitutivă din

³⁴ CH.M. STANG, „«No Longer I». Paul, Dionysius the Areopagite and the Apophasis of the Self”. Cambridge MA, May 2008, rezumată în studiul „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym” din *Rethinking Dionysius*, 2009, p. 11–25.

practica ascetic-duhovnicească a apofazei sinelui, a negării și uitării eului propriu și identificării sale cu Pavel, iar în Pavel cu Hristos Dumnezeu. În acest fel, forma ascetică a scriiturii pseudonime dionisiene corespunde perfect cu conținutul apofatic-mistic al Corpusului, practica și teoria lui Dionisie se acoperă întru totul. Ele converg pe deplin și fac astfel din scrierile areopagite un exercițiu spiritual complex al schimbării de subiect, al morții eului uman și învierii lui ca sine divin, o practică a îndumnezeirii, al cărei scop e acela de a face ca să dispară cu ea, absorbit integral în misterul divin pe calea ierarhiilor și meditării numirilor divine și a unirii supreme prin necunoaștere extatică. Tot luarea în serios a pseudonimiei „Dionisie Areopagitul” permite, după Ch. Stang, depășirea blocajului actual în lecturi anti-tetice, potrivit cărora enigmaticul autor ar fi sau un neoplatonic atenian, sau un creștin sirian, precum și a divorțului pe care-l postulează acestea între aparența exterioară și esența profundă a Corpusului (care ar avea sau o substanță neoplatonică în aparențe creștine, sau un conținut creștin în forme neoplatonice). Pseudonimul „Dionisie Areopagitul” vrea să ne spună că autorul Corpusului Dionisian — coerent în esența și aparența lui — vrea să fie în același timp atât creștin, cât și neoplatonic, aplicând și dezvoltând programul paulin din cuvântarea de pe Areopag (FA 17) al concilierii dintre înțelepciunea păgână a neoplatonismului și revelația Dumnezeului necunoscut în Iisus Hristos Cel Înviat. Cu alte cuvinte, Dionisie nu vrea să împrumute înțelepciunea elină și să o importe în creștinism, ci, în cuvintele lui von Balthasar, să o întoarcă înapoi adevăratului ei Proprietar, Înțelepciunea lui Dumnezeu în Hristos; ca și Pavel pe Areopag, el cheamă vechea filozofie păgână, în același timp luminătoare și risipitoare, să revină acasă, la Părintele luminilor și Tatăl lui Iisus Hristos.

Pentru lectura „holistă” și „tradițională”, paulină, în același timp teologică și filozofică, a Corpusului Dionisian, afirmată de Ch. Stang, pledase anterior, într-un alt registru, și Jean Borella (n. 1930)³⁵, pentru care 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 atât la nivelul inteligenței — prin erezii —, cât și spiritual — atât prin formalismul sacramental și liturgic, cât și prin superficialitatea morală.

³⁵ J. BORELLA, *Lumières de la théologie mystique, L'Âge d'Homme*, Lausanne, 2002; suită de studii despre „teologiile” lui Dionisie Areopagitul și trei figuri ale tradiției dionisiene de la sfârșitul Evului Mediu: Eckhart, Suso și anonimul cavaler teuton autor al așa-numitei *Theologia deutsch*; dar și, anterior, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien, L'Âge d'Homme*, Lausanne, 1997.

Răspunsul a fost reafirmarea caracterului de mister al creștinismului atât ca doctrină (adevăr), dar și ca ritual (cale) și cunoaștere (viață). La provocările ereziilor, 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 autentic 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” culturale 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 prin Tainele săvârșite de cler în frunte cu episcopul tuturor, 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 unitar bipolară a autorului său, care apare ca fiind în același timp ierarh creștin, dar și filozof platonice, ceea ce conferă demersului său un caracter teologic-filozofic inconfundabil³⁶. 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 unificați 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 — ellampsis — teleiōsis*), cărora le corespund mișcarea rectilinie — elicoidală

³⁶ Dacă respinge clar păgânismul, Dionisie nu contestă însă filozofia în care vede deja o revelație parțială pe care o asumă, având despre intelect o viziune metafizic-mistică de tip platonice, potrivit căreia prin însăși natura lui intelectul are o intuiție a supranaturalului, o receptivitate pentru Adevărul divin, pe care-l reflectă. Pe urmele lui J. Borella, trebuie să distingem între patru regimuri ale rațiunii: regimul intelectual (Platon), în care ea este teonom ordonată spre Adevărul divin, de dincolo de lume; regimul logic (Aristotel), în care rațiunea e paralelă cu divinul și ordonată spre lume ca natură; regimul critic (Kant), în care rațiunea autonomă opusă revelației e centrată pe om; și regimul cibernetic, în care devine un simplu organ al tehnicii.

— 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: posedatăii, 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 arăta 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 rectilinie 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 divin³⁷. Dar realizarea acestui scop presupune o participare contemplativă, ascetico-mistică, la misterele celebrate, contem-

³⁷ Y. DE ANDIA, „Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite”, *Orientalia Christiana Periodica* 63 (1997), p. 273–332.

plare 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 mistagogice 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, posedăților 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 dionisiană³⁸ 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 posedăților alienați de acesta și a penitenților nestabilizați încă în El, accentuează caracterul prin excelență unificator al Sinaxei euharistice dionisiene. Unirea verticală cu Unul 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

³⁸ Cf. R. ROCQUES, *op. cit.*, 1954, p. 257–271; R. BORNERT, *op. cit.*, 1966, p. 66–73; Y. DE ANDIA, *art. cit.*, 1997, p. 291–303.

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 al Tainei Euharistiei: este limpede că în literalitatea textului *Ierarhiei bisericești*, 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 înserează de fapt³⁹ 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.

³⁹ Cum a demonstrat recent Y. DE ANDIA, „«La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement». Symbole et Eucharistie chez Denys et dans la tradition antiochienne”, în: *The Eucharist in Theology and Philosophy* (conferință internațională în Ungaria, octombrie 2000), Leuven, 2005, p. 37-65.

Exceptând *Mistagogia* sfântului Maxim Mărturisorul, 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 teme hotărât nedionisiene ale unei istorii a mântuirii și eshatologii hristocentrice și pe credința în realismul sacramental în interiorul realității corporative a Bisericii”⁴⁰.

⁴⁰ P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, 1993, p. 124.

SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL

Despre riturile celebrate în sfânta Sinaxă

— mister și contemplare¹

(cca 500)

Copresbiterului Timotei, Dionisie presbiterul

I. Predania ierarhiei bisericești și scopul ei

¹ E nevoie să demonstrăm — o, tu, cel mai sacru dintre sacrii copii — celor inițiați din misterele și predaniile ierarhice în celebrarea mistagogiei sacre și făcându-ne demonstrația din oracolele/cuvintele cele supracosmice și cele mai sacre [ale Scripturii] cum că ierarhia de la noi ține de o știință, o activitate și o desăvârșire care sunt în Dumnezeu, divine și opera lui Dumnezeu. [...] Căci așa cum ne-a predat cuvântarea despre Dumnezeu [teologhisirea Scripturilor] nouă, următorilor ei, Același Iisus — Inteligența tearhică maximă și supraființială, Originea, Ființa și Puterea tearhică maximă a întregii ierarhii, sanctificări și teurgii —, luminează în mod mai clar și mai inteligent ființelor fericite superioare nouă și le asimilează după puțină luminii Lui; iar nouă prin îndrăgostirea [*erōti*] de cele frumoase care tinde spre El ne înfășoară la un loc multele diversități și, desăvârșindu-le într-o viață, deprindere și activitate unitară și divină, ne dăruie puterea cuvenită celor sacre a sacerdoțiului divin. [...]

¹ *Despre ierarhia bisericească* I și III; PG 3, 369–376. 424–445; traducere după ediția critică G. Heil/A.-M. Ritter: *Corpus Dionysiacum II* (PTS 36), Berlin/New York, 1991, p. 65–68, 79–94.

Traducerea redă limbajul sacral și filozofic antic specific în care scrierile dionisiene au transpus în scop apologetic noțiunile tradiției biblice și liturgice ecleziale.

Decisiv în limbajul dionisian este sensul expresiilor-cheie compuse pe baza lui *archē/archia*, care înseamnă aici în primul rând „origine”, nu „stăpânire”, cum s-a înțeles eronat de moderni. Prin urmare, *hierarchia* = origine/obârșie de lucruri sacre, de sacralizare; *thearchia* = origine/obârșie de divinitate, de divinizare. Dar și: *theōsis* = divinizare; *teletē* = celebrare, inițiere și desăvârșire; *hieros* = sacru; *hierous* = sacerdot; *hierourgia* = acțiune sacră/*sacri-ficium*; *logia* = oracole; *theologia* = oracole divine = Sfânta Scriptură; *nous* = intelect; *noētos* = inteligibil; *noeros* = inteligent.

² [...] Este necesar să spunem că, întrucât acea ierarhie [a îngerilor] și oricare alta, precum și cea lăudată în imne de noi acum, are prin orice operare ierarhică a ei una și aceeași putere, însuși ierarhul, ca unul care are în el ființa, analogia/proporția și puterea ei, e inițiat în cele divine și e divinizat, și transmite celor inferiori potrivit demnității fiecăruia din sacra divinizare care are loc în el de la Dumnezeu, iar cei inferiori, pe de o parte, urmează celor superiori, iar, pe de altă parte, îi fac pe cei mai mici să tindă spre cele de sus, merg înainte și-i conduc după putere pe alții; și prin această armonie divină și ierarhică fiecare participă, pe cât îi stă în putere, la ceea ce este cu adevărat frumos, înțelept și bun.

Dar ființele și ordinele de dincolo de noi sunt necorporale și ierarhia lor este inteligibilă și supracosmică, în timp ce pe a noastră o vedem multiplicată proporțional cu noi înșine prin diversitatea simbolurilor sensibile, prin care suntem ridicați simetric cu noi înșine spre divinizarea unitară [uni-formă]. Ca inteligențe, acelea înțeleg pe Dumnezeu și virtutea divină pe cât le este îngăduit; noi suntem însă ridicați pe cât e cu putință spre contemplările divine prin imagini sensibile. Și, ca să spunem adevărul, toți cei unitari [uni-formi] doresc un singur lucru, dar nu participă în mod unitar [uni-form] la Cel ce este unul și același, ci așa cum împarte fiecăruia balanța divină moștenirea potrivit demnității lor. [...]

³ Potrivit venerabilei noastre predanii, orice ierarhie este toată rațiunea celor sacre aflate sub ea sau recapitularea cea mai universală a celor sacre care țin de cutare sau cutare ierarhie. Prin urmare, ierarhia de la noi este operarea care cuprinde toate cele sacre privitoare la ea, prin care divinul ierarh inițiat va avea, ca unul care poartă numele ierarhiei, participarea tuturor lucrurilor celor mai sacre care-l privesc. Căci așa cum cel ce spune „ierarhie” a spus deodată în mod concentrat dispozitivul ordonat [*diakosmēsis*] al tuturor celor sacre, tot așa cine spune „ierarh” arată bărbatul inspirat de Dumnezeu și divin, știutorul întregii cunoașteri sacre, în care e desăvârșită și cunoscută în mod pur toată ierarhia privitoare la el. Originea acestei ierarhii, izvorul vieții, ființa bunătății, cauza celor ce sunt, e Treimea, din Care vine din bunătate pentru toate cele ce sunt atât existența, cât și existența fericită. Această Fericire maxim tearhică, aflată dincolo de toate, Monadă triplă, Care este cu adevărat, are drept obiect al voinței inaccesibil nouă, dar cunoscut Ei, mântuirea rațională [prin Rațiune/Cuvânt] a ființelor ca noi și a celor mai presus de noi; dar aceasta nu se poate face altfel decât atunci când cei mântuiți sunt divinizați, iar divinizarea e asemănarea și unirea cu Dumnezeu pe

cât e cu putință. Iar capătul comun întregii ierarhii e acesta: iubirea continuă față de Dumnezeu și cele divine lucrată sacru în mod inspirat și unitar; iar, înainte de aceasta, e desăvârșita și fără întoarcere nefrecven-tare a celor contrare, cunoașterea celor ce sunt ca unele ce sunt, vederea și știința adevărului sacru, participarea inspirată la desăvârșirea unitară, banchetul vederii pe cât e cu putință a Unului Însuși, banchet care hrănește mental și divinizează pe oricine tinde spre ea.

⁴ Să spunem, așadar, că Fericirea tearhică [origine de divinitate], divinitatea prin natură, originea divinizării, din care vine prin bunătate pentru cei divinizați faptul de a fi divinizați, a dăruit ierarhia pentru mântuirea și divinizarea tuturor ființelor raționale și inteligente. Celor supracos-mice și cu sfârșituri fericite ea li s-a dat într-un mod mai nematerial și mai inteligent, căci Dumnezeu nu le pune în mișcare spre cele divine din afară, ci în mod inteligibil și dinăuntru, luminându-le voința cea mai divină într-o lucire pură și nematerială; dar ceea ce acelora li s-a dăruit în mod unitar și înfășurat/concentrat, nouă ni s-a dăruit, pe cât ne este îngăduit, într-o diversitate și multitudine de simboluri divizibile din oracolele/cuvintele predate de Dumnezeu [ale Scripturilor], căci ființa ierarhiei noastre sunt oracolele/cuvintele predate de Dumnezeu.

[...]

III. Despre riturile celebrate la sfânta Sinaxă

Iar ca sfârșitul a toate ierarhul îl cheamă pe cel inițiat [botezat] la foarte sacra Euharistie și-i dă Cuminecarea Tainelor desăvârșitoare [ale inițierii lui].

Dar pentru că am amintit de ea, nu-mi este îngăduit să trec pe lângă ea și să laud înaintea ei în imne altceva din cele ierarhice; căci, potrivit celebrului nostru maestru, ea este celebrarea celebrărilor/inițierea inițierilor [*teletē teletōn*]. De aceea, expunându-i înaintea celorlalte descrierea sacră, trebuie să ne urcăm prin Duhul tearhic de la știința inspirată și ierarhică potrivit oracolelor/cuvintelor [Scripturii] spre sfânta ei contemplare.

Să privim mai întâi în chip sacru acest lucru: din ce motiv i-a fost atribuit ei în chip special, mai mult decât celorlalte, caracterul comunitar [*to koinon*] propriu și celorlalte celebrări ierarhice, și a fost denumită în chip unic Comuniune și Sinaxă [*koinōnia kai synaxis*], deși fiecare operațiune a celebrării/inițierii sacre adună viețile noastre împărțite într-o divinizare

uni-formă, și dăruie prin concentrarea deiformă a celor divizate comuniunea și unirea cu Unul. Căci din darurile tearhice și desăvârșitoare ale acesteia spunem că vine desăvârșirea și pentru participările la celelalte simboluri ierarhice. Fiindcă aproape că nu poate fi inițiat cineva într-o celebrare/inițiere ierarhică fără ca preadivina Euharistie, aflată în capul riturilor celebrate în parte, să nu opereze în chip sacru adunarea celui inițiat cu Unul și să desăvârșească comuniunea lui cu Dumnezeu prin dăruirea predată de Dumnezeu a Tainelor desăvârșitoare. Așadar, dacă oricare din celebrările/inițierile tearhice, întrucât e nedesăvârșită, nu va putea desăvârși comuniunea și adunarea noastră cu Unul din pricina faptului că nu e desăvârșitoare și e privată de faptul de a fi o celebrare/inițiere desăvârșită, iar pentru fiecare din ele sfârșitul și capul e distribuirea Tainelor tearhice celui inițiat/desăvârșit, atunci pe drept cuvânt înțelegerea ierarhică i-a găsit o denumire proprie din adevărul realităților ei. Tot astfel și sfânta celebrare/inițiere a nașterii divine [Botezului], întrucât transmite o primă lumină și e început/obârșie a tuturor aducerilor luminilor divine, o lăudăm cu denumirea adevărată de luminare plecând de la ce este celebrat în ea; căci chiar dacă transmiterea unei lumini sacre celor inițiați e comună pentru toate cele ierarhice, dar ea mi-a dăruit prima faptul de a vedea și prin lumina ei foarte originară sunt călăuzit luminos spre vederea celorlalte lucruri sacre.

Spunând deci acestea, să reflectăm și să privim ierarhic activitatea/lucrarea sacră [*hierourgian*] și contemplarea exactă a acestei preasfinte celebrări/inițieri în fiecare din riturile ei.

Misterul Sinaxei sau Comuniunii

- După ce a săvârșit o rugăciune sacră la divinul altar de sacrificii,
- ierarhul începe să tămâieze și plecând de la el vine pe toată incinta spațiului sacru.
- Sfârșind iarăși la divinul altar de sacrificiu, începe sacra melodie a psalmilor, și împreună cu el sacrele cuvinte ale psalmilor le cântă toată dispunerea adunării bisericii.
- În continuare se face prin liturghi [diaconi] citirea cărților sfinte.
- După care sunt scoși afară din incinta sacră catehumenii și, pe lângă ei, posedatii și penitenții, și rămân cei demni de vederea și cuminecarea celor divine.
- Dintre liturghi [diaconi] unii stau lângă porțile încuiate ale templului, alții lucrează altceva din cele ale ordinului lor, iar cei mai distinși din

ordinul liturgic [diaconal] pun înainte împreună cu sacerdoșii/ieriei, pe divinul altar de sacrificii, pâinea sacră și paharul binecuvântării [cf. 1 Co 10, 16], fiind mărturisit mai înainte de toți cei ce umplu biserica imnul universal.

— După care divinul ierarh celebrează o sacră rugăciune și anunță tuturor sfânta pace.

— Și după ce toți s-au sărutat unii cu alții, se celebrează proclamarea sacrelor tăblițe [diptice].

— Iar după ce ierarhul și ieriei și-au spălat mâinile cu apă, ierarhul stă în mijlocul divinului altar de sacrificii, iar în jurul lui stau numai cei mai distinși dintre liturghi [diaconi] împreună cu sacerdoșii/ieriei.

— Și după ce laudă sacrele acte ale lui Dumnezeu, ierarhul sacrifică cele foarte divine și aduce sub privire cele lăudate prin simbolurile care zac înainte în chip sacru;

— iar după ce a arătat darurile acestor realități lucrute de Dumnezeu, vine el însuși la sacra lor cuminecare și-i îndeamnă la ea și pe ceilalți.

— Iar după ce s-a împărțășit și a distribuit cuminecarea tearhică încheie cu o mulțumire sacră,

— și dacă cei mulți s-au plecat numai spre simbolurile divine, el se ridică pururea prin Duhul tearhic spre sfintele origini ale celor celebrate în vedenii fericite și inteligibile în chip ierarhic întru puritatea deprinderii lui deiforme.

Viziune contemplativă [*theōria*]

¹ După aceste imagini vino deci, frumosule copil, în ordine și în chip sacru la realitatea deiformă a arhetipurilor lor, spunând acest lucru celor aflați încă în curs de inițiere pentru o potrivită călăuzire a sufletelor lor, pentru ca diversitatea și sacra compunere a simbolurilor să nu le fie de neînțeles și oprindu-se la arătarea lucrurilor exterioare. Căci foarte sacrele cântări și citiri ale oracolelor/cuvintelor [Scripturii] le dau învățatură de viață virtuoasă și, înainte de toate, desăvârșita purificare de răutatea corupătoare. Iar foarte divina distribuire comună și pașnică a uneia și aceleiași pâini și al unuia și aceluiași pahar legiferează acestora o aceeași purtare divină, ca unii care împărțășesc aceeași hrană, și duce la amintirea sacră a foarte divinei Cine, simbolul originar al celor celebrate, în care Însuși Creatorul acestor simboluri exclude cu cea mai mare dreptate pe cel care nu s-a împărțășit împreună cu El de cele sacre ale acestei Cine în chip cuvios și având aceeași purtare [cf. Mt 22, 11], învățând astfel în

chip sacru și cuvenit lui Dumnezeu că apropierea adevărată prin deprindere de cele divine dăruie celor ce se apropie comuniunea cu ceea ce e asemănător lor.

² Lăsând deci aceste lucruri desenate frumos, cum spuneam, în vestibulele sanctualelor inaccesibile pentru cei încă nedesăvârșiți spre a le fi o contemplare de ajuns pentru ei, să intrăm de la cele cauzate la cauzele sacrei noastre Sinaxe și să vedem călăuziți de lumina lui Iisus contemplarea strălucită a celor inteligibile, care reflectă în chip arătat fericita frumusețe a arhetipurilor. Ci o, preadivină și sacră celebrare, arată-ni-te limpede descoperită de vălurile enigmelor care te înveșmântează simbolic, și umple ochii înțelegători ai minților noastre de o lumină unitară și neînvăluită!

³ Se cade, așadar, ca noi — căci socotesc că suntem înăuntrul celor atot-sacre —, după ce am dezgolit elementul inteligibil al primeia dintre aceste imagini, să ne ațintim privirile spre frumusețea ei deiformă și să-l vedem în chip divin pe ierarh mergând cu bună-mireasmă de la divinul altar de sacrificii până la părțile ultime ale templului și apoi restabilit iarăși definitiv înaintea acestuia. Căci Fericirea tearhică de dincolo de toate, chiar dacă iese din bunătate divină spre comuniunea celor sacre care participă la ea, nu ajunge însă în afara stabilității și întemeierii ei imobile potrivit ființei, ci luminează în chip proporțional tuturor celor deiformi, fiind cu adevărat în jurul ei înseși și nemișcându-se deloc din identitatea proprie.

La fel și divina celebrare/inițiere a Sinaxei, chiar dacă are o origine unitară, simplă și concentrată, se multiplică cu iubire de oameni în sacra diversitate a simbolurilor și înaintează până la toată desenarea ierarhică a imaginilor ei, dar se adună iarăși din acestea în mod unitar în monada proprie și-i unifică pe cei aduși și înălțați în chip sacru la ea. În același mod deiform, divinul ierarh, deși coboară cu bunătate știința lui unitară a ierarhiei folosindu-se de multitudinea enigmelor sacre, se restabilește însă iarăși nediminuat în originea proprie ca unul dezlegat și nerezăcut de cele inferioare, și, făcându-și intrarea inteligentă în „unul” său însuși, vede în mod pur rațiunile unitare [uni-forme] ale riturilor celebrate, făcându-și drept capăt al ieșirii [*proodos*] iubitoare de oameni spre cele secunde întoarcerea [*epistrophē*] mai divină spre cele prime.

⁴ Iar sacra rostire [ierologia] a psalmilor, unită ființial cu aproape toate misterele ierarhice, nu avea voie să lipsească din lucrul cel mai ierarhic dintre toate. Căci celor apți de divinizare orice carte sacră și sfântă le-a arătat fie existența devenită din Dumnezeu și dispoziția celor ce sunt

[Facerea], fie ierarhia și conduita legale [Leviticul și Deuteronomul], fie distribuirile și ocupările moștenirilor poporului divin [Numerele], fie inteligența unor judecători sfinți [Judecătorii], a unor regi înțelepți ori sacerdoți inspirați [Regii și Cronicile], fie iubirea de înțelepciune neclintită în răbdare a unor bărbați din vechime într-o varietate și multitudine de lucruri triste [Iov], fie cântări și imagini entuziaste ale unor îndrăgostiri divine [*theiōn erōtōn* — Cântarea Cântărilor], fie preziceri profetice ale celor viitoare, fie lucrările divine și umane ale lui Iisus [Evangheliile sinoptice], fie conduitele imitatoare ale lui Dumnezeu și învățăturile sacre predate de Dumnezeu ale ucenicilor Lui [Epistolele apostolilor], fie vederea ascunsă și tainică a celui iubit și divin dintre ucenici [Apocalipsa], fie cuvântarea supracosmică de Dumnezeu a lui Iisus [Evanghelia după Ioan], și acestea au prins rădăcini în ei prin înălțările [anagogiile] sacre și deiforme ale celebrărilor. Iar scrierea sacră a divinelor ode [Psalmii] care are drept scop să cânte în imne toate rostirile și actele lui Dumnezeu [teologiile și teurgiile], și să laude rostirile și actele sacre [ierologiile și ierurgiile] ale bărbaților divini, se face o odă și expunere universală a celor divine, care produce în cei ce o rostesc sacru și inspirat o deprindere proprie pentru primirea și transmiterea fiecărei celebrări ierarhice.

⁵ Așadar, când imnologia, care cuprinde lucrurile atotsacre, dispune în chip armonios dispozițiile noastre sufletești față de actele sacre ce vor fi făcute puțin mai apoi, și prin rostirea cu același glas a odelor divine stabilește drept lege aceeași gândire față de cele divine, față de noi înșine și unii față de alții ca un singur cor cu același cuvânt al celor sacre, atunci cele concentrate în mod sintetic și umbratic în rostirea sacră inteligentă a psalmilor se lărgește prin imagini și proclamări mai multe și mai clare prin foarte sacrele citiri ale compunerilor scriitorilor sacri. Cine privește în ele în chip sacru va vedea insuflarea unitară și unică pusă în mișcare ca de un singur Duh tearhic. De aceea, pe drept cuvânt, după predania mai veche [Vechiul Testament] e proclamat în ordine Noul Legământ, această ordine inspirată și ierarhică arătând, cred, faptul că una a spus actele divine [*theourgias*] viitoare ale lui Iisus, iar celălalt le-a realizat desăvârșit, și că aceea a scris realitatea/adevărul lor în imagini, iar acesta a arătat-o prezentă. Căci acțiunea desăvârșită [*telesiourgia*] din acesta a proclamărilor anticipate ale aceluia a făcut credibilă realitatea/adevărul lor, și acțiunea divină [*theourgia*] e o recapitulare a cuvântării de Dumnezeu [*theologia*].

⁶ Cei ce rămân cu totul netulburați de sunetul de trâmbiță al sacrelor celebrări nu văd nici imaginile lor, refuzând cu nerușinare inițierea mântuitoare a nașterii divine [Botezului] și replicând ruinător la cuvintele [Scripturii] acel: „Nu vreau să știu căile Tale” [Iov 21, 14]. Pe catehumeni, posedați și penitenți legea sfintei ierarhii îi lasă să asculte rostirea sacră a psalmilor și inspirata citire a atotsacrelor scripturi, dar nu-i cheamă pe aceștia la celelalte lucrări sacre și contemplații, ci doar ochii desăvârșiți ai celor făcuți desăvârșiți. Fiindcă ierarhia deiformă e plină de dreptate sacră și acordă în chip mântuitor fiecăruia potrivit demnității lui, dăruiind în chip sacru la momentul potrivit în chip simetric și proporțional participarea fiecăruia la cele divine. Așadar, ordinul [taxis] ultim e atribuit catehumenilor, căci ei sunt nepărtași și neinițiați în orice fel de celebrare ierarhică, neavând nici măcar existența în Dumnezeu potrivit nașterii divine, ci sunt încă moșiți de oracolele/cuvintele paterne [ale Scripturilor] și plămădiți prin modelări dătătoare de viață în vederea fericitei lor aduceri în originea vieții și originea luminii care vine din nașterea divină. Deci, așa cum dacă pruncii trupești ies nedesăvârșiți și neformați din moșirea lor, vor cădea pe pământ nenăscuți, fără viață și fără lume, ca niște avortoni, și nimeni care gândește bine n-ar putea spune privind la ceea ce apare că, eliberate fiind din întunericul din pântec, sunt aduse la lumină (căci purtarea de grijă medicală științifică ar spune aici că lumina e activă doar în cele care pot primi lumina), tot așa și atotînțeleapta știință a celor sacre mai întâi îi moșește prin hrana introductivă a oracolelor/cuvintelor formatoare și vivificatoare, iar după ce le-a desăvârșit subzistența în vederea nașterii lor divine le admite în ordine în chip mântuitor comuniunea cu cele luminoase și desăvârșitoare. Acum însă desparte și ține la distanță cele desăvârșite de aceștia ca de niște nedesăvârșiți, purtând de grijă atât de buna ordine a celor sacre, cât și de moșirea și viața catehumenilor în ordinea deiformă a celor ierarhice.

⁷ Mulțimea posedaților e și ea nesacră, dar este a doua față de cea a catehumenilor, care e ultima față de cele de sus. Fiindcă nu e, pe cât socot, egală cu aceasta din urmă care e cu totul neinițiată și lipsită culminant de inițierile divine, întrucât are o participare la unele dintre foarte sacrele inițieri, dar una posedată de atracții sau tulburări contrare. De aceea, și de la aceștia este reținută vederea și comuniunea celor foarte sacre, și aceasta pe drept cuvânt. Căci dacă e adevărat că bărbatul cu totul divin, părtaș demn la cele divine, înălțat în divinizări totale și desăvârșitoare la culmea deiformității potrivit lui, nu va mai lucra cele ale cărnii, afară de

cele foarte necesare potrivit naturii, și aceasta în treacăt și la întâmplare, ci prin divinizarea lui foarte culminantă va fi în același timp un templu și un următor al Duhului tearhic, întemeind ce e asemănător prin ce este asemănător, unul ca acesta nu ar putea fi vreodată posedat de năluciri sau coșmaruri contrare, ci va râde de ele și, când se vor apropia de el, va lupta împotriva lor și le va alunga, și va acționa mai degrabă decât va suporta, iar prin impasibilitatea și necedarea deprinderii lui se va arăta pentru alții medic al unor astfel de posedări.

Pe lângă aceasta socot, sau mai bine zis știu limpede, că discernământul foarte pur al membrilor ierarhiei știe că înainte de aceștia sunt posedăți de o lucrare foarte spurcată toți câți, distanțându-se de viața deiformă, ajung să aibă aceeași gândire și aceeași purtare cu pierzătorii demoni, pentru că din pricina nebuliei pierzătoare pentru ei înșiși întorc spatele celor ce sunt cu adevărat, celor ce au nemurire și plăcere veșnică, dorind și lucrând alienarea alipită de materie și foarte pasională și plăcerile ruinătoare și corupătoare și fericirea incertă în cele străine, una care nu este însă, ci doar pare așa. Așadar, în principal aceștia, mai degrabă decât aceia, trebuie separați de glasul de distingere al liturgilor [diaconilor]. Fiindcă nu le este îngăduit să aibă parte de altceva sacru decât de învățătura oracolelor/cuvintelor [Scripturii] care întoarce/convertește spre cele mai bune. Căci dacă acțiunea sacră [*hierourgia*] supracosmică a celor divine e ascunsă și de cei ce sunt în penitență, deși aceștia au fost deja în ea, nelăsând să se apropie de ea ceea ce nu este cu totul foarte sacru, și strigă în chip atotneprihănit și aceasta: „Sunt de nevăzut și de neîmpărtașit chiar și pentru cei care prin vreo slăbiciune oarecare sunt nedesăvârșiți față de culmea deiformității”, pentru că glasul în totul foarte pur îi respinge și pe cei care nu se pot asocia celor ce se fac părtași în chip demn de cele divine, cu atât mai mult va fi nesacră și străină de orice vedere și comuniune a celor sacre mulțimea celor posedăți în chip pasional.

Deci, după ce au fost scoși afară din templu și de la lucrarea sacră, care-i depășește, cei neinițiați în celebrări și nedesăvârșiți, și, pe lângă ei, cei ce s-au distanțat de viața sacră și, pe urmele lor, cei care din pricina nebarbăției lor suferă ușor coșmarurile și nălucirile celor contrare, ca unii care n-au ajuns prin înclinarea încordată și fără cedări spre cele divine la deprinderea neclintită și activă a deiformității, după care vin cei care s-au distanțat de viața contrară, dar încă nu s-au purificat de nălucirile/fanteziile ei printr-o deprindere și o îndrăgostire [*erōti*] divină și pură, iar după ei cei care nu sunt o dată pentru totdeauna unitari

[uni-formi] și, vorbind legal [potrivit Legii Vechi], cu totul nepătați și neprihăniți [cf. Ps 118, 1] — atunci atotsacrii lucrători și iubitori de vedere ai celor atotsacre, privind în chip cuvenit sfințeniei la preasfânta celebrare, laudă cu un imn universal [*katholikē hymnologia*] Obârșia lucrătoare și dătătoare de bine, care ne-a arătat celebrările mântuitoare care lucrează sacru divinizarea celor inițiați de ele. Acest imn unii îl numesc mărturisire, alții simbol al religiei, iar alții în chip mai divin, pe cât socot, mulțumire ierarhică, întrucât cuprinde darurile sacre care ne vin de la Dumnezeu. Căci mi se pare că operarea tuturor acțiunilor divine [*theourgion*] lăudate în el s-a făcut pentru noi: ea a dat subzistență cu bunătate ființei și vieții noastre, a modelat cu frumuseți arhetipale deiformitatea noastră și a făcut-o părtașă unei deprinderi și înălțări mai divine; iar văzând pustiirea de darurile divine care ni s-a făcut din neatenție, ne-a rechemat la starea de la început prin cele bune pe care ni le-a pregătit și prin asumarea totală a celor ale noastre ne-a făcut binele celei mai desăvârșite transmițeri a celor proprii ei și prin ea ne-a dăruit comuniunea lui Dumnezeu și a celor divine.

⁸ Iar după ce a fost astfel lăudată în chip sacru filantropia tearhică, se pune înaintea pâinea divină și paharul binecuvântării, și se face foarte divină sărutare și proclamarea tainică și supracosmică a sfintelor tăblițe [diptice]. Căci nu e cu putință să se adune cu Unul și să participe la unirea pașnică cu Unul cei divizați în ei înșiși. Căci dacă, luminați de contemplarea și cunoașterea Unului ne-am unificat în adunarea unitară [uni-formă] și divină, n-am mai putea suporta să cădem în poftelile împărțite, din care se creează dușmăniile legate de materie și împătimate față de cei ce au aceeași natură. Așadar, această viață unitară și nedivizată o stabilește drept lege acțiunea sacră a păcii care întemeiază asemănătorul pe asemănător și reține de la cei împărțiți priverștile divine și unitare.

⁹ Iar recitarea după pace a tăblițelor [dipticelor] sacre îi proclamă pe cei ce au trăit în chip cuvios și au ajuns în chip nestrămutat la desăvârșirea vieții virtuoză, recitare care pe noi ne îndeamnă și duce de mână spre o fericită deprindere și un deiform sfârșit prin asemănare cu ei, iar pe ei îi proclamă ca vii, și nu morți, ci, cum spune teologhisirea [Scripturilor], mutați din moarte la o viață mai divină [cf. Sol 5, 15]. Observă că aceștia sunt depuși în memoriale sacre nu pentru că memoria divină se arată ca la oameni în imaginația celui ce-și poate aduce aminte, ci, cum ar putea spune cineva în chip cuvenit lui Dumnezeu, cu referire la cunoașterea cinstitoare și nemutabilă a celor deiformi desăvârșiți care este

în Dumnezeu; căci oracolele/cuvintele [Scripturii] spun: „I-a cunoscut pe cei ce sunt ai Lui” [2 Tim 2, 19] și: „Cinstită înaintea Domnului este moartea cuvioșilor Lui” [Ps 115, 6], spunând aici „moartea cuvioșilor” în locul desăvârșirii în cuvioșie. Înțelege în chip sacru și aceasta: și anume că după ce pe divinul altar de sacrificii au fost puse veneratele simboluri, prin care este însemnat și participat Hristos, e prezent numaidecât catalogul/registrul sfinților, care-i arată asociați cu El în mod indivizibil prin unirea lor supracosmică și sacră cu El.

¹⁰ Iar după ce au fost lucrate în chip sacru acestea potrivit așezământului de care s-a vorbit, ierarhul, stând înaintea preasfintelor simboluri, își spală mâinile cu apă împreună cu veneratul ordin al sacerdoților/iereilor, pentru că, așa cum spun oracolele/cuvintele [Scripturii], cel spălat n-are nevoie de altă spălare decât a vârfurilor sau extremităților lui [cf. In 13, 10]. Prin această purificare culminantă într-o deprindere atotneprihănită a deiformității, atunci când înaintează cu bunătate și spre cele secunde, va fi lipsit de relație și dezlegat de ele ca unul unitar o dată pentru totdeauna, iar când se întoarce iarăși în chip unitar spre Unul își va face neprihănită și nepătată întoarcerea ca unul ce păstrează deplinătatea și integralitatea deiformității. Vasul sacru de spălat era, cum spuneam, în ierarhia Legii [cf. Iș 30, 18-21], dar acum pe el îl sugerează purificarea mâinilor ierarhului și iereilor. Căci cei ce merg spre preaatotneprihănită lucrare sacră se cade să se purifice și de ultimele imaginații ale sufletului și să se apropie de ea după puțință printr-o asemănare cu ea; fiindcă astfel vor fi învăluiți în lumină de mai strălucitoarele arătări ale lui Dumnezeu [*theophaneias*], întrucât undele lor supracosmice vor străbate prin ele mai integral și mai transparent, atunci când strălucirea lor întârnește strălucirea oglinzilor asemănătoare lor. Iar spălarea ierarhului și iereilor pe vârfurile sau extremitățile lor se face înaintea preasfintelor simboluri [ale pâinii și vinului] ca înaintea lui Hristos, Care vede toate gândurile noastre cele mai ascunse, purificarea cea mai culminantă fiind definită de examinările Lui, care văd totul, și de judecățile Lui foarte drepte și de nemituit.

Astfel se unește ierarhul cu cele divine și, după ce a lăudat în imne acțiunile sacre ale lui Dumnezeu, acționează el sacru cele mai divine și aduce sub vedere cele lăudate de el.

¹¹ Așadar, în continuare trebuie să expunem după puțință care anume spunem că sunt actele lui Dumnezeu [*theourgias*] față de noi. Fiindcă eu nu sunt capabil să le laud pe toate, nici să le știu limpede și să-i inițiez pe

alții în misterul lor. Chemând în ajutor inspirația ierarhică, vom spune deci câte sunt laudate și celebrate sacru în chip inspirat de ierarhii noștri urmând oracolelor/cuvintelor [Scripturilor].

Pentru natura umană, care a alunecat de la început fără minte din cele bune ale lui Dumnezeu, a urmat viața cu multe suferințe și capătul morții producătoare de stricăciune; căci distanțarea ruinătoare de adevărata bunătate și încălcarea sacrei legiuiri din paradis l-a predat în mod logic pe cel ce s-a sustras jugului ei făcător de viață prin atracțiile și amăgirile răuvoitoare ale celui potrivit înclinărilor proprii contrare celor bune ale lui Dumnezeu. Plecând de aici, ea a schimbat în chip vrednic de milă veșnicia cu mortalitatea și, după ce și-a avut originea în nașterile stricăciunii, a fost condusă pe drept cuvânt și spre capătul corespunzător acestui început. Și, căzând de bunăvoie din viața divină și care duce sus, a fost dusă spre extrema contrară ei: înstrăinarea cu multe suferințe. Și rătăcită de la calea dreaptă care duce la Dumnezeu Cel ce este cu adevărat și supunându-se mulțimilor ruinătoare și făcătoare de rău [ale demonilor], a uitat că nu slujește unor zei, nici unor prieteni, ci unor dușmani. Și pentru că aceștia se foloseau fără cruțare potrivit lipsei lor de milă, a căzut în chip jalnic în inexistențe și în pericol de piere. Dar foarte infinita filantropie a bunătății tearhice n-a renunțat în chip convenit bunătății ei la purtarea de grijă față de noi lucrată de ea însăși, ci venind la participarea reală a tuturor celor ale noastre, dar fără păcat [cf. *Evr* 4, 15], și unindu-se cu umilința noastră împreună cu cele proprii ei păstrate total necontopite și neștirbite, ne-a dăruit ca unora ce suntem de un gen cu Ea [cf. *FA* 17, 28] comuniunea cu Ea și ne-a arătat părtași ai frumuseților proprii, Ea desființând stăpânirea împotriva noastră a mulțimii apostate [a demonilor], cum spune predania ascunsă, nu prin putere ca Una suptare, ci, potrivit cuvântului predat nouă în chip tainic, în judecată și dreptate [cf. *Is* 9, 6], transformând cu bunătate cele ale noastre în contrariul lor. Căci lipsa de lumină din mintea noastră a amputat-o cu o lumină strălucitoare și foarte divină, lipsa de chip a împodobit-o cu frumusețile deiforme, iar casa sufletului a eliberat-o de patimi foarte spurcate și întinări corupătoare cu totala salvare a ființei noastre, care nu căzuse încă într-atât, arătându-ne o înălțare [anagogie] supracosmică și o conduită în Dumnezeu prin sacrele noastre asemănări cu Ea după putință.

¹² Dar această imitare a lui Dumnezeu cum altfel s-ar putea face pentru noi dacă nu înnoind pururea amintirea celor mai sacre acte ale lui Dumnezeu [teurgii] prin sacrele rostiri și acte ierarhice [ierologii și ierurgii]?

Facem aceasta, cum spun cuvintele [Scripturii] „spre pomenirea Lui” [cf. Lc 22, 19; 1 Co 11, 24]. De aceea divinul ierarh, stând la divinul altar de sacrificii, laudă zisele sacre acte divine [teurgii] ale lui Iisus, providența noastră preadivină, pe care le-a desăvârșit pentru mântuirea neamului nostru în Duhul Sfânt cu bunăvoința preasfântului Său Tată, potrivit oracolului/cuvântului [Scripturii, Ef 1, 5]. Iar după ce a lăudat și a privit cu ochii înțelegători venerata lor contemplare inteligibilă, vine la sacra lor acțiune [*hierourgia*] simbolică, și acesta un lucru predat de Dumnezeu. De aceea, după sacrele laude ale actelor divine se apără în chip evlavios și ierarhic pentru sacra lor lucrare pe care o săvârșește pentru El strigând mai întâi în chip sacru către El: „Tu ai zis «Aceasta să faceți spre pomenirea Mea!»”. După care, cerând să se facă demn de această sacră acțiune imitatoare a lui Dumnezeu și prin asemănare cu Hristos Însuși să săvârșească cele divine și să le distribuie în chip atotneprihănit, iar cei ce vor lua parte să se împărtășească de cele sacre, [de aceea deci] acționează în chip sacru cele mai divine acte și aduce sub ochi cele lăudate de el în imne prin simbolurile care zac înaintea în chip sacru. Căci descoperind pâinea acoperită și indivizibilă, divizând-o în multe și împărțind tuturor potirul unic, multiplică simbolic unitatea și o distribuie, desăvârșind prin acestea foarte atotneprihănita lucrare sacră. Fiindcă prin înomenirea Lui potrivit nouă din bunătate și iubire de oameni unitatea, simplitatea și ascunzimea lui Iisus, Cuvântul foarte tearhic a venit la compoziție și vizibilitate fără alterare și a realizat cu bunătate comuniunea noastră unificatoare cu ea, unind culminant cele umile ale noastre cu cele mai divine ale Lui, dacă și noi ne vom articula armonios cu el, ca membrele cu un corp, potrivit identității aceleiași vieți divine neștirbite, și nu ajungem, lăsându-ne omorâți de patimile corupătoare, nearticulați și nealipiți de membrele divine și foarte sănătoase, și având aceeași viață cu ele. Căci dacă dorim comuniunea cu El, trebuie să privim și noi la preadivina Lui viață în trup și prin asemănarea cu ea a sfintei impecabilități să alergăm la deprinderea deiformă și neștirbită; fiindcă astfel ni se va dăruia în chip armonios comuniunea cu ce e asemănător.

¹³ Acestea le arată ierarhul prin actele săvârșite în chip sacru aducând la arătare darurile acoperite, divizând în multe unitatea lor și prin unirea culminantă a celor distribuite cu cele în care ele devin făcându-i părtași ai lor pe cei ce se împărtășesc de ele. Căci în acestea desenează în chip sensibil, aducându-L sub privire ca în icoane, pe Iisus Hristos, viața noastră inteligibilă, Care prin umanizarea Lui totală și necontopită ca noi Își face

cu filantropie [iubire de oameni] un chip din noi ieșind din ascunzimea Sa potrivit divinității, înaintează fără alterare din Unul care este El potrivit naturii Sale spre divizibilitatea noastră, și prin această filantropie [iubire de oameni] lucrată de El Însuși cheamă seminția omenească la participarea la Sine Însuși și la darurile Sale; dacă însă ne vom uni cu viața Lui predivină prin asemănarea noastră cu ea după putere, prin aceasta ne vom face cu adevărat părtași ai lui Dumnezeu și ai celor divine.

¹⁴ Iar împărtășindu-se și transmițând cuminecarea tearhică, termină cu o mulțumire sacră împreună cu toți cei care umplu sacrul templu al adunării bisericii. Căci participarea premerge transmiterii și împărtășirea misterelor/tainelor premerge distribuirii misterice/tainice. Fiindcă aceasta este buna așezare și ordine universală a celor divine: sfântul conducător trebuie să se împărtășească și să se umple el mai întâi de cele ce vor fi date prin el de Dumnezeu altora și așa să le transmită altora. De aceea sunt nesacri și cu totul străini de legiuirea sacră și cei ce se folosesc în chip îndrăzneț de învățăturile inspirate de Dumnezeu înainte de a avea conduita și deprinderea conformă acestora. Căci așa cum sub razele soarelui substanțele mai fine și transparente se umplu primele de strălucirea revărsată și transmit ca un soare toată lumina revărsată în ele celor de după ele, tot așa cel care n-a ajuns în toată deprinderea sa foarte deiform și nu s-a arătat armonizat cu gândirea și judecata divină nu trebuie să îndrăznească să se considere transmițător a tot ce e divin.

¹⁵ Cu acestea, după ce tot dispozitivul sacerdoților s-a adunat ierarhic și s-a cuminecat cu cele mai divine, termină cu o mulțumire recunoscând și lăudând în chip proporțional harurile lucrărilor lui Dumnezeu. Întrucât cei ce sunt nepărtași și ignoranți ai celor divine n-ar putea veni la o mulțumire, măcar că foarte divinele daruri sunt prin natura lor demne de a primi mulțumiri. Dar, cum spuneam, întrucât din pricina înclinării lor spre cele mai rele n-au vrut nici măcar să privească vreodată spre darurile divine, au rămas nerecunoscători față de harurile infinite ale lucrărilor lui Dumnezeu. Iar oracolele/cuvintele [Scripturii] spun: „Gustați și vedeți” [Ps 33, 9]. Căci prin sacra inițiere în cele divine vor recunoaște cei neinițiați marile daruri ale harurilor și, văzându-le în chip atotsfânt prin participare înălțimea și măreția lor foarte divină, vor lăuda cu mulțumire lucrările de bine supracerești ale tearhiei.

Atât de mari sunt și atât de frumoase priveliștile/vederile inteligibile ale preasfintei Sinaxe care lucrează în chip sacru și ierarhic, cum am spus de multe ori, comuniunea și adunarea [sinaxa] noastră cu Unul.

Mistagogia cosmic-eschatologică maximiană — răspuns la drama prăbușirii creștinismului antic

Descoperirea *Mistagogiei* sfântului Maxim Mărturisitorul în cultura europeană modernă coincide cu epoca de criză care a condus în prima jumătate a veacului XVI la scindarea creștinismului occidental în două confesiuni rivale. Pentru a putea răspunde adecvat criticilor reformatorilor la adresa dispozitivului sacramental și ecleziologic al creștinismului medieval latin, Biserica Romei a mobilizat umaniștii catolici devotați la o amplă campanie de editare a izvoarelor creștinismului apostolic și patristic, a căror publicare trebuia să ofere argumente de netăgăduit cu privire la vechimea și continuitatea practicii și înțelegerii sacramentale a vieții Bisericii începând din epoca apostolică. În 13 decembrie 1545, în orașul Trento din nordul Italiei, își deschidea în sfârșit lucrările îndelungatul conciliu (încheiat abia în decembrie 1563) în care Biserica Romano-Catolică a elaborat răspunsul dogmatic la contestările protestantismului, formulându-și învățăturile despre Tradiție, păcat, îndreptare și Sfintele Taine și demarând propria ei reformă. În suita cardinalului francez Marcel Cervin (unul din cei trei legați ai papei la conciliu și viitorul papă Marcel II) se afla și umanistul catolic Gentien Hervet (1499–1584).

La îndemnul protectorului său, Hervet publica în 1548 la Veneția un volum în care prezenta în traducere latină textul celor două Liturghii ortodoxe ale sfinților Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare prefațate de cele mai consistente comentarii liturgice bizantine: *Explicarea* lui Nicolae Cabasila și *Mistagogia* lui Maxim Mărturisitorul¹. Scopul declarat al publicației era acela de a demonstra acordul deplin al ortodocșilor răsăriteni cu romano-catolicii asupra ca-

¹ *Nicolai Cabasilae de divino altaris sacrificio, Maximi de mystagogia, hoc est de introductione ad sacra Ecclesiae mysteria seu sacramenta; divi Chrysostomi et divi Basilii sacrificii seu missae ritus, ex Sacerdotali graeco, Veneția, 1548.*

racterului de jertfă al Liturghiei. Traducerea lui Hervet a fost reluată în 1560 într-un corpus extins de Liturghii și comentarii liturgice bizantine tipărit la Paris de faimosul elenist și tipograf francez Guillaume Morel (1505–1564)² cu aceeași finalitate apologetică subliniată în prefață de polemistul antiprotetant Claude de Saintes (1525–1591), delegat și el din partea Universității din Paris la Conciliul de la Trento, iar din 1575 episcop de Évreux.

Mistagogia maximiană a circulat astfel timp de o jumătate de secol în lumea erudită a Europei occidentale în această „translatio princeps” latină a lui Gention Hervet. Fără numele traducătorului însă, ea va fi anexată și în finalul primei ediții a *Mistagogiei* în textul grec original, publicată în 1599 la Augsburg de umanistul catolic și bibliotecarul de aici David Hoeschel (1556–1617)³. Ediția era prefațată de corespondența dintre Hoeschel și alt celebru umanist grec al epocii, Maximos Margunios (1549–1602)⁴. Monah cretan cu temeinice studii la Padova, din 1583 episcop al Kytherei, rezidând însă până la moarte în Veneția, Margunios — coleg de generație și de studii cu Gavriil Seviros și Meletie Pigas — a desfășurat o importantă activitate teologică și literar-filologică colaborând la o serie întreagă de ediții de cărți liturgice și patristice. În acest sens a colaborat și corespondat cu erudiți și umaniști occidentali, între care și cu D. Hoeschel. Împreună cu acesta, Margunios va publica la Augsburg în 1601 prima ediție a amplei *Bibliotecii* a patriarhului Fotie, după ce tot aici publicase în 1599 ediția „princeps” a *Mistagogiei* maximiene. Așa cum a arătat recent C. Boudignon⁵, realizatorul ediției critice definitive a acestui opuscul maximian fundamental, paternitatea ediției Hoeschel trebuie restituită eruditului episcop umanist ortodox Maximos Margunios: Hoeschel a reprodus, adnotându-l cu variante dintr-un codice descoperit și inventariat de el în biblioteca din Augsburg, un text stabilit de Margunios. Eruditul grec a lucrat pe baza unei copii după un important codice de la începutul secolu-

² *Liturgiae sive Missae S. Patrum Iacobi, Basilii, Chrysostomi. De ritu Missae et Eucharistia ex libris D. Areopagitae, Iustini Martyris, Gregorii Nysseni, Ioannis Damasceni, Nicolai Methonensis, Samonae Gazae, Germani archiepiscopi Constantinopolitani, Nicolai Cabasilae, Maximi monachi, Bessarionis cardinali*, ed. G. Morell, Paris, 1560, in folio 11 + 210 p. Acest volum cu traduceri latine era compactat împreună cu un volum similar conținând originalele grecești ale acestor texte (cu excepția celor ale lui Cabasila, Maxim și Bessarion, prezente numai în traducere latină): *Leitourgiai tōn haḡiōn Paterōn Iakobou, Basileiou, Chrysostomou. Peri tōn en tē Leitourgia*, ed. G. Morell, Paris, 1560, in folio 4 + 179 p.

³ *Sancti Maximi Martyris Mystagogia ex codicibus manuscriptis Rep. Augustanae et Maximi Margunii Graece nunc primum edita cum interpretatione latine*, Augsburg, 1599, xv + 86 p.

⁴ Cf. G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*, München, 1988, p. 135–150.

⁵ *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii edita a Christian Boudignon (CCSG 69)*, Brepols Publishers, Turnhout, 2011, p. CLXVIII–CLXIX.

lui X din biblioteca mănăstirii din Patmos reprezentând „ramura veche” din cele trei familii ale manuscriselor care transmit *Mistagogia*, pe care l-a colacionat cu o copie veche aparținând unei alte ramuri, cea a „corpusului constantinopolitan” reprezentată și de codicele din Augsburg. I-ar fi lipsit doar un alt codice reprezentând cea de-a treia ramură „italiotă”, pentru ca lucrarea lui să fi fost perfectă⁶.

Un text remarcabil pentru data și modul stabilirii lui, „editio princeps” Margunios-Hoeschel din 1599 a fost retipărită mai întâi în 1624 și 1654 la Paris de către Fronton du Duc în vasta sa antologie *Bibliotheca Veterum Patrum*. Apoi și de dominicanul François Combefis (1605–1679), care i-a juxtapus propria sa versiune latină, în volumul al doilea al ediției operelor complete ale sfântului Maxim Mărturisitorul tipărită în 1675 la Paris⁷ (cel de-al treilea volum n-a mai apărut din cauza morții eruditului elenist dominican, care l-a împiedicat să realizeze și ediția celebrelor *Ambigua*). Ediția Combefis va deveni cea mai răspândită prin republicarea ei în 1865 de abatele J.-P. Migne în volumele 90–91 ale faimoasei sale serii „Patrologia Graecae cursus completus”. În cazul *Mistagogiei*⁸, ea reprezintă însă „o simplă toaletare” (formula aceluiași Boudignon) a ediției Margunios-Hoeschel.

Textul Margunios-Hoeschel-Combefis a stat la baza studiilor „maximologilor” din prima jumătate a secolului XX, când apar și traduceri în limbi moderne: italiană: R. Cantarella în volum în 1931; franceză: M. Lot-Borodine, 1936–1938 în serial în revista *Irénikon*; și română: pr. D. Stăniloae (1903–1993), 1944 la Sibiu⁹. În finalul scurtei notițe introductive (p. 162–166), după o succintă trecere în revistă a reperelor vieții sfântului Maxim, „Protopop-Stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, Rectorul Academiei Teologice «Andreiane»”, sugerează că punctul său de plecare a fost „frumosul studiu” al lui H. Urs von Balthasar *Kosmische Liturgie* (1941) care a evidențiat caracterul de „sinteză grandioasă și personală a marilor curente filozofice ale Antichității și a principalelor sisteme patristice”, proprie scrisului maximian, „culmea și bilanțul cugetării grecești, atât a celei teologice și mistice, cât și a celei filozofice”¹⁰. Arată apoi că „semnatarul acestor rânduri” — în vârstă, să nu uităm!, de doar 40 de ani la acea dată! — are „gata de tipar următoarele scrieri ale Sf. Maxim de interes ascetico-mistic și în general antropologic”: *Răspunsurile*

⁶ *Ibid.*, p. CLXVII.

⁷ *S. Maximi Confessori operam tomus primus/secundus ex probatissimis manuscriptis codicibus erata, nova versione subacta, notisque illustrata*, Paris, 1975, vol. II, p. 489–527.

⁸ Reed. PG 91, 697–718.

⁹ *Revista teologică*, Sibiu, 34 (1944), nr. 3–4 și 7–8, p. 162–181, 335–356, sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”; reeditare în volum separat, Ed. IBMBOR, București, 2000.

¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

către Talasie, *Tâlcuirea la Tatăl nostru, Cuvântul ascetic, Cele 400 de capete despre dragoste, Cele 200 de capete despre teologie și întrupare și Epistola despre dragoste*¹¹. După aceea pr. Stăniloae precizează că se limitează aici la o simplă „traducere a interesantei sale *Mistagogii*” și nu intenționează să prezinte „o analiză și o interpretare a ideilor Sf. Maxim cu privire la biserică și la Sf. Liturghie. Aceasta nu se poate face decât în legătură cu tot sistemul teologic și mistic al marelui gânditor și mărturisitor, risipit în întreaga sa operă”. O astfel de prezentare ar fi mai potrivită „ca introducere la o viitoare publicare a unora din scrierile sale principale”¹². Singurul lucru pe care pr. Stăniloae se mărginește să-l facă este să atragă „deocamdată” atenția cititorilor „asupra caracterului bisericesc al cosmosului în concepția Sf. Maxim”. O concepție care, „pătrunzând în sufletul poporului român, a primit o formă atât de plastică în «Miorița»”¹³. Concret, am avea de-a face aici, mai întâi, cu o gândire mai profundă „despre prezența totului în părți” despre un tot care nu e o simplă sumă a părților, idei care au fost sursă de inspirație pentru Nicolaus Cusanus, dar și pentru filozoful rus Semion Frank; apoi este „indicat în germen” „duhul comunitar al Bisericii adevărate, păstrat de Ortodoxie, duh chemat să dea timpurilor care vin soluția superioară a problemelor sociale”; avem, în fine, și „o psihologie și o mistică” în corespondență „cu genială anticipație” cu „vederile mai noi și mai juste asupra omului”, și anume cu „caracterul de întreg pe care-l reprezintă orice stare sufletească (*Ganzheitstruktur*) sau cu sensul transcendent și, iarăși comunitar al vieții spirituale”¹⁴. Corespondența

¹¹ Cu excepția ultimei, toate vor fi publicate de traducător (mutat din 1947 la București) în volumele II și III ale *Filocaliei* românești apărute în 1946–1947 la Sibiu profitându-se de ultimele posibilități în acest sens din anii instaurării treptate în România a regimului sovietic definitivat pe 30 decembrie 1947 odată cu abolirea monarhiei și transformarea țării în republică populară socialistă.

¹² *Ibid.*, p. 165. *Mistagogia* nu și-a găsit însă locul nici în volumele II și III ale *Filocaliei* de la Sibiu din 1946 și 1947 cu scrierile exegetice și ascetico-mistice, nici în cele două volume de traduceri maximiene publicate de pr. D. Stăniloae peste patru decenii la București în seria „Părinți și Scriitori Bisericești” nr. 80, 1983 (*Ambigua*) și nr. 81, 1990 (*Opusculele dogmatice și Epistolele*). Aceste patru volume din 1946, 1947, 1983, 1990 (ultimele două cu ample comentarii în note) cuprind cvasitotalitatea operei maximiene în traducere românească. În mod inexplicabil, *Mistagogia* nu a fost reluată în nici unul din acestea, deși pr. D. Stăniloae o avea clar pregătită cu o introducere dezvoltată și 85 de note ample, și ea a și apărut, însă în traducere neogreacă (făcută după o versiune franceză a textului românesc), în primul volum al seriei neogrecești de texte patristice traduse și comentate „Epi tas Pigas” (La izvoare) editată de P. Nellas: *Mystagōgia tou hagiou Maximou tou Homologetou*, *Eisagogē kai scholia protopresbyterou D. Stăniloae, metaphrasē Ignatiou Sakalē, Apostoliki Diakonia, Atena, 1973, 283 p.* (reed. 1989 și 1997). Aceste pagini ar trebui cumva recuperate pentru teologia românească fie prin regăsirea lor în arhivă, fie prin retroversiune.

¹³ *Ibid.*, p. 165–166.

¹⁴ *Ibid.*, p. 166.

Între viziunea holistică despre existență a *Mistagogiei* maximiene și căutarea unei gândiri în cosmologia, psihologia sau antropologia secolului XX era însă departe de a avea un corespondent în realitatea socială și politică a Europei de la mijlocul veacului trecut sfâșiata de confruntarea violentă a două totalitarisme la proporțiile unei veritabile conflagrații mondiale, ale cărei repercusiuni pentru Europa de Est și de Sud-Est aveau să afecteze dramatic destinul a zeci de milioane de europeni prinși în brațele unui noi și brutal regim concentraționar dezvoltat în spatele unei „cortine de fier”. Pr. Dumitru Stăniloae avea să resimtă din plin represiunea dură instalată în România stalinistă a anilor '50, la sfârșitul cărora va fi de altfel și întemnițat timp de câțiva ani (între 1958–1963).

În acel interval, în 1961, apărea traducerea germană a *Mistagogiei* maximiene realizată de preotul romano-catolic Hans Urs von Balthasar (1905–1988); ea era publicată ca anexă la ediția a doua, rescrisă integral, a celebrei sale monografii consacrate gândirii sfântului Maxim — prima monografie demnă de acest nume — publicată în Germania în 1941 (în plin război) cu titlul devenit rapid emblematic *Liturgia cosmică*¹⁵. Așa cum suntem avertizați încă de la început, nu era vorba de o investigație patologică obișnuită, preocupată de înțelegerea scrierilor maximiene în litera și contextul lor istoric, ci de o încercare de „a fructifica gândirea patristică pentru situația noastră actuală”. Cartea despre sfântul Maxim era de fapt cel de-al treilea volum al unei trilogii consacrate principalilor reprezentanți ai patristicii grecești, încă ignorați și puțin cunoscuți în Occident: Origen, Grigorie al Nyssei și Maxim Mărturisitorul. Un proiect sugerat autorului în anii '30 petrecuți alături de Jean Daniélou (1905–1975) în școala iezuită de la Lyon de mentorul acesteia, Henri de Lubac (1896–1991); și din care a ieșit teologia neopatristică franceză, așa-numita „nouvelle théologie”, concretizată, pe lângă studii și monografii patristice, și în demararea în 1941 a colecției „Sources Chrétiennes”. Tânărul teolog elvețian (în vârstă de doar 35 de ani la data publicării primei ediții!) vedea, așadar, în Părinții Bisericii abordați un posibil răspuns creștin anticipat la chestiunile filozofice și teologice ale modernității; astfel, Origen cu teologia lui scripturistică de largă respirație e văzut ca oferind lumini pentru ieșirea romano-catolicismului din criza scolasticii, Grigorie al Nyssei și teologia sa mistică e privit ca un posibil răspuns anticipat la problemele filozofiei existențiale, iar Maxim Mărturisitorul ca soluționând autentic creștin — adică hristocentric, nu dialectic — problemele idealismului german.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg im Breisgau, 1941; ed. II: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus' des Bekenners*, 2. völlig veränderte Auflage, Johannes Verlag, Eisdeldeln [Elveția], 1961, p. 367–407 („Die Mystagogie”).

Pentru von Balthasar 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-pnevmonic 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 bisericesti* dionisiene, *Mistagogia*¹⁶ 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

¹⁶ Cf. ed. II, 1961, p. 314–321. Secțiune adăugată în ediția a II-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.

Interpretarea fenomenologică și holistică, de largă anvergură, a gândirii maximiene de către H.U. von Balthasar a precipitat apariția în a doua jumătate a secolului XX a unei întregi serii de cercetări analitice pe diverse opere (ca, de exemplu, cea pe *Ambigua* din 1955 a benedictinului american Polycarp Sherwood) sau aspecte (ca pe antropologia și viața duhovnicească în 1965 ale luteranilor L. Thunberg și W. Völker) care se vor constitui treptat într-o veritabilă „maximologie” contemporană¹⁷.

Limitându-ne aici la abordarea directă a *Mistagogiei*, extraordinarul opuscul maximian a beneficiat încă în anii '60 de o solidă analiză într-un amplu capitol al remarcabilei și indispensabilei până astăzi monografii despre comentariile liturgice bizantine publicate în 1966 de benedictinul René Bornert (n. 1931)¹⁸. *Mistagogia* este aici studiată din trei perspective: a locului ei în contextul vieții și operei maximiene, ca mărturie a stadiului Liturghiei bizantine la începutul secolului VII și din punctul de vedere al teologiei liturgice puse în joc („Liturghia: simbol și realitate” în același timp). Numărul relativ mare al manuscriselor arată că — în ciuda caracterului ei „savant”, filozofic și speculativ, care o face puțin accesibilă celor neinițiați — *Mistagogia* a fost destul de citită în Bizanț. Deși scrisă de un monah pentru monahi, s-a bucurat de un public mai larg, reușind să impună un mod de a vedea și

¹⁷ Cf. inventarul realizat de MARIA LUISA GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata*, Milano, 1987; iar complet și adus la zi de P. VAN DEUN, „Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive”, *Sacris erudiri* 38 (1998–1999), p. 485–573 și „Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998–2009)”, *ibid.* 48 (2009), p. 97–167; comentarii la A. NICHOLS OP, *Byzantine Gospel. Maximus Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh, 1993.

¹⁸ R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, p. 83–124: Ch. II, „La Mystagogie de S. Maxime le Confesseur”.

experia Liturghia care va fi tipic bizantin, chiar dacă interpretarea sa nu va fi urmată și reluată decât fragmentar. Originalitatea literară și doctrinară a *Mistagogiei* vine dintr-o uimitoare forță de sinteză teologică, purtând amprenta unei gândiri geniale, care în același timp „ne uimește și ne încântă” prin caracterul ei atât tradițional, cât și original. Meritul istoric al ei este acela de a fi realizat „sinteza între isihasmul evagrian” și „sacramentalismul dionisian” și de a fi solidarizat între ele asceza monahilor și Liturghia Bisericii, pledând cu alte cuvinte pentru o asceză și mistică liturgică și o Liturghie ascetică și mistică. Într-un plan mai general însă, teologul benedictin atrage atenția asupra faptului că *Mistagogia* maximiană nu e un comentariu liturgic în sens strict, o introducere în misterul Liturghiei, pentru că Liturghia este aici doar punct de plecare pentru a oferi o introducere în Misterul ultim al lui Hristos, un Mister total revelat nu numai în Liturghie, ci și în cosmos și în Scriptură. *Mistagogia* are ca metodă „theoria”, dar *theoria* și *mistagogia* liturgică sunt doar un aspect al unui demers holistic care include o *theorie* și *mistagogie* naturală, precum și o *theorie* și o *mistagogie* scripturistică. Modul de prezență al misterului în *Mistagogie* este dublu: în părțile edificiului bisericesc ca *typos* și *eikōn* atemporale, iar în riturile liturgice ca *symbola* mobile. La bază se află însă o viziune ontologică despre icoană și simbol, care nu sunt semnul unei realități absente, ci însăși realitatea simbolizată prezentă iconic. O prezență graduală, inserată în schema generală a unei ontologii eshatologice, pentru care realitatea/adevărul deplin se află în viitor, în Biserică fiind prezentă în icoană/simbol, iar în Vechiul Testament în umbră și prefigurare. Aceasta înseamnă că viziunea maximiană despre Euharistie e dincolo de simbolism și realism în sensul modern, unde acestea se exclud reciproc; departe de a se exclude, ele se includ și presupun reciproc: în însăși realitatea ei prezentă, Liturghia și Euharistia Bisericii sunt simbol al plenitudinii eshatologice. Pentru o viziune mai clară însă, pr. Bornert crede necesară introducerea unei distincții — pe care Maxim însuși nu o face — și anume între „simbolismul sacramental” eficace, pentru că realizează ceea ce face și devine astfel un semn al lui Dumnezeu însuși, cum sunt Darurile euharistice transformate; și „simbolismul liturgic” reprezentativ, alcătuit din semnele rituale menite să ridice mintea spre Dumnezeu. Fiecare rit al Liturghiei are o dublă semnificație: „generală”, prin care comemorează sau anticipează o etapă a intervenției lui Dumnezeu în Economia mântuirii, și una „particulară”, care semnifică o etapă a urcușului sufletului spre Dumnezeu. Prin Liturghie istoria generală a mântuirii se finalizează în istoria personală, mistică, a sufletului în drum spre îndumnezeire.

O remarcabilă lectură în cheie dogmatică a *Mistagogiei* maximiene ca expresie a caracterului pnevmatologic, ecleziologic și eshatologic al relației

dintre Dumnezeu și om este cea oferită în teza sa de dominicanul francez Alain Riou¹⁹, discipol parizian al pr. André Scrima (1925–2000). 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 „eclezial” 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”

¹⁹ A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique 22), Paris, 1973, p. 135–177.

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.

Un moment de referință în acest parcurs l-au constituit apoi actele simpozionului internațional despre sfântul Maxim, organizat între 2-5 septembrie 1980 la Fribourg. Două din contribuțiile prezentate aici priveau direct *Mistagogia*. Reputatul „maximolog” suedez Lars Thunberg (1928-2006) — autorul monumentalei monografii *Microcosm și mediator* din 1965 despre antropologia teologică a sfântului Maxim — aborda într-un amplu studiu subtila chestiune a relației dintre „simbol și mister” cu referire la învățătura prezenței euharistice²⁰ la sfântul Maxim, interpretată de unii savanți în sensul simbolismului, iar de alții în cel al realismului euharistic. Cei care înclină spre simbolism îl văd pe Maxim în dependență de Dionisie Areopagitul, pentru care Euharistia nu apare drept o participare la umanitatea pascală a lui Hristos, ci drept simbol al mișcării de multiplicare a Unului divin pentru a-i readuce pe oameni la unitatea lui, și unde accentul nu e pus pe conținutul Darurilor euharistice, ci pe modul distribuirii lor. Viziunea maximiană e însă una mai complexă, pentru că aici Euharistia pare situată în cadrul teoriei celor trei întrupări ale Logosului și a dublei sale mișcări: de coborâre și îngropare, dar și de urcuș și de subțiere. Textele vorbesc de o împărtășire de Logosul divin atât gnostică prin Scripturi, cât și sacramental-liturgică. În *Mistagogie* sfântul Maxim pune accentul pe mișcarea de urcuș a omului spre Dumnezeu și pe primirea Darurilor de credincioși, pe care Împărtășirea cu vrednicie îi transformă (*metapoiei*) și-i îndumnezeiește făcându-i asemenea

²⁰ „Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor with particular reference to the doctrine of Eucharistic Presence”, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg, 1982, p. 285-308, reluat în *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 149-173.

Tainei. Spre deosebire de Dionisie, la care simbolul este o reflectare a unor realități divine, pentru Maxim simbolul este văzut într-o perspectivă incarnațională, ca o întrupare a Logosului pentru a face cu putință îndumnezeirea omului. Chiar dacă apare preocupat înainte de toate de efectele subiective ale împărtășirii asupra primitorilor, este limpede că sfântul Maxim presupune latura obiectivă a acțiunii lui Hristos Însuși în Euharistie drept cauză eficientă a transformării primitorilor. Cu toate că, din diverse motive, ținând probabil de „disciplina arcana” — care-l face să nu menționeze deloc anafora și momentele centrale ale rugăciunii euharistice propriu-zise (anamneza și epicleza), sfântul Maxim, simplu monah, vorbind despre Liturghie exclusiv din perspectiva exterioară a laicilor participanți din navă —, mistagogia maximiană trece cu totul sub o tăcere apofatică misterul euharistic central. Deși depinde în chip mărturisit de Dionisie, Maxim corectează și depășește neoplatonismul său simbolist, tot așa de mult cum a depășit radical și monismul spiritualist origenist printr-o gândire riguros incarnațională, absentă din idealismul celor doi mari precursori ai săi.

Simpozionul de la Fribourg includea și o secțiune dedicată chestiunilor privitoare la textul scrierilor maximiene. La trei secole de la ediția neterminată a lui F. Combefis din 1675, în lumea savantă se simțea deja de mult necesitatea unei ediții critice cu adevărat științifice a operelor sfântului Maxim la nivelul exigențelor și mijloacelor epocii noastre, pe baza unei inventarieri și studieri a tuturor manuscriselor. La Universitatea Catolică din Leuven se formase deja un colectiv de filologi clasiști care își fixase realizarea acestui obiectiv. În 1980, în „Series Graeca” a monumentalei colecții „Corpus Christianorum” (prescurtat CCSG) — menită să înlocuiască simplele reeditări, depășite științific, ale „Patrologiilor” abatelui J.-P. Migne de la jumătatea secolului XIX — apărea deja primul volum cu *Răspunsurile 1-55 către Talasie* în ediția critică exemplară, realizată de C. Laga și C. Steel. Cei doi savanți publicau în paralel și vechea traducere latină realizată în jurul anului 860 de Ioan Scotus Eriugena (traducere descoperită în 1964 de P. Meyvaert într-un codice de la Monte Cassino și altul de la Troyes, ambii din secolul XII). Tot la simpozionul de la Fribourg, un alt membru al echipei de la Leuven, J.-H. Declerck, anunța realizarea ediției critice (apărută în 1982) a colecției de *Întrebări și răspunsuri* maximiene. Combefis editase un număr de 79 de piese, dar în 1953 C. Gianelli anunțase descoperirea în codicele *Vatic. gr. 1703* din secolul X, din păcate mutilat, a unei colecții incomplete de 195 de astfel de „erotapokriseis”, editate acum critic de Declerck. Cu același prilej al reuniunii de experți de la Fribourg, R. Bracke, din aceeași echipă, făcea un inventar preliminar al tuturor manuscriselor faimoaselor *Ambigua* (editate necritic, după un singur codice, de F. Oehler în 1857, ediție reluată în PG 91);

din păcate decesul prematur al lui Bracke în 1984 a împiedicat până azi realizarea acestui deziderat de multă vreme resimțit în studiile maximiene. (În schimb, în 1988, E. Jeaneau reușea să publice vechea traducere latină a seriei de *Ambigua ad Johannem*, identificată în două codice pariziene din secolul IX, contemporane cu Scotus Eriugena, autorul ei²¹.)

Un tânăr patrolog grec, Charalambos Sotiropoulos, anunța doar la Fribourg că într-o teză de doctorat susținută la Atena în 1978 realizase o nouă ediție critică a *Mistagogiei* maximiene²². Teza fusese publicată, cititorul interesat fiind avertizat onest de la bun început că era vorba doar de „o contribuție serioasă la ediția critică definitivă, posibilă numai după descifrarea întregii tradiții manuscrise a tuturor operelor sfântului Maxim”. Lucrând în bibliotecile din Grecia și de la Paris, și exploatând microfilmele adunate la Institutul de Cercetare și Istorie a Textelor din capitala Franței, Sotiropoulos inventariase 31 de manuscrise (cele mai vechi fiind de la sfârșitul secolului X), din care a folosit 24. În secțiunea filologică centrală, după o sumară descriere a codicelor, e stabilită pe baza unei comparații a lecțiunilor existența a trei familii distincte (I — II — III) în transmiterea textului *Mistagogiei*. După ce începuse prin a colaționa manuscrisele plecând de la *Parisinus gr. 886* (secolul XIII) din familia II, editorul grec a luat drept bază trei codice din familia I: importantul *Scorialensis gr. 462* din secolul XI, a cărui paginație o notează în marginea textului editat, și *Metochii Sancti Sepulchri* (azi *Athenensis*) 273, considerat ca databil în secolul X, precum și *Patmiacus 419* din secolul XIII. Lunga listă de diferențe față de textul din ediția Combefis²³ și amplul aparat critic înregistrează progresul esențial în stabilirea textului realizat de ediția patrologului grec — un pas remarcabil înainte —, cu toate limitele asumate din punct de vedere științific și care făceau din ea doar o ediție încă provizorie.

²¹ În *Maximi Confessoris Opera* apărută la Editura Brepols, Turnhout, în „Corpus Christianorum Series Graeca” editată sub egida Institutului pentru Studii Paleocreștine și Bizantine al Katholieke Universiteit Leuven au apărut următoarele volume: *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga/C. Steel (CCSG 7 și 22, 1980 și 1990); *Quaestiones et Dubia*, ed. J.H. Declerck (CCSG 10, 1982); *Ambigua ad Johannem*, trad. latină a lui Eriugena, ed. E. Jeaneau (CCSG 18, 1988); *Opuscula exegetica duo. Expositio in Psalmum LIX et Expositio Orationis Dominicae*, ed. P. Van Deun (CCSG 23, 1991); *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris spectantia*, ed. P. Allen/B. Neil (CCSG 39, 1999); *Liber asceticus*, ed. P. Van Deun (CCSG 40, 2000); *Ambigua ad Thomam. Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens (CCSG 48, 2002); *Mystagogia*, ed. C. Boudignon (CCSG 69, 2011).

În curs de apariție sunt: *Opuscula theologica*, ed. B. Markesinis; *Ambigua ad Johannem*, ed. C. Steel; *Disputatio cum Pyrrho*, ed. P. Van Deun; *Vitae et Passiones Graecae*, ed. B. Roosen.

²² CH. SOTIROPOULOU, *Hē Mystagogia tou hagiou Maximou tou Homologētou. Eisagogē — keimenon — kritikon hypomnēma*, Atena, 1978, 300 p. (reed. 1993), p. 7–135 introducere generală; p. 137–190 introducere filologică; p. 191–259 text critic.

²³ *Ibid.*, p. 185–191.

Ediția definitivă impunea trecerea în revistă și descifrarea întregii tradiții manuscrise a tuturor operelor maximiene; acțiune demarată deja de filologii din echipa de la Leuven. În studiul filologic din deschiderea ediției critice a *Răspunsurilor către Talasie*, C. Laga și C. Steel stabiliseră și ei în detaliu existența, începând deja din secolul X, a două familii distincte de manuscrise: familia „italo-greacă” (familia I a lui Sotiropoulos), atestată în trei codice din secolul X copiate în sudul Italiei; și familia „orientală”, cuprinzând manuscrisele copiate în spațiul propriu-zis bizantin din bazinul de est al Mediteranei, cu trei subgrupe, între care se detașează o serie de codice atestate începând din secolul XI și care copiază în aceeași ordine 40 din scrierile sfântului Maxim (cele mai vechi fiind *Romanus Angelicus 120* și *Parisinus gr. 886*)²⁴. Acestea din urmă atestă crearea, probabil la Constantinopol la sfârșitul secolului XI, a unui veritabil „corpus” al scrierilor maximiene; de aceea această importantă grupă de manuscrise a fost desemnată drept cea a „corpusului constantinopolitan” (familia III a lui Sotiropoulos). Existența a două familii: familia α („corpusul constantinopolitan”) și familia β („italo-greacă”) a fost confirmată de cea mai amplă descriere a tradiției manuscrise maximiene de până acum cuprinsă în studiile introductive ale lui P. Van Deun la edițiile critice exemplare ale comentariilor sfântului Maxim la *Psalmul 59* și la „Tatăl nostru” publicată în 1991 și la cea a *Cuvântului ascetic* publicată în 2000.

În 1996, tânărul clasicist francez Christian Boudignon (n. 1971) de la Université de Provence (Aix-Marseille I) începea lucrul la o nouă ediție critică a *Mistagogiei*, a cărei primă formă a susținut-o pe 12 ianuarie 2000 la aceeași universitate ca teză de doctorat sub îndrumarea profesorului G. Dorival²⁵. Textul critic stabilit cu acribie în partea a doua a lucrării pe baza inventarierii și clasării a 48 de manuscrise era precedat de două extinse introduceri: una de analiză atentă a aspectelor privitoare la autorul, geneza, gândirea și originalitatea *Mistagogiei* ca „tratat filozofic” și liturgic — interpretare asupra căreia voi reveni mai jos — (p. 7–132), și alta filologică (p. 133–207). În ambele virtuozitatea pasiunii detaliului se manifestă cu evidență și conduce la con-

²⁴ Acest vechi „Corpus constantinopolitan” dispune scrierile în următoarea ordine:

Răspunsurile către Talasie; Epistolele 6, 7, 11; Comentariul la „Tatăl nostru”; Epistolele 4, 8, 9, 1, 19, 12, 13, 15; Ambigua; Disputa cu Pyrrhus; Opusculele 1–9 și 14; Mistagogia; Comentariul la Psalmul 59; Cuvântul ascetic; cele 400 de capitole despre iubire; cele 200 de capitole despre teologie și economie; 12 capitole; Computul; și 4 dialoguri (apocrife) despre Treime; acestora li s-a adăugat ulterior și Viața sfântului Maxim.

²⁵ C. BOUDIGNON, „La «Mystagogie» ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580–662). Édition, traduction et commentaire”, thèse de doctorat, Université d’Aix-en-Provence, 19 janvier 2000, 200 p. introducere + 67 p. double text și traducere. Mulțumesc aici profesorului Boudignon pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție un exemplar din importanta sa teză nepublicată încă.

cluzii certe și incontestabile. Manuscrisele descrise și clasificate apoi cu mijloacele codicologiei și ecdoticii actuale îl conduc pe Boudignon la constatarea existenței (pe lângă o stare a textului care poate fi reconstituită indirect plecând de la fragmentele traduse în latină în 870 de eruditul roman Anastasius Bibliothecarus: cap. 15, 17, 18, 20, 21 și 24) a patru grupe: familia „occidentală” a manuscriselor derivate din codicele italo-grecești și familia „orientală” a manuscriselor care transmit „corpusul constantinopolitan”, deja cunoscute, plus alte două grupuri „orientale”, dintre care unul format plecând de la un prototip atestat prima dată de un codice de la Patmos din secolul X (*Patm. gr. 740*), grup descoperit de Boudignon însuși. Analiza a permis, pe de o parte, evidențierea lacunelor și erorilor de clasare a manuscriselor și ale textului stabilit astfel de Sotiropulos pe o bază deficitară, iar, pe de altă parte, propunerea unui text mai sigur și a unui aparat critic mai riguros.

Alți zece ani de lucru pe detaliu aveau să mai treacă însă până ce ediția critică a *Mistagogiei* maximiene realizată de C. Boudignon a fost în sfârșit definitivată la nivelul standardelor de exigență științifică de vârf, proprii colecției „Corpus Christianorum”, unde a apărut în aprilie 2011²⁶. Cele doar 1234 de rânduri de text grec ale *Mistagogiei* sunt aici prefațate de un studiu codicologic și filologic exhaustiv al tradiției directe și indirecte, însumând nu mai puțin de 170 de pagini și ale cărui concluzii au valoare definitivă. Studiul tradiției directe stabilește existența a trei ramuri ale tradiției manuscrise: o primă ramură occidentală „italiotă” (reprezentată de *Cryptoferr. gr. 179*, *Scorial. gr. 273* și *Scorial. gr. 462*); o a doua ramură orientală „constantinopolitană” mai târzie (*Angelicus gr. 120* și *Vatic. gr. 1502*); precum și una orientală mai „veche”, dar marginalizată după secolul XII (*Patmiacus 740* incomplet și copia acestuia *Vatic. gr. 1778*). Textul e stabilit pe baza codicelor *Scorial. gr. 462* de la începutul secolului XI și *Vatic. gr. 1778* (copie a lui *Patmiacus 740*, de la începutul secolului X) privilegiind, cu alte cuvinte, acordul principalelor reprezentante ale ramurilor „veche” și „italiotă”, și reținând în aparatul critic variantele din alte 15 codice reprezentative. Rezultatul demersului de cincisprezece ani al lui C. Boudignon este strălucit și exemplar: ediția critică definitivă a piesei centrale din cadrul operei maximiene și a unei capodopere a gândirii creștine din toate timpurile.

Clasicistul francez nu s-a limitat însă la aspectul filologic, ci în teza sa, nepublicată încă, a oferit o primă introducere și o interpretare cu accente noi ale acestui fascinant, dar și enigmatic text. Interpretare obținută prin situarea lui în același timp în contextul istoric al epocii și biografiei autorului,

²⁶ *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* edita a Christian Boudignon (CCSG 69), Brepols Publishers, Turnhout, 2011, CLXXXVII + 99 p.

dar și al orizonturilor intelectuale proprii universului său ideatic. 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 contemporan²⁷); 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 ulterior²⁸, 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 semnatar sunt patru egumeni, iar penultimii sunt monahii Maxim și Anastasie). Prezența pe această listă și în această proximitate sugerează că Teoharist aparținea familiei monahale palestinieniene 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.

²⁷ C. BOUDIGNON susține mărturia „vieții siriace” împotriva reconstituirii imaginare a hagiografiei bizantine din secolul X care face din sfântul Maxim un constantinopolitan (apărată în 1996 și 2003 de J.-Cl. Larchet) în amplul studiu: „Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?”, în: *Philomathestatos, Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Five Birthday*, ed. B. Janssens, B. Roosen & P. Van Deun (Orientalia Lovanensia Analecta 137), Peeters, Louvain-Paris-Dudley, 2004, p. 11–43.

²⁸ *Ibid.*, p. 38–39.

În viziunea lui C. Boudignon, *Mistagogia* maximiană este un „tratat 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 Areopagitul²⁹. 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 invocată 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

²⁹ Relației acestor două autorități C. BOUDIGNON i-a dedicat incitantul studiu: „Maxime le Confesseur et ses maîtres. À propos du «bienheureux ancien» de la *Mystagogie*”, în: G. FILORAMO (ed.), *Maestro e discepolo*, Marcelliana, Brescia, 2002, p. 317–330. „Bătrânul” și „Dionisie” sunt reprezentanții celor două tradiții în care se înscrie în același timp Maxim: tradiția orală a monahismului și cea scrisă a teologiei filozofice. Maxim aplică deliberat o stratagemă literară prin care vrea să acrediteze identitatea dintre cei doi maeștri (ceea ce l-a făcut pe un ctitor din secolul XI să noteze în marginea textului că „bătrânul” ar fi una și aceeași persoană cu „sfântul Dionisie”), deși este evident că ideile atribuite gheronului nu sunt deloc dionisiene. Maxim ar urmări să susțină prin această confuzie indusă deliberat imaginea unui maestru ideal desăvârșit, care să reunească în el statutul de filozof, de monah și de episcop, sintetizate concret în persoana bătrânului Sofronie, mentorul său intelectual și spiritual, filozof, ascetic și avvă, devenit între 634–638 patriarh chalcedonian al Ierusalimului (iar ulterior sfânt ascet și mărturisitor al Ortodoxiei alături de ucenicul său în Sinaxarele Bisericii).

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 eschatologic 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 eschatologică.

Revitalizarea perspectivei eschatologice (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 eschatologic și simbolic, dar modalitatea de exprimare este cea filozofic-platonizantă, originalitatea sfântului Maxim stând tocmai în combinarea unei noetici platonice cu o perspectivă riguros eschatologică. 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. Sim-

bolul 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 simplii 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 cârtică 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 cârticica 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 2003, la Universitatea din Fribourg, Pascal Mueller-Jourdan — azi profesor de filozofie antică la Universitatea Catolică de Vest de la Angers — susținea o remarcabilă teză de doctorat a cărei temă era *Mistagogia* maximiană în cultura filozofică a Antichității târzii, plecând de la analiza „tipologiei spațio-temporale a *Ecclesiei* bizantine”³⁰ aflată la baza acestui tratat, și numai în el. Punctul de plecare e reflecția asupra implicațiilor profunde ale structurii de ansamblu a acestei opere maximiene. *Mistagogia* apare ca o suită de două tratate juxtapuse încadrate de o adresare introductivă și o concluzie: un tratat în patru „teorii” despre „sfânta *ekklēsia*” ca loc anume în spațiu (cap. 1–7) și unul în patru „diegeze” sau istorisiri despre „sfânta *synaxis*” ca o anume succesiune de rituri în timp (cap. 8–24). Cele două părți pun astfel în joc mai profund o tipologie generală a spațialității și temporalității ca expresie a unei dispoziții providențiale, pedagogice și inițiatice a lui Dumnezeu față de ființele create de El. *Ekklesia* apare astfel ca un „unde” (*poū*) și un „când” (*pote*), nu un simplu conținător și receptacol exterior al realităților pe care le conține, ci înzestrat în virtutea providenței divine și a propriei sale configurații spațio-temporale cu o putere de unificare și coezi-

³⁰ P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive* (Supplements to Vigiliae Christianae 74), Brill, Leiden, 2005, x + 215 p.

une specifică. *Ekklesia* se prezintă sub un dublu aspect, ideal și practic: ideal ca expresie și revelare a adevăratei ordini, divine, a lucrurilor, în care toate părțile sunt potențial orientate spre un tot divin și unirea, necontopită, cu El prin îndumnezeire; iar practic ca laborator de actualizare sau restaurare a adevăratei identități a lucrurilor lumii în ordinea ei adevărată, divină, în virtutea unei cauzalități proprii naturii ei. Ordinea edificiului bisericii și succesiunea riturilor Sinaxei au rolul de a-i reobișnui pe oameni cu adevărata ordine pe care au părăsit-o în masă, și cu o mișcare care nu e o simplă schimbare spre distrugere, ci o devenire orientată spre îndumnezeire.

Accentul principal al investigației lui P. Mueller-Jourdan, axată pe infrastructura filozofică a gândirii maximiene, cade însă pe reconstituirea etapelor devenirii categoriilor de spațiu și timp (*poū* și *pote*). Considerate în tabela *Categoriilor* lui Aristotel drept simplii accidenți ai „usiei” (substanței) dominante, acestea acced la sfântul Maxim (*Ambigua* 10) la rangul de categorii „matrice”, condiții „sine qua non” ale ansamblului existențelor lumii create. Fazele intermediare ale acestei mutații sunt atent identificate în comentariile neoplatonice la Aristotel și în gândirea filozofică a neoplatonicilor Iamblichus, Damascius și Simplicius, la care categoriile fizice de loc și timp sunt promovate în apropierea Unului inefabil ca modalități ale prezenței acestuia. Studiul fizicii sau „contemplării naturale” maximiene pe fundalul tradiției neoplatonice relevă o mare similitudine cu „noera theōria” a lui Iamblichus și o familiaritate cu ideile acesteia reformulate de școala filozofică de la Atena (Proclus, Damascius, Simplicius). Aceste noțiuni au suferit apoi o importantă mutație odată integrate într-un sistem filozofic al lumii centrat pe Hristos în structurile dogmei de la Chalcedon. *Ekklesia* creștină se substituie lui *physis* al anticilor: categoria lui „unde” se extinde de la cea de limită în spațiu pentru a desemna poziția esențială, rațiunea naturală, pe care un lucru n-ar putea-o abandona fără a se corupe; iar categoria lui „când”, solidară cu „unde”, exprimă dependența lucrurilor marcate de o limită inițială care le demarcă ființial de Divin; natura și timpul ființelor coexistând în virtutea aceluiași act creator. *Mistagogia* maximiană însă angajează nu numai o tablă redefinită a categoriilor ontologice fundamentale, dar și o gnoseologie reformulată, care revalorizează importanța percepției senzoriale, spațio-temporale, și necesitatea unei reeducări a simțurilor prin rațiune și credință, atunci când vorbește de structura bisericii văzute ca inițiere în adevărul/misterul ultim al lucrurilor. *Theōria* simbolică maximiană e o educație a percepției care sesizează în formele sensibile ale edificiului figurile (*schēmata*) geometrice ale corpurilor, apoi raporturile/proporțiile lor (*logoī*) invizibile, de la care urcă prin simplificare și concentrare spre Logosul Unul și divin.

Tratat unic în felul său, în același timp liturgic și filozofic, teologic și mistic, *Mistagogia* maximiană se pretează la o multitudine de abordări și invită la tot atâtea lecturi. În același an, 2000, dar la sfârșitul său, în decembrie, la Institutul Catolic din Paris, profesoara Marie-Lucie Charpin-Ploix prezenta și susținea ca teză de doctorat cu titlul „Unire și diferență” o nouă traducere și o amplă lectură a *Mistagogiei*³¹. O lectură cantonată în registru pur teologic, dar extrem de atentă și laborioasă, și plină de sugestii și observații utile, în orice caz cea mai amplă investigație de până acum consacrată opusculului maximian. Lucrarea se prezintă sub forma unui comentariu detaliat (cap. I–VI) urmat de o propunere de interpretare (cap. VII–VIII). Interpretarea își propune să verifice o ipoteză de lucru enunțată sintetic în titlul capitolului VII: „Mistagogia — act de receptare al Chalcedonului?”. Centralitatea temei îndumnezeirii omului în *Mistagogia* maximiană, precum și efortul speculativ la fel de evident de a o gândi ca pe o unire care salvează diferențele (dincolo atât de separație, cât și de contopire) e o evidență care nu face decât să accentueze un paradox intrigant: în ciuda atotprezenței „schemei de la Chalcedon” (și a temei „ipostasei compuse” extinse de Maxim la om și la cosmos ca Biserică), textul *Mistagogiei* păstrează asupra formulei dogmatice de la Chalcedon o „tăcere uimitoare”. Operă aparent simplă, dar foarte complexă, care vrea să fie o introducere în Misterul lui Hristos, *Mistagogia* nu aplică, așadar, formula de la Chalcedon, deși este construită toată în jurul misterului Persoanei divino-umane așa cum a fost mărturisită aceasta la Chalcedon pe baza unei relecturi a întregii tradiții patristice anterioare (Origen, Dionisie, Capadocienii, Evagrie și monahismul). Plecând de aici, cercetătoarea franceză face în finalul tezei o încercare de verificare a acestei ipoteze sub forma unei relecturi a temelor centrale ale gândirii maximiene prin Maxim însuși și prin predecesorii săi (nu însă prin posteritatea lui, pentru a evita proiectarea în el a unei problematici care nu e a sa). Specificul dogmatic al scriiturii *Mistagogiei* nu este dat numai de uimitoarea tăcere³² asupra formulei de la Chalcedon pe fondul atotprezenței schemei generale a hristologiei chalcedoniene ca introducere în Misterul lui Hristos. La aceasta,

³¹ M.-L. CHARPIN-PLOIX, *Union et différence. Une lecture de la Mystagogie de Maxime le Confesseur*, thèse de doctorat, Institut Catholique de Paris et Université de Paris IV Sorbonne, décembre, 2000, 472 p. Mulțumesc colegului Ciprian Streza pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție o copie a acestei importante lucrări.

Teza a rămas, din nefericire, nepublicată, autoarea publicând doar traducerea (după ed. Sotiropoulos) însoțită de introducere și note: MAXIME LE CONFESSEUR, *La Mystagogie*, introduction, traduction et notes (Pères dans le foi 92), Paris, 2005, 193 p.

³² Sursa acestei tăceri ar putea fi chiar modelul scriiturii mistagogice a lui Dionisie Areopagitul.

cercetătoarea adaugă o observație importantă privitoare la o altă tăcere semnificativă: deși vorbește pe larg despre activitatea (*energeia*) lui Dumnezeu, a Logosului și a creștinilor în Biserică, Maxim nu se referă nicăieri în *Mistagogia* la activitățile sau lucrările Dumnezeului-om Hristos. Ceea ce ar permite cu titlu de ipoteză o datare a ei și mai precisă: în a doua jumătate a anului 633 sau în 634. *Mistagogia* maximiană, ca și *Synodica* de întronizare a patriarhului Sofronie din 634, respectă edictul imperial (*psephos*) din iunie 633 care interzicea orice pronunțare cu privire la numărul activităților sau lucrărilor lui Hristos, și ca atare e anterioară controverselor hristologice care vor izbucni la sfârșitul lui 634.

În ce privește forma, *Mistagogia* se prezintă ca o transcriere de note stenografiate ale unei expunerii 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* 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 împărtăși 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 eschatologice de după închiderea ușilor și intrarea cu Tainele în nouitatea ei; sărutul păcii manifestă armonia eschatologică, 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 oglesc 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 ieși-

rea 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 înseși 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, progresati, 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 eschatologică 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 evidenția într-un important articol din 1962 liturgistul dominican Irénée-Henri Dalmais (1914–2006)³³ — 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 eschatologice 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 eschatologic”. 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.

Interesant de remarcat e faptul că manuscrisele grecești și vechea traducere latină a *Istoriei mistice* a patriarhului Germanos, realizată de Anastasius Bibliothecarus în 869–870, atestă că în secolul IX un cititor bizantin a simțit nevoia să insereze în textul acesteia cinci scurte capitole din *Mistagogia* maximiană care să umple lacunele *Istoriei mistice* germaniene. Varianta originală

³³ I.-H. DALMAIS, „Place de la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine”, *Studia Patristica* V, 1962, p. 277–283, aici p. 282–283.

a acesteia din urmă trecea de la Imnul Herovic (cap. 37) și explicarea discului, potirului și acoperământelor (cap. 38–41) direct la anafora (cap. 42). Înainte de anafora acest cititor anonim a inserat capitolele 17, 15, 18 din *Mistagogie* despre simbolismul sărutării păcii, închiderii ușilor și recitării Simbolului de credință (ordinea reflectă adaptarea la ritul liturgic bizantin din secolul VIII), iar după anafora și înainte de împărtășire (cap. 44) a inserat capitolele 20 și 21 despre „Tatăl nostru” și „Unul Sfânt”. 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 iconoclastului.

Selecția celor cinci capitole din *Mistagogie* inserate în *Istoria mistică* trădează ușor criteriul aflat la baza ei: s-au ales și inserat exclusiv pasaje care privesc Liturghia din punctul de vedere al economiei mântuirii. „Dar dacă am face cum au făcut interpolatorii *Istoriei mistice* și n-am reține decât capitolele în care expune mistagogia propriu-zisă, adică revelarea tainelor cerești prin intermediul simbolurilor celebrării liturgice, atunci ar fi complet falsificată semnificația pe care a înțeles să o dea Mărturisitorul operei sale.” 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”³⁴.

³⁴ *Ibid.*, p. 283. Cf. I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de S. Maxime le Confesseur”, în: *Epektasis. Mélanges à card. Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 55–62,

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*
 - explicarea 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

și „Théologie de l'église et mystère liturgique dans la *Mystagogie* de S. Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica* XIII, 1975, p. 144–153. Dar și VERONIQUE DUPONT, „Dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la «Mystagogie» de S. Maxime le Confesseur”, *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991), p. 363–387.

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

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL (580–662)

Despre mistagogia bisericească¹ <Inițiere în misterul Bisericii> cu privire la ce realități anume simbolizează cele celebrate în sfânta biserică la dumnezeiasca Sinaxă (cca 628–630)

Domnului Teoharist, Maxim umil monah

I. Prolog

Prilejul scrierii

Cum anume „un înțelept se face mai înțelept atunci când prinde un prilej, iar atunci când un om drept cunoaște își va spori înțelegerea”, potrivit dumnezeiescului proverb [*Pr* 9, 9], tu însuși, mai cinstit pentru mine decât toți, mi-ai arătat limpede prin experiență, fiindcă înveți cu fapta ceea ce sugerează în chip înțelept acest cuvânt dumnezeiesc. Căci auzindu-mă odată povestind în treacăt pe scurt, pe cât îmi stătea în putere, cele contemplate în chip frumos și tainic, dar și, pe cât îi era cu putință, în chip foarte învățătoresc, despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă [Liturghie] celebrată în ea de un alt mare bătrân² și cu adevărat înțelept în cele dumnezeiești, mi-ai cerut stăruitor să-ți fac în scris istorisirea

¹ *Peri ekklesiastikēs mystagōgias... kyriō Theocharistō Maximos tapeinos monachos.*

Traducere după ediția critică realizată de Christian Boudignon și prezentată în teza sa de doctorat susținută în 19 ianuarie 2000 la Universitatea din Provence (Aix-Marseille 1): „La Mystagogie ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur”. Édition, traduction, commentaire, 209 + 67 p. Mulțumesc aici profesorului Ch. Boudignon de la Universitatea din Aix pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție un exemplar al tezei sale nepublicate. Traducerea a putut fi revăzută pe baza textului definitiv publicat în aprilie 2011: *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* edita a Christian Boudignon (CCSG 69), Brepols Publishers, Turnhout, 2011, p. 3–74).

Diviziunea în secțiuni și subsecțiuni aparține traducătorului. Titlurile capitolelor numerotate sunt de fapt note marginale ale primilor copțiști introduse ulterior în text.

Pentru facilitarea accesului la publicațiile recente, exprim recunoștința pr. Radu Gârbacea, doctorand în Tübingen.

² *Allō tini megalō geronti.*

[*diēgesin*] acestora, vrând să ai litera ca pe un leac al uitării³ și un ajutor al amintirii [memoriei]. Ziceai că pe aceasta [amintirea] timpul o subjugă în chip natural, iar prin uitare o pradă pe nesimțite de lucrurile frumoase depuse în ea, putând șterge cu totul întipăririle și imaginile lor; și, de aceea, are negreșit nevoie de o modalitate de înnoire prin care puterea cuvântului înfloritoare mereu poate păstra în chip natural amintirea [memoria] neafectată și nediminuată. Iar că faptul de a căuta o permanență indestructibilă a celor auzite e mai înțelept decât a le auzi pur și simplu, o știe negreșit oricine se îngrijește chiar și numai puțin de noblețea cuvântului și nu e străin cu totul de familiaritatea cu cuvântul.

Modestia autorului, simplu narator

„La început am șovăit față de acest cuvânt, dat fiind că se va spune adevărul”⁴, gândind să refuz propunerea. Nu fiindcă nu voiam, preaiubiților, să vă fac, după putință, pe plac în orice mod, ci pentru că sunt unul care nici nu m-am împărtășit de harul care îi ridică pe cei vrednici la aceasta, nici nu am experiența puterii și a practicii vorbirii, fiind crescut în simplitate și cu desăvârșire neinițiat în discursurile artistice care-și au grația în singură rostirea lor, și de care cei mulți se bucură cel mai mult, mărgininu-și plăcerea la auzul lor, chiar dacă adeseori ele n-au în profunzime nimic prețios; și, ca să vorbesc mai la propriu și mai adevărat, pentru că mă temeam să nu insult prin josnicia cuvântului meu înalta grăire și înțelegere cu privire la cele dumnezeiești a aceluia fericit bărbat.

Cedând totuși mai apoi silniciei [violenței] iubirii, care e mai tare decât toate, am primit de bunăvoie porunca, preferând mai degrabă să fiu luat în răs din pricina îndrăznelii și lipsei de educație de către cei ce fac reproșuri, decât să fiu socotit de voi că prin amânarea mea nu vreau să mă străduiesc împreună cu voi în tot ce-i frumos, și aruncându-mi grija pentru felul cum voi vorbi asupra lui Dumnezeu [cf. *Ps* 54, 23; *1 Ptr* 5, 7], Singurul care face minuni [cf. *Ps* 135, 4], Care învață pe om cunoaștere [cf. *Ps* 93, 10] și face limpede limba gângavilor [cf. *Is* 35, 6], celor aflați în impas le deschide o cale⁵, Care ridică de pe pământ pe cel sărac și înalță din gunoi pe cel lipsit [cf. *Ps* 112, 7], cu alte cuvinte Care ridică din cugetul cărnii [cf. *Rm* 8, 6-7] și din mocirla urât-mirositoare a patimilor pe cel sărac în duhul [cf. *Mt* 5, 1]: fie pe cel sărac de răutate și lipsit de deprinderea ei, fie,

³ *Lēthēs pharmakon*; cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromata* I, 11, 2; PG 8, 697B.

⁴ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 43, 2; PG 36, 496C.

⁵ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 42, 5; PG 36, 464C.

dimpotrivă, pe cel ținut încă de legea cărnii și de patimi, și, de aceea, sărac de virtute și cunoaștere și lipsit de har.

O completare la Dionisie Areopagitul

Dar pentru că simbolurilor de la sacra celebrare a sfintei Sinaxe au fost deja contemplate în chip vrednic de înalta lui înțelegere de preasfântul și cu adevărat arătătorul celor dumnezeiești Dionisie, în tratatul său „Despre ierarhia bisericească”⁶, trebuie știut că acum cuvântul nu va parcurge din nou aceleași lucruri, nici nu va purcede prin aceleași lucruri ca acela — întrucât ar fi un lucru îndrăzneț și temerar, și aproape de nebunie, ca aceia care nu-l pot nici cuprinde, nici înțelege pe acela, să încerce să întreprindă cele ale aceluia sau să ofere ca ale sale proprii misterele/tainele arătate în chip inspirat prin Duhul numai aceluia —, ci doar câte, prin voia lui Dumnezeu, au fost lăsate de acela cu iubire de oameni și altora ca ușor de înțeles pentru expunere și exersarea deprinderii dorinței aceloră în jurul celor dumnezeiești; cele prin care raza atotluminosă⁷ a celor celebrate se face înțeleasă și cunoscută și-i reține la sine pe cei cuprinși de dorul ei, pentru ca nu cumva cei de după el să fie cu desăvârșire lipsiți de lucrare tot timpul zilei vieții de acum, neavând Cuvântul care să-i tocmească pentru acea dumnezeiască îngrijire a viei și Care pentru lucrarea duhovnicească a viei duhovnicești [cf. Mt 20, 1–6] le dă drept plată dinarul duhovnicesc cu chipul dumnezeiesc [cf. Fc 1, 26] și preaîmpărătesc prădat de la început de cel rău prin amăgire la călcarea poruncii.

Fericitul bătrân

Anunț însă că nu voi spune în continuare toate cele contemplate în chip tainic de fericitul bătrân⁸, nici înseși cele spuse așa cum au fost înțelese/gândite și grăite de acela — căci, pe lângă faptul că era un filozof și dascăl a toată educația, prin bogăția virtuții, prin îndeletnicirea și iubirea de osteneală mai îndelungată și mai știutoare, acela se făcuse liber de lanțurile materiei și de imaginațiile ei, și avea, pe cât se pare, mintea luminată de jur-împrejur de razele dumnezeiești și putând de aceea privi în Dumnezeu cele care nu sunt văzute de cei mulți; avea cuvântul interpret foarte exact al celor înțelese de minte și neîmpiedicat de nici o pată

⁶ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească* III; PG 3, 424–445; trad. rom. *supra*, p. 163–174.

⁷ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola X*; PG 3, 1017C.

⁸ *Makariō geronti*.

a patimilor, viguros în a purta și grăi intact, asemenea unei oglinzi, cele care de către alții nu pot fi nici măcar înțelese, astfel încât auditorii lui să poată vedea vehiculată de cuvântul său întreagă mintea lui, cele înțelese/gândite de el să fie reflectate în întregime de mintea lui întreagă, și ei să primească prin mijlocirea cuvântului cele transmise lor —, ci voi spune numai câte le port în amintire și cât le pot înțelege în chip nedeslușit și grăi într-un mod încă și mai nedeslușit, dar cu evlavie, prin harul lui Dumnezeu Care luminează cele întunecate. Fiindcă presupun că nici voi, care știți să judecați drept, nu trebuie să credeți că pot înțelege sau grăi altfel decât pot înțelege și grăi și cât îmi dă harul cel de sus, proporțional cu puterea hărăzită mie de providență, deși Cel ce dă și învață este Cel mai înalt; căci a cere cele egale de la cei ce nu sunt egali în virtute și cunoaștere mi se pare că nu e departe de ceea ce fac cei care încearcă să arate că luna luminează în mod egal cu soarele și se silesc să împace între ele cele ce nu sunt identice întru toate cu cele ce sunt identice întru toate — lucru imposibil.

Treime, afirmare și negare

Conducător al celor înțelese și grăite să fie Dumnezeu, Singura Inteligență/Minte [*Nous*] a celor ce înțeleg și sunt înțelese cu mintea, Singurul Cuvânt/Rațiune [*Logos*] al celor ce grăiesc/raționează și sunt grăite/raționate, și Singura Viață [*Zoe*] a celor ce au viață și primesc viața; El, Care pentru cele ce sunt și devin este și devine tuturor toate [cf. *1 Co 9, 22*], dar pentru Sine Însuși nicidecum nu este și nu devine nimic din cele ce sunt și devin, ca Unul care în chip natural nu este compus cu absolut nimic din cele ce sunt, drept pentru care din pricina supraexistenței Sale primește să se spună despre El în chip mai potrivit că nu este. Căci dacă faptul de a cunoaște că există o diferență între Dumnezeu și creaturi este necesar pentru noi, atunci e nevoie ca suprimarea [*aphairesis*] celor ce sunt să fie o instituire [*thesis*] a Celui mai presus de existență, iar instituirea celor ce sunt să fie o suprimare a Celui mai presus de existență; și ca amândouă aceste apelative: atât existența, cât și nonexistența, să fie contemplate în chip evlavios în jurul Lui, dar nici unul să nu poată fi enunțat în sens propriu. Fiindcă amândouă se enunță despre El în mod propriu: unul instituind existența lui Dumnezeu în calitate de cauză a celor ce sunt, iar altul suprimând prin transcendență orice cauză a existenței celor ce sunt; și iarăși: nici unul nu se enunță în sens propriu, dat fiind că nici unul nu oferă instituirea a ce anume este Cel căutat în înseși natura și

ființa Sa; căci de Cel cu care absolut nimic, fie existând, fie neexistând, nu este asociat în chip natural potrivit unei cauze, pe drept cuvânt nu este apropiat nimic din cele ce sunt și sunt spuse, nici din cele ce nu sunt și nu sunt spuse, fiindcă Își are existența simplă, de necunoscut, inaccesibilă pentru toți și cu totul de netâlcuit, fiind mai presus de orice afirmație și negație [*kataphasis kai apophasis*].

Atât însă despre acestea, iar acum să venim la tema cuvântului nostru.

II. Viziuni contemplative iconice ale edificiului bisericii

1. Biserica și Dumnezeu

1. Cum și în ce mod este sfânta biserică o icoană/imagie și o întipărire/amprentă a lui Dumnezeu⁹

Spunea, așadar, acel fericit bătrân, potrivit unui prim elan al viziunii contemplative¹⁰, că sfânta biserică poartă o întipărire/amprentă și icoană/imagie a lui Dumnezeu, ca una care prin imitare și întipărire/amprentă are aceeași lucrare/act [*energeian*] cu El. Pentru că

— așa cum Dumnezeu, făcând și aducând cu puterea Lui infinită la existență toate, le și ține la un loc, adună și circumscrie, și ca providență [*pronoētikōs*] strânge unele în altele și în Sine Însuși cele inteligibile și sensibile și, ținând în jurul Lui Însuși în calitate de cauză, început și sfârșit, le face pe cele distanțate între ele prin natură, să încline unele spre altele prin unica putere a relației¹¹ față de El în calitate de origine; [relație] potrivit căreia le aduce pe toate la o identitate nediferențiată și necontopită de mișcare și existență, întrucât inițial [*proēgoumenōs*] nimic din cele ce sunt nu se revoltă și divide față de nimic potrivit diferenței de natură sau mișcare, pentru că toate cresc în mod natural împreună cu toate în chip neamestecat potrivit străjuirii și relației lor unice și indisolubile cu unica origine și cauză a lor, [relație unică] care abolește și acoperă toate relațiile particulare contemplate în toate potrivit naturii fiecăreia din cele ce sunt, nu stricându-le, desființându-le și făcându-le să nu mai fie, ci biruindu-le și apărând peste ele ca totalitate a părților sau apărând drept cauza înseși a acestei totalități; [cauză] prin care este natural să apară și să existe atât totalitatea însăși, cât și părțile acestei totalități,

⁹ *Pōs te kai poiō tropō eikōn esti kai typos tou Theou he hagia ekklēsia.*

¹⁰ *Kata prōtēn theōrias epibolēn.*

¹¹ *Kata mian scheseōs dynamin.*

fiindcă ele au cauza lor strălucind mai presus decât ele, și ea acoperă existența lor ca a unora ce sunt cauzate așa cum un soare suprastrălucitor acoperă natura și puterea stelelor. Pentru că este natural ca, așa cum părțile sunt și se cunosc din totalitate, tot așa și cele cauzate să fie și să se cunoască în sens propriu din cauza lor, și particularitatea lor să ia odihnă atunci când, fiind învăluită de jur-împrejur prin raportarea la cauză, aceasta este calificată în întregime, așa cum s-a spus, potrivit unicei puteri a relației față de aceasta¹². Deoarece, întrucât este toate în toți și în toate [cf. 1 Co 15, 28], Dumnezeu, Care e în măsuri infinite mai presus de toate, va fi văzut numai El singur de cei curați la gândire [cf. Mt 5, 8], atunci când mintea, care culege prin contemplare rațiunile celor ce sunt, sfârșește la Dumnezeu Însuși ca la o cauză, un început și un sfârșit al producerii și devenirii [genezei] a toate și străfund fără dimensiuni al incintei care cuprinde toate;

— în același mod și sfânta biserică a lui Dumnezeu se va arăta lucrând/activând [*energousa*] față de noi aceleași lucruri cu Dumnezeu ca o icoană prin arhetipul ei. Pentru că, deși cei renăscuți și recreați de ea prin Duhul: bărbați, femei și copii, sunt mulți și aproape infiniți la număr, divizați și diferind foarte mult între ei prin gen și înfățișare, prin neamuri, limbi, vieți, vârste, socotințe, meserii, moduri de comportare și obiceiuri, aptitudini și științe, demnități și destine, caractere și deprinderi, totuși ea le dă și dăruie tuturor în mod egal o singură formă dumnezeiască și un singur nume¹³: faptul de a fi și de a se numi [a-și avea existența și a-și primi numele] plecând de la Hristos, precum și o singură relație, pe cea simplă, fără părți și indivizibilă potrivit credinței; [relație] care nu mai îngăduie să fie cunoscute, chiar dacă există, multe și cu neputință de povestit diferențe care sunt în jurul fiecăruia, aceasta din pricina raportării și convergenței universale a tuturor spre ea¹⁴, potrivit căreia nimeni nu mai e absolut cu nimic separat prin sine însuși de ce este comun, întrucât toți sunt concrescuți și uniți unii cu alții prin harul și puterea unică, simplă și indivizibilă a credinței — „căci toți, zice [Scriptura], aveau o singură inimă și un singur suflet” [FA 4, 32] —, așa cum din diferite membre există și se vede un singur corp, iar acest lucru e vrednic de Hristos, Care este cu adevărat Capul nostru¹⁵ [cf. Ef 4, 15],

¹² *Tē pros ten aitian anaphora poiōthē diolou kata tēn mian tēs pros autēn scheseōs dynamin.*

¹³ *Mian theian morphēn kai prosēgorian.*

¹⁴ *Dia tēn tōn pantōn eis autēn katholikēn anaphoran kai syneleusin.*

¹⁵ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 2, 3*; PG 35, 409C.

„în Care, zice dumnezeiescul Apostol [Pavel], nu mai e nici masculin, nici feminin, nici iudeu, nici elin, nici circumcizie, nici necircumcizie, nici barbar, nici scit, nici sclav, nici om liber, ci toate sunt și în toate” [Ga 3, 28] El închizându-le de jur-împrejur în Sine Însuși pe toate prin puterea unică, simplă și infinit înțeleaptă a bunătății ca un centru al unor linii drepte ieșite din El și care printr-o cauză și putere unică, simplă și unitară nu lasă originile celor ce sunt să se îndepărteze odată cu capetele lor, circumscriindu-le în cerc extensiunile și strângând la Sine Însuși determinările celor ce sunt și au fost făcute de El, pentru ca făpturile și creaturile Unului Dumnezeu să nu mai fie cu totul străine și vrăjmașe unele altora, pentru că nu au în jurul a ce și unde anume să-și arate prietenia, pacea și identitatea unora față de ele, și să fie primejdie ca, separată de Dumnezeu, însăși existența lor să cadă în neexistență.

Prin urmare, sfânta biserică este, după cum s-a spus, o imagine/icoană a lui Dumnezeu ca una care, deși cei unificați potrivit ei prin credință sunt diferiți în însușiri și vin din locuri și moduri diferite, lucrează/activează față de credincioși aceeași unire [*henōsin*] cu Dumnezeu, pe care este natural să o lucreze/activeze fără contopire Dumnezeu Însuși față de ființele celor ce sunt, atenuând și identificând, precum s-a arătat, diferența din jurul lor prin raportarea și unirea [*anaphora te kai henōsei*] cu Sine Însuși în calitate de cauză, început și sfârșit al lor.

2. Biserica și cosmosul

2. Despre cum și în ce mod sfânta biserică este icoană a lumii alcătuite din ființe văzute și nevăzute¹⁶

Lumea de sus și lumea de jos

Potrivit unui al doilea elan al viziunii contemplative¹⁷ [fericitul bătrân] spunea că sfânta biserică a lui Dumnezeu e o întipărire/amprentă și o icoană/imagine a întregii lumi [cosmos] alcătuite din ființe văzute și nevăzute, ca una care primește aceeași unire și distincție [*henōsis kai diakrisis*] cu acesta. Căci

— așa cum aceasta, deși ca edificiu este o singură casă, primește o diferențiere printr-o calitate specială a configurării potrivit dispoziției

¹⁶ *Peri tou pōs kai tina tropon eikōn esti tou ex oratōn kai aoratōn ousiōn hyphestēkotos kosmou hē hagia ekklēsia.*

¹⁷ *Kata deuteran theōrias epibolēn.*

spațiale, fiind divizată în locul rezervat numai sacerdoților [*hiereusi*] și liturgilor [*diaconilor*], pe care-l numim sanctuar [*hierateion*] și cel lăsat spre călcare tuturor credincioșilor laici, pe care-l numim templu [*naos*], dar este iarăși una potrivit subzistenței [*kata tēn hypostasin*], nefiind codivizată odată cu părțile ei din pricina diferenței părților între ele, ci prin raportarea la unitatea ei dezleagă aceste părți de diferența în nume, arătându-le pe amândouă identice între ele și evidențiază faptul că fiecare este în mod alternativ pentru cealaltă ceea ce fiecare este pentru ea însăși: naosul drept un sanctuar în potență, sfințit prin raportarea la inițierea în taină [*mistagogia*] de la capătul său și, iarăși, sanctuarul drept un naos în act întrucât îl are pe acesta [*naosul*] drept început al aceleiași inițieri în taină [*mistagogii*], și prin amândouă [*biserica*] rămâne una și aceeași;

— tot așa și întreaga lume a celor ce sunt, produsă de Dumnezeu prin facere/devenire/geneză, și divizată în lumea inteligibilă umplută de ființe inteligente și necorporale, și lumea aceasta sensibilă și corporală țesută cu măreție din multe specii și naturi, e sugerată în chip înțelept prin această biserică făcută de mână ca o altă biserică nefăcută de mână, și care are drept sanctuar lumea de sus atribuită puterilor de sus, iar drept naos lumea de jos rezervată celor sortiți să viețuiască prin simțuri.

Lumea inteligibilă și lumea sensibilă

Sau, iarăși, lumea e una, iar nu condvizată odată cu părțile ei, ci, din contră, prin raportarea la unitatea și indivizibilitatea ei înseși circumscrie și diferența părților înseși care vine din proprietățile lor naturale, și le arată fiind în mod alternativ identice fără contopire cu ea însăși și între ele: fiecare pătrunzând întreagă în cealaltă întreagă și amândouă coîmplinind-o întreagă ca niște părți pe un unu și fiind coîmplinite prin ea în mod uniform și integral ca un unu niște părți. Căci pentru cei ce pot să vadă, întreaga lume inteligibilă apare întipărită tainic prin formele ei specifice simbolice în întreaga lume sensibilă, iar întreaga lume sensibilă există în întreaga lume inteligibilă fiind simplificată cognitiv în minte în rațiunile lucrurilor. Fiindcă aceasta este în aceea prin rațiuni/proporții [*logoi*], iar aceea este în aceasta prin întipăriri/amprente [*typoi*], „și lucrul lor era ca și cum ar fi o roată în roată”, zice minunatul văzător al celor mari, Iezechiel [*Iz 1, 16*], vorbind, pe cât socot, despre cele două lumi; și, iarăși, „cele nevăzute ale Lui se văd de la creația lumii înțelegându-se cu mintea din făpturi”, zice dumnezeiescul Apostol [*Rm 1, 20*]. Iar dacă prin cele ce apar se văd cele ce nu apar, precum stă scris, cu atât mai mult

cele ce apar vor fi înțelese cu mintea de cei ce se țin de contemplarea duhovnicească prin cele ce nu apar; deoarece contemplarea simbolică a celor înțelese cu mintea/inteligibile prin cele văzute este o știință și o înțelegere/intuiție a celor văzute prin cele nevăzute, dat fiind că negreșit cele ce se arată unele pe altele trebuie să aibă adevărate/reale și limpezi atât reflectările [*emphaseis*] unele în altele, cât și relația neștirbită cu acestea.

Lumea sensibilă: cer și pământ

3. Că sfânta biserică a lui Dumnezeu este o icoană și numai a lumii sensibile¹⁸

Spunea iarăși [fericitul bătrân] că

— sfânta biserică a lui Dumnezeu este un simbol și numai al lumii sensibile în sine, ca una care are drept cer dumnezeiescul sanctuar, iar drept pământ strălucirea naosului;

— după cum și lumea este o biserică având asemenea unui sanctuar cerul și asemenea unui naos ordinea împodobită a pământului.

3. Biserica și omul

4. Cum și în ce mod sfânta biserică a lui Dumnezeu este o icoană care înfățișează simbolic pe om și este înfățișată ca o icoană de către om¹⁹

Și, iarăși, potrivit unui alt mod de viziune contemplativă²⁰, [fericitul bătrân] spunea că sfânta biserică a lui Dumnezeu este un om, ca una care are drept suflet [*psychē*] sanctuarul, drept minte [*nous*] dumnezeiescul jertfelnic și drept trup [*sōma*] naosul, fiind ca un chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu [cf. *Fc* 1, 26]: prin naos propunând ca printr-un trup filozofia morală [*ēthikēn philosophian*], prin sanctuar explicând ca printr-un suflet contemplarea naturală [*phy-sikēn theōrian*], iar prin dumnezeiescul jertfelnic arătând ca printr-o minte/intelect teologhisirea inițiatică [*mystikēn theologian*].

Și, invers, [mai spunea că] este o biserică inițiatică/tainică²¹ omul care prin trup ca printr-un naos face să strălucească partea practică [făptuitoare] a sufletului prin lucrările poruncilor în virtuți, potrivit filozofiei

¹⁸ *Hoti kai monou tou aisthētou kosmou esti eikōn he hagia ekklēsia.*

¹⁹ *Pōs te kai poiō tropō symbolikōs eikonizei ton anthrōpon hē hagia tou Theou ekklēsia kai autē hōs anthrōpos hyp'autēs eikonizetai.*

²⁰ *Kat'allon tropon theōrias.*

²¹ *Ekklēsian mystikēn ton anthrōpon.*

practice; prin suflet ca printr-un sanctuar oferă prin rațiune lui Dumnezeu rațiunile lucrurilor sensibile tăiate împrejur de materie în chip curat în Duhul potrivit contemplării naturale; iar prin minte ca printr-un jertfelnic cheamă mult-lăudata tăcere care e în adâncurile de nepătruns²² ale măreței grăiri a Dumnezeirii nearătate și necunoscute printr-o altă tăcere grăitoare și mult-rostitoare și, pe cât e cu puțință omului, ajunge să se unească cu ea în teologhisirea inițiatică și devine așa cum e pe drept cuvânt să fie cel ce s-a învrednicit de vizitarea lui Dumnezeu și a fost însemnat de scânteierile Sale atotluminoase.

4. Biserica și sufletul

5. Cum și în ce mod, iarăși, sfânta biserică a lui Dumnezeu este icoană și întipărire și a sufletului înțeleș în el însuși²³

Două puteri — inteligentă și vitală

Mai învăța [fericitul bătrân] că sfânta biserică a lui Dumnezeu nu poate fi numai o icoană a omului întreg alcătuit prin compunere din suflet și din trup, ci și a sufletului însuși contemplat cu rațiunea în el însuși. Fiindcă spunea că sufletul e alcătuit în general dintr-o putere inteligentă și una vitală, puterea inteligentă [*noera dynamis*] fiind pusă în mișcare în chip suveran prin voință, iar cea vitală [*zōtikē*] rămânând prin natura ei neliberă, cum și este.

Două aspecte: contemplativ și practic; explicitarea lor în cinci cupluri

Și, iarăși, că de puterea inteligentă ține latura contemplativă [*to theōretikon*], iar de puterea vitală latura practică [*to praktikon*], iar latura contemplativă spunea că se numește minte/intelect [*nous*], iar cea practică rațiune [*logos*], mintea fiind cea care pune în mișcare puterea inteligentă, iar rațiunea cea care poartă de grijă de puterea vitală; una, adică mintea, atunci când își păzește cu totul neschimbabile mișcările spre Dumnezeu, este și se numește înțelepciune [*sophia*], iar cealaltă, adică rațiunea, este și se numește chibzuință [*phronēsis*], atunci când, legând prin fapte de minte în chip cuminte/cumpătat [*sōphronōs*] puterea vitală guvernată de ea, o arată nediferită de ea, purtând prin virtute aceeași reflectare a divi-

²² Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* IV, 2; PG 3, 696B.

²³ *Pōs te kai poiō tropō palin kai tēs psychēs kath'heautēn noomenēs eikōn kai typos estī hē hagia tou Theou ekklēsia.*

nului ca și ea [mintea] și asemănătoare ei, reflectare care, spunea, e împărțită în chip natural între minte și rațiune; astfel încât sufletul este și se arată inițial [*proēgoumenōs*] alcătuit mai degrabă din minte și rațiune ca unul inteligent și rațional, puterea vitală fiind contemplată în mod egal în amândouă, adică în minte și rațiune — căci nu este îngăduit să gândim despre oricare din acestea că este lipsită de viață —, și fiind împărțită între ambele; [putere vitală] prin care mintea, care spuneam că se numește și înțelepciune, epuizându-se prin deprinderea contemplativă într-o tăcere și cunoaștere de nespus, e adusă la adevăr [*alētheia*] printr-o cunoaștere de neuitat [*gnōsis alēstos*]²⁴ și fără sfârșit, iar rațiunea, pe care am numit-o chibzuință, sfârșește prin deprinderea practică realizată mântuitor potrivit virtuții la bine [*agathon*] prin intermediul credinței [*pistis*], din amândouă acestea alcătuiindu-se adevărata știință a realităților dumnezeiești și omenești: cunoașterea cu adevărat fără greșală capăt al întregii preadumnezeiești filozofii a creștinilor.

Vorbind încă și mai limpede despre acestea, spunea că o parte [a sufletului] este cea contemplativă, precum s-a zis, iar alta cea practică; partea contemplativă o numea minte [*nous*], iar pe cea practică rațiune [*logos*], ca unele care sunt primele puteri [*dynameis*] ale sufletului, și, iarăși, mintea o numea înțelepciune, iar rațiunea chibzuință, ca unele ce sunt primele lucrări/acte [*energeias*] ale acestora.

Reducția celor cinci cupluri la unitate în jurul lui Dumnezeu Binele și Adevărul

Dezvoltând iarăși, spunea că de latura inteligentă a sufletului țin mintea, înțelepciunea, contemplarea, cunoașterea și cunoașterea de neuitat, al căror sfârșit/scop este adevărul; iar de latura rațională țin rațiunea, chibzuința, practica, virtutea, credința, al căror sfârșit/scop este binele. Iar adevărul și binele, spunea, îl arată pe Dumnezeu: adevărul atunci când divinul pare să fie însemnat din ființa [*ek tēs ousias*] Sa — căci adevărul e un lucru simplu, unic și unul, identic, fără părți, neschimbabil și nesupus unei pasivități, de neuitat și cu totul neîntrerupt; iar binele atunci când Acesta pare să fi însemnat din lucrarea/actul [*ek tēs energeias*] Lui —, fiindcă binele este binefăcător și proniator al tuturor celor ce provin din el, și străjuitor al lor, și, întrucât potrivit opiniei etimologilor acesta [binele, *aga-thon*] derivă de la faptul de a fi, a fi pus sau a alergera foarte tare [*agan*

²⁴ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* IV, 35; PG 3, 733C.

einai ē tetheisthai ē theein], el dăruie tuturor celor ce sunt faptul de a exista, de a persista și de a fi mișcat²⁵ [cf. FA 17, 28].

Așadar, cele cinci cupluri [*pente syzygii*] înțelese a fi în jurul sufletului își au locul în jurul unicei perechi care însemnează divinul; cupluri sunt aici: mintea și rațiunea, înțelepciunea și chibzuința, contemplația și acțiunea [practică], cunoașterea și virtutea, cunoașterea de neuitat și credința; iar cuplul care însemnează divinul e adevărul și binele, spre care pus fiind progresiv în mișcare, sufletul se unește cu Dumnezeu la toate, imitând neschimbabilitatea și binefacerea ființei și lucrării/actului Lui prin fixitatea și nestrămutarea în bine a alegerii lui libere.

Excurs — psaltirea cu zece corzi a sufletului

Și ca să amestec și eu în acestea o mică teorie potrivită, aceasta este poate divina decadă a coardelor psaltirii [cf. Ps 32, 2; 143, 9] părții inteligibile a sufletului, care lasă rațiunea să facă ecou duhului prin cealaltă fericită decadă a poruncilor, și care produce în mod inteligibil sunetele desăvârșite, armonioase și melodioase prin care este lăudat în imne Dumnezeu; aceasta pentru ca eu să aflu care este rațiunea decadei care cântă și a celei cântate și cum anume o decadă unită și legată în chip tainic de cealaltă decadă îl readuce la Sine Însuși coîmplinit prin mine, cel mântuit de El, pe Iisus, Dumnezeu și Mântuitorul meu, Cel ce e pururea preaplin și suprapreaplin, neputând nicicând să iasă din Sine Însuși, iar pe mine, omul, mă restaurează în chip minunat în mine însumi, sau mai degrabă în Dumnezeu de la Care am primit existența [*to einai*] și spre Care tind de departe dorind să primesc existența fericită [*to eu einai*]; iar cel ce poate să cunoască din pătimirea lor cele spuse ajunge să cunoască deja prin experiență în chip limpede demnitatea proprie: cum anume e redat chipului ceea ce este după chip? cum anume e cinstit Arhetipul? care este puterea tainei mântuirii noastre? și pentru cine a murit Hristos²⁶? cum anume, iarăși, putem rămâne în El și El în noi, precum a spus [cf. In 15, 4]? și cum anume „este drept cuvântul Domnului și toate lucrurile Lui sunt în credință” [Ps 32, 4]?

Dinamica unificării puterilor sufletului în Dumnezeu

Dar să ne întoarcem cuvântul la șirul lui, mulțumindu-ne cu atât despre acestea.

²⁵ *Einai kai diamenein kai kinesthai.*

²⁶ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 1, 4; PG 35, 397BC.

Fiindcă, spunea el, mintea, pusă în mișcare prin înțelepciune, vine la contemplare, prin contemplare la cunoaștere, prin cunoaștere la cunoașterea de neuitat, iar prin cunoașterea de neuitat la adevăr, în jurul căruia mintea își primește limita mișcării, întrucât ființa, puterea, deprinderea și lucrarea lui sunt circumscrise. Căci spunea că înțelepciunea e o putere/potență [*dynamis*] a minții și mintea însăși e înțelepciune în potență; contemplarea este o deprindere/habitus [*hexis*], cunoașterea o lucrare/un act [*energeia*] a minții, iar cunoașterea de neuitat este o veșnică mișcare fără sfârșit și devenită deprindere a înțelepciunii, contemplării și cunoașterii, respectiv a puterii, deprinderii și lucrării [potenței, habitusului și actului], în jurul a ceea ce poate fi cunoscut și care e mai presus de cunoaștere, mișcare al cărei capăt este ca lucru ce poate fi cunoscut fără uitare adevărul; vrednic de mirare fiind cum anume ceea ce este de neuitat sfârșește circumscris, dacă nu este evident că este atunci când este limitat de adevăr ca Dumnezeu. Căci adevărul este Dumnezeu, în jurul Căruia mintea, mișcându-se fără sfârșit și fără uitare, nu poate avea un sfârșit al mișcării, neaflând limită [*peras*] acolo unde nu există dimensiune [*diastēma*]. Căci măreția minunată a infinității [*apeiria*] divine e lipsită de cantitate sau părți și este cu totul lipsită de dimensiuni, și nu are vreo cuprindere/comprehensiune [*katalēpsis*] care să ajungă la El ca să cunoască ce este El după ființă, iar ceea ce nu are dimensiuni sau cuprindere nu poate fi limitat [*aperaton*] pentru cineva.

Iar rațiunea, pusă fiind și ea în mișcare prin chibzuință vine la acțiune/făptuire practică, iar prin acțiune/făptuire la virtute, prin virtute la credință, care este certitudinea sigură și neclintită a celor dumnezeiești, pe care rațiunea având-o mai întâi în potență prin chibzuință o arată mai târziu în act prin virtute pentru arătarea ei prin fapte — căci „credința fără fapte este moartă” [*Iac 2, 26*], precum stă scris, iar tot ce e mort și inactiv nimeni care gândește bine n-ar putea îndrăzni să spună că se numără între cele bune —; iar prin credință vine la bine, în jurul căruia rațiunea primește un sfârșit încetându-și lucrările proprii, dat fiind că puterea/potența, deprinderea/habitusul și lucrarea/actul ei sunt circumscrise. Căci zicea că chibzuința e o putere/potență a rațiunii și rațiunea însăși este chibzuința în potență; acțiunea, făptuirea, este o deprindere/habitus; virtutea, o lucrare/un act; iar credința este fixitatea și neschimbabilitatea interioară a chibzuinței și a virtuții, respectiv a puterii, deprinderii și lucrării rațiunii, al cărei capăt ultim este binele, în jurul

căruia ajungând rațiunea își încetează mișcarea; căci Dumnezeu este binele, în care își găsește în chip natural limita toată puterea întregii rațiuni.

Contemplativul practic și practicul contemplativ

Dar a divide și a spune cum și în ce mod se realizează și actualizează fiecare din acestea și ce se opune fiecăreia din acestea sau i se potrivește și în ce măsură, nu ține de tema de față, afară de faptul de a ști că orice suflet atunci când prin harul Duhului Sfânt și prin iubirea de osteneală și strădania proprie va putea să le lege și să le țeasă între ele pe acestea: rațiunea cu mintea, chibzuința cu înțelepciunea, acțiunea cu contemplația, virtutea cu cunoașterea, credința cu cunoașterea de neuitat, nici una nefiind micșorată sau înmulțită față de cealaltă, orice exces sau deficit privitor la ele fiind eliminat; și, ca să vorbesc scurt, când va face din decada sa o monadă, atunci orice suflet se va uni și el cu Dumnezeu Cel Adevărat și Bun, Unul și Unic, și va deveni frumos și măreț și asemenea Lui, pe cât e cu putință, prin complinirea celor patru virtuți generale care arată divina decadă din suflet și cuprinde cealaltă fericită decadă a poruncilor — căci tetrada e o decadă în potență compusă progresiv plecând de la monadă; și, iarăși, ea este și o monadă cuprinzând concentrat binele în mod unitar și arătând prin sine, împărțită în mod neseționat simplitatea și neîmpărțirea actului/lucrării divine — [virtuți] prin care sufletul și-a păstrat cu încordare binele său ireproșabil și a respins drept un lucru rău ce e străin de el, pentru că are minte rațională, înțelepciune chibzuită, contemplație activă/făptuitoare, cunoaștere virtuoasă și, peste acestea, o cunoaștere de neuitat atotcredincioasă și neclintită, pentru că a adus lui Dumnezeu în chip cuminte cele cauzate unite cu cauzele, actele/lucrările unite cu potențele/puterile, și a primit în schimbul lor îndumnezeirea [*theōsis*] care creează simplitatea.

Patru semne ale îndumnezeirii sufletului

Căci rațiunea este o lucrare/un act și o manifestare a minții, fiind ca un lucru cauzat față de o cauză, chibzuința e o lucrare/un act și o manifestare a înțelepciunii, acțiunea/făptuirea e o lucrare/un act și o manifestare a contemplației, virtutea e o lucrare/un act și o manifestare a cunoașterii, iar credința o lucrare/un act și o manifestare a cunoașterii de neuitat, din care se creează relația interioară față de adevăr și bine, adică față de Dumnezeu, [relație] despre care spunea că este știință divină și cunoașterea fără greșală [infailibilă], iubire și pace, în care și prin care este

îndumnezeirea [*theōsis*]: — știința ca o complinire a întregii cunoașteri despre Dumnezeu și cele dumnezeiești îngăduită oamenilor și incintă a virtuților; — cunoașterea fără greșală ca una care pătrunde în chip autentic în adevăr și oferă o experiență neconținută a divinului; — iubirea ca una care prin dispoziție participă întregă la întregul farmec al lui Dumnezeu; — iar pacea ca una care pătimește aceleași lucruri cu Dumnezeu și-i pregătește să le pătimească și pe cei ce s-au făcut vrednici de ea.

Îndumnezeirea — unire nupțială a sufletului mireasă cu Mirele Dumnezeu

Căci dacă divinul este cu totul nemișcat, ca unul care nu are ceva care să-l tulbure — căci ce ar putea măcar să ajungă la înălțimea lui? —, iar pacea este o stabilitate neclintită și nemișcată, precum și o bucurie netulburată, urmează că pătimește cele dumnezeiești orice suflet care s-a învrednicit să primească pacea cea dumnezeiască, ca unul care a trecut dincolo nu numai de hotarele răutății, ignoranței, minciunii și vicleniei — rele potrivnice adevărului și binelui care subzistă parazit prin mișcările sufletului contrare firii —, ci, dacă e îngăduit să spunem, și dincolo de înseși hotarele virtuții, cunoașterii adevărului și bunătății care pot fi cunoscute de noi, culcându-se în chip de nespus și de neștiut în patul [conjugal; cf. *Evr* 13, 4] cel supraadevărat și suprabun al lui Dumnezeu potrivit făgăduinței Sale preanemincinoase, ca nimic din cele care e normal să-l tulbure să nu ajungă ascunzimea lui în Dumnezeu, pat fericit și preasfânt în care se celebrează acea înfricoșată taină a unității mai presus de minte și de rațiune, prin care Dumnezeu Se va face un trup [o carne] și un duh cu biserica — suflet, iar sufletul cu Dumnezeu. O, cum mă voi minuna de bunătatea Ta, Hristoase! Căci nu voi îndrăzni să mă arăt nici măcar lăudând-o în imne, eu, care n-am suficientă putere să mă minunez în chip vrednic. „Căci vor fi cei doi un singur trup [o singură carne]. Taina acesta mare este, iar eu vorbesc de Hristos și de Biserică”, zice Apostolul [Pavel; *Ef* 5, 32; cf. și *Fc* 2, 24]; și iarăși: „Cine se lipește de Domnul e un duh cu El” [1 *Co* 6, 18].

Devenit astfel unitar²⁷ și adunat cu sine însuși și cu Dumnezeu, sufletul nu va mai fi în el rațiunea care încă-l divide în multe potrivit punctelor de vedere, capul său fiind încununat numai de Rațiunea Primă, Unică și Una, [Care e] și Dumnezeu, în Care sunt și subzistă în mod unitar rațiunile celor ce sunt întrucât este creatoare și făcătoare a celor ce sunt; spre

²⁷ *Henooidēs*; cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* IV, 9; PG 3, 705A.

Care ațintindu-și privirile, nu ca spre Una care este în afara lui, ci este în el întreg, va cunoaște el însuși printr-un elan simplu rațiunile și cauzele celor ce sunt, din pricina cărora înainte să se fi făcut miresa Rațiunii [Care e] și Dumnezeu, el se supunea metodelor diviziunii, și prin ele va fi purtat în chip mântuitor și armonios spre Însuși Cuprinzătorul și Făcătorul oricărei rațiuni și oricărei cauze.

Liturghia edificiului bisericii și liturghia puterilor sufletului

Așadar, întrucât toate acestea țin, precum spuneam, de suflet — care potrivit minții are înțelepciunea în potență, din înțelepciune are contemplarea, din aceasta cunoașterea, iar din cunoaștere cunoașterea de neuitat, prin care e condus spre adevăr ca un capăt și sfârșit al tuturor celor bune ale minții, iar potrivit rațiunii are chibzuința, din care are acțiunea/făptuirea, din acțiune/făptuire virtutea, iar din aceasta credința, prin care ajunge la bine ca sfârșit fericit al lucrărilor rațiunii, prin a căror unire convergentă a unora cu altele e culeasă știința celor dumnezeiești —, cu acestea toate va putea fi armonizată în chip limpede prin contemplare sfânta biserică a lui Dumnezeu devenită o icoană a sufletului: toate câte au fost arătate că sunt potrivit minții și ies progresiv din minte ea le însemnează prin sanctuar; cele care au fost evidențiate că sunt potrivit rațiunii și ies prin dilatare din rațiune le face limpezi prin naos; iar pe toate le adună spre taina celebrată pe jertfelnicul dumnezeiesc. Cel ce a putut fi inițiat în mod chibzuit și înțelept în aceasta prin cele celebrate în biserică, acela și-a făcut cu adevărat/în mod real biserică a lui Dumnezeu și dumnezeiesc însuși sufletul său, din pricina căruia poate ni s-a predat în chip înțelept biserică făcută de mâna omenească, care prin varietatea lucrurilor dumnezeiești din ea este prin simbol un model pentru călăuzirea noastră spre ce este mai bun.

5. Om, Scriptură, cosmos

Scriptura și omul

6. Cum și în ce mod se numește om și Sfânta Scriptură²⁸

Așa cum prin această viziune contemplativă anagogică²⁹ spunea [fericitul bătrân] că biserica este un om duhovnicesc, iar omul e o biserică

²⁸ Pōs kai poiō tropō anthrōpos legetai kai he hagia graphē.

²⁹ Tē kat'anagogēn theōria.

tainică/inițiativă³⁰, tot așa spunea și că toată Sfânta Scriptură este luată prin contracție drept un om, având drept trup [corp] Vechiul Testament, iar drept suflet, duh și minte Noul Testament. Și, iarăși, că litera istoriei întregii Sfinte Scripturi, Vechi și Noi, e un trup [corp], iar sensul celor scrise și scopul spre care tinde acel sens e un suflet.

Lucru pe care auzindu-l, am admirat și eu exactitatea asemănării și am lăudat după putere așa cum se cuvine pe Cel ce împarte fiecăruia darurile după vrednicie [cf. 1 Co 12, 28–31].

Căci așa cum omul, care suntem noi³¹, este muritor în ceea ce apare, dar e nemuritor în ceea ce nu apare, tot așa și Sfânta Scriptură are trecătoare litera care apare, dar duhul ascuns în litera ei, și care nu încetează să existe nicicând, face adevărată rațiunea contemplării ei. Și așa cum omul acesta, care suntem noi, își stăpânește prin iubirea de înțelepciune pofta și pornirea pătimașă, își veștejește trupul, tot așa și Sfânta Scriptură înțelege în chip duhovnicesc [*pneumatikōs*] circumcide litera ei, căci zice marele Apostol: „Pe cât omul nostru cel din afară se strică, pe atât omul cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi” [2 Co 4, 16–17]. Acest lucru trebuie înțeles și spus și despre Sfânta Scriptură înțelege în mod figurat [*tropikōs*] ca un om, căci pe cât litera ei cedează, pe atât duhul ei se înmulțește, și pe cât trec umbrele slujirii vremelnice [cultului Vechiului Testament], pe atât intră în locul lor adevărul³² atotluminos, strălucitor în întregime și lipsit de umbră al credinței; [adevăr] potrivit căruia și din pricina căruia este ea inițial [*proēgoumenōs*] scrisă și e numită Scriptură, gravată fiind în minte prin harul dumnezeiesc; așa cum și omul care suntem este și se numește în principiu om din pricina sufletului său rațional și inteligent, potrivit căruia și din pricina căruia el este chip și asemănare a lui Dumnezeu [cf. Fc 1, 26], Care l-a făcut pe el și a fost separat în chip natural de celelalte viețuitoare, neavând față de ele un fel de reflectare [*emphasis*] a unei puteri de relație.

Omul-cosmos și cosmosul-om

7. Cum se numește om lumea și în ce mod se numește lumea om³³

Printr-o bună imitare a aceleiași imagini, mai sugera, iarăși, că și întreaga lume constituită din văzute și nevăzute e un om și, iarăși, omul

³⁰ *Tēn ekklēsiān anthrōpon pneumatikon, mystikēn de ekklēsiān ton anthrōpon.*

³¹ *Ho kath'hēmas anthrōpos*; cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 30, 12; PG 36, 117C.

³² Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 38, 2; PG 36, 313A.

³³ *Pōs ho kosmos anthrōpos legetai kai poiō tropō kai ho anthrōpos kosmos.*

constituit din suflet și din trup [corp] e o lume. Căci spunea că realitățile inteligibile au rațiunea unui suflet așa cum sufletul are rațiunea celor inteligibile, iar corpul ține loc pentru cele sensibile, așa cum corpul ține loc pentru cele sensibile; că realitățile inteligibile sunt un suflet al celor sensibile, iar cele sensibile sunt un corp al celor inteligibile; că lumea inteligibilă este în cea sensibilă așa cum este un suflet într-un corp, iar lumea sensibilă e ținută la un loc împreună cu cea inteligibilă ca un corp împreună cu sufletul lui; că din amândouă este o singură lume, așa cum din suflet și din corp e un singur om, întrucât nici una din acestea, întrucât sunt concrescute în mod natural unele cu altele printr-o unire, nu o neagă sau respinge pe cealaltă din pricina legii care le leagă; [lege] potrivit căreia a fost însământată rațiunea puterii unificatoare, care nu îngăduie ca, din pricina alterității naturale, să fie ignorată nici identitatea lor prin unirea potrivit subzistenței [ipostasei], nici ca particularitatea care circumscrie în el însuși pe fiecare din acestea să fie mai puternică în distanțare și împărțire decât înrudirea prieteniei pusă în chip tainic în ele prin unire. Potrivit acesteia [înrudiri], modul universal și unic al prezenței nearătate și de necunoscut a Cauzei conținătoare a celor ce sunt, și care există în toate în chip variat, le constituie pe toate atât în ele însele, cât și unele în altele necontopite și nedivizate și potrivit relației unificatoare le înfățișează existând mai mult unele pentru altele decât pentru ele însele. Până când în virtutea unei economii mai mari și mai tainice Cel care le-a legat va voi să le dezlege³⁴ la momentul sfârșitului universal nădăjduit, în care și lumea, ca un om, va muri pentru cele care apar și din îmbătrânită va învia iarăși nouă la învierea așteptată pentru atunci; când omul care suntem va învia împreună cu lumea ca o parte împreună cu întregul și ca o lume mică împreună cu lumea mare, ambelor dându-li-se puterea de a nu se mai putea strica; când trupul se va face în strălucire și slavă asemenea sufletului și cele sensibile asemenea celor inteligibile, în toate apărând printr-o prezență limpede și activă, proporțional cu fiecare, o unică putere dumnezeiască, putere care păstra prin ea însăși nedesfăcută în veci nesfârșiți legătura unirii.

Așadar, de va voi cineva să aibă o viață și o rațiune prietene cu Dumnezeu și plăcute Lui, să-și însușească cele ce sunt mai bune și mai de cinste din acești trei „oameni”: lumea, sfânta Scriptură și omul care suntem. Cu alte cuvinte, să se îngrijească pe cât îi stă în putință de sufletul nemuritor

³⁴ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 32, 8; PG 36, 184B.

și dumnezeiesc și îndumnezeit prin virtuți, și să disprețuiască trupul supus stricăciunii/coruperii și morții și care poate întina demnitatea sufletului atunci când aceasta este tratată cu nepăsare — căci „trupul [corpul] supus stricăciunii/coruperii îngreunează sufletul și cortul acesta părintesc împovărează mintea cu multe griji” [Sol 9, 15] și iarăși: „Carnea pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva cărnii” [Ga 5, 17] și iarăși: „Cine seamănă în carnea sa, acela va secera din carne stricăciune/corupere” [Ga 6, 8] —, să-și pună în mișcare în minte prin cunoaștere întrecerea cu puterile necorporale și inteligente lăsând cele prezente și văzute, „căci cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice” [2 Co 4, 18], [puteri] în care pentru mulțimea deprinderii păcii Se odihnește Dumnezeu — și, depășind printr-o meditare chibzuită a sfintei Scripturi litera ei, să se ridice cuminte spre Duhul Sfânt, în Care este plinătatea celor bune și comorile ascunse ale cunoașterii și înțelepciunii [cf. Col 2, 3]; și de se va arăta cineva că s-a făcut vrednic de ele înăuntrul său, îl va găsi pe Dumnezeu însuși înscris pe tăblițele inimii prin harul Duhului, prin ridicarea vâului literei oglindind cu fața descoperită slava lui Dumnezeu [cf. 2 Co 3, 18. 16].

III. Explicări ale Sinaxei

1. Explicarea generală — riturile Sinaxei și etapele Economiei mântuirii

8. Ale căror lucruri sunt simboluri întâia Intrare a sfintei Sinaxe și cele celebrate după ea³⁵

După expunerea succintă a celor spuse de fericitul bătrân³⁶ cu privire la contemplările sfintei biserici, cuvântul nostru vine să facă, pe cât îi e cu putință, încă și mai succintă istorisirea [*diēgēsis*] privitoare la sfânta Sinaxă.

Așadar, acela învăța că prima Intrare în sfânta biserică a arhiereului pentru sfânta Sinaxă poartă o întipărire și o icoană a primei Veniri [Parusii] în lume prin trup a Fiului lui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos; [venire] prin care eliberând și răscumpărând firea oamenilor înrobite stricăciunii/coruperii, vândută de ea însăși morții prin păcat și supusă în chip tiranic de diavolul împărăției lui, și dând înapoi El, Cel

³⁵ *Tinōn eisi symbola he prōtē tēs hāgias synaxeōs eisodos kai ta met'autēn teloumena.*

³⁶ *Para tou makariou gerontos.*

nevinovat și fără de păcat, toată datoria pentru ea ca un vinovat, a readus-o din nou la harul dintru început al Împărăției, dându-Se preț de răscumpărare și schimb pentru noi pe Sine Însuși³⁷ și dându-ne drept leac vindecător și de mântuire lumii în locul patimilor noastre făcătoare de stricăciune/corupere Pătimirea Sa făcătoare de viață.

După care venire, urcarea Lui la cer și reșezarea Sa pe tronul cel mai presus de ceruri sunt întipărite în mod simbolic de intrarea arhierelui în sanctuar și urcarea lui pe tronul din sanctuar [arhieresc].

9. Ce lucru arată intrarea poporului în sfânta biserică a lui Dumnezeu³⁸

Intrarea poporului în biserică făcută împreună cu ierarhul, spunea fericitul bătrân, însemnează întoarcerea necredincioșilor de la neștiință și rătăcire la recunoașterea lui Dumnezeu și mutarea credincioșilor de la răutate și ignoranță la virtute și cunoaștere. Căci intrarea în biserică arată nu numai întoarcerea necredincioșilor la adevăratul și singurul Dumnezeu [cf. *In* 17, 3], ci și îndreptarea prin pocăință a fiecăruia dintre noi care credem, dar nesocotim poruncile Domnului printr-o conduită neînfrânată și o viață indecentă. Fiindcă despre orice om — fie el ucigaș, fie adulter, fie hoț, fie mândru, fie trufaș, fie ocărător [cf. *Rm* 1, 30], fie lacom, fie iubitor de argint, fie bârfitor, fie ranchiunos, fie mânat ușor spre irascibilitate și furie, fie defăimător, fie vorbitor de rău, fie șoptitor, fie ușor purtat spre invidie, fie bețiv și, simplu spus, ca să nu lungesc cuvântul pomenind toate felurile de rău —, despre oricine care, ținut fiind de o răutate oarecare, încetează după aceea de bunăvoie să se mai lase ținut de ea prin deprinderi și să o mai lucreze cu intenție și își schimbă viața spre mai bine, alegând virtutea în locul răutății, trebuie să se înțeleagă și să se spună că intră la modul propriu și cu adevărat împreună cu Hristos, Dumnezeul și Arhierul, în virtute care înțeleasă figurat [*tropikōs*] este o biserică.

10. Ce lucruri simbolizează citirile dumnezeiești³⁹

Iar dumnezeieștile citiri ale preasfintelor cărți, spunea învățătorul, sugerează voințele și sfaturile dumnezeiești și fericite ale Preasfântului Dumnezeu, prin care fiecare din noi primim, proporțional cu puterea

³⁷ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 1, 5; PG 35, 369A.

³⁸ *Tinos echei delōsin kai hē tou laou eis tēn hagian tou Theou ekklēsiān eisodos.*

³⁹ *Tinōn eisi symbola ta theia anagnōsmata.*

aflată în el, principiile celor pe care le avem de făptuit⁴⁰ și învățăm legile luptelor dumnezeiești și fericite, după care luptându-ne ne învrednicim de cununile biruințelor [cf. 2 Tim 2, 5; 1 Co 9, 25] demne de împărăția lui Hristos.

11. Ce lucruri simbolizează cântările dumnezeiești⁴¹

Farmecul duhovnicesc al dumnezeieștilor cântări, spunea el, arată plăcerea care revelează cele dumnezeiești, și care, pe de o parte, pune în mișcare din nou sufletele spre îndrăgostirea [*erota*] curată și fericită de Dumnezeu, iar, pe de altă parte, le trezește încă și mai mult spre ura păcatului.

12. Ce înseamnă adresările de pace⁴²

Prin adresările de pace făcute la fiecare citire înăuntru, din sanctuar, la porunca arhiereului, preciza înțeleptul acela, se arată aprobările dumnezeiești aduse prin sfinții îngeri, și prin care Dumnezeu pune hotar luptelor celor ce se luptă după lege pentru adevăr cu puterile potrivnice, desfăcând încăierările nevăzute și dând pace prin abolirea trupului [cf. Rm 6, 6], dând în schimbul ostenețelor pentru virtute harul nepătimirii, pentru ca, lăsând războirea, să-și mute puterile sufletului spre cultivarea [agricultura] duhovnicească, adică spre lucrarea virtuților, prin care au rupt hoardele duhurilor rele, avându-L drept general care luptă cu ei și risipește mașinațiile cele cu anevoie de desfăcut ale diavolului pe Dumnezeu și Cuvântul.

2. Primă explicare particulară

13. Ce simbolizează la modul particular, pentru fiecare, citirea sfintei Evanghelii și riturile tainice celebrate după ea⁴³

Îndată după acestea, ordinea sacră [*hiera diataxis*] a sfintei Biserici a legiuiri să se facă citirea sfintei Evanghelii, care la modul particular [*idikōs*] introduce relele pătimiri suferite de către cei sânguitori pentru Cuvântul. După care venind la ei din cer ca un arhiereu Cuvântul contemplării cu-

⁴⁰ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească* III, 4; PG 3, 429C.

⁴¹ *Tinōn eisi symbola ta theia asmata.*

⁴² *Ti sēmainousin hai tēs eirēnēs prospōneuseis.*

⁴³ *Tinos idikōs epi tou kath' hekaston symbolon esti hē anagnōsis tou hagiou euangeliou kai ta met' autēn mystika teloumena.*

noscătoare face să sfârșească ca o lume sensibilă cugetul cărnii [cf. *Rm* 8, 6-7], îndepărtând ca pe niște catehumeni gândurile lor care se apleacă încă spre pământ și înălțându-i prin închiderea ușilor și intrarea sfințelor taine spre privirea la cele inteligibile, iar pe cei care și-au închis simțirile de la cuvinte și lucruri, și au ajuns în afara cărnii și a lumii⁴⁴, îi învață cele de negrăit. Aceasta după ce mai întâi au fost adunați prin sărutare cu ei înșiși și cu El, iar în schimbul multei Sale binefaceri care li s-a făcut I-au adus cu recunoștință numai mărturisirea de mulțumire pentru mântuirea lor, pe care o sugerează dumnezeiescul Simbol al credinței. După care, făcându-i prin cântarea de trei ori „Sfânt” numărați împreună cu îngerii și dăruindu-le aceeași știință a teologhisirii sfințitoare cu aceia, îi aduce la Dumnezeu și Tatăl înfiați în Duhul prin rugăciunea prin care au fost făcuți vrednici să-L cheme pe Dumnezeu „Tată”. Și de aici, iarăși, pe cei ce au ajuns cu știință la capătul tuturor rațiunilor celor ce sunt îi aduce în chip de necunoscut prin „Unul Sfânt” și cele următoare la Unimea [Monada] de necunoscut, fiind îndumnezeiți prin har și făcuți asemenea cu ea potrivit participării prin identitatea indivizibilă cu Ea după puțină.

Reluarea explicării generale

14. Ce simbolizează la modul general citirea sfintei Evanghelii⁴⁵

Iar la modul general [*genikōs*] ea însemnează sfârșitul acestei lumi. Căci după dumnezeiasca citire a sfintei Evanghelii arhiereul coboară de pe tron și se face concedierea și scoaterea afară prin liturgi [diaconi] a catehumenilor și a celorlalți care sunt nevrednici de dumnezeiasca vedere/priveliște a tainelor ce vor fi arătate, ceea ce însemnează și întipărește prin ea însăși adevărul/realitatea a cărui icoană și întipărire este, ca și cum ar striga prin acestea că după ce, precum stă scris, „Evanghelia Împărăției s-a vestit în toată lumea spre mărturie tuturor neamurilor” [*Mt* 24, 14], atunci va veni sfârșitul, sosind adică la a Doua Sa Venire din ceruri cu slavă multă marele Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos [*Tit* 2, 13; *Mt* 24, 30], „căci Însuși Domnul la glasul arhanghelului și trâmbița lui Dumnezeu va coborî din cer” [*1 Tes* 4, 16], spune dumnezeiescul Apostol. Și făcând răzbunare în cei potrivnici [cf. *Lc* 18, 8] și despărțindu-i prin sfinții îngeri pe credincioși de cei necredincioși, pe cei nedrepti de cei

⁴⁴ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 2, 7*; PG 35, 413C.

⁴⁵ *Tinos esti symbolon kata to genikōs sēmainomenou hē theia tou hagiou euangeliou anagnōsis.*

drepti [cf. Mt 13, 39] și pe cei blestemați de cei sfinți⁴⁶ și, simplu spus, ca să vorbesc scurt, pe cei ce au umblat pe urmele cărnii [cf. 2 Ptr 2, 10] de cei ce s-au aliniat Duhului lui Dumnezeu, dă fiecăruia pe veci nesfârșiți și fără hotar, după cum spune adevărul cuvintelor dumnezeiești [cf. Ps 61, 13; Rm 2, 6], răsplătirea dreaptă după vrednicia celor trăite de ei în această viață.

15. Ce simbolizează închiderea ușilor sfintei biserici ce se face după sfânta Evanghelie⁴⁷

Iar închiderea ușilor sfintei biserici ce se face după citirea sfintei Evanghelii și scoaterea afară a catehumenilor arată trecerea celor materiale și, după acea înfricoșătoare despărțire și încă și mai înfricoșătoare sentință, intrarea celor vrednici în lumea inteligibilă, adică în iatacul de nuntă al lui Hristos [cf. Mt 25, 10] și desăvârșita respingere a lucrării potrivit amăgirii din simțuri.

16. Ce înseamnă Intrarea sfintelor taine⁴⁸

Intrarea sfintelor și veneratelor taine [daruri] e, după cum spunea acel mare bătrân⁴⁹, un început și un preambul al învățăturii celei noi care se va face în ceruri cu privire la Economia lui Dumnezeu pentru noi și o descoperire/revelare a tainei mântuirii noastre care este în adâncurile nepătrunse ale ascunzimei dumnezeiești; căci „de acum nu voi mai bea din rodul viței — zice Dumnezeu și Cuvântul ucenicilor Săi — până în ziua aceea, când îl voi bea împreună cu voi nou în Împărăția Tatălui Meu” [Mt 26, 29].

17. Ce simbolizează sărutarea dumnezeiască⁵⁰

Sărutarea duhovnicească strigată tuturor prefigurează și schițează anticipat acordul, unanimitatea și identitatea de cuvânt/rațiune a tuturor în credință și iubire care va fi la momentul descoperirii/revelării celor bune viitoare, și prin care cei vrednici vor primi intimitatea/familiaritatea cu Cuvântul/Rațiunea și Dumnezeu. Căci gura e un simbol al cuvântului/rațiunii, prin care toți cei ce au parte de cuvânt/rațiune ca niște ființe cu-

⁴⁶ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola X*; PG 3, 1017A.

⁴⁷ *Tinos symbolon esti hē kleisis tōn thyrōn tēs hagias ekklēsiās.*

⁴⁸ *Ti sēmainei hē tōn hagiōn mysteriōn eisodos.*

⁴⁹ *Ho megas ekeinos gerōn.*

⁵⁰ *Tinōn esti symbolon ho theios aspasmos.*

vântătoare/raționale vor crește ca un altoi împreună cu Primul și Singurul Cuvânt/cu Prima și Singura Rațiune și Cauză a oricărui cuvânt/rațiuni.

18. Ce înseamnă dumnezeiescul Simbol al credinței⁵¹

Iar mărturisirea dumnezeiescului Simbol al credinței făcută de toți însemnează mulțumirea tainică [care se va face] în veacul viitor pentru rațiunile și modurile paradoxale ale preaînțeleptei Providențe a lui Dumnezeu față de noi, [moduri] prin care ne-am mântuit; [mulțumire] prin care cei vrednici se vor face recunoscători pentru binefacerea dumnezeiască, neavând afară de ea nimic altceva să dea în schimb pentru binele dumnezeiești infinite făcute față de ei.

19. Ce înseamnă slăvirea/doxologia de trei ori „Sfânt”⁵²

Iar întreitul strigăt de sfințire [cf. *Is* 6, 3] al imnologiei dumnezeiești făcut de tot poporul credincios arată unirea și egalitatea sa de cinstire cu puterile necorporale și inteligente [ale îngerilor] care se va arăta în veacul viitor, prin care firea oamenilor va fi învățată să laude în imne și să sfințească într-un singur glas cu puterile de sus prin întreite sfințiri Dumnezeirea Tripostatică Una din pricina identității veșnicei lor mișcări neschimbabile în jurul lui Dumnezeu.

20. Ce simbolizează sfânta rugăciune „Tatăl nostru”⁵³

Iar preasfânta și venerata chemare [*epiklēsis*] a marelui și fericitului Dumnezeu și Tată e un simbol al înfierii real subzistente și existente care va fi dată ca dar și har al Duhului Sfânt, [înfiere] prin care orice particularitate omenească fiind suprabiruită și acoperită de venirea harului, vor deveni și vor fi fii ai lui Dumnezeu toți sfinții câți încă de aici au strălucit în chip luminat și slăvit prin virtuți cu dumnezeiasca frumusețe a bunătății.

21. Ce înseamnă imnele glăsuite la sfârșitul lucrării tainice a celor sfinte, adică „Unul Sfânt” și celelalte

Iar mărturisirea „Unul Sfânt” făcută de întreg poporul la sfârșitul lucrării tainice a celor sfinte [*mystikēs hierourgias*] și celelalte arată adunarea și

⁵¹ *Ti sēmainei to theion tēs pisteōs symbolon.*

⁵² *Ti sēmainei hē tou Trisagiou doxologia.*

⁵³ *Tinōn esti symbolon hē hagia proseuchē tou Pater hēmōn.*

unirea viitoare mai presus de cuvânt și de minte cu Unul ascuns al simplității dumnezeiești a celor ce au fost inițiați în chip tainic și înțelept potrivit lui Dumnezeu care se va face în veacul nesupus stricăciunii al realităților inteligibile, în care [veac] privind lumina slavei nearătate și supranegrăite, se vor face și ei primitori împreună cu puterile de sus și ai fericitei lor curății.

După care ca un sfârșit a toate se face distribuirea Tainei care-i preface [metapoiousa] în ea însăși și-i arată după har și participare asemenea bine-lui după cauză pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie, nefiind lipsiți în nimic de El, pe cât e cu putință și îngăduit oamenilor, așa încât și ei să poată să fie și să fie numiți prin instituire [thesei] dumnezei după har pentru faptul că Dumnezeu i-a umplut întregi cu Sine Însuși și n-a lăsat nimic din ei care să fie gol de prezența Lui.

3. Altă explicare particulară — riturile Sinaxei și urcușul sufletului cunoscător călăuzit de Logosul divin

22. Cum și în ce mod prin cele spuse se contemplă la modul particular și starea îndumnezeitoare și desăvârșitoare a sufletului înțeles în el însuși

Haideți așadar acum ca, trecând cu cale și în ordine prin aceleași lucruri, să contemplăm din nou aceleași lucruri și cu referire la sufletul cunoscător [*peri psychēs gnōstikēs*] și să nu împiedicăm mintea care dorește și vrea să urce puțin, după putere, sub călăuzirea lui Dumnezeu, prin rațiune cu evlavie spre o vedere contemplativă mai înaltă, să observe și să înțeleagă cum anume dumnezeieștile așezăminte ale Bisericii duc sufletul spre desăvârșirea lui printr-o cunoaștere adevărată și activă.

23. Că prima intrare a sfintei adunări e simbol al virtuților din suflet

Privește, așadar, cu ochii minții tu, care te-ai făcut îndrăgostit autentic [*gnēsios erastēs*] de fericita înțelepciune a lui Hristos,

— cum la prima intrare a sfintei Sinaxe sufletul vine, după cum stă scris: „Haideți, femei care veniți de la vedere/privești [*theas*]!” [Is 27, 11], de la rătăcirea și tulburarea din afară⁵⁴, adică de la rătăcirea cu privirea în forma și aspectul lucrurilor sensibile — fiindcă aceasta nu este dacă vorbim adevărul o contemplare, neînțelepții numiți înțelepți de păgâni,

⁵⁴ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 27, 3; PG 36, 16A.

întrucât n-ar putea fi numiți de noi înțelepți cei care n-au putut sau n-au vrut să-L cunoască pe Dumnezeu prin fapăturile Sale —, [rătăcire] în care se constituie neconținutul război între ele⁵⁵ al realităților sensibile, și care lucrează în toate coruperea/distrugerea unora prin altele, fiindcă toate se corup unele pe altele și sunt corupte unele de altele și au fix numai faptul că nu sunt stabile și se corup, și nu pot nicicând să se împace unele cu altele într-o permanență lipsită de conflict, luptă și dezbinare;

— [privește] cum sufletul vine și fuge în derută și intră ca într-o biserică și un azil al păcii în contemplarea naturală în Duhul lipsită de luptă și liberă de orice tulburare împreună cu Cuvântul introdusă în ea de Cuvântul, marele și adevăratul nostru Dumnezeu și Arhiereu;

— cum e învățat, prin niște simboluri de dumnezeieștile citiri care se fac, rațiunile celor ce sunt, precum și minunata și marea taină a Providenței divine arătate în Lege și Profeți;

— cum la fiecare din ele primește de la Dumnezeu prin sfintele puteri care vorbesc cu el în gândire în chip mental pentru buna sa ucenicie în acestea semnele dătătoare de pace împreună cu farmecul revigorant și păstrător al dorinței dumnezeiești și aprinse după Dumnezeu prin plăcerea mentală a cântărilor dumnezeiești care-l acompaniază tainic;

— cum trece și de acestea și se adună pe culmea una și singură care concentrează în chip unitar aceste rațiuni, care e sfânta Evanghelie, în care preexistă în mod unitar într-o unică putere de cuprindere toate rațiunile Providenței și ale celor ce sunt;

— după care celor iubitori de Dumnezeu li se îngăduie să vadă cu ochii netulburați ai minții printr-o simțire dumnezeiască pe Cuvântul/Rațiunea și Dumnezeu venind de la ei din cer, cum arată coborârea arhiereului de pe tronul sanctuarului, și disociind în chip desăvârșit de el ca pe niște catehumeni gândurile pe care le imaginează încă simțirea și divizarea ei;

— plecând de aici ajunge iarăși afară din cele sensibile, cum dă de înțeleș închiderea ușilor sfintei biserici a lui Dumnezeu,

— și vede pe Cuvântul, Care-l duce spre știința imaterială, simplă, neschimbabilă, deiformă și liberă de orice formă și figură, arătată prin intrarea negrăitelor taine,

— [știință] prin care, atunci când și-a adunat la sine însuși puterile proprii și s-a unit pe sine însuși în minte cu Cuvântul/Rațiunea prin sărutarea înțelegătoare a minții, Acesta îl învață să mărturisească cu mulțumire prin simbolul credinței rațiunile și modurile negrăite ale mântuirii sale;

⁵⁵ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 27, 6; PG 36, 20A.

— peste care, iarăși, ca pe unul care printr-o putere simplă și indivizibilă a cuprins, prin învățătură, în cunoaștere raționile celor sensibile și inteligibile, după străbaterea a toate și după ce i-a oferit pe cât îi e cu putință înțelegerea minții egală cu îngerii, [Cuvântul] îl duce la cunoașterea teologhisirii clare învățându-l în chip înțelept atât cât să știe că Dumnezeu este Unul, o unică ființă, trei ipostase/subzistențe, Unime a ființei triipostatică și Treime de ipostase/subzistențe de o ființă; Unime în Treime și Treime în Unime; nu una și alta, nu una pe lângă alta, nu una prin alta, nu una în alta, nici una din alta, ci aceeași în ea însăși, prin sine însăși, pentru sine însăși, cu sine însăși; aceeași și Unime și Treime, având unirea necompusă și necontopită și distincția nedivizibilă și neîmpărțibilă; Unime potrivit rațiunii ființei, adică a faptului de a fi, dar nu prin compunere, contracție sau o contopire oarecare; iar Treime potrivit rațiunii modului de a exista și a subzista, dar nu prin diviziune, alterare sau o împărțire oarecare — fiindcă nici Unimea nu e împărțită de Ipostase/Subzistențe, nici nu este sau e contemplată în Acestea prin relație, nici Ipostasele/Subzistențele nu se compun într-o Unime sau o împlinesc prin contracție —, ci aceeași este identică cu ea însăși, dar în altfel și în altfel — căci Sfânta Treime a Ipostaselor/Subzistențelor este Unime necontopită prin ființă și rațiunea ei simplă, iar Sfânta Unime este Treime prin ipostase și modul existenței —, aceeași întregă atât aceasta, cât și aceea în mod diferit după o rațiune sau alta, înțeleasă ca o Dumnezeire una și unică, nedivizată și necontopită, simplă, nemicșorată și neschimbată, fiind întregă Unime potrivit ființei și aceeași întregă Treime prin Ipostase/Subzistențe, o unică rază a unei lumini întreit-strălucitoare care luminează în mod unitar;

— prin care sufletul care ajuns egal în cinstire cu sfinții îngeri, care a primit raționile clare și accesibile creaturii despre Dumnezeire și a învățat să laude într-un glas cu acestea fără tăcere în chip treimic [ca Treime] Dumnezeirea Una, este adus la înfierea după har printr-o asemănare limpede,

— [înfiere] prin care, avându-L potrivit rugăciunii pe Dumnezeu drept Tată tainic și unic prin har, va fi adus prin ieșirea [extazul] din toate spre Unul ascunzimei Lui, și pe atât va pătimi mai degrabă decât va cunoaște cele dumnezeiești⁵⁶, pe cât nu va mai voi să fie al lui însuși, nici nu va mai putea fi cunoscut el însuși din sine însuși de sine însuși sau de un

⁵⁶ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* II, 9; PG 3, 648B.

altul decât numai de Dumnezeu întreg, Care l-a asumat cu bunătate întreg cum stă bine bunătății Lui, Care S-a lăsat pe Sine Însuși întreg în el întreg într-un chip vrednic de Dumnezeu și nepătimitor, l-a îndumnezeit întreg și l-a prefăcut fără transformare în El Însuși, așa încât el este, după cum spune atotsfântul Dionisie Areopagitul, o „icoană și o arătare a luminii nearătate, o oglindă curată, atotstrăvezie, neștirbită, nepătată, neprihănită, care primește, dacă e îngăduit să spunem, întreagă frumusețea formei divine care poartă întipărirea/amprenta binelui, și care face să strălucească fără amestecare în aceasta, așa cum este ea, bunătatea tăcerii din adâncurile cele nepătrunse”⁵⁷.

24. Ce taine lucrează și efectuează harul Duhului Sfânt care rămâne în biserică prin așezămintele celebrate în sfânta Sinaxă în cei credincioși și care sunt adunați cu credință

Primă pareneză — să nu lipsim de la Liturghie

Socotea, așadar, fericitul bătrân [*makarios gerōn*], și nu înceta să îndemne, că tot creștinul se cade să-și facă răgaz [*scholazein* — cf. *Ps* 45, 11] pentru sfânta biserică a lui Dumnezeu și să nu lipsească vreodată de la sfânta Sinaxă celebrată în ea; aceasta atât din pricina sfinților îngeri care rămân în ea și-i scriu de fiecare dată pe cei ce intră și se arată lui Dumnezeu și fac rugăciuni pentru ei, cât și din pricina harului Duhului Sfânt care e prezent în chip nevăzut pururea în ea, dar în chip deosebit mai ales în timpul sfintei Sinaxe, și care preface și transformă pe fiecare din cei ce se găsesc aici și, spunând adevărul, îl replămădește, proporțional cu el însuși, în ceea ce e mai dumnezeiesc și-l duce spre misterul arătat prin cele celebrate — chiar dacă el însuși nu simte aceasta, în cazul în care este încă dintre cei prunci potrivit lui Hristos și nu poate vedea în adâncul celor făcute — și activează în el harul mântuirii făcut arătat prin fiecare din simbolurile dumnezeiești celebrate conducându-l pe rând și în ordine de la cele nemijlocite până la sfârșitul a toate; și astfel

4. *Altă explicare particulară — riturile Sinaxei și lucrarea Duhului Sfânt pentru toți creștinii*

— prin întâia intrare face respingerea necredinței, creșterea credinței, micșorarea răutății, sporirea virtuții, ștergerea neștiinței, sporirea cunoașterii;

⁵⁷ *Despre numirile divine* IV, 22; PG 3, 724B.

— prin auzirea cuvintelor dumnezeiești face deprinderile și dispozițiile fixe și nemutabile ale celor spuse, adică ale credinței, virtuții și cunoașterii;

— prin dumnezeieștile cântări de după acestea face consimțământul de bunăvoie al sufletului spre virtuți, precum și plăcerea și farmecul minții ce se fac în el pentru ele;

— prin sfințita citire a sfintei Evanghelii face sfârșitul cugetului pământesc, precum și al lumii sensibile;

— prin închiderea ușilor de după acestea face trecerea și mutarea sufletului în dispoziția sa lăuntrică de la această lume supusă stricăciunii/coruperii la lumea inteligibilă, [dispoziție] prin care închizând simțirile ca pe niște uși le face curate de idolii/imaginile păcatului;

— prin intrarea sfintelor taine face învățătura și cunoașterea mai desăvârșită, mai tainică și nouă privitoare la Economia lui Dumnezeu față de noi;

— prin sărutarea dumnezeiască face identitatea acordului, unanimității și iubirii tuturor față de toți și a fiecăruia față de sine însuși mai întâi și față de Dumnezeu;

— prin mărturisirea simbolului de credință face mulțumirea cuvenită pentru modurile paradoxale ale mântuirii noastre;

— prin Trisaghion face unirea și egalitate de cinstire cu sfinții îngeri și frumoasa tensiune simfonică neîncetată a doxologiei sfințitoare a lui Dumnezeu;

— prin rugăciunea prin care ne învrednicim să-L chemăm pe Dumnezeu „Tată” face preadevărata înfiere în harul Duhului Sfânt;

— prin „Unul Sfânt” și cele următoare face harul unificator și intimitatea cu Dumnezeu Însuși;

— iar prin sfânta împărțășire a preacuratelor și de viață făcătoarelor Taine face comuniunea și identitatea cu El potrivit participării prin asemănare, prin care omul e învrednicit să se facă din om dumnezeu.

Căci de darurile Sfântului Duh, de care credem că în viața de față ne împărțășim prin credință, de acestea credem, potrivit nădejzii care nu cade a credinței noastre și după făgăduința sigură și neîncălcată a Celui ce le-a făgăduit, că în veacul viitor ne vom împărțăși cu adevărat în chip subzistent cu însăși realitatea lor, trecând de la harul care e în credință la harul după vedere [cf. 2 Co 5, 7], când Însuși Dumnezeul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne preface în El Însuși prin suprimarea semnelor distinctive ale stricăciunii/coruperii din noi și ne dăruie tainele arhetipale arătate prin simbolurile lor sensibile de aici.

IV. Final

5. Recapitulări

Dar pentru ușoara lor memorizare, dacă socotești de cuviință, să recapitulăm pe scurt⁵⁸ sensul celor spuse astfel:

— Sfânta biserică este, cum s-a spus, o întipărire și o icoană a lui Dumnezeu, pentru că unirea necontopită pe care prin puterea și înțelepciunea Sa infinită o lucrează/activează în jurul diferitelor ființe ale celor ce sunt ținându-le la un loc în chip culminant cu Sine Însuși în calitate de Creator al lor, o lucrează/activează și ea prin harul credinței în credincioși legându-i: pe toți credincioșii între ei în chip unitar prin unicul har și chemare a credinței; pe cei făptuitori [practici] și virtuoși prin unica identitate a voinței [*gnomēs*]; iar pe cei contemplativi și cunoscători [gnostici], pe lângă acestea, și prin nesfâșierea și indivizibilitatea aceluiași gând [*homonoia*].

— Este însă o întipărire și a lumii inteligibile și sensibile, având ca simbol al lumii inteligibile sanctuarul, iar al celei sensibile naosul.

— Este, iarăși, o icoană a omului ca una care imită sufletul prin sanctuar, iar trupul îl sugerează prin naos.

— Este însă o întipărire și icoană și a sufletului înțeleș în el însuși, ca una care prin sanctuar poartă slava părții lui contemplative și prin naos are podoaba părții lui practice.

— Prima intrare a sfintei Sinaxe celebrate în ea [în biserică] arată la modul general [*genikōs*] prima venire a lui Hristos Dumnezeu nostru, iar la modul particular [*idikōs*] întoarcerea prin El și împreună cu El a celor intrați de la necredință la credință, de la răutate al virtute și de la necunoaștere al cunoaștere.

— Citirile făcute după aceasta arată la modul general voințele și sfaturile dumnezeiești după care toți trebuie să se lase educați și să se poarte, iar la modul particular: învățătura și progresul în credință al celor ce au crezut; dispoziția fixă în virtute a celor făptuitori [practici], prin care aliniindu-se legii dumnezeiești a poruncilor stau bărbătește și neclintit împotriva meșteșugirilor diavolului și scapă de lucrările potrivnice; precum și deprinderea în contemplare a celor cunoscători [gnostici], prin care culegând după putere rațiunile duhovnicești ale lucrurilor sensibile și ale Providenței privitoare la ele sunt purtați fără rătăcire spre adevăr.

⁵⁸ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 30, 1; PG 35, 104D.

— Modulările dumnezeiești ale cântărilor sugerează plăcerea și desfătarea dumnezeiască produse în sufletele tuturor, [plăcere] prin care învi-gorându-se în chip tainic uită ostenele trecute ale virtuților și se aprind tinerește de dorința încordată a lucrurilor bune dumnezeiești și curate care le lipsesc.

— Sfânta Evanghelie este la modul general un simbol al sfârșitului veacului acestuia, iar la modul particular arată: dispariția desăvârșită a vechii rătăcirii pentru cei ce au crezut; omorârea și sfârșitul legii și al cugetului cărnii proprie celor făptuitori [practici]; precum și strângerea și raportarea de către cei cunoscători [gnostici] a rațiunilor multe și diferite la Rațiunea cea mai cuprinzătoare, atunci când este dusă de ei la bun sfârșit și până la capăt contemplarea naturală mai desfășurată și mai variată.

— Coborârea arhierelui de pe tron și scoaterea afară a catehumenilor însemnează la modul general cea de-a Doua Venire din cer a marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos [cf. *Tit* 2, 3] și despărțirea păcătoșilor de cei sfinți, precum și dreapta răsplată după vrednicia fiecăruia; iar la modul particular însemnează: desăvârșita certitudine în credință a celor care au crezut, pe care o face venind în chip nevăzut la ei Dumnezeu și Cuvântul, și prin care este alungat de la ei orice gând care mai șchiopătează în credință ca la catehumeni; desăvârșita nepătimirea a celor făptuitori [practici], prin care se desființează orice gând pătimăș și neluminat al sufletului; precum și știința cuprinzătoare a celor cunoscute de cei cunoscători [gnostici], prin care sunt alungate din suflet toate icoanele celor materiale.

— Închiderea ușilor și intrarea sfintelor taine, sărutarea dumnezeiască și rostirea cu glas tare a simbolului credinței arată la modul general trecerea celor sensibile și manifestarea celor inteligibile, noua învățătură a tainei dumnezeiești privitoare la noi, acordul, unanimitatea, iubirea și identitatea care vor fi ale tuturor față de toți, față de ei înșiși și față de Dumnezeu, precum și mulțumirea pentru modurile în care am fost mântuiți; iar la modul particular arată: pentru cei credincioși progresul lor de la credința simplă la învățătura, inițierea, unanimitatea și buna-cinstire în dogme — cel dintâi lucru îl arată închiderea ușilor, al doilea intrarea sfintelor, al treilea sărutarea, iar al patrulea rostirea cu glas tare a simbolului —; pentru cei făptuitori [practici] mutarea lor de la făptuire [acțiune practică] la contemplare după ce și-au închis simțurile și au ajuns afară din trup și din lume⁵⁹ prin respingerea lucrărilor acestora din urmă,

⁵⁹ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 2, 7; PG 35, 413C.

urcușul de la modul [de comportare al] poruncilor la rațiunea lor, familiaritatea de înrudire și unirea poruncilor însele potrivit rațiunilor proprii lor cu puterile sufletului, precum și deprinderea aptă spre mulțumirea teologhisitoare; iar pentru cei cunoscători [gnostici] [arată] trecerea de la contemplarea naturală la înțelegerea [intuiția] simplă a celor înțelese cu mintea [inteligibile], prin care nicidecum nu mai urmăresc Cuvântul dumnezeiesc și de negrăit prin simțire sau ceva din cele ce apar, [mai arată] unirea puterilor sufletului cu sufletul însuși, precum și simplitatea care cuprinde în chip unitar în minte rațiunea Providenței divine.

— Slăvirea/doxologia sfințitoare a Trisaghionului cântată neîncetat de sfinții îngeri înseamnă la modul general egala conduită, purtare și armonie a dumnezeieștii doxologii care se va face în veacul viitor în același timp și același loc între puterile cerești și cele pământești, când trupul oamenilor a fost făcut nemuritor prin înviere și nu mai împovărează sufletul prin stricăciune/coruptibilitate, nici nu mai este împovărat, ci prin schimbarea lui în nestricăciune/incoruptibilitate a luat putere și aptitudine de primire a venirii/prezenței lui Dumnezeu; iar la modul particular înseamnă: pentru cei credincioși întrecerea lor teologhisitoare în credință cu îngerii; pentru cei făptuitori [practici] strălucirea egală cu îngerii pe cât este cu puțință oamenilor în viață și frumoasa tensiune a imnologiei teologhisitoare; iar pentru cei cunoscători [gnostici] înțelegerile [intuițiile], laudele și mișcările veșnice privitoare la Dumnezeire, egale cu îngerii pe cât este cu puțință oamenilor.

— Iar fericita chemare a marelui Dumnezeu și Tată, rostirea cu glas tare a lui „Unul Sfânt” și a celor următoare și împărțășirea sfintelor și de viață făcătoarelor Taine arată înfierea, unirea și familiaritatea, asemănarea dumnezeiască și îndumnezeirea noastră care vor fi pentru toate și pentru toți cei vrednici din pricina bunătății Dumnezeului nostru, prin care Dumnezeu Însuși va fi în chip asemănător toate în toți [cf. 1 Co 15, 28] cei mântuiți strălucind după cauză ca o frumusețe arhetipală în cei ce strălucesc în chip asemănător cu El după har prin virtute și cunoaștere.

Robi, tocmiți și fii

Credincioși, virtuoși și cunoscători [gnostici], îi numea pe cei introduși, înaintați și desăvârșiți, adică pe robi, pe tocmiții cu plată și pe fii⁶⁰, cele trei ordine [*taxeis*] ale celor ce se mântuiesc⁶¹:

⁶⁰ Pistoī, enaretoi, gnōstikoi = eisagomenoi, prokoptontes, teleioi = douloi, misthioi, hyoi.

⁶¹ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 40, 13; PG 36, 373C.

— fiindcă robi credincioși sunt cei care împlinesc poruncile stăpânului și lucrează cu bunăvoință pentru cele încredințate de frica amenințărilor;

— tocmiți cu plată sunt cei care de dorul celor făgăduite poartă cu răbdare greutatea zilei și arșița ei [cf. Mt 20, 12] — adică necazul pus în și legat de viața aceasta din osânda protopărintelui, precum și încercările pentru virtute din ea [această viață] — și care schimbă în chip înțelept printr-o voință [*gnomē*] spontană viața pentru viață, adică viața de față pentru cea viitoare;

— iar fii sunt cei care nu se separă nicicând de Dumnezeu, nu de frica amenințărilor, nici de dragul celor făgăduite, ci printr-un mod de purtare și o deprindere a înclinației și dispoziției sufletului prin voință [*gnomē*] spre bine, potrivit aceluia fiu căruia i s-a zis: „Copile, tu totdeauna ești cu mine și toate ale mele sunt ale tale” [Lc 15, 31], și care sunt, pe cât e cu putință, prin îndumnezeirea în har ceea ce Dumnezeu este și e crezut că este prin natură și cauză.

*Altă pareneză — Sinaxa și comportamentul:
manifestări ale înfierii dumnezeiești*

Să nu lipsim, așadar, de la sfânta biserică a lui Dumnezeu, care cuprinde în ordinea sfântă a dumnezeieștilor simboluri ale celor celebrate în ea atâtea taine ale mântuirii noastre, prin care făcându-l pe fiecare dintre noi să aibă potrivit lui Hristos și proporțional cu sine însuși o conduită frumoasă, aduce la manifestare făcut desăvârșit potrivit lui Hristos darul înfierii dat prin sfântul Botez în Duhul Sfânt.

Ci cu toată puterea și sârguința să ne înfățișăm pe noi înșine vrednici de harurile dumnezeiești bineplăcând lui Dumnezeu prin fapte bune, nepetrecând ca „păgânii care nu-L cunosc pe Dumnezeu” „în patima poftei” [1 Tes 4, 6. 5], ci, precum spune sfântul Apostol [Pavel], „omorând membrele cele de pe pământ: desfrânarea, necurăția, patima, pofta cea rea și lăcomia, care este o închinare la idoli, și pentru care toate vine mânia lui Dumnezeu [Col 3, 5-7] peste fiii neascultării [Ef 5, 69]”, toată mânia și furia, vorbirea de rușine și minciuna [Col 3, 8] și, scurt spus, lepădând tot „omul vechi cel stricat în poftele amăgirii [Ef 4, 22] împreună cu faptele lui [Col 3, 9] și poftele lui [Ef 4, 22], să umblăm în chip vrednic de Dumnezeu, Care ne-a chemat la Împărăția și slava Sa [1 Tes 2, 12], îmbrăcând îndurarea milei, bunătatea, smerita-cugetare, blândețea, îndelunga-răbdare, îngăduindu-ne unii pe alții în iubire și iertând unii altora, dacă are cineva vreo pricină cu cineva, precum și Hristos ne-a iertat nouă,

și, peste toate, să păstrăm legătura desăvârșirii, iubirea și pacea, la care am și fost chemați într-un singur corp [cf. Col 3, 12–15]” și, ca să vorbesc scurt, „îmbrăcând omul nou înnoit spre recunoaștere după chipul Celui ce l-a făcut” [Col 3, 10]. Căci trăind astfel, vom putea ajunge la sfârșitul făgăduințelor dumnezeiești și ne vom putea umple cu bună nădejde „de recunoașterea voii Lui în toată înțelepciunea și priceperea duhovnicească, aducând roade în tot lucrul bun și crescând în recunoașterea Domnului, întăriți fiind cu toată puterea slavei Lui spre toată zidirea și îndelungă-răbdare, mulțumind cu bucurie Tatălui Care ne-a făcut destoinici de o părticică a moștenirii sfinților în lumină” [Col 1, 9–12].

Dovada înfierii: dispoziția față de cei săraci

Iar dovada limpede a acestui har este codispoziția [*syndiathesis*] voluntară prin bunăvoință față de cei de un neam cu noi, a cărei operă e faptul de a ni-l face propriu/familiar după putință ca pe un Dumnezeu pe orice om care are lipsă de ajutorul nostru și a nu-l lăsa nebagat în seamă și fără purtare de grijă, ci de a arăta vie cu fapta [în act] prin sârguința [*spoudē*] cuvenită dispoziția care este în noi față de Dumnezeu și aproapele, „căci fapta e dovada dispoziției”⁶². Fiindcă nimic nu e în stare să ducă atât de ușor și la dreptate, și la îndumnezeire [*theōsin*], ca să zic așa, și la apropierea de Dumnezeu ca mila sufletului [*hōs eleos psychēs*] care oferă cu plăcere și bucurie celor lipsiți.

Săracul dumnezeu și Dumnezeul sărac — temeiul filantropiei

Căci dacă Însuși Cuvântul l-a arătat dumnezeu pe cel lipsit care suferă/pătimizește frumos [lipsurile lui], fiindcă spune: „Întrucât ați făcut unuia dintre aceștia mai mici, Mie Mi-ați făcut” [Mt 25, 40–41], iar cel ce spune aceasta e Dumnezeu, cu atât mai mult îl va arăta cu adevărat dumnezeu prin har și participare pe cel ce poate să facă binele și îl face, ca pe unul care și-a luat asupra sa prin bună imitare lucrarea/activitatea și însușirea facerii de bine proprie Lui⁶³. Și dacă săracul e dumnezeu din pricina pogorârii lui Dumnezeu⁶⁴, Care a sărăcit pentru noi și primește în El Însuși cu compătimire pătimirile/suferințele fiecăruia până la „sfârșitul veacului” [Mt 28, 20] pătimind/suferind pururea din pricina bunătății în

⁶² Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 30, 6; PG 36, 109C.

⁶³ *Alēthōs kata charin kai methexin onta theon hos tēn autou tēs energeias en mimētōs energieian te kai idiotēta.*

⁶⁴ *Ei gar theos ho ptōchos dia tēn tou di'hēmas ptōcheusantos Theou synkatabasin.*

chip tainic, adică mai mult, în chip proporțional cu pătimirea/suferința din fiecare, atunci pe drept cuvânt va fi Dumnezeu și cel care din pricina filantropiei [iubirii de oameni]⁶⁵ tămăduiește prin el însuși în chip convenit lui Dumnezeu printr-o imitare a lui Dumnezeu pătimirile/suferințele celor ce pătimesc/suferă și care se arată având prin dispoziție aceeași putere cu Dumnezeu proporțional cu purtarea sa de grijă [pronia] salvatoare. Așadar, cine va fi atât de lent și cu anevoie de mișcat spre virtute, încât să nu-și dorească o Dumnezeire cu un preț atât de bun și a cărei agonisire e atât de ușor de cumpărat și lesnicioasă?

Neuitarea de virtuțile proprii

Iar străjuitoare sigură și neprădată și cale ușoară spre mântuire, fără de care, pe cât socot, într-adevăr cel care le are nu va păstra în chip nevătămat nici una din cele bune ale sale, este acționarea celor ale sale sau acționarea celor proprii [*autopragia eit'oun idiopragia*], prin care învățând să privim și să reflectăm numai la noi înșine, ne eliberăm de paguba deșartă pe care o avem de la alții. Căci dacă vom învăța să ne privim și să ne cercetăm numai pe noi înșine, nicicând nu ne vom năpusti asupra lucrurilor celorlalți, oricare ar fi ele, cunoscând că există un singur Judecător înțelept și drept, Dumnezeu, Care judecă cu înțelepciune și dreptate toate câte se fac, potrivit rațiunii după care s-au făcut, iar nu după modul în care au apărut; căci pe acesta din urmă l-ar putea judeca în chip nedeslușit și oamenii care privesc la cele care apar, dar în jurul său negreșit nu este nici adevărul, nici rațiunea celor ce se fac. Dumnezeu însă, Care vede mișcarea care nu apare a sufletului, pornirea lui nevăzută, rațiunea potrivit căreia este pus în mișcare sufletul și scopul acestei rațiuni, adică sfârșitul premeditat al oricărui lucru, judecă drept, cum spuneam, toate cele făptuite de oameni. Lucru pe care de ne vom sârgui să-l realizăm ne vom mărgini pe noi înșine la noi înșine neparazitând cele din afară, nu vom lăsa nici ochiul să vadă, nici urechea să audă, nici limba să grăiască cele ale altora, dacă e cu putință în chip desăvârșit; iar dacă nu, atunci să le îngăduim să lucreze cu compătimire, iar nu cu împătimire față de acestea, ca să vadă, să audă și să grăiască spre câștigul nostru și numai cât i se pare convenit rațiunii divine care le ține în frâu. Căci nimic nu alunecă mai ușor spre păcat ca aceste organe atunci când nu au ca pedagog rațiunea și, iarăși, nimic nu e mai gata spre mântuire decât acestea,

⁶⁵ *Estai theos ho kata mimēsin tou Theou dia philanthrōpian.*

atunci când rațiunea le ordonează, ritmează și le mână spre cele ce are nevoie și vrea ea.

Să nu fim, așadar, cu nepăsare în a asculta după putere pe Dumnezeu, Care ne cheamă la viața veșnică și un sfârșit fericit prin lucrarea poruncilor Sale dumnezeiești și mântuitoare, „ca să luăm milă și să aflăm har la bună vreme” [Evr 4, 16], căci, „harul”, zice dumnezeiescul Apostol, e „cu toți care iubesc pe Domnul nostru întru nestrăciune/incoruptibilitate” [Ef 6, 24], cu alte cuvinte cu cei ce iubesc pe Domnul nostru cu nestrăciunea/incoruptibilitatea virtuții și cu gravitatea curată și nefățarnică a vieții, sau, mai limpede spus, care iubesc pe Domnul făcând voile Lui și nestrăcând/necorupând nici una din poruncile Lui.

Epilog

Acestea le-am expus după putere despre acestea, cum am fost învățat, pentru plata ascultării, neîndrăznind să mă ating de cele mai tainice și mai înalte, pe care, dacă cineva din cei iubitori de învățătură dorește să le cunoască, să citească cele scrise în chip dumnezeiesc despre acestea de sfântul Dionisie Areopagitul și va afla într-adevăr descoperirea unor mistere/taine de negrăit dăruită ca un har prin dumnezeiasca lui gândire și limbă neamului oamenilor „pentru cei ce vor să moștenească mântuirea” [Evr 1, 14]. Și dacă ele n-au căzut foarte departe de dorința voastră, e mulțumită lui Hristos, Procurătorul celor bune, și vouă, care m-ați silit să grăiesc acestea. Iar dacă au rămas undeva departe de nădejdea voastră, ce voi pătimi⁶⁶ sau ce voi putea face, dat fiind că sunt slab la vorbire? Căci slăbiciunea se iartă, nu se pedepsește⁶⁷, și ceea ce se face după puțință și capacitate se primește, nu se disprețuiește, mai ales de către voi, care v-ați propus să iubiți din pricina lui Dumnezeu, iar lui Dumnezeu îi va apărea plăcut⁶⁸ tot ceea ce I se aduce după putere în chip autentic, din suflet, chiar dacă e un lucru mic în comparație cu altele mari, ca Unul care n-a respins-o nici pe văduva care i-a adus doi bănuți [cf. Mc 12, 42-43].

Și ceea ce era odinioară văduva aceea și cei doi bănuți ai ei este acum sufletul văduvit de răutate și care a repudiat Legea cea veche ca pe un bărbat, dar nu este încă vrednic de unirea culminantă cu Cuvântul și Dumnezeu, și Îi aduce totuși drept arvună ca pe niște bănuți fie rațiunea măsurată și viața, fie credința și conștiința bună [cf. 1 Tim 1, 19], fie de-

⁶⁶ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 43, 82; PG 36, 604C.

⁶⁷ Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numirile divine* IV, 4; PG 3, 736A.

⁶⁸ Cf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 43, 82; PG 36, 604D.

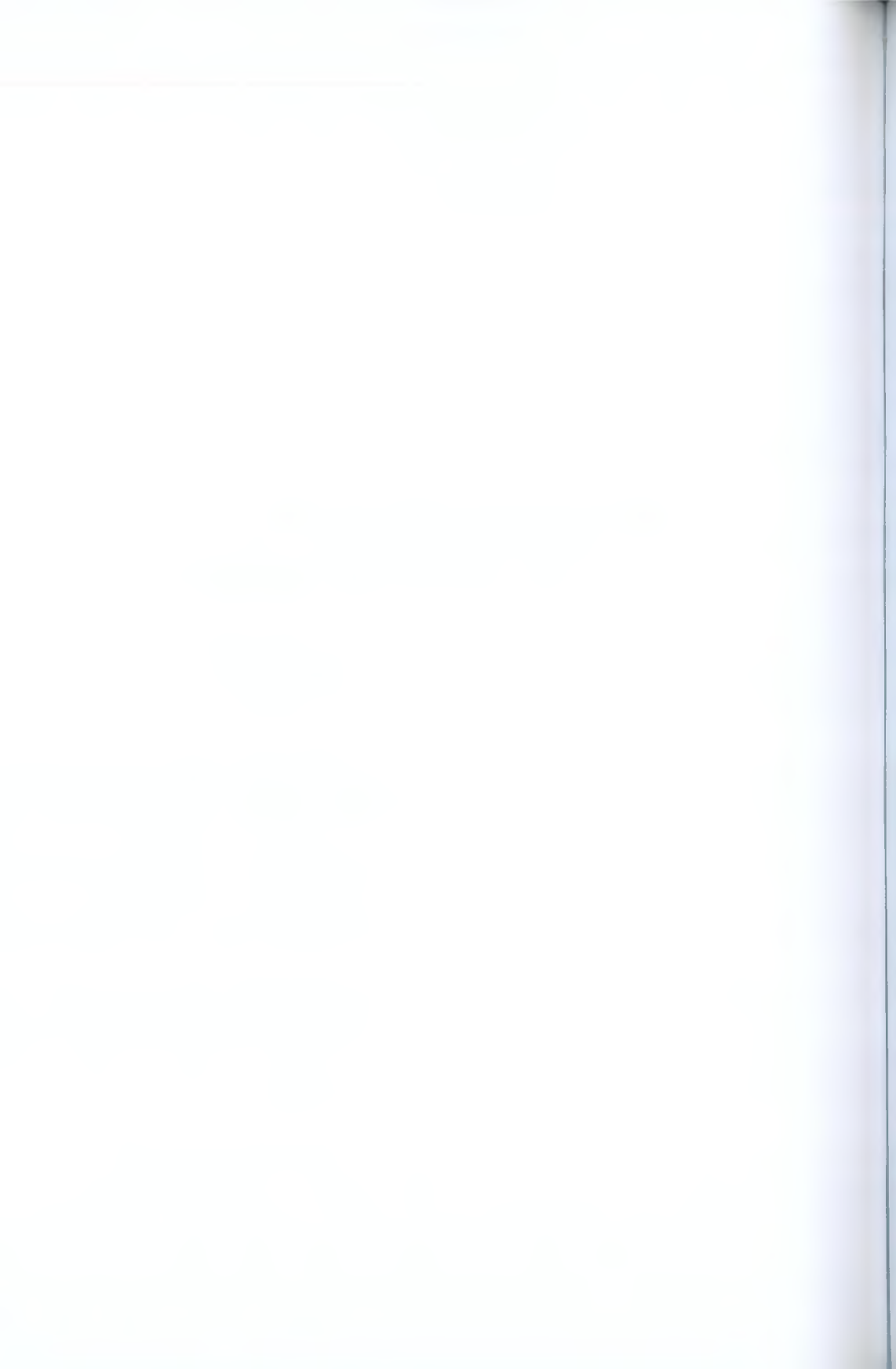
prinderea și lucrarea efectivă a celor bune, fie contemplarea și acțiunea cuvenită acestora, fie cunoașterea și virtutea corespunzătoare, fie rațiunile din legea naturală și legea scrisă, care sunt puțin peste acestea; pe acestea sufletul care le-a dobândit și care prin ieșirea din ele și lăsarea lor ca pe întreaga sa viață și viețuire vrea să se unească numai cu Cuvântul și Dumnezeu, I le aduce și primește astfel să fie văduv, ca de niște bărbați, de modurile [purtările], așezămintele și obiceiurile violente ale naturii și ale legii.

Sau aici prin litera împlinită în sens istoric Cuvântul sugerează altceva mai duhovnicesc decât acestea și care poate fi contemplat numai de cei curați în gândire. Căci în comparație cu cele văzute în teologhisire toate cele care oamenilor li se par mari prin virtute sunt mici, măcar că și banii mici și făcuți dintr-o materie umilă și nu foarte cinstită, pe care-i aduc cei mai nevoiași, poartă în mod egal întipărirea figurii împăratului și valorează poate mai mult din pricina intenției și dispoziției celui care-i aduce din tot sufletul.

Pe această văduvă imitând-o și eu, am adus lui Dumnezeu și vouă, preaiubiților, ca niște bănuți aceste înțeleșuri și vorbe mici și umile dintr-o gândire și o limbă simplă și săracă, cu privire la cele pe care le-ați poruncit, rugând sfântul și binecuvântatul vostru suflet mai întâi să nu-mi mai ceară vreo însemnare scrisă despre nimic din cele vorbite de mine aici din două motive: pe de o parte, fiindcă n-am dobândit încă frica de Dumnezeu curată și statornică [cf. Ps 18, 10], nici deprinderea tare a virtuții și fixitatea stabilă și neclintită a adevăratei dreptăți, care aduc cea mai mare mărturie pentru siguranța cuvintelor; iar, pe de altă parte, întrucât, învăluit fiind încă de furtuna patimilor ca de o mare sălbatică, ținându-mă foarte departe de limanul nepătimirii dumnezeiești și fiindu-mi neclar capătul vieții, nu vreau să am drept acuzator pe lângă faptele mele și cuvântul scris. Iar mai apoi, de dragul ascultării primite, dacă e nevoie, înfățișați-mă și pe mine prin rugăciuni lui Hristos, marelui și singurului Dumnezeu și Mântuitorul sufletelor noastre, Căruia fie slava și stăpânirea [cf. Ap 1, 6] împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în veci. Amin.

IV

Mistagogia posticonoclasă
devenită comentariu liturgic



Mistagogia iconică posticonoclastă — *sinteza simbolismului liturgic clasic*

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 vremelnic 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)¹.

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 inițiativă 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: în corpusul liturgico-exegetic bizantin editat de Guillaume Morel în 1560 la Paris și în Biblioteca vechilor Părinți editată de F. du Duc la Paris în 1624 și reeditată de F. Galland la Veneția în 1779, de unde a fost retipărit la Paris în 1865 de J.-P. Migne în seria „Patrologia Graeca”². Toate aceste ediții redau o variantă lungă și amplificată a textului acestui comentariu liturgic.

¹ Despre viața sfântului patriarh Germanos I există monografia lui L. LAMZA, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel* (Das östliche Christentum 27), Würzburg, 1975 (inclusiv ediția „Vieții” sale bizantine). Cele două tratate (plus cel neautentic despre limitele vieții) și șapte din cele opt importante omilii mariologice (două la Intrarea în biserică, una la Buna Vestire, trei la Adormire și una la brăul Maicii Domnului) au fost republicate de J.-P. Migne în PG 98, 1–454 după edițiile mai vechi ale lui F. Combefis și F. Galland.

Cf. și KYRIAKOS STAUROANOS, *Ho hagios Germanos A' ho Homologētēs Patriarches Konstantinoupoleos. Bios — erga — didaskalia. Symbolē sten periodo tēs eikonomachias*, Ekd. Grigori, Atena, 2003.

² *Leitourgiai tōn hagiōn Paterōn... Peri tōn en tē Leitourgia*, Paris, 1560, p. 145–179; *Biblioteca Veterum Patrum* II, ed. F. du Duc, Paris, 1624, p. 131–166 și ed. Galland, Veneția, XIII, p. 203–230; și *Patrologia Graeca* 98, 1865, col. 384–453.

În 1703, la Oxford, Th. Milles publica o serie scurtă atribuită sfântului Chiril al Ierusalimului³. Iar în 1885 liturgistul rus N. Krasnoselțov edita după un codice moscovit și unul vatican (*Mosq. syn.* 327 și *Vatic. gr.* 790) o versiune medie a textului aceluiași comentariu transmisă anonim sub titlul *Exegēsis theias leitourgias*⁴. Fără să cunoască această publicație, Nilo Borgia, monah de la Grottaferrata — abație de rit bizantin de lângă Roma —, edita critic aceeași variantă a comentariului tot pe baza codicelui *Vatic. gr.* 709, dar și *Neapol. gr.* 63⁵. Asumpționistul S. Petrides edita în 1905 vechea traducere latină a recenzunii medii a acestui comentariu liturgic realizată de Anastasius Bibliothecarus în 869 la Constantinopol și prezentată drept „Capitula historiae mysticae et fertur [cum se spune ale lui] Germani episcopi Constantinopolitani”⁶. Câțiva ani mai târziu, în 1908, liturgistul britanic F. Brightman publica, pe baza unui studiu al întregii tradiții manuscrise (137 de codice), originalul grec al versiunii medii a comentariului tradusă de Anastasius și atribuită sfântului Vasile cel Mare⁷. Studiul filologic întreprins a evidențiat existența a patru familii de manuscrise transmițând: o variantă scurtă atribuită lui Chiril al Ierusalimului; una lungă, în mod evident interpolată cu pasaje din comentarii târzi, atribuite lui Germanos al Constantinopolului; și una medie atribuită lui Vasile cel Mare (editată de Brightman) în două variante: una moderat amplificată și alta cu amplificări mai consistente. Vechea traducere latină atestă că în secolul IX versiunea medie moderat amplificată era atribuită lui Germanos al Constantinopolului, atribuire confirmată și de starea de dezvoltare a ritualului Liturghiei comentat.

Demonstrația definitivă a paternității patriarhului iconodul de la începutul secolului VIII a fost realizată de benedictinul René Bornert în monografia sa din 1966⁸. O nouă anchetă a peste patruzeci de manuscrise a confirmat rezultatele cercetărilor anterioare ale lui Brightman, completându-le și nuanțându-le însă substanțial. Există într-adevăr patru tipuri ale textului, dar abia acum s-au putut vedea mai îndeaproape nu doar subtipurile, ci și care sunt relațiile dintre ele și fazele prin care s-au constituit. Tipul A e reprezentat de textul anonim (*Exegēsis theias Leitourgias*) editat de Krasnoselțov și

³ S. *patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera*, Oxford, 1703, p. 325–332.

⁴ N. KRASNOSELȚOV, *Svedenia o nektorih liturgicheskikh rukopisiah Vatikanskoj biblioteki*, Kazan, 1885, p. 323–375.

⁵ Ediție publicată în revista abatei Grottaferrata *Roma e l'Oriente* 2 (1911), p. 144–156, 219–228, 346–356 și extras.

⁶ S. PETRIDES, „Traité liturgiques de S. Maxime et S. Germain traduites par Anastase le Bibliothécaire”, *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905), p. 289–313, 350–363.

⁷ F.E. BRIGHTMAN, „The *Historia Mystagogica* and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy”, *Journal of Theological Studies* 9 (1908), p. 248–267, 387–397.

⁸ R. BORNERT, *op. cit.*, p. 125–161.

Borgia, și care conține doar două interpolări (despre toacă și despre „Tată nostru”). Tipul B atribuie comentariul (*Historia mystagōgikē ekklesiastikē*) lui Vasile cel Mare și inserează ca interpolări sau în anexe diverse piese izolate: despre hainele monahale, o explicare mai amplă la „Tatăl nostru” și un mic tratat despre Botez (subtipul Ba) sau extrase din *Mistagogia* maximiană (cap. 17, 15, 18, 21–22) și Isidor Pelusiotul (Ep. I, 136, 122, 228) (Bb), iar alte câteva reunesc interpolările subtipurilor Ba și Bb plus alte trei capitole (tipul B clasic, atestat de *Neapol. gr. 63*, vechea versiune latină din 869–870 și de o altă versiune veche slavă, și editat de Karsnoselțov și Brightman). O altă dezvoltare a tipului A este cuprinsă în manuscrisele tipului C, unde e atribuit lui Chiril al Ierusalimului. Pe lângă extensiuni, textul a cunoscut abrevieri (subtipurile Br și Cr). În fine, tipul B a cunoscut, începând din secolul XII, numeroase amplificări și interpolări menite să coreleze comentariul cu evoluțiile și definitivarea figuri rituale a Liturghiei bizantine, și astfel a apărut tipul D conținând recenziunea lungă. Acesta s-a constituit în două etape și în două subtipuri corespunzătoare: într-o primă fază s-au eliminat extrasele din Maxim și Isidor, s-a introdus în text anexa despre Botez, s-au inserat adaosuri importante despre ectenii, antifoane și cântări, iar o serie de capitole au fost deplasate spre începutul comentariului odată cu dezvoltările despre proscomidie (tipul Da); iar în ultima fază la toate acestea s-au adăugat și o serie de interpolări constituite din extrasele preluate din *Protheoria* lui Nicolae al Andidei (tipul Dp; reprezentat de textul editat în 1526 etc. și în PG 98).

Comentariul liturgic al patriarhului Germanos 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 simbolismul 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 simbolismul 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 grota 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 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 Căpățânii, 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 văl/aerul simbolizează piatra pusă peste mormântul lui Iisus și pecetluită de Pilat (cap. 41). În dialogul care prefațează anafora, 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).

Comentariul liturgic al patriarhului Germanos a făcut până acum obiectul a trei studii de referință. Primul e cel din 1966 al benedictinului R. Bornert care, după ce a clarificat redacția originală și autorul ei⁹, precum și mărturia lui privitoare la istoria Liturghiei bizantine¹⁰, a schițat și o evaluare a caracteristicilor tipului de exegeză liturgică¹¹ care a devenit practic interpretarea

⁹ *Ibid.*, p. 125–161.

¹⁰ *Ibid.*, p. 161–169.

¹¹ *Ibid.*, p. 169–178.

cea mai populară în lumea bizantină, supraviețuind chiar și sfârșitului Imperiului. Deși vine după mistagogiile lui Maxim și Dionisie Areopagitul, patriarhul bizantin nu dezvoltă linia lor de hermeneutică anagotică, de tip „alexandrin”, cu accent pe divinitate și atemporal sau eshatologic, ci revine și asumă tradiția mistagogică de tip „antiohian” cu insistența pe istoria mântuirii și tipologie. Însuși titlul, care va rămâne cel mai frecvent atașat de el în manuscrise, sugerează această resetare a priorităților, comentariul vrând să fie întâi de toate o relatare literală (*historia ekklesiastikē*), o descriere a bisericii și ritualurilor în realitatea lor obiectivă concretă, în care privirea contemplativă (*theōria mystikē*) a minții credincioșilor în Duhul Sfânt este invitată să descopere amprenta diverselor aspecte ale Economiei mântuirii actualizate simbolic în edificiul bisericesc și celebrarea liturgică. Contemplete inițiativ-simbolic, biserica și Liturghia sunt în același timp o realizare a prefigurărilor vechi-testamentare, o icoană anticipată a cerului și Liturghiei cerești și, mai ales, o reprezentare rituală memorială a Economiei mântuitoare a lui Hristos cu accent pe pătimirea, moartea și Învierea Sa. Comentariul patriarhului iconodul atestă o încercare de a stabili corespondențe între principalele acte liturgice și momentele cele mai importante ale vieții pământești a lui Iisus, cu accent pe taina Paștelui. Reprezentarea simbolică a pătimirii și morții anunță prezența eficace a Trupului și Sângelui jertfite ale lui Hristos, care împlinește figurările ei ca realitate sacramentală efectivă, dar care continuă să poarte sensuri și referințe simbolice și să invite la contemplare duhovnicească.

Cel de-al doilea studiu în ordine cronologică, dar primul ca amploare și temeinicie, închinat comentariului patriarhului Germanos ca „sinteză inițială a structurii și interpretării Liturghiei Marii Bisericii” a Sfintei Sofii din Constantinopol este cel din 1979–1981 al pr. Robert Taft¹². Intenția declarată de la bun început de liturgistului american este aceea de a reabilita în mediul științific genul literar al comentariilor liturgice medievale: expediate minimalizant ca „alegorii” irelevante (ba chiar funeste) de mulți savanți moderni (menționați sunt O. Demus, J. Meyendorff, A. Schmemmann, J. van Rossum), ele n-au parte de multă stimă în literatura teologică actuală. Invers proporțional însă cu popularitatea și importanța lor în Evul Mediu. 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

¹² R. TAFT, „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation”, *Dumbarton Oaks Papers* 34–35 (1980–1981), p. 45–75.

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 definitorie 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 fistichie, ci o teologie euharistică viabilă și coerentă, adaptată mentalității timpurilor sale și în continuitate cu tradiția patristică a cărei moștenitoare era” (p. 46).

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 anaforalei sau împărtășirii. Se observă deja faptul că „legendara procesiune” a Intrării Marii, ajunsă printr-o „sinecdocă rituală” un simbol concentrat al întregii Liturghii, „devenise deja axa în jurul căreia se rotea întreaga structură simbolică” (p. 54). Acest nou nivel al simbolismului este suprapus vechiului sistem bazat pe *Epistola către Evrei* păstrat intact în explicarea anaforalei. 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 (p. 58). 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 înțeleș 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” (p. 69).

Tot acum arianismul a adus cu sine falsificarea în sens subordinaționist a medierii liturgice a lui Hristos înviat ca Arhiereu al nostru veșnic, folosind argumentul liturgic al rugăciunii euharistice adresate Tatălui prin Fiul ca teme 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” (p. 69).

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” (p. 70).

Deși „om al tradiției”, sfântul Germanos nu a continuat însă linia interpretativă a predecesorului său nemijlocit în mistagogia bizantină, care a fost sfântul Maxim¹³ 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” (p. 71). 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] (p. 72). 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 causală” directă, coincidența apariției și impunerii lor în Bizanț este elocventă prin

¹³ Ar putea fi adăugat aici că e foarte posibil ca Germanos să fi evitat în mod deliberat acest lucru, întrucât Sinodul VI Ecumenic din 680–681 nu reabilitase și persoana sfântului Maxim condamnat de tatăl împăratului Constantin IV, cel care convocase acest Sinod.

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 „evoluții 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” (p. 72).

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” (p. 73). 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” (p. 73; cf. și p. 67 și 74).

În acest sens, de exemplu, una și aceeași Masă a altarului *trebuie* să fie totodată Sfântă a Sfintelor, 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” (p. 74).

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” (p. 75).

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 (cf. p. 58). 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 cuminicare, 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” (p. 75).

Ulterior, această deplasare a centrului va deveni un factor hotărâtor în dezvoltarea ritului specific bizantin al proskomidiei, „evoluție majoră” care, chiar dacă s-a conturat ulterior, fiind interpretată de moștenitorii gândirii sale, a fost „în mare măsură condiționată de scrierea sa” (*ibid.*).

Deși a avut o influență imensă în lumea bizantină și postbizantină și ne arată modul în care bizantinii au perceput Liturgia 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 germanian¹⁴. Ideea și realizarea traducerii i-au fost sugerate de pr. R. Taft, ale cărui analize și evaluări sunt atotprezente și în studiul introductiv (p. 9–54).

¹⁴ ST GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*. The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, 1984, 107 p.

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 (p. 23–54). 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” (p. 23). 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 (p. 28) — și tipologia lui Teodor al Mopsuestiei, unde Liturghia devine o punere în scenă a dramei misterului pascal. Deși încadrează istoria „particulară” a arcușului 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 (p. 42). 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]” (p. 54).

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 „cvasi-oficială”, dar și cea mai populară din toată istoria bizantină și în întreaga lume ortodoxă premodernă, vehiculând interpretarea liturgică bizantină „clasică”.

SFÂNTUL GERMANOS
ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI
(† 733)

Relatare și viziune mistică
despre biserică [și Liturghie]¹
— varianta inițială

*

Explicare a bisericii și dumnezeieștii Liturghii²

¹ Biserica [*ekklēsia*] e templu al lui Dumnezeu [cf. *1 Co* 3, 16], loc sfânt, casă de rugăciune [cf. *Mt* 21, 13; *Is* 56, 7], adunare de popor, Trup al lui Hristos [cf. *1 Co* 12, 27]. Numele ei este Mireasă [cf. *Ap* 21, 9] a lui Hristos curățită prin apa Botezului Său [cf. *Ef* 5, 26], stropită cu Sângele Lui, înveșmântată ca o mireasă și pecetluită cu mirul Duhului Sfânt, potrivit cuvântului profetic care spune: „Mir vărsat e numele tău” [*Cânt* 1, 3] și „spre mireasma mirului tău alergăm” [*Cânt* 1, 4], pentru că e „ca mirul pe cap ce se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron” [*Ps* 132, 2].

Biserica e un cer pământesc în care locuiește și Se plimbă [cf. *2 Co* 6, 16; *Lv* 26, 11] Dumnezeu Cel ceresc; reproduce [*antitypousa*] răstignirea, îngroparea și învierea lui Hristos; e slăvită mai presus de cortul mărturiei

¹ *Historia ekklesiastikē kai mystikē theōria*. Tipul A (secolul VIII) cu completările și interpolările tipului B (secolul IX).

Traducere după: *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*. The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York, 1984, p 56–106; care reproduce textul reconstituit de monahul Nilo Borgia: *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Costantinopolitano e versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferrata, 1912 (inițial în revista mănăstirii Grottaferrata *Roma e l'Oriente* 2, 1911, p. 144–156, 219–228, 286–296, 346–354), pe baza a două codice grecești (*Vatic. gr.* 790 și *Neapolitanus gr.* 63), precum și pe vechea traducere latină realizată în 869–870 la Constantinopol de eruditul cleric roman Anastasius Bibliothecarus († 879). Editată de S. Petrides în *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905), p. 289–313, 350–363, traducerea latină poartă în sumarul manuscrisului acest titlu: *Capitula historiae mysticae ut fertur Germani episcopi Constantinopolitani*.

² *Exegēsis tēs ekklēsiās kai tēs theias leitourgias* este titlul combinat al comentariului după *Neapol. gr.* 36 și *Vatic. gr.* 760, care-l transmit astfel, fără numele vreunui autor. În codicele *Sin. gr.* 384 (sec. X–XI) și *Vatic. Barb. gr.* 522 (sec. XIII) titlul este: *Tou en hagiois patros hēmōn Basileiou tou Megalou historia mystagōgikē ekklesiastikē*.

al lui Moise, în care erau altarul ispășirii [cf. *Iș* 25, 17; *Evr* 9, 5] și sfințele sfințelor [cf. *Iș* 30, 29; *Evr* 9, 2], e prefigurată în patriarhi, prevestită în profeți, întemeiată în apostoli [cf. *Ef* 2, 20], împodobită în ierarhi și desăvârșită în martiri.

<² Toaca [*symandron*] sugerează trâmbițele îngerilor și îi scoală pe luptători la războiul cu vrăjmașii cei nevăzuți.>³

³ Absida [*konchē*] este potrivit peșterii din Betleem, unde S-a născut Hristos și potrivit peșterii unde a fost îngropat, după cum spune evanghelistul Marcu: „Era o peșteră săpată în stâncă, acolo L-au pus pe Iisus” [*Mc* 15, 46; de fapt *In* 19, 41–42].

⁴ Sfânta masă [*hagia trapeza*] ține locul unde a fost pus în mormânt Hristos; pe ea zace pus înaintea El, Pâinea adevărată și cerească [cf. *In* 6, 32], Jertfa tainică și fără sânge Care, aducându-și jertfă vie trupul și sângele Său, le-a pus înaintea credincioșilor drept hrană a vieții veșnice.

Este și tron al lui Dumnezeu în care S-a odihnit întrupându-Se Dumnezeu Cel purtat de heruvimi [cf. *Ps* 79, 1].

E masa la care șezând în mijlocul ucenicilor Lui la Cina cea de taină, luând pâine și vin, a zis ucenicilor și apostolilor Săi: „Luați, mâncați” și „Beți dintru acesta”. „Acesta este Trupul Meu și Sângele Meu” [*Mt* 26, 26–28]. A fost însă preînchiptă în masa Legii, unde era mana, care era Hristos Cel ce S-a coborât din cer [cf. *In* 6, 50].

⁵ Baldachinul [*kiborion*] ține locul unde a fost răstignit Hristos, fiindcă locul unde a fost îngropat era aproape [*In* 19, 41] și scobit [*hypobathros*]. A fost rânduit în biserică pentru ca în ea să arate ca într-un rezumat răstignirea, îngroparea și învierea lui Hristos.

Este însă și potrivit chivotului [*kibotos*] legământului Domnului [cf. *Nm* 10, 30] în care, se spune, erau sfințele sfințelor și sfințirea Lui, și în care Dumnezeu a poruncit să fie de-o parte și de alta doi heruvimi turnați [cf. *Iș* 25, 17–18]. Căci „kib” este chivot, iar „urin” e luminarea sau lumina lui Dumnezeu.

³ Parantezele ascuțite evidențiază câteva prime interpolări inserate deja în textul grec al tipului A tradus în latină în anii 869–870 existente în varianta transmisă în codicele *Vatic. gr. 790* (și *Mosq. syn. 327*). Paragrafele tipărite mai spre interiorul paginii sunt interpolările proprii tipului B, existente în *Neapol. gr. 63* și în vechea traducere latină.

⁶ Jertfelnicul [*thysiastrion*] este potrivit mormântului sfânt al lui Hristos, în care S-a adus jertfă pe Sine Însuși [cf. *Ef* 5, 2] lui Dumnezeu și Tatăl prin oferirea trupului Său [*Evr* 10, 10], întrucât ca Miel a fost jertfit, iar ca Arhiereu și Fiu al Omului aduce și Se aduce pentru credincioși jertfă tainică și fără sânge și slujbă cuvântătoare [cf. *Rm* 12, 1], prin care ne-am făcut părtași ai unei vieți veșnice și nemuritoare. Pe acest Miel l-a preînchipuit în Egipt Moise „spre seară” și prin sângele Lui l-a întors înapoi pe nimicitorul, ca să nu omoare poporul [cf. *Iș* 12, 7–13]; căci expresia „spre seară” [*Iș* 12, 6] însemnează faptul că spre seară a fost junghiat Mielul adevărat Care ridică pe crucea Lui păcatul lumii [cf. *In* 1, 29], pentru că „Paște al nostru S-a jertfit pentru noi Hristos” [*1 Co* 5, 7].

Jertfelnicul este și se spune așa încă și potrivit Jertfelnicului ceresc și înțelegător/spiritual [*noeron*], la care sacerdoșii/ieriei pământești și materiali, care stau aici mereu și aduc slujbă Domnului, reproduc [*anti-typousi*] puterile înțelegătoare [*noeras*], liturgice și ierarhice ale puterilor imateriale și de sus, întrucât și ei trebuie să fie ca un foc arzător [cf. *Ps* 103, 4]. Pentru că Fiul lui Dumnezeu și Judecătorul a toate [cf. *Evr* 12, 23] a orânduit și legiuit rânduiala de slujbă atât a [puterilor] celor cerești, cât și a celor pământești.

⁷ Tribuna [*bēma*] e un loc scobit [semicircular; *hypobathros*] și un tron, în care Împăratul a toate Hristos șade înaintea împreună cu apostolii Săi, după cum le spune: „Veți șede pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel” [*Mt* 19, 28], arătând prin aceasta cea de-a Doua Venire, la care va veni coborând pe un tron slăvit să judece lumea, cum spune profetul: „S-au așezat tronuri spre judecată peste casa lui David” [*Ps* 121, 5].

⁸ Ornamentul [*kosmētēs*] e decorația legiuită și sfântă care prin crucea împodobită întipărită pe el Îl arată pe Hristos Dumnezeu Cel răstignit⁴.

⁹ Grilajurile [*kankella*] arată locul rugăciunii, întrucât partea din afară însemnează până unde anume se face intrarea poporului, iar partea dinăuntru arată sfintele sfintelor accesibile numai sacerdoșilor; sunt grilajuri de bronz cum sunt cele de la Sfântul Mormânt, ca nimeni să nu intre în el la întâmplare.

⁴ Referire la crucea pusă peste structura de coloane și grilaje care separau sanctuarul de navă în vechile bazilici creștine, pe care, după înfrângerea definitivă a iconoclasmului bizantin în anul 843, se va constitui în etape iconostasul actual.

¹⁰ Amvonul [*ambōn*] arată prin formă piatra Sfântului Mormânt <pe care a șezut îngerul după ce a rostogolit-o de la ușa mormântului> strigând mironosișelor Învierea Domnului [*Mt* 28, 2]. Este și potrivit profetului care spune: <„Ridicați un semn pe un munte șes”, *Is* 13, 2> „În munte înalt te suie, cel ce binevestești Sionului, înalță glas” [*Is* 40, 9], fiindcă amvonul este un munte așezat pe un loc șes și neted.

¹¹ Rugăciunea spre răsărit e predată, ca și celelalte, de sfinții apostoli; e așa din pricină că Soarele dreptății [cf. *Mal* 4, 2] înțeles cu mintea [*noēton*], Hristos Dumnezeu nostru, S-a arătat pe pământ în părțile răsăritului soarelui văzut, potrivit profetului care spune: „Răsărit este numele Lui” [*Za* 6, 12], și: „Închinați-vă Domnului tot pământul, Celui ce a urcat pe cerul cerului la răsărit” [*Ps* 67, 34], și: „Să ne închinăm la locul unde au stat picioarele Lui” [*Ps* 131, 7] și iarăși: „Picioarele Domnului vor sta pe Muntele Măslinilor spre răsărit” [*Za* 14, 4]. Acestea le spun profeții și pentru că noi așteptăm să luăm iarăși raiul din Eden spre răsărit [cf. *Fc* 2, 8] și tot de la răsărit vom avea arătarea luminii celei de-a Doua Veniri a lui Hristos Dumnezeu nostru.

¹² Neplecarea genunchiului în ziua Învierii însemnează reîndreptarea căderii noastre făcută prin Învierea de a treia zi a lui Hristos⁵.

¹³ Neplecarea genunchiului până la Cincizecime înseamnă a ține de șapte ori cele șapte zile de după sfintele Paști: șapte ori șapte fac patruzeci și nouă, iar cu duminica cincizeci.

Dubla cunună de pe capul iereului/preotului este prin semnul făcut în păr o icoană a cinstului creștet al corifeului apostolilor Petru. Fiindcă atunci când a fost acesta trimis la propovăduirea învățaturii Domnului și a fost tuns în semn de batjocură de cei ce nu credeau în cuvântul Său, Învățătorul Hristos l-a binecuvântat [acest creștet] făcând necinstea cinste și zeflemeaua slavă, și a pus pe capul lui o cunună nu din pietre prețioase, ci una care prin piatra/stânca credinței strălucește mai mult decât aurul, topazul și pietrele prețioase. Fiindcă preasfântul Petru, vârful, podoaba și coroana din douăsprezece pietre, este arhierarhul lui Hristos⁶.

⁵ Cf. canonul 20 al Sinodului I Ecumenic, Niceea 325.

⁶ Interpolare atestată în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

¹⁴ Veșmântul [*stolē*] sacerdotului/iereului⁷ e potrivit hainei până la călcăie a lui Aaron [cf. *Iș* 28, 4; 29, 5], veșmântul său care cădea până la picioare. Faptul că este roșu ca focul e potrivit profetului care spune: „Cel ce faci pe îngerii tăi duhuri și pe liturgii Tăi pară de foc” [*Ps* 103, 4], și iarăși: „Cine este acesta care vine din Edom?”, iar Edom se tâlcuiește pământesc, ales, stacojiu, după care adaugă: „Roșeala hainelor lui e din Bosor. De ce sunt roșii hainele tale și veșmintele tale ca ale celui ce calcă teascul?” [*Is* 63, 1–2], arată așadar haina trupului lui Hristos vopsită în preacuratul sânge de pe crucea Lui. Și, iarăși, faptul că Hristos a purtat în pătimirea Lui o mantie stacojie [cf. *Mt* 27, 28] arată ai Cărui Arhiereu sunt slujitori arhieriei noastre.

¹⁵ Faptul că iereii/preoții umblă în feloane [*phelonois*]⁸ fără centuri arată că așa și-a purtat Crucea Sa Hristos ducându-se spre cruce [cf. *In* 19, 17].

¹⁶ În strălucirile de sus ale liturgiilor și ierarhiilor cerești sunt douăzeci și patru de presbiteri [cf. *Ap* 4, 8; 8, 2] și șapte diaconi. Presbiterii sunt acoperiți de stihare ca și cu niște aripi ca imitare [*kata mimēsin*] a puterilor serafimilor: cu două, și anume cu aripile buzelor, strigă imnul, iar Cărbunele aprins dumnezeiesc și spiritual, Hristos Îl țin purtându-l în jertfelnic cu cleștele mâinii [cf. *Is* 6, 2–6]. Iar diaconii cu aripile subțiri ale orarelor lor de lână sunt drept chip/figură [*eis typon*] a puterilor cerești, ca niște duhuri liturghisitoare trimise spre slujire [cf. *Evr* 1, 14].

¹⁷ Șnururile [*lōria*] de la mână ale stiharului arată legăturile lui Hristos, căci „legându-L L-au dus la Caiafa arhiereul și la Pilat” [cf. *In* 18, 13. 24; *Mt* 27, 2; *Mc* 15, 1], iar cele de pe laturile lui sunt potrivit sângelui care a curs din coasta lui Hristos [cf. *In* 19, 34].

¹⁸ Epitrahilul [*epitrachēlion*] e streangul cu care Hristos a fost purtat legat de arhiereu și târât de gât când a fost dus la pătimirea Sa.

¹⁹ Omoforul [*ōmophorion*] e potrivit veșmântului lui Aaron [cf. *Iș* 28, 4], pe care-l purtau arhieriei Legii [Vechi] punându-și pe umărul stâng pânze lungi.

⁷ Stiharul actual.

⁸ Felonul inițial și până nu de mult (cum arată frescele bizantine și postbizantine) avea forma unei pelerine care cobora atât în față, cât și în spate până aproape de pământ, învăluind episcopul sau preotul ca un clopot. Pentru a putea folosi mâinile, acesta trebuia să-și răsucească mai întâi pe mâini partea din față.

<Fiind din lână, iar nu din in, omoforul episcopului însemnează blana oii rătăcite, pe care aflând-o Domnul a luat-o pe umărul Său [cf. *Lc 15, 5*]⁹.>

Haina monahală [*monachikon schēma*] este ca imitare a lui Ioan, locuitorul pustiei și botezătorul, a cărui „haină era din păr de cămilă și în jurul mijlocului avea o cingătoare” [*Mt 3, 4*]. Apoi și din pricina purtării [*ethos*] de doliu, mâhnite, abătute, îndurerate, blânde și umilite a celor ce au ales viața singuratică; fiindcă toți cei ce țin doliu se îmbracă în negru așteptând să ia haina albă și dumnezeiască a slavei și mângâierii în Hristos Iisus Domnul nostru.

Tunderea cu totul a creștetului se face ca imitare a sfântului apostol Iacob, fratele Domnului, a apostolului Pavel și a celorlalți.

Mantalele [*anabolaia*] sunt potrivit mantalelor pe care le-au purtat dumnezeieștii Apostoli.

Culioanele [*koukoulia*] sunt potrivit Apostolului care spune: „Lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume” [*Ga 6, 14*]; ele sunt împodobite cu șnururi și cruci roșii și albe din pricina sângelui și apei curse din coasta Domnului, și prin desfacerea liberă a mantiei arată prin imitare aripile îngerilor; drept pentru care se numește și schimă îngerească.

Analavul [*analabos*] arată pe cel ce a luat asupra sa [*analabonta*] crucea și e făcut tare, împodobit cu credința, purtând scutul credinței, cu care poate stinge toate săgețile aprinse ale celui rău, și poate primi coiful și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu [cf. *Ef 6, 16-17*].

Încingerea arată omorârea trupului care poartă cumiștenia încingându-și rărunchii cu puterea adevărului.

Iar faptul că umblă în sandale pe calea mântuirii îl arată ajuns înfri-coșător pentru potrivnici și de neînvinș de dușmani având picioarele încălțate gata pentru binevestirea păcii [cf. *Ef 6, 15*]¹⁰.

²⁰ Pâinea punerii-înainte [*artos protheseōs*], cea tăiată/detașată, arată bogăția covârșitoare a bunătății [cf. *Ef 2, 7*; *Rm 2, 4*] Dumnezeului nostru, pentru că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a pus înainte ca jertfă, ofrandă, preț de răscumpărare [cf. *1 Tim 2, 6*] și ispășire pentru viața [cf. *In 6, 51*] și mântuirea lumii, luând asupra Sa întreaga frământătură a firii omenești afară de păcat [cf. *Evr 4, 15*] și aducându-Se lui Dumnezeu și Tatăl ca o pârgă și ca ardere de tot aleasă pentru frământătura omenească,

⁹ Pasaj din ISIDOR PELUSIOTUL, *Ep. I*, 136.

¹⁰ Interpolare conținută în *Neapol. gr. 63*.

precum se spune: „Eu sunt Pâinea care S-a coborât din cer” și: „Cine mănâncă Pâinea aceasta va fi viu în veac” [In 6, 51, 54]; lucru despre care zice și profetul Ieremia: „Veniți să băgăm un lemn în pâinea lui” [Ir 11, 19], arătând lemnul crucii înfipt în trupul Lui.

²¹ Faptul că e tăiată/tunsă cu sulița [*lonchē*] însemnează cuvântul: „Ca o oaie spre junghiere S-a adus și ca un miel fără glas înaintea celui care-l tunde” [Is 53, 7].

²² Vinul și apa sunt sângele și apa care au ieșit din coasta Lui, precum zice profetul: „Pâine i se va da și apă de băut” [Is 33, 16]. Căci sulița [preotului] ține locul suliței care L-a împuns pe Hristos pe cruce [cf. In 19, 34].

Pâinea și paharul sunt în sens propriu și adevărat/real ca imitare [*kata mimēsin*] a Cinei de taină, în care Hristos a luat pâine și vin și a zis: „Luați, mâncați toți! Acesta este Trupul și Sângele Meu” [1 Co 11, 23; Mt 26, 26], arătând că ne-a făcut părtași ai morții, învierii și slavei Lui.

De aceea, primind preotul într-un coșuleț ofranda [prescura; *prosphoran*] de la diacon sau ipodiaton, luând sulița și tăind-o/detașând-o, scrijelind-o apoi în chipul crucii spune: „Ca o oaie spre junghiere S-a adus și ca un miel fără glas înaintea celui care-l tunde” [Is 53, 7]. Și spunând aceasta și punând ofranda pe sfântul disc spune peste ea arătând-o cu degetul așa: „Așa nu-și deschide gura Sa. În umilirea Lui I s-a luat judecata. Și generația Lui cine o va spune? Că se ia de pământ viața Lui” [Is 53, 7–8]. Iar după ce a spus acestea, ia sfântul potir, și diaconul turând în el vinul și apa, acesta zice: „Și din coasta Lui a ieșit sânge și apă. Și cel ce a văzut a dat mărturie și mărturia Lui e adevărată” [In 19, 34–35]. După acestea, punând sfântul potir pe sfânta Masă, arătând cu degetul la Mielul junghiat prin pâine și la Sângele vărsat prin vin, spune iarăși: „Trei sunt cei ce dau mărturie. Duhul, apa și sângele, și cei trei sunt una” [1 In 5, 8], acum și pururea și în veci. După care, luând cădelnița și tămâind, face rugăciunea punerii-înainte¹¹.

²³ Psalmii antifonici [*ta antiphona*] Liturghiei sunt prezicerile profeților care vestesc dinainte venirea [*parousia*] Fiului lui Dumnezeu strigând: „Dumnezeul nostru S-a arătat pe pământ și cu oamenii a petrecut” [Bar 3, 38] și „în strălucire/măreție S-a îmbrăcat” [Ps 92, 1], arătând cu alte

¹¹ Interpolare în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

cuvinte întruparea Lui, pe care noi o vestim primind-o și învățând-o prin cei care au fost ei înșiși slujitori și martori oculari ai Cuvântului [cf. *Lc* 1, 2].

²⁴ Intrarea Evangheliei [*eisodos tou euangeliou*] arată venirea [*parousian*] și intrarea Fiului lui Dumnezeu în lumea aceasta, precum spune Apostolul: „Atunci când El — adică Dumnezeu Tatăl — Îl aduce pe Întâi-Născutul Său în lume zice: «Și să I se închine toți îngerii Lui»” [*Evr* 1, 6], prin veșmântul său arhiereul arătând veșmântul roș și sângieriu al lui Hristos, pe care Dumnezeu Cel imaterial l-a purtat ca pe o purpură vopsită din precuratul sânge al Născătoarei de Dumnezeu și Fecioarei. După care Păstorul cel bun, Care a luat oaia rătăcită pe umerii Lui [cf. *Lc* 15, 5], este înfășat în scutece și pus nu în ieslea necuvântătoarelor [cf. *Lc* 2, 12], ci pe masa cuvântătoare a unor oameni cuvântători, oștirile îngeresti Îl cântă zicând: „Slavă în cele mai înalte lui Dumnezeu și pe pământ pace între oameni bunăvoire” [*Lc* 2, 14] și: „Tot pământul să I se închine” [*Ps* 65, 4]. Iar noi toți, supunându-ne Lui, spunem: „Veniți să ne închinăm și să cădem [cf. *Ps* 94, 6]! Mântuiește-ne Fiul lui Dumnezeu!” și proclamăm venirea/prezența [*parousia*] care ni s-a arătat în harul lui Iisus Hristos.

²⁵ Imnul de trei ori „Sfânt” [*Trisagios hymnos*] e așa: acolo îngerii ziceau: „Slavă în cele mai înalte ale lui Dumnezeu” [*Lc* 2, 14], iar noi aici, aducându-I lui Hristos drept daruri: credință, nădejde și iubire [cf. *1 Co* 13, 13] ca magii aur, tămâie și smirnă [cf. *Mt* 2, 11], strigăm cu credință cântarea celor fără de trupuri: „Sfânt e Dumnezeul nostru”, adică Tatăl; „Sfânt tare”, adică Fiul și Cuvântul Lui, pentru că legându-l pe diavolul cel tare l-a surpat prin cruce pe cel ce are stăpânirea morții [cf. *Evr* 2, 14] și ne-a dat ca viața noastră să calce pe el [cf. *Lc* 10, 19]; „Sfânt fără de moarte”, adică Duhul Sfânt de viață Făcătorul, prin Care toată creația e făcută vie și strigă „miluiește-ne!”.

Iar când urmează slăvirea de după întreita repetare a Trisaghionului, unul din cântăreți din amvon spune cu glas mare cu fața spre jertfelnic fie la plural „Binecuvântați, stăpâne, Slava!”, fie la singular: „Binecuvântează, stăpâne, Slava!”. Acest lucru arată unica Dumnezeire triipostatică, întreaga Biserică rugându-se să fie binecuvântată de Aceasta și să fie făcută vrednică pe cât îi este cu putință ei, care este omenească, să cânte împreună cu dumnezeieștile puteri fără trup Imnul Heruvic și Trisaghion Înseși Sfintei Treimi. Căci prin faptul că a zis „Binecuvântați” a arătat cele Trei Ipостase ale Tatălui, Fiului și Duhului

Sfânt, iar prin aceea că a adăugat „Stăpâne” a făcut limpede firea una a dumnezeirii¹².

²⁶ Urcarea arhierelui în tronul comun [*synthronos*] și pecetluirea poporului [cu semnul crucii] însemnează că atunci când Fiul lui Dumnezeu și-a împlinit Economia Sa, ridicându-și mâinile i-a binecuvântat pe sfinții Lui ucenici [cf. *Lc* 24, 50] zicându-le: „Pace vă las” [*In* 14, 27], arătând că prin apostolii Săi aceeași pace și binecuvântare Hristos a dat-o lumii.

Iar acel „și duhului tău” răspuns de popor arată, pe de o parte, că dai pace, Doamne, adică înțelegerea întreolaltă, iar, pe de altă parte, că ne-ai dat drept pace unirea inseparabilă cu Tine, ca având pace prin Duhul Tău, pe Care L-ai pus în noi la începutul zidirii [creației], să ajungem inseparabili de iubirea Ta¹³.

²⁷ Șederea [arhierelui în tronul comun] însemnează timpul când trupul pe care l-a purtat și oaia pe care a luat-o pe umeri [cf. *Lc* 15, 5], pe care o însemnează omoforul, și care e frământătura lui Adam, Fiul lui Dumnezeu a ridicat-o mai presus de toată stăpânirea, puterea și domnia puterilor de sus [cf. *Ef* 1, 21] și a adus-o lui Dumnezeu și Tatăl [cf. *1 Ptr* 3, 18]. Iar <pentru că una a îndumnezeit, iar alta, adică firea asumată, a fost îndumnezeită din pricina vredniciei Celui ce o oferea și a curăției a ceea ce era oferit,> Dumnezeu și Tatăl a primit-o ca pe o jertfă și ofrandă bineprimită [cf. *Ef* 5, 2; *Rm* 12, 1] pentru neamul omenesc, și „a zis <Domnul Domnului meu, adică Tatăl Fiului>: Șezi de-a dreapta Mea” [*Ps* 109, 1], iar El a șezut de-a dreapta tronului măreției în cele mai înalte [cf. *Evr* 8, 1. 13]. <Acesta e Iisus Nazoreul, Arhierul lucrurilor bune viitoare [cf. *Evr* 9, 11].>

²⁸ Psalmul pus înainte [*to prokeimenon*] semnalează iarăși revelarea și anunțarea venirii lui Hristos de către profeți ca niște soldați care aleargă și strigă: „Cel ce șezi pe heruvimi arată-Te și vino să ne mântuiești!” [*Ps* 79, 2] <și: „Dumnezeu șade pe tronul cel sfânt al Lui” [*Ps* 46, 8]>.

Apostolul [Pavel] martor ocular și slujitor al lui Hristos strigă vestind Împărăția lui Hristos: „Venind Hristos arhieru al lucrurilor bune viitoare [*Evr* 9, 11], pe Care avându-L arhieru mare Care a străbătut cerurile, să ținem mărturisirea Lui” [*Evr* 4, 14]. Iar împreună cu el strigă

¹² Interpolare în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

¹³ Pasaj din ISIDOR PELUSIOTUL, *Ep.* I, 122, interpolat în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

și Ioan Botezătorul: „Cel ce vine după mine este Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii” [cf. *In* 1, 29]. El ne va sfinți în Duh și foc și va sta în mijlocul vostru¹⁴!

²⁹ „Aliluia” în limba ebraică înseamnă: „al” — „vine, S-a arătat”; „el” — „Dumnezeu”, iar „uia” — „lăudați, cântați” pe Dumnezeul Cel Viu.

³⁰ Cădelnița [*thymiatēr*] arată umanitatea lui Hristos, focul, divinitatea Lui, iar fumul înmiresmat, bună-mireasma Duhului Sfânt care merge înainte; căci cădelnița se tâlcuiește „voioșie bine-înmiresmată”.

Sau, iarăși, pântecul cădelniței s-ar putea înțelege drept pântecul Fecioarei care poartă Cărbunele dumnezeiesc Hristos [cf. *Is* 6, 6], „în Care locuiește în chip trupesc toată plinătatea dumnezeirii” [*Col* 2, 9]. Drept pentru care toate dau miros de bună-mireasmă. Sau, iarăși, pântecul cădelniței arată scaldătoarea Sfântului Botez, care are sălășluind în ea în Cărbunele focului dumnezeiesc buna-mireasmă a lucrării Duhului Sfânt: înfierea harului dumnezeiesc prin credință, și prin ea revarsă bună-mireasmă¹⁵.

³¹ Evanghelia e venirea/prezența [*parousia*] lui Dumnezeu, prin care a fost văzut de noi, nemaigrăindu-ne prin nori și enigme [cf. *Nm* 12, 8], ca odinioară lui Moise prin glasuri, fulgere și sunet de trâmbiță, întuneric și foc pe munte [cf. *Evr* 12, 18–19], sau profeților prin vise [cf. *Nm* 12, 6], ci S-a arătat în chip evident ca om adevărat și a fost văzut de noi Împărat blând și liniștit [cf. *Mt* 21, 5; *Za* 9, 9] Care a făcut să coboare ploaie pe lână [cf. *Jd* 6, 40; *Ps* 71, 6] „și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut plin de har și adevăr” [*In* 1, 14]; prin El Dumnezeu și Tatăl ne-a grăit gură către gură, iar nu prin enigme [*Nm* 12, 8], și despre El Tatăl din cer dă mărturie și zice: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit” [*Mt* 3, 17], Înțelepciune, Cuvânt și Putere, Care ne-a fost vestit în profeți și ni S-a arătat în evanghelii, pentru ca „toți câți Îl primesc și cred în Numele Lui să primească putere de a se face copii ai lui Dumnezeu” [*In* 1, 12]. Pe El L-am auzit și „L-am văzut cu ochii noștri” [*1 In* 1, 12] că e Înțelepciune și Cuvânt al lui Dumnezeu, strigând toți: „Slavă Ție, Doamne!” După care Duhul Sfânt, Care Îl umbrește într-un nor luminos [cf. *Mt* 17, 5], strigă iarăși acum printr-un om: „Fiți cu luare-aminte! Pe Acesta să-L ascultați” [*ibid.*].

¹⁴ Interpolare în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

¹⁵ Interpolare în *Neapol. gr.* 63 și în vechea versiune latină.

³² Sunt patru evangheliile pentru că sunt patru vânturi universale potrivit ființelor vii cu patru forme în care șade Dumnezeu a toate [cf. Iz 1, 19–20; Ap 4, 7–8] Care ține la un loc toate [cf. Ps 79, 2; Sol 1, 7] și Care arătându-Se ne-a dat Evanghelia în patru forme, dar adunată la un loc de un singur Duh; fiindcă ele au patru fețe, iar fețele lor închipuie în icoane lucrarea Fiului lui Dumnezeu.

Căci prima, care seamănă cu un leu, evidențiază caracterul Lui făptuitor, conducător și împărătesc; a doua, asemenea unui vițel, arată lucrarea Lui sfântă și preoțească; a treia, care are față de om, schițează în chip evident venirea Lui ca om, iar a patra, asemenea unui vultur care zboară, lămurește dăruirea Duhului Sfânt.

Evangheliile în care șade Hristos sunt și ele conforme acestora, fiindcă evanghelia după Ioan relatează nașterea Lui suverană, paternă și slăvită de la Tatăl Său [cf. In 1, 1]; cea după Luca are un caracter sacerdotal începând de la sacerdotul/iereul Zaharia tămâind în templu [cf. Lc 1, 9]; Matei relatează nașterea Lui ca om, „cartea nașterii” [Mt 1, 1], prin urmare această evanghelie are formă de om; iar Marcu și-a făcut începutul de la duhul profetic care vine la oameni din înalt zicând: „Începutul evangheliei lui Iisus Hristos cum stă scris în profeți: «Iată trimit pe îngerul Meu»” [Mc 1, 1–2], arătând icoana înaripată a evangheliei Sale.

³³ Pecetluirea de către arhiereu a poporului [cu semnul crucii] arată venirea viitoare a lui Hristos, care va fi în anul 6500 [ϛϥϛ]¹⁶, prin aceea că forma degetelor sale arată cifra ϛϥ.

³⁴ Ilitonul [*eilēton*; antimisul] însemnează giulgiul [*sindon*] în care a fost înfășurat [*enelithē*] trupul lui Hristos când a fost coborât de pe cruce și pus în mormânt [cf. Mc 15, 46].

³⁵ Catehumenii¹⁷ ies afară întrucât sunt neinițiați în dumnezeiescul Botez și în tainele lui Hristos; despre ei zice Domnul: „Mai am și alte oi; și pe acelea trebuie să le aduc; și ele vor auzi glasul Meu, și va fi o turmă și un Păstor” [In 10, 16].

³⁶ Oferirea [*proskomidē*] darurilor făcută pe jertfelnic, adică în clădirea unde se păstrează vasele [*skeuophylakion*], arată locul Căpățâniei, în care a

¹⁶ Anul 6500 de la facerea lumii din era bizantină corespunde anului 992 de la nașterea lui Hristos.

¹⁷ Cei care ascultă cateheza creștină.

fost răstignit Hristos [cf. *In* 19, 17], în care se spune că zace căpățâna protopărintelui nostru Adam, dar arată și că „mormântul era aproape de locul unde a fost răstignit” [cf. *In* 19, 41–42]. Această căpățână a fost preînchipuită de Avraam când la porunca lui Dumnezeu a făcut pe unul din munții aceia jertfelnicul din pietre, a grămădit pe el lemne și l-a pus pe fiul său, iar în locul lui a adus ardere de tot un berbec [cf. *Fc* 22, 2–13]. Așa și Dumnezeu și Tatăl Cel fără început și vechi de zile [cf. *Dn* 7, 9] a binevoit ca Fiul Său Cel împreună fără de început să Se întrupeze în vremile de pe urmă [cf. *1 Ptr* 1, 20] din preacurata Fecioară de Dumnezeu Născătoare cea din coapsa lui [Avraam; cf. *Evr* 7, 5] potrivit făgăduinței jurământului pe care l-a făcut față de el [cf. *Fc* 22, 16–18], iar ca om Acesta a pățimit în trupul său, dar cu dumnezeirea a rămas nepățitor. Căci ducându-Se Hristos spre crucea Sa, și-a purtat crucea [cf. *In* 19, 17], în loc de berbec și-a jertfit trupul Său nepățat, fiind junghiat de sulită în coasta Sa ca un miel; și, făcându-Se arhiereu, aducându-Se/oferindu-Se pe Sine Însuși și fiind adus/oferit ca să poarte păcatele multora [cf. *Evr* 9, 28; *Is* 53, 11], a murit ca om, dar a înviat ca Dumnezeu, din care pricină a avut de la Dumnezeu și Născătorul Său slava pe care a avut-o mai înainte de lume [cf. *In* 17, 5].

³⁷ Imnul heruvic [*cheroubikos hymnos*] prin procesiunea diaconilor și prin înfățișarea evantaielor [*rhipidōn*], care poartă reprezentări ale serafimilor, însemnează intrarea tuturor sfinților și dreptilor, împreună cu care vin înaintea puterile heruvimilor și oștirile îngerești care aleargă în chip nevăzut înaintea marelui Împărat Hristos Care vine la jertfa tainică purtat de mâini materiale. Împreună cu aceștia intră la jertfa fără de sânge și cuvântătoare și Duhul Sfânt văzut cu mintea în foc, tămâie, fum și aer înmiresmat: căci focul arată dumnezeirea, iar fumul înmiresmat venirea/prezența Lui Care vine în chip nevăzut și ne înmiresmează prin slujba și arderea de tot tainică, vie și fără sânge. Mai însemnează și puterile inteligente și corurile îngerilor care, văzând Economia lui Hristos desăvârșită prin crucea și moartea Sa, biruința făcută împotriva morții, pogorârea la iad și Învierea de a treia zi, strigă împreună cu noi: „Aliluia.”

Mai este și ca imitare [*kata mimēsin*] a îngropării lui Hristos, la care Iosif, coborând de pe cruce trupul, l-a înfășurat într-un giulgiu curat și ungându-l cu plante aromate și cu miruri [cf. *In* 19, 39–40] l-a purtat împreună cu Nicodim și l-a pus în mormântul nou săpat în stâncă [cf. *Mt*

27, 46. 60; Mc 15, 46]. Jertfelnicul/altarul e o reproducere [antitypon] a sfântului mormânt, iar sfânta Masă e locul pe care a fost depus, adică în care a fost așezat precuratul și preasfântul trup.

³⁸ Discul [diskos] ține locul mâinilor lui Iosif și Nicodim care au îngropat pe Hristos [cf. In 19, 38–39]. Discul pe care e purtat Hristos se înțelege și drept crugul/cercul cerului, arătându-ne într-o mică circumscriere pe Soarele înțeles cu mintea, Hristos, cuprins și văzut în pâine.

³⁹ Potirul [potērion] ține locul vasului care a primit amestecul țâșnit din precurata coastă însângerată și din mâinile și picioarele lui Hristos. Și, iarăși, potirul e potrivit pocalului/vasului larg [kratēr] de care scrie Domnul, adică Înțelepciunea [cf. Pr 9, 2]; pentru că Fiul lui Dumnezeu a amestecat sângele Lui în locul aceluia vin și l-a pus înaintea pe sfânta Lui masă zicând tuturor: „Beți Sângele Meu amestecat pentru voi spre iertarea păcatelor și spre viață veșnică” [cf. Pr 9, 5; Mt 26, 28].

⁴⁰ Acoperământul discului [diskokalymma] ține locul mahramei [soudarion] care a fost pe capul lui Hristos și a acoperit fața Lui în mormânt [cf. In 20, 7].

⁴¹ Vălul [katapetasma], sau „aerul” [aer], ține locul pietrei cu care Iosif a securizat mormântul și pe care a pecetluit-o garda lui Pilat [cf. Mt 27, 60. 66].

Se numește perdea [katapetasma] din pricina Apostolului [Pavel] care spune: „Avem îndrăznire la intrare în cele sfinte în sângele lui Iisus Hristos pe calea nouă și vie pe care ne-a înnoit-o, trecând prin perdea, adică prin trupul Său, și având un Arhiereu mare peste Casa lui Dumnezeu” [Evr 10, 19–21]¹⁸.

⁴² Iată Hristos e răstignit, viața e îngropată, mormântul e securizat, piatra e sigilată. Sacerdotul/iereul se apropie, vine împreună cu puterile îngerești, nemaistând ca la jertfelnicul pământesc, ci ca la cel ceresc, și înfățișându-se înaintea jertfelnicului tronului lui Dumnezeu contemplă marea, de netâlcuit și de nesesizat taină a lui Dumnezeu [cf. Ef 5, 32; 3, 4]; mărturisește harul, vestește învierea, pecetluiește credința Sfintei Treimi.

¹⁸ Interpolare în Neapol. gr. 63 și în vechea versiune latină, urmată tot aici de capitolele 17, 15 și 18 despre simbolismul sărutării, închiderii ușilor și mărturisirii Simbolului de credință din Mistagogia sfântului Maxim Mărturisitorul (cf. supra p. 225–226).

Îngerul în haină albă se apropie de piatra mormântului rostogolind-o cu mâna [cf. *Mt* 28, 2], arătând cu haina sa, strigând cu vocea în tremur a diaconului care vestește învierea de a treia zi, înălțând vâlul și zicând: „Să stăm frumos!” — iată prima zi; „Să stăm cu frică!” — iată a doua zi; „În pace să aducem [ofrandă]!” — iată a treia zi. Iar poporul își strigă recunoștința pentru Învierea lui Hristos: „Milă! Pace! Jertfă de laudă!” Și iereul învață poporul cunoașterea treimică a lui Dumnezeu prin har: „Harul sfintei și celei de o ființă Treimi să fie cu voi cu toți!” Iar poporul mărturisește și se roagă împreună și spune: „Și cu duhul tău.” După care, ridicându-i pe toți spre Ierusalimul de sus [*Ga* 4, 25; *Evr* 12, 22] și muntele cel sfânt al Lui [*Ps* 121, 2], iereul strigă: „Priviți sus! Acolo să avem inimile!” Iar toți mărturisesc și spun: „Le avem la Domnul!” Și iereul zice: „Să mulțumim Domnului!” <Iar poporul se alătură zicând: „Vrednic și drept lucru este” ca înălțând imne de mulțumire Sfintei Treimi să avem sus ochiul sufletului căutând locul Ierusalimului de sus.>

După care iereul vine cu îndrăznire la tronul harului lui Dumnezeu [cf. *Evr* 4, 16] și vestind și grăind cu Dumnezeu cu inimă adevărată în deplina certitudine a credinței [cf. *Evr* 10, 19–21], nu prin nor ca odinioară Moise în Cortul mărturiei [cf. *Iș* 40, 22], ci privind slava Domnului cu față descoperită [cf. *2 Co* 3, 18], e inițiat în cunoașterea dumnezeiască și credința Sfintei Treimi și grăiește cu Dumnezeu singur cu Cel Singur, vestind în taină tainele ascunse dinaintea veacurilor și de generații [cf. *Col* 1, 26], iar acum făcute arătate nouă prin arătarea Fiului lui Dumnezeu [cf. *2 Tim* 1, 10], fiindcă ni le-a explicat Fiul Unul-Născut Care este în sânul Tatălui [cf. *In* 1, 18]. Așa cum Dumnezeu grăia cu Moise în chip nevăzut și Moise cu Dumnezeu, tot așa și iereul stând în locul ispășirii între doi heruvimi, plecându-se din pricina slavei și strălucirii de nesuportat și de necontemplat a Dumnezeirii și văzând cu mintea cultul ceresc, e inițiat în lumina Treimii obârșie de viață: în neînceputul și nenăscutul lui Dumnezeu și Tatăl, în coneînceputul, consubstanțialul și născutul Fiului și Cuvântului, și în coeternul, conaturalul și purcesul Sfântului Duh, Treime Sfântă potrivit eternității necontopite a Ipostaselor sau persoanelor, iar potrivit unirii naturii o Dumnezeire, o Împărăție și Slavă indivizibilă și indisociabilă; vede cu mintea și strigă doxologia de trei ori „Sfânt” a puterilor serafimilor și ființelor vii în patru forme, heruvimii umblând și serafimii strigând, împreună cu care strigă: „Imnul de biruință cântând și strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt! Sfânt! Sfânt! Domnul Savaot! [*Is* 6, 3]”, adică Dumnezeul de trei ori sfânt și Unul al puterilor, „Osana întru cele înalte!

Binecuvântat Cel ce vine în numele Domnului!” [Mt 21, 9; Ps 117, 26]. Iar „osana” înseamnă „mântuiește” [Ps 117, 25] Tu, Cel ce vii în numele Domnului ca o lumină.

Evantaiile și diaconii îi arată pe serafimii cei cu șase aripi și asemănarea heruvimilor cu șase ochi, căci astfel imită cele pământești ordinea cerească, supralumească și spirituală/inteligentă. Căci ființele vii au patru forme care strigă antifonic unele altora așa [cf. Ap 4, 8]: prima, care are asemănare de leu, strigă „Sfânt”; a doua, care are asemănare de vițel, strigă „Sfânt”; a treia, care are asemănare de om, strigă „Sfânt”; iar a patra, care are asemănare de vultur, strigă: „Domnul Savaot”; în cele trei sfințiri ele înțeleg o unică domnie, putere și dumnezeire, precum a contemplat profetul Isaia când l-a văzut pe Domnul pe un tron înalt și ridicat și puterile serafimilor stând în cerc și de la glasul lor casa se umple de fum [cf. Is 6, 1–6]. Iar faptul că „unul din serafimi a fost trimis și a luat cu mâna un cărbune aprins pe care l-a luat cu un clește de pe jertfelnic” [Is 6, 6] însemnează iereul care în sfântul jertfelnic ține și el în cleștele mâinii lui Cărbunele spiritual aprins, Hristos, Care-i sfințește și curăță pe cei care-L primesc și se împărtășesc cu El. Căci Hristos a intrat în sfânta cerească și nefăcută de mână [cf. Evr 9, 24] și S-a arătat în slavă feței lui Dumnezeu făcându-Se pentru noi Arhiereu mare [cf. Evr 6, 20; 4, 14], Care a străbătut cerurile [Evr 4, 14], și-L avem invocat la Tatăl, și ispășire pentru păcatele noastre [cf. 1 In 2, 1–2]; Care și-a făcut pentru noi sfântul și veșnicul Său trup preț de răscumpărare pentru noi toți, cum spune El Însuși: „Părinte, sfințește-i în numele Tău pe cei pe care mi i-ai dat, ca să fie sfințiți și ei” [cf. In 17, 17 și 9] și: „Vreau ca acolo unde sunt Eu să fie și ei și să vadă slava Mea, pentru că i-ai iubit precum M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii” [In 17, 24].

După care sacerdotul/iereul vestește iarăși lui Dumnezeu și Tatăl tainele înomenirii lui Hristos, nespusa și slăvita Sa naștere din sfânta Fecioară de Dumnezeu Născătoare, petrecerea și viețuirea Sa în lume, crucea, moartea, eliberarea sufletelor înlănțuite, sfânta Lui înviere de a treia zi din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, și a Doua slăvita Sa Venire viitoare la noi. Și inițiază în taina unui pântec mai înainte de lucefăr, un Dumnezeu nenăscut, adică Dumnezeu și Tatăl, și care naște înainte de veac pe Dumnezeu, precum spune: „Din pântec mai înainte de lucefăr te-am născut” [Ps 109, 3], pe Care-L cheamă iarăși să desăvârșească taina Fiului Său și să nască, adică să pre-

facă pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos și Dumnezeu și se va împlini acel cuvânt: „Eu astăzi te-am născut” [Ps 2, 7]. După care Duhul Sfânt, prezent în chip nevăzut cu bunăvoința și voința Tatălui, arată lucrarea/energia dumnezeiască și prin mâna iereului atestă, pecetluiește și desăvârșește sfintele daruri puse înainte în Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, Domnul nostru, Care a zis: „Pentru ei Mă sfințesc Eu pe Mine Însumi, ca să fie sfințiți și ei” [In 17, 19], ca „oricine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu să rămână în Mine și Eu în el” [In 6, 56]. Făcându-ne din martori oculari ai tainelor lui Dumnezeu, părtași ai unei vieți veșnice și părtași ai Firii dumnezeiești [2 Ptr 1, 4], să slăvim marea, de necuprins și de neiscodit taină a Economiei lui Hristos și Dumnezeu. De aceea și slăvind strigăm: „Pe Tine Te laudăm”, pe Dumnezeu și Tatăl, „pe Tine Te binecuvântăm”, pe Fiul și Cuvântul, „Ție Ți mulțumim”, Duhului Celui Sfânt, „Doamne Dumnezeul nostru”, căci ești Treime în Unime, consubstanțială și indivizibilă, având în chip uimitor/paradoxal și diviziunea Persoanelor și unirea singurei naturi și Dumnezeiri. Căci faptul că iereul face dumnezeiasca mistagogie a Tainei [rostește anaforaua] cu trupul aplecat arată faptul că vorbește nevăzut cu Dumnezeu Singur; de aceea vede și arătarea luminii, e făcut luminos de strălucirea slavei lui Dumnezeu, dar se și strânge în el însuși de frică și sfială, ca Moise care, când L-a văzut pe Dumnezeu în chip de foc pe munte, tremurând s-a întors înapoi și și-a acoperit fața, căci s-a temut, zice, să privească [cf. Iș 4, 6; FA 7, 32] din pricina slavei feței.

Se face și pomenirea celor adormiți la Dumnezeul duhurilor și a tot trupul [cf. Nm 16, 22], Care are domnia și a morților și a viilor și stăpânește peste cele cerești, peste cele pământești și peste cele de sub pământ [cf. Flp 2, 10], fiindcă e de față Împăratul Hristos și Duhul Sfânt îi cheamă pe toți cei vii și cei mutați la sălaşurile și odihnele de acolo, ca la venirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos să se adune și să vină înaintea feței Lui [cf. Ps 94, 2], întrucât toate sufletele din iad au fost dezlegate din legături prin moartea și învierea lui Hristos. Fiindcă El „a înviat din morți făcându-Se pângă și întâi-născut al celor adormiți” [1 Co 15, 20] făcând tuturor cale la învierea din morți și odihnindu-i în viața nemuritoare și veșnică pe cei adormiți în nădejdea învierii Lui, iar sufletele creștinilor sunt chemate să vină împreună cu profeții, apostolii și ierarhii, să șadă împreună cu Avraam, Isaac și Iacob la masa tainică a Împărăției lui Hristos [cf. Mt 7, 11].

Veniți, așadar, prin Economia Celui ce a murit pentru noi și șade de-a dreapta Tatălui la unitatea credinței [cf. Ef 4, 13] și comuniunea Duhului [cf. 2 Co 13, 14], nu mai suntem pe pământ, ci stăm la tronul împărătesc al lui Dumnezeu în cer, unde este Hristos, precum spune El Însuși: „Părinte sfinte, sfințește-i în numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, ca acolo unde sunt Eu să fie și aceia împreună cu Mine” [cf. In 17, 25. 16. 11. 24. 23]. Luând, așadar, înfierea [Ga 4, 15] și făcându-ne comoștenitori cu Hristos [cf. Rm 8, 17] prin harul Său, iar nu prin fapte [cf. Ef 2, 8], avem pe Duhul Fiului lui Dumnezeu în inimile noastre [cf. Ga 4, 6], a Căruia lucrare și har contemplându-le sacerdotul/iereul strigă și spune „Avva! Părinte Ceresc, învrednicește-ne să cutezăm cu îndrăznire fără de osândă să Te chemăm și să spunem”: „Tatăl nostru” [cf. Mt 6, 9–13].

„Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se Numele Tău.” Numele este cel al Fiului lui Dumnezeu. Spunând „Tată” îți arată de ce lucruri bune te-ai învrednicit, făcându-te fiu al lui Dumnezeu, iar spunând „în ceruri” a arătat patria și casa Tatălui tău, căci dacă vrei să ai tată pe Dumnezeu, privește spre cer și nu spre pământ. Nu spui „Tatăl meu”, ci „Tatăl nostru” întrucât îi ai pe toți ca frați ai Unui Tată.

„Sfințească-se numele Tău”, adică fă-ne sfinți, ca Tu să Te slăvești prin noi, căci pe cât Dumnezeu e hulit prin mine, pe atât S-a slăvit din pricina mea.

„Vină Împărăția Ta”, adică a Doua Venire, căci cine are o conștiință bună se roagă cu îndrăznire să vină învierea și judecata.

„Facă-se voia Ta precum în cer și pe pământ”, adică așa cum fac voia Ta îngerii, așa dă-ne să o facem și noi.

„Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o astăzi”; „spre ființă”, adică pe cea care e de-ajuns pentru ființa și susținerea noastră, și desființează grija pentru cea de mâine. „Pâine spre ființă” e Trupul lui Hristos, de care ne rugăm să ne împărtășim fără osândă.

„Și ne lasă datoriile noastre, precum lăsăm și noi datornicilor noștri”; pentru că păcătuim și după Botez, ne rugăm să ne lase datoriile noastre, dacă nu suntem ranchiunoși noi înșine, căci Dumnezeu mă are drept exemplu pe mine, și ce fac altuia îmi face și El mie.

„Și nu ne duce în ispită/încercare”; noi oamenii suntem slabi, de aceea nu se cade să cădem în ispite/încercări, ci să ne rugăm să nu fim copleșiți de ispită/încercare, căci cel copleșit și biruit, acela e dus în adâncul ispitei/încercării, dar cel ce a căzut, a biruit oare?

„Ci ne izbăvește de cel rău”; n-a zis de oamenii răi, căci nu ei ne fac nedreptăți, ci de „cel rău”¹⁹.

⁴³ După care sacerdotul/iereul strigă zicând tuturor: „Eu sunt om supus unor patimi asemănătoare cu voi [cf. *Iac* 5, 15] și nu cunosc greșelile voastre ale fiecăruia. Vedeți! Priviți! Iată Dumnezeu! și: Dumnezeu e Cel Sfânt Care Se odihnește în sfinți [cf. *Is* 57, 15].” Iar poporul mărturisește și spune: „Unul sfânt, Unul Domnul nostru Iisus Hristos împreună cu Dumnezeu și Tatăl și cu Sfântul Duh”²⁰.

Împărtășirea [*metalepsis*] dumnezeieștilor Taine se numește cuminecare [*koinōnia*] pentru că ne dăruie unirea [*henōsin*] cu Hristos și ne face părtași [*koinōnous*] ai Împărăției Lui.

⁴⁴ Moise stropea cu sângele țapilor și vițelilor spunând poporului: „Acesta e sângele legământului lui Dumnezeu” [*Evr* 9, 19; *Iș* 24, 6–8]; iar Hristos și Dumnezeu și-a dat propriul Său Trup și și-a vărsat și amestecat propriul Său Sânge, cel al Legământului celui Nou, zicând: „Acesta este Trupul Meu și Sângele Meu, cel frânt și stropit spre iertarea păcatelor” [*1 Co* 11, 24; *Mt* 26, 27]. Și așa cu un asemenea gând mâncăm Pâinea și bem Paharul ca Trup și Sânge ale lui Dumnezeu, mărturisind moartea și învierea Domnului Iisus Hristos [*1 Co* 11, 26]. Căruia fie slava în veci. Amin.

¹⁹ *Neapol. gr.* 63 și vechea versiune latină atestă interpolat aici capitolul 20 din *Mistagogia* sfântului MAXIM MĂRTURISITORUL despre rostirea rugăciunii „Tatăl nostru” ca simbol al înfierii noastre în Dumnezeu prin Duhul Sfânt (cf. *supra*, p. 226).

²⁰ *Neapol. gr.* 63 și vechea versiune latină atestă interpolate aici capitolul 21 din *Mistagogia* sfântului MAXIM MĂRTURISITORUL despre „Unul Sfânt” și împărtășire ca realizare a unirii îndumnezeitoare cu Dumnezeu (cf. *supra*, p. 226–227), precum și următorul extras din ISIDOR PELUSIOTUL, *Ep.* I, 128.

V

Trei tentative bizantine târzii
de revizuire simbolică
și o schiță de mistagogie



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

În 1853 — cu un an înainte de a muri —, eruditul clasicist și cardinal Angelo Mai (1782–1854) publica pe baza a trei codice grecești din Biblioteca Apostolică a Vaticanului (*Vatic. gr. 856, 430 și 632*, secolele XIV–XV) prima ediție a unui comentariu liturgic bizantin cu titlul *Considerație preliminară [Protheoria] rezumativă cu privire la simbolurile și tainele ce se fac în dumnezeiasca Liturghie*¹ scris la îndemnul și la cererea episcopului Vasile al Phytheii din Phrygia de un necunoscut altfel episcop bizantin Teodor al Andidei din provincia Pamphilia, ambele din Asia Mică. Deși peste câteva decenii ediția Mai a fost retipărită în seria „Patrologia Graeca” de abatele J.-P. Migne, beneficiind astfel de o extinsă circulație, comentariul n-a atras atenția cercetătorilor. Primul studiu preliminar științific i-a fost dedicat abia după un secol de benedictinul René Bornert, și e cuprins ca un capitol special în monografia sa din 1966 despre comentariile liturgice bizantine². Investigațiile tradiției manuscrise întreprinse de monahul francez au revelat o serie de detalii necunoscute, dar și de probleme literare nebănuite. Fragmente din *Protheoria* fuseseră publicate la mijlocul secolului XVII de eruditul greco-catolic Leon Allatius (1586–1669), grec originar din Chios, dar stabilit la Roma. Acesta observase că în manuscrisele din biblioteca Vaticanului drept autor al comentariului apare când episcopul Nicolae al Andidei, când episcopul Teodor al Andidei, Allatius însuși înclinând spre acesta din urmă. Cercetarea atentă a fondurilor Bibliotecii Vaticane a mai arătat că primul prefect al acestei biblioteci, Lorenzo Alessandro Zaccagni (1657–1712), pregătise pe baza codi-

¹ *Patrum nova bibliotheca*, vol. VI, Roma, 1853, p. 545–584, text retipărit de J.-P. Migne în PG 140, 1887, col. 413–468.

² R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, 292 p. (aici p. 181–206).

celor existente aici o ediție critică a comentariului, rămasă însă nepublicată. În studiul introductiv al acesteia, Zaccagni atribuisese paternitatea *Protheoriei* lui Nicolae al Andidei — situat cronologic înainte de 1054, plecând de la absența polemicii antilatine —, Teodor fiind socotit drept unul din urmașii acestuia în scaun care a dat o a doua ediție remaniată și prescurtată a comentariului predecesorului său. Fără să știe de realizarea precursorului său din secolul XVIII, Angelo Mai a reluat în secolul XIX proiectul reușind să publice în 1853 ediția sa, în care însă a revenit la poziția anterioară lui Allatius, atribuind paternitatea comentariului lui Teodor al Andidei. În volumul IV al catalogului manuscriselor grecești de la Ierusalim, publicat în 1895 de eruditul filolog A. Papadopoulos-Kerameus, s-a putut vedea că sub numele lui Nicolae al Andidei a circulat și un tratat polemic „împotriva celor ce aduc ofrandă azime la dumnezeiasca Liturghie” (*Hier. S. Sepulchri* 404, secolul XVI, f. 14v–19v).

La peste un secol după ediția lui A. Mai, pr. Bornert a reluat întreaga chestiune a *Protheoriei* pe care a soluționat-o sistematic, analizând-o din trei perspective: literară, liturgică și teologică. Întâi de toate, trebuia rezolvată „dubla problemă literară” a autorului și datorii lui, la care monahul benedictin a dat răspuns pe baza unei inventarieri atente a întregii tradiții manuscrise. Unsprezece manuscrise din secolele XII–XVI, cele mai vechi și mai numeroase, transmit un text mai lung cu repetiții și reveniri, scris sub forma unui discurs-omilie adresat unui interlocutor direct și dau drept autor pe un episcop Nicolae al Andidei; alte cinci manuscrise din secolele XIV–XVI, mai puține și mai recente, redau un text impersonal, prescurtat, ordonat, corectat și îngrijit stilistic, scris în stil indirect, dând drept autor al său pe episcopul Teodor al Andidei. Analiza pe această bază extinsă a raporturilor celor două versiuni (p. 184–191) a confirmat concluziile lui L. Zaccagni evidențiind contrasensul editorial al lui A. Mai. În 1853, acesta editase textul lung, atribuindu-l însă, împotriva evidenței manuscriselor, lui Teodor al Andidei, autorul remanierii și abrevierii lui ulterioare. Succesor probabil al lui Nicolae în scaunul Andidei, Teodor a prelucrat în forma unui tratat impersonal (inedit încă!) explicarea liturgică a înaintașului său, Nicolae, care o prezentase sub forma unei omilii cu adresare personală directă. Titlul ușor diferit al celor două recenzii confirmă acest raport dintre ele: cea care-l atribuie lui Teodor nu mai menționează numele episcopului Vasile al Phytheii și nici îndemnul acestuia la redactarea tratatului; cea ce sugerează că Teodor a publicat ediția revăzută a *Protheoriei* înaintașului său după moartea celui care fusese la originea și destinatarul primei sale ediții (cf. p. 191). Pr. Bornert datează compunerea *Protheoriei* între anii 1054–1067 (p. 191–196), datare stabilită plecând de la o serie de indicii interne, cum sunt: un ecou în finalul § 2 la polemicele bizantine împotriva azimelor din anii 1053–1054, invectiva împo-

triva ereticilor dualiști „fudaiți” din Phrygia din § 34 inspirată din Epistola invectivă împotriva lor a monahului Eftimie de la Peribleptos din jurul anului 1050, precum și combaterea practicii binației liturgice din § 39 repetată și de patriarhul Nicolae III (1084–1111), care înainte de a se face monah în Constantinopol a funcționat până în 1071 ca preot în Antiohia Pisidiei, provincie vecină Pamphiliei, unde se afla Andida.

Chestiunea datării *Protheoriei* a fost clarificată câțiva ani mai târziu într-un studiu publicat de asumționistul Jean Darrouzès³. Reputatul bizantinolog francez pleca de la analiza tratatului lui Nicolae al Andidei „împotriva celor e oferă azime la dumnezeiasca Liturghie”, analiză întreprinsă pe baza unei copii din secolul XVI existente în manuscrisul grecesc 318 al Bibliotecii Academiei Române. În prologul acestui tratat, editat în finalul acestui studiu, Nicolae al Andidei spune că la mult timp după alcătuirea explicării Liturghiei la cererea episcopului Vasile al Phytheii a găsit în sfârșit un prilej pentru a dezvolta tema naturii pâinii euharistice, pe care n-a vurt să o atingă în explicare pentru a scuti cititorul de o digresiune obositoare. Prilejul i-a fost oferit de latinii instalați odată cu venețienii în Rodos, folosită ca bază în drum spre sfântul Mormânt, și care în bisericile lor folosesc azime, al căror uz aceștia îl apărau împotriva pâinii ortodocșilor. Nicolae însuși se află în Rodos în drum spre Pamphilia. Se știe însă că între 1088–1093 Rodosul a fost controlat de turci selgiucizi, ca din 1099 și până în 1100 să devină bază a flotei cruciate. Concluzia care se impune de aici e aceea că Nicolae al Andidei a activat la sfârșitul, nu la mijlocul, secolului XI. Ca și viitorul patriarh Nicolae III din Antiohia Pisidiei, el se refugiase probabil la Constantinopol din fața ofensivei în Asia Mică a turcilor selgiucizi, reîntorcându-se în Pamphilia prin Rodos după 1095, unde s-a întâlnit cu latinii de aici. Aceasta înseamnă că Nicolae al Andidei își compusese explicarea liturgică (*Protheoria*) cândva între anii 1085–1095 (nu între 1055–1063, cum apreciasse pr. Bornert), așadar la începuturile domniei restauratoare a bazileului Alexios I Comnenul (1081–1118).

În ce privește sursele explicării sale, Nicolae al Andidei se inserează în mod limpede în tradiția mistagogică anterioară, inspirându-se din comentarii anteriori, dar fără a-i cita textual, ci depinzând de ei în mod indirect; temele mistagogice dionisiene, maximiene sau germaniene reținute sunt de natură generală. Nicolae pare „să se inspire mai degrabă dintr-o tradiție vie”, iar *Protheoria* sa își propune programatic să reacționeze împotriva interpretării Liturghiei, considerate prea înguste, pe care o propagase *Istoria mistică*” (p. 198) a patriarhului Germanos. Frapează mulțimea citatelor din omiliile

³ J. DARROUZÈS, „Nicolas de Andida et les azymes”, *Revue des études byzantines* 32 (1974), p. 199–210.

sfântului Grigorie din Nazianz, lectură familiară episcopului Nicolae, care ca teolog invocă predilect autoritatea „Teologului” prin excelență pentru întreaga lume bizantină.

Protheoria 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, țâșnite 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 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 Sfintelor, iar ofranda euharistică profețită de Maleahi (8) e superioară jertfelor sângheroase 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), antifonele 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 arhierelui 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 predicii 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). Arhieretul 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 pătimitirilor Fiului (23), iar Trisaghionul serafimilor arată doxologia aceluiași înger 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 explicare 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 arhieretul 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 pomenerile rostite deasupra Sfințelor 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, tămâierea 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 explicarea 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 purcede 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.

În lumea bizantină genul literar al comentariului liturgic a fost extrem de gustat, dar și unul fluid, comentariile cunoscând neîncetate prelucrări și adaptări. Pe lângă transpunerea în versuri lipsită de originalitate, cuprinsă într-un poem didactic atribuit umanistului Mihail Psellos († 1078)⁴, benedictinul Bornert mai menționează apariția, începând din secolul XII, a unei așa-numite „Compilații anonime” atribuite patriarhului Sofronie al Ierusalimului⁵, probabil Sofronie III al Ierusalimului (1235–1273). Compilația a fost editată de A. Mai după un codice vatican incomplet, unde textul explicării se întrerupe brusc la Intrarea Mare. Pr. Bornert a mai identificat patru codice, dintre care două oferă textul complet (rămas până acum inedit), cel mai vechi (*Vatic. Palatinus gr. 367*, f. 18v–33r) datând din secolul XIII. Avem de-a face aici cu un amalgam, în care „extrase textuale din *Protheoria* se învecinează cu împrumuturi libere din recenziunea originală a *Historia Ecclesiastica* și notițe proprii compilatorului” (p. 211). *Protheoria* a mai fost folosită de un bizantin târziu, care a realizat în secolul XV ultima prelucrare a *Istoriei mistice* a patriarhului Germanos — tipul Dp —, interpolând în textul ei ample extrase din *Protheoria*⁶. Această prelucrare a fost publicată ca anexă a primei ediții a *Liturghierului* grec tipărită la Roma în 1526⁷.

⁴ Ed. P. JOANNOU, „Aus den unedierten Schriften des Psellos: das Lehrgedicht zum Messopfer”, *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), p. 1–41. Cf. R. BORNERT, *op. cit.*, p. 207–208: „o punere în versuri a comentariului lui Nicolae al Andidei”.

⁵ Ed. ANGELO MAI, *Spicilegium Romanum* IV, Roma, 1840, p. 31–48, reluată în PG 87/3, col. 3981–4001. Cf. R. BORNERT, *op. cit.*, p. 210–211.

⁶ Cf. R. BORNERT, *op. cit.*, p. 140–141.

⁷ Trad. rom. *infra*, p. 447–488.

Considerație preliminară rezumativă
cu privire la simbolurile și tainele
ce se fac în dumnezeiasca Liturghie,
alcătuită de NICOLAE, EPISCOPUL ANDIDEI,
din îndemnul și cererea preasfințitului
episcop al Phytheii, Vasile¹
(cca 1085–1095)

Prolog — teza: *Liturghia, corp ritual al întregului Hristos*

¹ Mulți din cei învredniciți să fie sacerdoți [*hiereis*] știu și mărturisesc despre cele săvârșite în dumnezeiasca lucrare a jertfei liturgice [*hierourgia*] că sunt o întipărire/figurare [*typos*] a pătimirii, îngropării și învierii mântuitoare ale lui Hristos Dumnezeul nostru. Dar faptul că ele înseamnă trăsăturile distinctive ale întregii Lui veniri la noi și Economii mântuitoare de la începutul ei: ale zămislirii, nașterii și viețuirii Lui timp de treizeci de ani, încă și ale slujirii Înainte-mergătorului Său și arătării în botezul Său, precum și ale alegerii apostolilor și timpului de trei ani al minunilor Lui, plecând de la care s-a alcătuit invidia și crucea Sa — acestea nu știu cum se face că, pe cât socot, ei le ignoră. Măcar că n-ar putea numi cineva vreodată trup/corp [*sōma*] ceea ce are numai cap, dar e lipsit de picioare, mâini și de celelalte membre. Iar că aceea ce se jertfește e un trup/corp desăvârșit, auzi-L pe Însuși Hristos, Care zice: „Luați! Mâncați! Acesta este Trupul/Corpul Meu” [Mt 26, 27]. Dar nici o relatare în cuvânt [*logikē historia*] verosimilă a vieții și conduitei cuiva n-ar putea fi zugrăvită de cineva, dacă n-ar fi însemnate în ea succesiv cele ce s-au petrecut la

¹ *Protheōria kephalaiodēs tōn en tē theia Leitourgia ginomenōn symbolōn kai mysteriōn.*

Traducere după: PG 140, 1887, 417–468, unde J.-P. Migne reproduce ediția lui ANGELO MAI din *Patrum nova bibliotheca*, vol. VI, Roma, 1853, p. 545–584. Aici scrierea e atribuită lui „Teodor, episcopul Andidei”, atestat într-o serie de manuscrise. Majoritatea codicelor manuscrise transmise însă textul de mai sus cu acest titlu (restituit de R. BORNERT, 1966, p. 191), unde apare adevăratul autor al *Protheoriei*: „Nicolae, episcopul Andidei”. Urmaș în scaunul episcopal al lui Nicolae, Teodor al Andidei este autorul unei variante revizuite stilistic și ușor prescurtate a *Protheoriei* lui Nicolae, transmisă într-un număr de manuscrise (rămășă încă inedită).

nașterea lui, cele ce au avut loc la mijlocul ei și cele ce s-au întâmplat la sfârșitul ei. Deci, dacă cele făcute de oameni sunt atât de împletite, încât sunt de nerelatat altfel, cum ar putea atunci spune cineva despre cele figurate și introduse de Duhul lui Dumnezeu că ar putea primi o icoană atât de deficitară? Prin urmare, și icoana [*eikōn*] întru totul asemănătoare a acestui Trup, obârșie de viață și dumnezeiesc, va fi găsită cu totul deficitară, în cazul în care s-ar găsi suprimat în ea unul din membrele lui. Dar întrucât cuvintele Duhului lui Dumnezeu sunt învăluite și adeseori cuprind în vorbe și figuri concise o mare bogăție de sensuri cu anevoie de sesizat, de aceea pentru cei care, ca și mine, nu au minte curățită, acest lucru devine o beznă adâncă și sugerează că cele desăvârșite ar fi nedesăvârșite.

Evangheliile — icoană a întregului Hristos

² Iar că aceste vorbe avansate aici ca un adevăr neîndoielnic se reazemă foarte puternic pe exemple foarte mari este evident de aici: însemnat fiind ca de Însuși Hristos Dumnezeuul nostru, cuvântul pictor [*zōgraphos logos*] al dumnezeieștilor evangheliști a înfățișat astfel în modul cel mai bun toate începând de la zămislirea glasului și a Cuvântului, a prietenului și a Mirelui, a sfeșnicului și a Soarelui [a lui Ioan Botezătorul și a lui Iisus Hristos] până la ultima suire a lui Hristos la ceruri și a Doua Lui Venire de acolo, nu în mod dispersat și abrupt, ci aranjându-le pe toate într-o unitate.

Lucru la care fiind atenți în chip foarte înțelept cei ce s-au învrednicit mai întâi de harisma arhierescă și dumnezeieștii Părinți de după ei până în timpul nașterii marilor luminători și iscușiți meșteri ai Bisericii lui Dumnezeu, și anume Vasile [cel Mare] și Ioan Gură de Aur, au împlinit călăuziți de Duhul lui Dumnezeu poruncile Întâiului Arhieru cuprinse în acestea. Care sunt însă aceste porunci? Multe și felurite, dar mai cu seamă cele ce privesc curățirea și readucerea noastră la viață [*anazōōsin*]. „Luați, mâncați!, zice. Acesta este Trupul Meu”, fiindcă nimic nu ne împiedică să repetăm aceasta din nou pentru cei ce au nevoie, iar după puțin: „Aceasta să faceți ca aducere-aminte de Mine/pomenire a Mea” [Lc 22, 18–19]. Prin urmare, fericiții aceștia așa s-au grăbit să facă aducerea-aminte [*anamnēsin*] de El, încât prin simbolurile dumnezeiești să fie teafăr și desăvârșit trupul Său înzestrat cu minte și cu suflet prin drojdia introdusă în frământătură și umplut după ființă de dumnezeire, astfel încât cei ce se împărtășesc cu vrednicie să se învrednicească de sfințire și har și să primească vindecare de mari patimi.

Icoanele — imagini ale întregii Economii a lui Hristos

³ Dar mai e și o a treia confirmare a celor puse înainte, și ea a fost pre-dată în chip frumos și iubit de Dumnezeu Bisericii lui Dumnezeu împreună cu dumnezeiasca Liturghie. Care e aceasta? Reînălțarea sfințelor icoane prin culori, fiindcă în ele se văd relatate amănunțit de cei binecinstitori toate cele ale înomenirii lui Hristos și Dumnezeu începând de la venirea arhanghelului Gavriil la Fecioara și până la înălțarea Domnului la cer și la a Doua Lui Venire.

Mărturia lui Grigorie Teologul

Un alt martor imprescriptibil care de duce la unirea și legătura întregului trup al tainelor dumnezeiești, îl ai pe marele între teologi Grigorie, care în *Cuvântul său la Nașterea lui Hristos* a așezat la un loc nu numai cele ce au urmat succesiv la nașterea Lui, ci și pe cele ale întregii Sale economii; și, iarăși, în cel la Paște și Înviere a lăsat neschimbate și cele zise de el la naștere²; lucru pe care arătându-l foarte clar spune: „Așa cum a fost nașterea Celui ce S-a născut, așa a fost și îngroparea Celui ce a pățimit”³.

Teza

Din aceste pricini în principal orice credincios e dator să știe, potrivit cuvântului de față, că întreaga celebrare a dumnezeieștii lucrări a jertfei liturgice arată în mod simbolic prin tainele celebrate în ea, cum s-a spus mai înainte, întreaga Economie⁴ a pogorării mântuitoare la noi a adevăratului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Polisemia simbolurilor liturgice

⁴ Chiar dacă este greu să distingem pentru fiecare din cele făcute de Domnul și din cele făcute de iudei cu El una și aceeași acțiune în simboluri; căci de multe ori unul singur din riturile celebrate în dumnezeiasca Liturghie e înțeles și raportat la două sau trei din cele de atunci, după cum va arăta mai limpede cuvântul nostru pe măsură ce va înainta.

De pildă, dumnezeiasca și sfânta Masă e luată și drept odaia de sus așternută [a Cinei de taină], este numită și iesle și e chemată și mormânt al lui

² GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 45 (la Paște)*, 2-9, 26-27 reproduce textul *Cuvântării 38 (la Naștere)*, 6-13, 14-15.

³ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 45 (la Paște)*, 21; PG 36, 652.

⁴ *Hē tēs theias hierourgias hapasa teletē autēn ekeinēn tēn holēn oikonomian ... dia tōn en tē autē telumenon mystērion symbolikōs dēloi.*

Hristos Dumnezeu nostru. Dar când sunt înțelese și primite cu bună-cinstire/dreaptă-credință [*eusebeia*], acestea nu vatămă cu nimic cuvântul bunei-cinstiri/dreptei-credințe, mai ales atunci când cuvântul pus înainte caută ce este propriu și potrivit prilejului. În chip asemănător și la celelalte. Astfel încât, dacă cineva în funcție, citind acest tratat, va găsi unele numite de cineva altfel, și nu potrivit explicației noastre, să nu i se pară nicidecum ciudat și să vadă numai dacă sunt în legătură cu cuvântul bunei-cinstiri/dreptei-credințe [*logos eusebeias*]. Fiindcă multe erau lucrurile minunate ale aceluia timp.

Și poate că și sfinților și dumnezeieștilor Apostoli și înșiși purtătorilor de Dumnezeu Părinți să le fi părut potrivit atunci să atribuie un singur lucru din cele zise aici la mai multe; sau să fi socotit necesar ca lucrurile cele mai mari și mai cuprinzătoare ale mântuirii noastre să fie inserate în dumnezeiasca mistagogie [*anaforă*] potrivit respectării dumnezeieștilor evangheliști. Fiindcă preocuparea și sângețea lor foarte clară arată foarte limpede nu altceva decât faptul că Fiul și Cuvântul de o ființă al Tatălui mai înainte de veci S-a zămislit și S-a născut din Duhul Sfânt și din Maria Pururea Fecioară și Născătoare de Dumnezeu; apoi că a fost botezat, primind mărturie de la Duhul de viață făcător și de o ființă cu El; apoi că, făcând minuni timp de trei ani, a ajuns invidiat de iudei, a fost vândut de un ucenic, a fost batjocorit și răstignit; și apoi că înviind S-a înălțat și e așteptat să vină iarăși ca judecător — toate lucruri pe care le recomandă limpede și dumnezeiasca Liturghie prin cele celebrate în ea potrivit predaniei Domnului și poruncilor Lui în parte. Ele sunt puse înainte ca o schiță umbratică a celor viitoare.

Justificarea noii explicări a Liturghiei

⁵ Iar explicarea [*exegēsis*] celor legiuite nouă de harul lui Dumnezeu, fiecare în parte, potrivit gândirii noastre foarte slabe, va arăta acum puterea/sensul celor ale căror simboluri am socotit că am ajuns să le înțelegem. Fiindcă n-am primit în minte un asemenea imbold, încât să etalăm în toate îndrăzneala poate prea contemplativă a explicării noastre. Căci cerem iertare celor ce vor citi aceste cuvinte, care trebuie să știe că am cutezat la cele mai presus de puterea noastră convinși de porunca ascultării sau, mai bine zis, cedând bărbatului în toate iubit de Dumnezeu care ne-a îndemnat la acestea; și nu ne-am atins de cele ce sunt de neatins pentru noi umflându-ne în pene cu cunoașterea.

Iar dacă aici cuvântul nostru a lăsat deoparte unele din cele privitoare la veșmintele arhieresti și altele din cele predate Bisericii, n-am făcut-o fără un motiv cuvenit. Căci, găsind despre acestea o tâlcuire [*hermēneia*] pusă sub numele Marelui Vasile⁵, am socotit că nu mai trebuie să grăim despre acestea; astfel încât, chiar dacă am fost siliți să vorbim despre ele, în cazul că am putut găsi o arătare sau lămurire a Părinților de dinainte, l-am îndemnat spre aceea pe arhierul care ne-a împins, iar noi am ales tăcerea nefăptuitoare și neprimejdioasă. Încrezându-ne totuși în iubirea de oameni a lui Dumnezeu și în rugăciunile celui ce ne-a îndemnat, începem tema noastră aici.

Prescura și sensul ei mariologic

⁶ Cuvântul duhovnicesc pune drept început al cuvintelor celor mai tainice și al simbolurilor celor mai dumnezeiești pe însăși cea pe care firea noastră omenească a adus-o Domnului Dumnezeu nostru ca pe o ofrandă din întreaga frământătură omenească, și pe care harul profetic al Duhului lui Dumnezeu a arătat-o prin multe și variate nume dându-i apelative corespunzătoare slujirii tainei contemplate mai întâi în prefigurări și simboluri. Iar Apostolii vestitori de Dumnezeu și sfinții Părinți au păzit și ei numele potrivite și conaturale economiei aducerii în cuvânt a simbolurilor care celebrează taina, numindu-o pâine, binecuvântare, ofrandă, pârgă: „pâine” [*artos*] ca una care face pâine pe însăși Pâinea Cerească, adică pe Hristos, Care S-a făcut mai trupesc din însuși sângele preacuratei Născătoarei de Dumnezeu; „binecuvântare” [*eulogia*] ca o desființare a blestemului celor întâi-plămădiți; „ofrandă” [*prophora*] ca o cinstire adusă din întreaga frământătură omenească lui Dumnezeu Creatorul în Sfintele Sfintelor; iar „pârgă/primiție” [*aparchē*] ca mai sacră și mai sfântă decât toate primițiile aduse lui Dumnezeu. Așadar, această binecuvântare și ofrandă numită și cu zisele alte nume [*prescură*], adusă în cinstitele lăcașuri și depuse pe zisa masă a punerii-înainte [*prothesis*], o primim și o slăvim cu credință drept întipărire/figurare [*eis typon*] a atotlăudatei Născătoare de Dumnezeu.

⁵ Aluzie la comentariul liturgic al patriarhului Germanos al Constantinopolului († 733), care în marea majoritate a manuscriselor poartă titlul: „Relatare mistagogică bisericească a celui între sfinți Părintelui nostru Vasile, arhiepiscopul Cezareii Capadociei” († 379).

Superioritatea jertfelor creștine față de cele ale Legii vechi

⁷ Iar masa de punere-înainte [*prothesis*] a Bisericii noastre are putere egală cu Sfintele Sfintelor ale cultului umbratic al iudeilor [cf. *Iș* 40, 23] sau, mai bine zis, una mult mai mare. Fiindcă dumnezeiasca Masă [*theia trapeza*], pe care se jertfește Mielul Care ridică păcatul lumii [cf. *In* 1, 19], e incomparabil mai înaltă decât acea veche masă în ce privește sensul sfințirii și iertarea greșelilor celor ce vin cu credință și conștiință curată, iar nu în comparație cu materia, fiindcă aceea era împodobită cu aur [cf. *Iș* 25, 23–24; *Evr* 9, 2]. Iar faptul că acestora le-a fost hotărâtă una singură și li s-a legiuit ca ea să fie circumscrisă într-un singur loc [în Ierusalim], și li s-a interzis a ridica jertfelnic altundeva, nu este oare un semn limpede că atât ea, cât și jertfele săvârșite pe ea vor dispărea cu totul la vremea potrivită? Căci după ce la început S-a coborât la socotința [*gnomē*] iudeilor lacomi la pântec și foarte groși, care voiau să trăiască păgânește, le-a îngăduit să-și sacrifice jertfele numai în numele bunătății lui Dumnezeu Însuși, pentru ca, alungați fiind de acolo pe vremea uciderii lui Hristos, să nu aibă nicidecum vreo porțiță de trecere să facă acestea într-un alt loc, fiind împiedicați de legea lor, și plecând de aici să se stingă și însăși amintirea unui asemenea cult [*latreia*]. Căci dacă Dumnezeu n-ar fi poruncit jertfele ca pogorământ față de slăbiciunea iudeilor, cum ar fi hotărât oare ca ele să se desfășoare în tot pământul, ca acelea instituite la porunca lui Dumnezeu de vestirea sfinților Apostoli și care se aseamănă soarelui, aerului și celorlalte desfătări comune? Dar, precum s-a zis mai înainte, jertfele au fost îngăduite iudeilor printr-un pogorământ, întrucât și pe când se săvârșeau, ele au fost de zeci de mii de ori răsturnate de Duhul lui Dumnezeu prin profeți, după cum spune prin Isaia: „De-Mi veți aduce făină de grâu, tămâiere zadarnică, Îmi sunt urâciune. Căci cine a cerut acestea din mâinile voastre?” [*Is* 1, 13. 12], iar prin David: „Oare voi mânca Eu carne de tauri sau voi bea sânge de țapi?” [*Ps* 49, 13], și altundeva: „Jertfă și ofrandă n-ai voit, dar mi-ai întocmit trup” [*Ps* 39, 7], vorbind despre taina întrupării lui Hristos Dumnezeuul nostru pregătită de generații din vechime. Așadar, cum ar mai putea spune cineva din cei care au minte că după arătarea harului a mai rămas vreo urmă a jertfelor vechi? Acestea deci despre încetarea, respingerea sau interzicerea jertfelor Legii.

Jertfa euharistică, profețită în Vechiul Testament

⁸ Dar poate că vreunul din potrivnicii noștri ar zice: „Dar din care dovezi profetice ați luat voi pâinea și vinul aduse ofrandă de voi drept întipărire/figurare [*eis typon*] a Trupului și Sângelui lui Hristos?” Mai întâi, spunem că nimeni nu poate scruta cele făcute și predate de Însuși Adevărul Hristos Dumnezeu, căci, ca să o spun iarăși, Acesta spune: „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea” [*Lc 22, 19*]. Iar dacă ai să cauți preziceri profetice privitoare la acestea, ascultă un profet și un împărat [pe David], care e vrednic de crezare din ambele aceste demnități, sau, mai bine zis, pe Însuși Tatăl Cel Ceresc grăind către Cel născut din El în chip de nespus și nepătimitor înainte de luceafăr: „Juratu-s-a Domnul și nu-I va părea rău. Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” [*Ps 109, 4*]. Și care sunt cele aduse ofrandă de acesta lui Dumnezeu? Pâine și vin, cu care l-a primit în chip convenit lui Dumnezeu pe Avraam, care câștigase biruință [*cf. Fc 14, 18*]. Deci dacă Melchisedec e de altă seminție, dar e socotit și crezut drept figură [*typos*] a lui Hristos, de aici urmează că preoția levitică a fost scoasă afară; căci e cu neputință ca Dumnezeu să mintă, și aceasta după ce a făgăduit cu jurământ că va ridica arhiereu după rânduiala lui Melchisedec pe cineva care după trup este din sămânța lui David, același fiind și Dumnezeu mai înainte de veci. Întrucât însă cei din seminția lui Levi au fost scoși afară, precum s-a scris mai înainte, este iarăși necesar să se facă și mutarea legii și slujirii cultice vechi, cum spune undeva și marele Pavel: „Căci prin Lege s-a hotărât ca toată lucrarea și porunca cultului iudeilor să se lucreze prin leviți și cei de o seminție cu ei, iar când încetează aceia, se desființează și Legea” [*cf. Evr 7, 11–12*]. Dar și prin alt profet [Maleahi] strigă [Dumnezeu] mai dinainte despre jertfa și cultul nostru unele ca acestea: „Iată Mi se aduce tămâie în tot pământul” [*Mal 1, 11*]. Acestea se referă, pe de o parte, la interzicerea jertfelor și obiceiurilor iudaice, iar, pe de altă parte, la preferarea celor ale noastre care se săvârșesc în tot pământul prin jertfa fără de sânge. Dar trebuie să reînțorcem cuvântul de acolo de unde l-am lăsat, pentru că acestea au fost spuse ca digresiune spre demascarea ucigașilor lui Hristos.

Dublul symbolism al proscomidiei — Pătimire și Întrupare

⁹ Așadar, potrivit celor spuse mai sus, „ofranda”, „pâinea”, „binecuvântarea” și „pârگا” [prescura] se ia drept figură a Pururea Fecioarei și de Dumnezeu Născătoarei care, prin bunăvoirea Tatălui, cu voința Fiului și

Cuvântului Său și cu venirea Duhului Sfânt primindu-L în ea pe Unul din Sfânta Treime, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, L-a născut Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Și iarăși, așa cum Dumnezeu Cel mai presus de ființă, luând din ea trup într-o singură ipostasă/subzistență, a fost și om desăvârșit, asemenea nouă în toate afară de păcat, tot așa și acum ca dintr-un pântec, din sângele și carnea trupului Fecioarei, trupul Domnului este tăiat din pâinea întregă a „binecuvântării” și „ofrandei” de către un diacon, după cum a primit Marea Biserică [a Sfintei Sofii din Constantinopol], cu un fier care se numește și „suliță” [*lonchē*], chiar dacă încă nu este vremea ei, și așa este afierosit scos din mijlocul ei cu o subzistență proprie. Și, pregătind împreună cu aceasta și vinul care la vremea cuvenită a Pătimirii va fi făcut, prin venirea de viață făcătorului Duh, Sângele Domnului, diaconul care lucrează aceasta le lasă la locul punerii-înainte, după ce preotul spune peste ele rugăciunea acesteia [punerii-înainte]. Diaconul, care taie din „binecuvântare” [prescură] trupul lui Dumnezeu, imită pe îngerul care a spus Fecioarei acel „Bucură-te!” [Lc 1, 28]. Chiar dacă îl taie și ierei/preoți, dar la Marea Biserică ofranda se tăia și de diaconi, așa cum se săvârșea în vechime. Așadar diaconul, care lucrează în vechime aceasta potrivit tipicului Marii Biserici, pregătește împreună cu aceasta și vinul care la vremea cuvenită a Pătimirii va fi făcut prin venirea de viață făcătorului Duh Sângele Domnului, și le lasă la locul punerii-înainte, după care iereul/preotul spune peste ele rugăciunea acesteia [punerii-înainte]. Prin urmare, trupul Domnului e lăsat pe masa punerii-înainte ca în Betleem, unde S-a născut Hristos, ale Cărui ieșiri sunt de la început, din zilele veacului [cf. *Mi* 5, 1]. Dar totodată și ca în Nazaret. Și, pe lângă aceasta, masa punerii-înainte ține și locul petrecerii în Capernaum — căci de aceea am spus în introducere că un singur lucru din cele figurate acum se celebrează în locul a două sau trei lucruri din cele de atunci — și, simplu spus, punerea-înainte [proscomidia] împlinește timpul de treizeci de ani și petrecerile Lui dinainte de Botez.

Enarxa — predica lui Ioan Botezătorul

¹⁰ Se dă, așadar, de către arhiereu „vreme” prielnică [*kairos*] primului dintre ierei care urmează să înceapă dumnezeiasca Liturghie [*mystagōgias*], iar această „vreme” figurează vremea strigată dinainte de profetul Isaia, cea a nașterii profetului și înainte-mergătorului Ioan și cea a venirii la noi a lui Hristos; căci împreună cu ceilalți bărbați grăitori de cele dumnezeiești Isaia a profețit limpede vremea nașterii și a venirii amândurora:

despre cea a lui Ioan zicând: „Iată Eu trimit pe îngerul Meu înaintea feței tale, care va pregăti calea ta înaintea Mea” [Mal 3, 1] și celelalte câte le-a prezis despre el, iar despre Hristos: „Iată Fecioara va avea în pântec” [Is 7, 14] și câte le-a prezis acela despre pătimirea, îngroparea și învierea Lui. Fiindcă în această vreme a ajuns la capăt arătarea tainei ascunse înainte de întemeierea lumii [cf. Col 1, 26; Ef 3, 9]. Iar iereul/preotul care face partea de început [enarxis] a dumnezeieștii Liturghii poartă icoana Înainte-mergătorului și Botezătorului Ioan, care și-a început propovăduirea zicând: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor!” [Mt 3, 1] și boteza pe toți cei care veneau la el.

Antifoanele — psalmi profetici

¹¹ Iar după ce acesta începe dumnezeiasca Liturghie [hierourgias], după prima cerere [ectenie] vin [cântările] profetice pe care le chemăm „antifoane”, atât ca unele care au vestit mai dinainte pe Cel ce S-a arătat, cât și pentru că într-adevăr Vechiul Legământ, al cărui Legiuitor a fost Cel ce S-a născut în zilele cele de pe urmă, vine înainte. Trebuie știut însă că la începutul fiecărei celebrări de dimineață și de seară, se cântă mai întâi psalmi, apoi cântări ale harului celui nou, pentru ca toți să poată ști că Unul și Același Stăpân le-a legiuit și pe acestea, și pe acelea: Hristos. Așadar, cum s-a spus, după prima cerere [ectenie] se cântă psalmii antifonici. Mai întâi, aceștia îndeamnă la a spune că „Bine este a ne mărturisi Domnului” [Ps 91] născut și venit pentru mântuirea oamenilor; în al doilea rând, vestesc cu glas mare faptul că „Domnul a împărățit” [Ps 92]: și anume că încă mai mult împărățește acum Împăratul Cel mai înainte de veci și Domnul „îmbrăcat” în acest trup smerit, pe care l-au numit și „putere” [cf. Ps 92, 1], așa cum crucea care multora li s-a părut o rușine Mântuitorul o numea slavă [cf. In 11, 4; 13, 31]. Căci așa cum un împărat, care are pururea în sine însuși stăpânirea și puterea, nu se folosește de ele pentru răzbunarea pe vrăjmașii care-i tiranizează pe supușii lui; dar, mai apoi, vrând să-i răzbune, ridicându-se îi zdrobește pe vrăjmași la un semn al său și cu o mică armă, și, predându-i adâncului pierzaniei, aude de la toți cei eliberați de tiranie: „Acum a împărățit stăpânul nostru, acum s-a îmbrăcat cu putere”, numind „împărăție” și „putere” sfatul Lui și voința de răzbunare; tot așa și profetul [David], văzând dinainte timpul venirii în trup a lui Dumnezeu Cuvântul, dar și răzbunarea neamului omenesc și surparea vrăjmașului și a demonilor împreună cu El, încă și

omorârea morții și eliberarea celor ținuți de ea, precum și peștera de față pentru nașterea Domnului, a strigat acel „Acum a împărățit” și „Acum s-a îmbrăcat cu putere”, nu ca și cum acestea nu existau înainte în El, ci întrucât coexistă cu El pururea, dar sunt ținute în rezervă pentru vremea hotărâtă ca să strălucească. Însă harul Duhului dumnezeiesc obișnuiește să vestească cele viitoare ca unele deja prezente și trecute.

Refrenele antifoanelor

¹² Iar împreună cu sfârșitul primului antifon [Ps 91] e rânduit [refrenul]: „Pentru soliile [intervențiile; *presbeiais*] Născătoarei de Dumnezeu, miluiește-ne!” Din ce pricină? Negreșit ca să fie confirmate cele spuse mai înainte despre figura Pururea Fecioarei, fiindcă ea premerge unei asemenea diaconii și economii adevărate. Iar refrenul celui de-al doilea [antifon: Ps 92, este]: „Pentru soliile [intervențiile; *presbeiais*] sfinților Tăi.” Dat fiind că dumnezeiasca Liturghie [*mystagōgias*] o celebrăm pentru mântuirea sufletelor și iertarea greșelilor, pe drept cuvânt o chemăm spre rugăciune pe Mama lui Dumnezeu ca pe una mai presus decât toți sfinții și decât înseși puterile cerești, după care pe cei care au bineplăcut Fiului ei. Căci chiar dacă, la „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare [*logikēn latreian*]” cuvântul, înaintând, îl găsește pe arhieru ca mijlocind pentru toți sfinții, chiar și pentru însăși Preacurata, însă din alt motiv a fost hotărât de sfinții Părinți să fie spuse acestea, motiv pe care-l vom reda atunci când, cu ajutorul lui Dumnezeu, vom ajunge la însuși acel loc al rânduielii [Liturghiei]. Acum însă cuvântul să se țină de cele ce urmează, căci am ajuns la antifonul al treilea.

Iar troparul spus la sfârșitul antifonului al doilea: „Unule-Născut Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu” a fost rostit de cel în dumnezeiască săvârșire împărat Iustinian [527–565]. Căci și el este foarte potrivit cu simbolurile nașterii lui Hristos, pentru că zice: Acesta, Care S-a născut, fiind Fiul Unul-Născut și Cuvântul Tatălui mai înainte de veci, și primind pentru mântuirea noastră a Se întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu, dumnezeirea Sa rămânând neschimbată și necontopită, este Unul din Sfânta Treime Care S-a făcut om și a primit a Se răstigni, pentru că S-a întrupat coborându-Se fără să se separe de sânurile Tatălui, Cel ce e slăvit și de puterile inteligente cerești prin Imnul de trei ori „Sfânt”, El este deci Cel ce ne mântuiește.

Trisaghionul — revelare a Sfintei Treimi

¹³ De acest tropar e articulat în mod armonios de sfinții Părinți Imnul de trei ori „Sfânt” [Trisaghion], ca Acela care prin tropar e laudat Unul din Sfânta Treime să fie proclamat de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, conatural și indivizibil. Căci cei care disting proprietățile ipostatice atribuie pe „Sfânt e Dumnezeu nostru” Tatălui, pe „Sfânt tare” îl asociază proprietății ipostasei Fiului și Cuvântului, iar pe „Sfânt fără de moarte” îl dedică proprietății ipostatice a Duhului făcător de viață și de o ființă. Dar aceste de trei ori „Sfânt” se armonizează și cu fiecare din cele Trei Persoane ale unicei Dumnezeiri, căci fiecare din acestea este și „sfântă”, și „tare”, și „fără de moarte”. Așadar, Imnul de trei ori „Sfânt” a fost legat de tropar[ul „Unule-Născut”] pentru evidențierea conaturalității și consubstanțialității Fiului cu celelalte Ipostase; căci există o Unică natură și ființă pentru cele Trei și un nume comun: „dumnezeirea”, chiar dacă fiecare din cele Trei Persoane se numește Dumnezeu desăvârșit. Dar în aceste scurte vorbe se înțelege frumos și ceea ce s-a zis de Marele Teolog [Grigorie] astfel: „Căci, ca să zic așa, se divide în chip nedivizat și se unește în chip divizat”⁶, și altundeva același [zice]: „Nu ajung să împart cele Trei și mă ridic la Unu”⁷. Dar, auzind cineva aceste mărturii ale Imnului de trei ori „Sfânt”, nu cumva să creadă că el și-a luat începutul de la înomenirea lui Hristos și Dumnezeu nostru, fiindcă el a fost strigat în chip tainic în Duhul încă din vechime de profeții grăitori de cele dumnezeiești; căci pe el îl înfățișează pe scurt David care-i redă modelul și vorbele atunci când zice: „Însetat-a sufletul meu spre Dumnezeu Cel tare, Cel viu” [Ps 41, 2], iar altundeva: „Prin cuvântul Domnului s-au întărit cerurile și prin Duhul gurii Lui toată puterea lor” [Ps 32, 6] și în alt loc: „Întru lumina Ta vom vedea lumină” [Ps 35, 9]. Iar Imnul serafimic rostit cu glas mare de Isaia [cf. Is 6, 3], și care adună cele trei „Sfânt” într-o singură domnie și dumnezeire, ce diferență are față de Imnul de trei ori „sfânt” cântat de noi? Așadar, cuvântul troparului [„Unule-Născut”] a fost unit cu Imnul Trisaghion din pricina referirii lor la dumnezeirea Acestora, și el taie în două Intrarea arhierelui care avansează în mijloc.

⁶ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 40 (la Sfântul Botez), 45; PG 36, 424A.

⁷ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 39 (la Sfintele Lumini), 11; PG 36, 345D.

Intrarea Mică — arătarea de la Iordan

¹⁴ Despre aceasta să fie, așadar, spuse câte ne va da Dumnezeu potrivit cu ce ne stă în putință. Suntem de părere că intrarea arhiereului sugerează arătarea și descoperirea lui Hristos și Dumnezeuul nostru la Iordan, plecând, pe cât mi se pare, și de la faptul că se numesc „râuri” [*potamoi*] marmorele strânse și negre așezate în pardoseala Marii Biserici [a Sfintei Sofii] în ordine și despărțite unele de altele de intervale măsurate. Căci până la Intrare, chiar dacă [Acesta] era arhiereu, încă nu era arătat și cunoscut astfel tuturor, măcar că stătea în mijloc și săvârșea cele mai presus de fire și extraordinare. Dar, văzându-l pe arhiereu intrând, iereul care a luat „vremea” și înainte de Intrarea arhiereului stătea în mijlocul jertfelnicului, așa cum lucra Înainte-mergătorul botezul pocăinței, se mută din acel loc, zicând în tăcere numai acel cuvânt, pe care l-a spus și Ioan: „Acesta trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” [*In* 3, 30]; de aceea de îndată cedează arhiereului celebrarea celor mai mari.

Iar ceea ce se cântă acum de către psalți: „Veniți să ne veselim de Domnul” [*Ps* 94, 1] arată cuvintele apostolilor pe care aceștia le-au grăit despre Hristos după botezul Său. Înainte de a fi fost chemați, unii dintre ei ziceau: „Veniți! L-am găsit pe cel dorit”, alții: „Vino și vezi!” [*In* 1, 38], iar alții „au venit și au văzut unde stă și au rămas la El în ziua aceea” [*In* 1, 39]; acestea și altele câte le vorbeau între ei ucenicii pe vremea botezului [lui Iisus] înainte de chemarea lor generală. Iar acel „Să întâmpinăm fața Lui întru mărturisire” [*Ps* 94, 2] arată aceasta: Pentru că Acesta, Care S-a arătat acum, e Dumnezeu mai înainte de veci și Creator al cerului, al pământului și al mării, dar acum S-a făcut și om ca noi, având toate cele proprii firii omenești afară de păcat [cf. *Evr* 4, 15], dar va veni iarăși în vremile din urmă cu aceeași față și aceeași ipostasă să judece viii și morții, nu tot cu un asemenea trup, dar nici netrupesc, ci cu un trup mai deiform prin rațiunile pe care El însuși le știe⁸, de aceea „veniți să I ne închinăm”, crezând ca unui Dumnezeu, „și să cădem înaintea Lui” [*Ps* 94, 6] pentru cele ce am păcătuit, „să o luăm înainte și să întâmpinăm fața Lui întru mărturisire” [*Ps* 94, 2] și zdrobire de inimă, pentru ca de aici să-L găsim judecând cu îndurare, căci în iad nu este mărturisire, de aceea trebuie să o luăm înainte și să ieșim în întâmpinare.

⁸ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 40 (la Sfântul Botez), 45; PG 36, 424C.

Urcarea în scaun

¹⁵ Îndată deci după Intrare și sfârșitul Trisaghionului, [arhiereul] vine la scaunul cel de sus [*hē anō kathedra*], care arată urcarea de pe pământ la cer și mutarea de la conduita pământească a iudeilor și cea din Legea veche și Vechiul Legământ îngăduit lor ca un pogorământ; pentru ca și de aici să fie evident că harul dumnezeiesc ia început după proclamarea dumnezeiescului Botez.

Psalm

La mijloc între ele stă așa-numitul psalm care stă pus înaintea [*prokeimenon*], care se numește astfel pentru că stă pus înaintea tuturor simbolurilor harului celui nou. Fiindcă după el chemarea Apostolilor și proclamarea lor e arătată prin citirea Faptelor sau Epistolelor lor, la care se adaugă harul care vine de la aceeași, care au scris dumnezeieștile Evanghelii.

Pecetea păcii

Iar pecetea [*sphragis*; semnul crucii] pe care arhiereul obișnuiește să o facă dinăuntru[l altarului] la sfârșitul Trisaghionului e însemnată ca împlinire și pecetluire a glasurilor profeților care au vorbit mai înainte despre Hristos. Căci venirea Lui prin trup s-a făcut o pecete care întărește ca adevărate cele spuse mai înainte de aceia. Ea a fost rânduită și ca început al lucrurilor convenite lui Dumnezeu și al replămădirii neamului omenesc. Dar este și pecete a păcii, care a desființat stăpânirile parțiale de pe atunci și a vestit pace [*eirēnē*] păgânilor aflați departe. De aceea și arhiereul strigă „Pace tuturor!” sugerând cum Hristos, Tatăl păcii [cf. *Is* 9, 5], a adus la unitate cele pământești și cele cerești [cf. *Ef* 1, 10].

Simbolurile nu sunt cronologice

¹⁶ Cineva care aude acestea să nu se poticnească și să zică: „Cum cele făcute de Apostoli după înviere tu le-ai pus drept început al simbolurilor dinainte de Pătimirea Lui?” Cel ce spune acestea să știe că nici un simbol, nici o parabolă nu poate păzi identică în mod invariabil asemănarea tuturor celor pe care le imită: nici asemănarea persoanei, timpurilor și a ordinii prime și secunde, și a celor care urmează, cu atât mai puțin identitatea; ci ele sunt figurate așa încât să poarte icoana prototipului, dar să poată fi păstrată asemănarea aproape totală e cu neputință.

Apostolul

Să spunem, aşadar, că citirea Faptelor Apostolilor și a Epistolelor lor înfățișează alegerea lor și sfârșitul făgăduințelor lui Hristos și Dumnezeului nostru, plecând de la care se constituie puterea Lui și infailibilitatea adevărului Său. Căci le-a zis: „Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni” [Mt 4, 19]. Vezi, aşadar, cum pescarii fără carte au prins de vie din adâncul rătăcirii lumea întreagă, și cele ale lor se vestesc de la răsăritul până la apusul soarelui și predaniile lor domină toate celelalte legi și așezămintele lor; iar lucrul cel mai minunat decât toate e că lucrarea meșteșugului lor n-a fost activă doar cât timp au petrecut ei în viață, ca aceea a celorlalți pescari, iar după moarte s-a desființat. Ci mai degrabă după ce au semănat ei atunci în toate neamurile ca o sămânță parțială, sămânța aruncată de ei a prins de vii mulți pescari, vânători, soldați, negustori și țărani, care aduc Stăpânului și Creatorului rodul înmulțit, astfel încât până în ziua de astăzi și până la sfârșitul acestui veac se pot vedea mulți din cei necredincioși venind la dumnezeiescul Botez prinși cu năvodul acestor pescari. Acestea fie spuse despre citirea Faptelor Apostolilor și a Epistolelor lor dumnezeiești.

Evanghelia

¹⁷ Iar rostirea cu glas mare a veneratelor și sfintelor Evanghelii arată înseși cuvintele lui Hristos și Dumnezeul nostru, poruncile, legile pe care ni le-a pus, pătimirile, îngroparea, învierea și înălțarea Lui; căci despre minuni evangheliștii au vorbit puțin, cu un cuvânt arătând mulțimi nesfârșite de minuni.

Aliluia

Dar pentru că Dumnezeul cântat în imne e totodată și om, de aceea fericirii Părinți i-au compus amestecate și imnele. Și așa cum e Imnul Trisaghion, tot așa e o cântare îngerească și „Aliluia”; aceasta pentru ca faptul că El este Dumnezeu să devină cunoscut din imnele îngerești, iar că este om să devină cunoscut din imnele venite de la noi. Cădelnița cu tămâie care e mișcată în timpul cântării lui „Aliluia” arată harul Sfântului Duh dat ucenicilor atunci când i-a trimis să vindece toată boala și neputința [cf. Mt 9, 35; 10, 1] din Israel.

Rugăciunile pentru catehumeni

Rugăciunile și cererile de după citirea dumnezeieștilor Evanghelii până la Imnul Heruvic sugerează învățătura timp de trei ani a lui Hristos și Dumnezeuul nostru și catehizarea celor ce se pregătesc pentru Botez, spre care i-a atras puterea cuvintelor și lucrarea minunilor. Atunci catehumenii și cei încă neîncredințați de Tainele lui Hristos sunt strămutați afară. Rugăciunile care se fac însă în acest interval devin ale catehumenilor înșiși, dar și ale credincioșilor, ba chiar și ale arhierelui însuși; căci gândindu-se dumnezeieștii Părinți cum anume trebuie să fie sufletul și mâna celui ce urmează să se atingă de atotpreacuratul trup al lui Hristos și Dumnezeuul nostru, că trebuie să fie mai curate decât razele soarelui, au întocmit rugăciunile pentru iertarea lor viitoare din pricina iubirii de oameni a lui Dumnezeu.

Intrarea Mare — intrarea în Ierusalim

¹⁸ Iar strămutarea sfințelor, adică a trupului și sângelui Stăpânului, de la masa punerii-înainte și intrarea lor în jertfelnic la Heruvic arată venirea Domnului de la Betania la Ierusalim [cf. Mt 21, 9]. Fiindcă atunci o foarte mare gloată și copiii evreilor I-au adus imn în chip simțit [*aisthētōs*] ca unui împărat și biruitor al morții, iar în chip gândit [*noētōs*] îngerii cu heruvimii îi aduc Imnul de trei ori „Sfânt”. Diaconii poartă ca niște simboluri ale Împărăției sceptrele și săbiile, care se purtau în vechime, iar evantaiele [*rhipidia*] sunt ca figură a heruvimilor.

Și Imnul Heruvic cântat îi îndeamnă pe toți ca de acum înainte și până la sfârșitul Liturghiei să aibă mintea foarte atentă lăsând jos orice grijă lumească, întrucât urmează să primească prin cuminecare un Împărat mare.

Depunerea sfințelor pe sfânta Masă are acum o imitare a odăii de sus așternute [a Cinei de Taină]; după puțin tot ea arată înălțarea pe cruce; iar la sfârșit e o icoană a mormântului, a învierii și a înălțării de după.

Sanctuarul și simbolismul său cosmologic

Dar ca nu cumva distingând ceasul, vremea și locul pentru fiecare din cele făcute atunci, să se ceară și alte mutări și mai multe jertfelnice, iar prin acestea taina economiei să se facă de râs, de aceea fericii Părinți au imitat într-un mod demn creația lucrată de Dumnezeu, pe cât e cu putință omului să imite și să lucreze cele dumnezeiești. Și astfel au alcătuit ca un cer acoperișul [*orophion*] de deasupra sfintei Mese, iar ca întreg

pământul au delimitat pavajul [*edaphos*] sfânt, închis sau circumscris de cele patru coloane ale baldachinului [*kibōrion*]. Prin aceasta se împlinește și cuvântul profetic: „Dumnezeu a lucrat mântuire în mijlocul pământului” [*Ps* 73, 12]; căci toți mărturisesc că într-adevăr centrul pământului e circumscris în Ierusalim, unde Domnul a suferit toate cele ale Pătimirii: vânzarea, judecata, cele de dinainte și cele de după cruce.

Și pentru că sfânta Masă [*hagia trapeza*] se arată ca un hotar între cer și pământ și își are starea în mijlocul coloanelor și cercului evantaielor, pe drept cuvânt ea ar putea fi un cer, și atunci fie în India, fie în insulele britanice, ea sugerează prin cele celebrate pe ea că mântuirea se lucrează în mijlocul pământului.

Iar celui ce spune: „Dar nu orice biserică are baldachin, platforme și coloane”, îi va fi de ajuns semicercul tribunei [*bēma*] altarului legiuit să fie în orice biserică, a cărui curbură figurează semicercul cerului, și care drept în mijlocul său are sfânta Masă.

¹⁹ Iar după depunerea sfintelor daruri, arhiereul face rugăciunea pentru sine însuși și pentru popor cerând să se facă bineprimită lui Dumnezeu și Tatăl jertfa pusă înainte a Fiului Său Unul-Născut Care se jertfește. Căci Cel care Se jertfește spre cinstirea Tatălui Se aduce jertfă pe Sine Însuși, și aceasta fără să o ceară Tatăl, iar sângele Său vărsat întru cinstea Tatălui s-a făcut preț pentru eliberarea întregii umanități și ca o răscumpărare.

Chemările diaconului la iubire...

După care diaconul strigă acel „Să ne iubim unii pe alții!”, astfel ca îmbrățișarea/sărutarea sensibilă [*aisthēton*] făcută să fie primită în chip înțeleghător [*noētōs*] în inimă și să alunge din ea orice ranchiună.

... la înțelepciune

Și diaconul dublează îndemnul zicând: „Ușile! Ușile! Cu înțelepciune să luăm aminte!”, adică: Să nu cutezăm spre cele sfinte fără înțelepciune și fără rațiune, nici să ni se pară că aducem Domnului o jertfă bineplăcută atunci când realizăm fapta și lucrarea lor aflați sub obiceiul de fiecare zi, ci atunci când recunoaștem cu curăție de care și în ce mod se leagă în chip potrivit și corespunzător fiecare din prototipurile celor celebrate acum. Așadar, inițiații și inițiatorii în asemenea taine, adică ierei și arhierei și toți cei care slujesc acestea, trebuie să știe rațiunea riturilor celebrate și la ce se raportează fiecare; fiindcă acest lucru e propriu firii raționale, cum poruncește și îndemnul „Cu înțelepciune să luăm aminte!”.

... și la ridicare la cer

Acestora le urmează și: „Să stăm frumos! Să stăm cu frică! Să luăm aminte la sfânta ridicare [*anaphora*]!” Dar ce este această ridicare? Privirea [*epopsis*] spre prototipurile simbolurilor celebrate, fiindcă numele de ridicare [*anaphora*] e o indicare și o asemănare. De aceea, tremurând și plângând, ca văzându-L acum pe Dumnezeu-om pătimind pentru noi, așa să stăm cu trezie și cu bună stare, ca oferind sau ridicând acestea în pace și netulburare de gândurile de jos să ne învrednicim a vedea dumnezeiasca Lui înviere și să ne umplem de bucuria care vine de aici, mai ales cei care se împărtășesc de Trupul Lui în chip vrednic de acest loc dumnezeiesc, fiindcă aceștia pătimesc împreună cu El, și, îngropați împreună cu El, și învie împreună cu El [cf. *Rm* 6, 5].

²⁰ Pe lângă acestea, arhiereul ne îndeamnă „să avem sus inimile” și întreaga minte.

Iar, când se spun acestea, credincioșii făgăduiesc să aducă mai întâi „milă”, apoi „pace” ca „jertfă de laudă”. Mai mărturisesc și că au „inimile lor la Domnul” așa cum li s-a poruncit.

Simbolul credinței

După acestea a fost rânduit să se spună dumnezeiescul Simbol al credinței ortodoxe, ca din acesta să se facă cunoscut tuturor că Unul din Sfânta Treime, Fiul Unul-Născut și Cuvântul Tatălui fără de început, Acesta S-a făcut om pentru mântuirea noastră, întrupându-Se din sfânta Fecioară, răstignindu-Se, fiind îngropat și înviind; ale Lui sunt și acestea celebrate potrivit poruncilor Sale dumnezeiești, pentru ca lucrându-se mântuirea noastră nu numai în cuvinte, ci și în fapte, să ne arătăm trăind și viețuind așa. Mărturisim și că a răbdat pătimirile în trup, dar și că dumnezeirea Lui e păzită nepătimitoare. Și totodată ca, prin rostirea cu glas tare a acestui dumnezeiesc Simbol, ascultându-l cântat, chiar și neștiutorii și neînvățații să aibă întotdeauna în cunoștință cele ce pot fi divulgate din taina credinței și nu rămân de nespun în urechile celor mulți.

„Aerul” și noaptea Pătimirii

²¹ Iar închiderea ușilor și tragerea deasupra acestora a perdelei [*katapetasma*], cum se obișnuiește în mănăstiri, precum și acoperirea dumnezeieștilor daruri cu așa-numitul „aer”, arată, pe cât cred, noaptea aceea în care au avut loc vânzarea ucenicului, aducerea la Caiafa și starea înaintea

lui Ana, mărturiile mincinoase, bătaile de joc, scuipările și celelalte câte s-au întâmplat atunci. Căci de ce se numește acoperământul acesta „aer”? Oare nu negreșit din pricină că el este o icoană a aerului întunecat al acelei nopți, în care și marele Petru, care sta în afara porții, a ajuns înăuntrul curții prin mijlocirea ucenicului cunoscut arhiereului, unde a dat peste el slujnica aceea și l-au demascat cei care stăteau în jurul focului, și celelalte câte au urmat și l-au împins în prăpastia tăgăduirii [cf. Mt 26, 69–75; In 18, 15–26], cădere în care i s-a îngăduit să cadă din pricina înălțării sau lăudăroșeniei lui [cf. Mt 26, 34–35]. Iar ridicarea „aerului”, strângerea perdelei și deschiderea ușilor figurează dimineața în care l-au dus și l-au predat guvernatorului Ponțiu Pilat.

Chemările ipodiatonilor

Căci în acest răstimp al închiderii ușilor și perdelei, dumnezeieștii Părinți au rânduit ca ipodiatonii să stea în afară pe platoul dumnezeiescului locaș ca într-o curte a augustului jertfelnic, scoțând din mijloc prilejurile de scandal și pe cei ce aleargă ici și acolo fără rușine și fără sfială spre vătămarea celor mai simpli, alungându-i și stăvilindu-i.

... și căderea lui Petru

Strigând cu glas tare „Câți sunteți credincioși!”, îi asigură pe cei de față aducându-le tainic aminte în acest ceas de căderea corifeului [apostolilor, Petru], ca nu cumva cineva din aceștia, furat cu frică sau viclenie de demonii care stau pururea în focul pedepsei și care pun gânduri de foc în inimile mai cu seamă ale celor mai înalți în virtute, să îngenuncheze rațiunea care, gândindu-se nu numai la scuipări și palmuiri, dar auzind și de sângele, de pătimirea și moartea lui Dumnezeu să i se dea de aici în chip lipsit de minte drept avocat chipurile al lui Dumnezeu absoluta Lui lipsă de dureri și de suferințe, și așa să se prăvălească în prăpastia „fantasticilor”⁹ și să se arate făcând în atelierul ascuns al gândirii lui o tăgăduire a întregii Economii a lui Hristos.

⁹ Aluzie la bogomilia bizantini, eretici de tip dualist, gnostic, care credeau că Hristos Dumnezeu S-a întrupat și a suferit trupește în mod imaginar (*phantastikōs*) într-un corp aparent, nu real. Recrudescența medievală a dualismului prin bogomilism este atestată de condamnările intercalate în așa-numitul „Synodikon al Ortodoxiei” (trad. rom. în: DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei*, vol. II, Ed. Deisis, în curs de apariție). Pe lângă mai vechile monografii ale lui D. Obolensky (1948) sau S. Runciman (1982), a se vedea monografiile recente ale lui Yuri Stoyanov (1994 și 2000), precum și culegerea de texte: *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-c. 1450*, Manchester University Press, 1998.

²² Observă însă cum dumnezeieștii Părinți au predat ca aici să se facă înfățișate cele ale lui Petru pentru ca să putem reflecta că, dacă temeiul Bisericii, pe care urma să se zidească aceasta [cf. Mt 16, 18] a fost în primjdie să fie lipsit atunci printr-o economie de supravegherea divină și, prăvălit într-o astfel de cădere, să piară, cum e cu putință să nu cadă într-o astfel de prăpastie unii din cei de acum care n-au dobândit cuvenita supraveghere și purtare de grijă dumnezeiască? Iar unii spun că ipodiaconii poartă figura toiagului Legii pe care-l țineau în mâini cei ce mâncau acel Paște [cf. Iș 12, 11], pentru că, întrucât ipodiaconii din afară o cer [de la credincioși], iereii dinăuntru, având ca bază netulburarea ținută de aceștia, se împărtășesc în chip netulburat cu dumnezeieștile Taine.

Evantaiele diaconilor și tremurul îngerilor în fața kenozei Fiului

²³ Ce ar putea spune cineva despre evantaiele dumnezeiești ține acum în mâini de diaconi și care sunt rotite de ei deasupra sfintelor, ca în uimire, până la împlinirea inspiratei de Dumnezeu rugăciuni „Trimitе Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri care zac înainte”? Faptul de a vorbi despre acestea este un lucru îndrăzneț, dar pentru că am cedat odată poruncii celui ce ne-a poruncit, hai să vorbim și despre acestea, cum ne dă Dumnezeu. Iar dacă vor putea fi primite și de alții, slavă lui Dumnezeu, fiindcă știu bine că nu sunt în întregime reprobabile, nici în afara dogmelor credinței creștine. Spunem, așadar, că puteri cerești au fost întotdeauna lângă Stăpânul Hristos în chip nedepărtat, mai cu seamă în această noapte în care a fost vândut. Văzând, așadar, ele ducerea Lui la Caiafa, prezentarea la Ana, mărturiile mincinoase, pălmuirile, scuipările, batjocura aceea a iudeilor, veșmântul stacojiu al soldaților, cununa din spini, închinările în derâdere și toate celelalte câte le istorisește relatarea dumnezeieștilor Evanghelii [cf. Mt 26, 57–27, 53] și câte poate le-a lăsat deoparte din pricina mulțimii lor, nedumerite de fiecare din ele și uimite de măreția îndelung-răbdării, se trăgeau înapoi ascunzându-și fețele, și se întorceau înapoi din respect față de stăpânia Lui. Acest lucru l-au făcut până la înălțarea pe cruce, căci pentru ele crucea a devenit sfârșitul pătimirilor trupului și al rușinii, ea care a fost mai mult slavă, nu rușine, pentru că ea este începutul lucrărilor și puterilor dumnezeirii. De aici acel cutremur al lumii și întunericul de trei ceasuri peste tot pământul, ruperea perdelei [templului; *katapetasmatos*] și a pietrelor și deschiderea mormintelor, încă și învierea morților și câte le-a lucrat Mântuitorul pogorându-Se la iad.

Doxologia îngerilor lui Hristos Dumnezeu

²⁴ De aceea, atunci când Hristos a ajuns la însuși locul răstignirii, puterile dumnezeiești au renunțat la cele ale uimirii și mirării. Așadar, cum s-a spus, diaconii rotesc evantaiele spre imitarea acelor. Iar de aici este evident că pe Cel ce le pătimea, precum și puterile inteligente și dumnezeiești, Îl atingeau mai mult toate ocările dinainte de cruce, cinstirile batjocoritoare și luările în răs. Așadar, întrucât Cel ce a pățimit acesta fiind om desăvârșit, era și Dumnezeu desăvârșit, purtând într-o unică ipostasă cele două firi/naturi necontopite, neschimbate, nealterate — cea omenească suportând pătimirile, iar dumnezeirea fiind păstrată nepătimitoare — de aceea și inițiatii, și inițiatorii în taina mântuirii noastre uneori laudă Economia și îndelunga Lui răbdare prin pătimire, iar uneori aduc doxologia cuvenită lui Dumnezeu și curată firii mai presus de ființă/naturii supraființiale, cum e aceea adusă Lui de îmșiși heruvimii și serafimii; căci spre acest lucru ne călăuzește strigarea cu glas mare [*ekphonēsis*] care spune imnul de biruință. Fiindcă trebuie să revenim de unde am plecat.

Iar după acea strigare se cântă Imnul de trei ori „Sfânt” [Trisaghionul serafimic — *Is 6, 3*].

„Luați, mâncați” și „Beți toți”

²⁵ Iar în timp ce se cântă acesta se zice mai ales rugăciunea [anaforaua] Marelui Vasile, dar și cea a dumnezeiescului Hrisostom, [rugăciune] care începând de la Firea dumnezeiască pogoară la Întrupare și, proclamând toată Economia mântuitoare, strigă cu glas mare acel „Luați, mâncați!”. O chestiune pare să fie deci lipsa lui „toți” la „Luați, mâncați” și, iarăși, adaosul acestuia la „Beți dintru acesta toți”. Zicem, așadar, că „toți” are o dublă semnificație, luându-se într-un sens istoric și totodată duhovnicesc: istoric, din pricina vicleniei făcută de vânzătorul chiar și cu aceste Taine, iar duhovnicesc, cum îl iau de Dumnezeu văzătorii apostoli și dumnezeieștii Părinți. După care trebuie spus un lucru încă mai duhovnicesc, pentru că atunci când toți ucenicii au primit în mâni din mâinile lui Hristos și Dumnezeuul nostru Pâinea dumnezeiască și s-au împărtășit din ea cu frică și cu credință, singur Iuda luând-o a ascuns-o și, arătând-o iudeilor, a divulgat Taina; căci de aceea a fost adăugat la „Cinei Tale celei de taină” acel „căci nu voi spune vrăjmașilor Tăi taina Ta”. Vicleanul n-a putut ascunde însă dumnezeiescul Sânge, întrucât toți l-au primit cu

buzele și cu gurile dintr-un singur pahar, ci l-a băut împărtășindu-se la fel cu ceilalți. Lucru pe care știindu-l Domnul Cel ce știe toate înainte de a se face, la pâine l-a lăsat deoparte pe „toți”, dar la pahar l-a adăugat, întrucât din el s-a împărtășit și Iuda. Aceasta să fie spus așa.

²⁶ Trebuie să fie relatat însă și ceea ce a fost fixat după acestea de către inițiatorii în taină. „Luați, mâncați” se spune în chip simplu adresându-se prin legea învățăturii și îndemnului tuturor oamenilor, întrucât dumnezeieștii Părinți îi cheamă pe aceștia într-un mod mai părintesc; ca necredincioșii să vină la credință nu aduși de vreo silă ori constrângere, ci mai degrabă din convingere și libera alegere a sufletului, care e legea cultului și a credinței. Căci după ce am venit și ne-am îndreptat prin dumnezeiescul Botez, ne-am făcut astfel vrednici să primim hrana tare a dogmelor; pentru că, spune Marele Vasile, celor neinițiați în dumnezeiescul Botez: „Cum voi vesti dulceața mierii celor ce nu o cunosc? «Gustați și vedeți că bun este Domnul» [Ps 33, 9]”¹⁰. Iar cei ce au crezut deja și au ajuns parte a adunării ortodocșilor, negreșit să nu o ia pur și simplu, fără probare, căci zice Apostolul [Pavel]: „Să se probeze fiecare pe sine însuși, și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar” [1 Co 11, 28]. „Fiecare” numește aici pe cel credincios. Deci cine se știe pe sine însuși că e nevrednic de împărtășirea acestora, să nu îndrăznească nici să ia, nici să mănânce. Căci din această pricină a lăsat deoparte în „Luați, mâncați” pe „toți”, cu alte cuvinte zicând: „Luați cei cu conștiința probată.” Iar faptul că în „Beți” există „toți” înseamnă o lege pentru cei ce s-au împărtășit din dumnezeiescul Trup, care le poruncește și spune: „Nimeni din cei ce s-au învrednicit să se împărtășească din dumnezeiescul Trup să nu spună în sine însuși că nu e necesar să bea și din Sânge, ci toți câți vă împărtășiți din Trup să beți și dumnezeiescul Sânge care e în potir; pentru ca și prin aceasta să subscrieți la cele două firi/naturi într-o unică ipostasă a lui Hristos Dumnezeuul nostru, și, primindu-l ca pe un preț depus de bunăvoie pentru eliberarea lumii, să dobândeți și voi eliberare în chip desăvârșit.” Aceasta însă ni s-a poruncit să facem mereu spre pomenirea Lui, fiindcă acel: „Ori de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar” [1 Co 11, 26] arată că acest lucru trebuie săvârșit în fiecare zi de cei care pot ca să slăvească și să laude pătimirile Sale pentru noi până la a Doua Lui Venire în slavă.

¹⁰ VASILE CEL MARE, *Omilia 13 îndemnătoare la Botez*; PG 31, 425D.

„Prefacere” și „arătare” — două epicleze

²⁷ Iar după rugăciunea citată, arhiereul arată sfințele zicând: „[Trimitе Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte,] și fă [poiēsou] pâinea aceasta cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar ce este în paharul acesta cinstitul Sânge al Hristosului Tău, prefăcându-le [metabalōn] cu Duhul Tău Cel Sfânt.” Lucruri pe care le știm și credem că se prefac așa cum cere această invocare [epiklēsīs]. În loc de „prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt” Marele Vasile a pus: „[Să vină Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte, și să le binecuvânteze, să le sfințească și să le arate [anadeixai]: pâinea aceasta însuși cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar ce este în potirul acesta însuși cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos,] care S-a vărsat pentru mântuirea lumii.” Dar acestea nu sunt opuse între ele, fiindcă unul [Ioan Hrisostom] a scris aceasta arătând proprietatea Duhului Obârșie de viață, iar arătătorul celor cerești [Vasile cel Mare], care atribuie Tatălui conclucrarea prefacerii înfățișează identitatea ființei și lucrării/activității Treimii, pe lângă cea de voință și putere. Plecând însă de aici ambii recomandă faptul că toate câte le lucrează Tatăl, acestea le lucrează și Fiul, și Mângâietorul, câte le lucrează Fiul, acestea le lucrează atât Tatăl, cât și Mângâietorul, și câte le lucrează Acesta din urmă, acestea le lucrează atât Tatăl, cât și Unul-Născut.

„Cu” sau „pentru” — două mijlociri pentru sfinți

Pentru cei ce caută cele mai bune se vede purtând o dublă semnificație și rugăciunea spusă după arătarea [anadeixis] dumnezeieștilor Daruri: una după mintea Marelui Vasile și alta după cea a marelui Ioan cel ce are gura mai prețioasă decât aurul. Căci dumnezeiescul Vasile introduce pomenirea sfinților zicând așa: „Ca să aflăm milă și har împreună [meta] cu toți sfinții: strămoși, părinți, ... și cu toți dreptții” care au urmat; iar [Ioan] cel ce revarsă aur spune, precum stă scris, că jertfa se aduce și „pentru” [hyper] dreptții înșiși. Și pe drept cuvânt, fiindcă Păstorul cel Bun și-a vărsat sângele nu numai pentru cei păcătoși, iar jertfa Lui s-a făcut nu numai pentru împăcarea lor, dar și pentru dreptții înșiși. Fiindcă într-adevăr nu este, nu este cine să fie viu și să nu păcătuiască, chiar de-ar fi viața lui o singură zi [cf. Iov 14, 4–5]. Iar pentru că toți sunt vino-vați, El a murit pentru toți, dat fiind că din călcarea omului întâi plămădit

și din celelalte rele care au venit după aceasta toți cei dinaintea de crucea Lui erau vinovați și ținuți legați de moarte, iar Legea lui Moise n-a desăvârșit pe cineva din aceștia. Prin urmare, atunci El a murit pentru toți. Iar aceeași moarte și înviere mărturisim că o vedem prin Taine, și atunci este evident că pentru cei ce aduc jertfa cu vrednicie toate câte s-au făcut în vremea de atunci se împlinesc și acum.

Liturghisitorul mijlocește pentru sfinți în rolul lui Hristos

²⁸ Și să nu spună cineva: „Cum e cu puțință pentru arhieriei înșiși să mijlocească pentru asemenea sfinți [*hyper toioutōn mesiteuein hagiōn*]?” Nu este însă cu neputință mai ales pentru cei vrednici, fiindcă ei sunt în rolul [*prosōpon*] Marelui Arhiereu [Hristos]¹¹. Și pe unele din cele spuse și făcute de ei în dumnezeiasca lucrare sfântă a jertfei liturgice [*hierourgias*] aceștia par să le facă ca niște arhieriei luați dintre oameni, dar aduc și cele ce sunt mai presus de om, și arată, fie cu glas tare, fie grăind în ei înșiși, imnele heruvimilor și serafimilor și toate celelalte câte sunt mai presus de vrednicia lor. Așa cum prezintă foarte limpede lucrurile Marele Dionisie [Areopagitul]¹², fiindcă acela spune că prezenta dumnezeiască Liturghie se celebrează ca imitare [*kata mimēsin*] a puterilor cerești și a ordinelor acelora, a căror figură [*typos*] o poartă liturghisitorii: unora fiindu-le hărăzită prima stare și ordine, altora cea de-a doua, și așa mai departe; și pe diacon îl numește „purificator”, pe iereu „luminător”, iar pe arhiereu „desăvârșitor”.

Iar când auzi acel „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare [*logikēn latreian*]” și pe arhiereu șoptind tainic denumirile celorlalți sfinți și strigând cu glas mare mai limpede acel: „Mai ales pentru preasfânta, curata, preabinecuvântata Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea”, în ce fel și se pare că e cel care spune aceasta? Mie mi se pare că el spune aceasta în rolul Domnului [*hōs ek prosōpou tou Kyriou*]. Fiindcă în altă rugăciune el spune: „Căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci [ofrandă], Cel ce primești și Cel ce Te împarți”, ca să se arate, așadar, că Singur El, Domnul Dumnezeu-om, e în afară de păcat, că El S-a dat pe Sine Însuși pentru toți, și că pentru cei ce cred toate câte le-au lucrat atunci pătimirea, îngroparea și învierea se realizează și acum prin simbolurile acestora. Și

¹¹ Poziție respinsă cu argumente teologice de sfântul Nicolae Cabasila în a sa *Explicare la dumnezeiasca Liturghie*, cap. 49: „Împotriva celor ce spun că pomenirea sfinților e [nu o mulțumire; *eucharistian*], ci o solicitare [*ikesian*] a iereului/preotului pentru ei”; PG 150, 473C-484A.

¹² DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească* I, 5; PG 3, 376-377.

în același mod a fost stabilit de învățătorii noștri grăitori de Dumnezeu să se celebreze acestea.

²⁹ Spre înțelesul simplu ne duce ecfonismul de după terminarea acestei rugăciuni spusă și de Marele Vasile, și de Gură de Aur. Căci cum s-ar putea coordona zicerea „Ca să aflăm milă și har” cu „Mai ales pentru preasfânta, curata”? Arătătorul celor dumnezeiești [Vasile cel Mare] însemnează poate și altceva: și anume că, întrucât toți dreptii vor sta în părțile de-a dreapta ale Judecătorului, unde va fi și cea care L-a născut pe Domnul Dumnezeu, iar starea și ordinea fiecăruia vor fi distincte, cum toți sunt într-o singură parte, el cere ca și noi să fim învredniciți de starea lor, care au bineplăcut Lui în chip ireproșabil, iar nu cu cei de-a stânga și osândiți.

Dar într-un sens mai propriu [*kyriōteron*] aceasta se înțelege ca și cum [*hōs*] acestea sunt zise și făcute de Hristos, fiindcă El este Fiul și Cuvântul jertfit în chip nejertfit, Același și Miel, și Victimă, dar și Arhiereu în veac, și El Se roagă Tatălui Său pentru noi. Iar înseși cele ce spune ierul/preotul când zice: „Luați, mâncați! Acesta este Trupul Meu” nu se spune oare de Însuși Hristos?

Astfel deci, cele spuse de arhiereu la dumnezeiasca Liturghie [*mystagōgias*] se înțeleg în trei feluri: unele ca spuse de un mijlocitor [*mesitēs*] luat dintre oameni și promovat/prohirit pentru Tatăl, altele prin imitare a puterilor cerești, iar altele ca spuse de Însuși Hristos și Dumnezeuul nostru.

Din care pricină însă i-a unit pe toți sfinții Vechiului și Noului Legământ? Mai întâi, pentru toate cele zise mai înainte, iar apoi arătând că este Un Dumnezeu și al acelora, și al acestora, Care a binevoit înainte de veacuri să se celebreze această Taină, pentru că toți ne-am vindecat prin rana Lui [cf. *Is* 53, 5] și Sângele Lui s-a vărsat pentru toți.

³⁰ După care, în timp ce diaconul șoptește dipticele celor adormiți, arhiereul face iarăși un început al pomenirii sfinților Noului Legământ, punându-l înainte pe Înainte-mergătorul Ioan, așa cum tot pe acesta l-au pus și evangheliștii înaintea venirii Mântuitorului ca întâi mesager și vestitor al venirii lui Hristos, și ca întărind cuvântul lui Hristos: „Nu s-a ridicat între cei născuți din femei cineva mai mare decât acesta” [*Mt* 11, 11]; după care îi pune pe apostoli și pe sfinții a căror pomenire o săvârșim.

Vechiul și Noul Legământ

De ce numim acestea Legământ [*diathēkē*]? Deoarece figura [*typos*] lui a fost Legea dată de Moise și însuși Cortul mărturiei a avut prefigurările lui, care au fost numite legământ de legiuitorul lor. Deci dacă figura e

legământ, cu mult mai mult este adevărul/realitatea arătată. Așadar, potrivit dumnezeiescului Pavel [cf. *Evr* 11, 1], acela avea mai întâi un cort, îndreptări pentru cult și alte mărturii ale minunatelor taine; avea și porunci, prescrieri și făgăduințe ale lui Dumnezeu pentru cei care le păzesc, cărora legiuitorul le-a fixat un hotar, zicând ca de el și de poruncile date să se asculte până ce va veni Cel pentru care au fost rezervate, precum zice Iacob [cf. *Fc* 49, 10 LXX], iar însuși Moise spune cuvânt de cuvânt așa: „Un profet vă va ridica Domnul, ca și pe mine. Pe el să-l ascultați în toate câte vă va spune” [Dt 18, 13].

³¹ Așadar, când a venit cel profețit de aceștia, de Iacob și de Moise, încă și de însuflații de Dumnezeu profeți de după acestea, a umplut cele ce lipseau vechilor legi, precum a zis El Însuși: „N-am venit să desființez legea, ci să o umplu” [Mt 5, 17]; a umplut-o însă retezând rădăcinile și începuturile păcatelor și, dacă acestea ar fi păzite, nimeni n-ar ajunge vreodată la săvârșirea unui păcat; căci dacă Legea veche zice: „Să nu ucizi!” [Iș 20, 13], Dătătorul ei și al celei Noi, Hristos, a adăugat: „Nici să nu te mânie!” [Mt 5, 21] și câte poți auzi în continuare mai bine de la dumnezeieștii Părinți.

Întâiul Legământ a fost înnoit în sânge. Și acesta, fiind întărit în chip asemănător cu sângele Mielului fără prihană și semnat ca un testament cu purpura unei culori imperiale cu litere scrise de mână de la un capăt la altul, rămâne pentru Biserică cu neputință de rupt și de căzut. Și măcar că a suportat multe răzvrățiri ale vrăjmașilor, s-a arătat mai tare decât porțile iadului [cf. Mt 16, 18] prin puterea Celui care l-a gravat în sufletele credincioșilor; căci zice prin profetul [Ieremia]: „Iată vor veni zile și voi încheia cu voi un legământ [*diathēkēn*], nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții voștri [Ir 31, 31], ci voi fi dându-vă legi în inimile lor și Mă vor cunoaște toți de la cel mic până la cel mare al lor [Ir 38, 33-34], și vor fi toți învățați de Dumnezeu” [Is 54, 13].

Predania tainei

De aceea Hristos n-a lăsat nimic în scris, ci prin cuvinte ne-a rânduit învățăturile și poruncile, legea noastră, iar Taina Sa printr-o predanie în acțiuni [*paradosis praktikē*]. Peste care a făgăduit zicând: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl [In 15, 26], Acela vă va învăța și vă va aduce aminte toate câte v-am spus vouă [In 14, 26], și vă va vesti și celelalte, pe care nu le puteți purta acum” [In 16, 15. 12]. Iar ceea ce a făgăduit s-a făcut când a venit Mângâietorul.

Apostolii, Părinții și Liturghiile lor

³² Atunci apostolii erau și arhierei, Duhul lui Dumnezeu Care S-a sălășluit în ei în chip de limbi de foc învățându-i cele ce era nevoie și rânduindu-i pe fiecare dintre ei la neamul său, în a cărui limbă i-a înțelepțit a grai, iar ei au făcut rugăciunile dumnezeiești și lucrările sfinte ale Tainelor, corespunzătoare tăriei neamului, vremurilor acelor împrejurări și curselor persecutorilor. Și dacă în rugăciuni și ecfonise se deosebeau poate unii de alții, modelul predaniei Tainelor [*ho typos tēs paradoseōs tōn mystērion*] era însă așa cum l-a predat pe acesta Domnul nostru Iisus Hristos. Iar după grăitorii de Dumnezeu Apostoli, unii dintre sfinții Părinți au făcut fiecare rugăciuni și ecfonise proprii și o rânduială de liturghie desăvârșită, cum au făcut strălucitul între sfinți Epifanie, Vasile cel Mare și dumnezeiescul Hrisostom. Toți însă au sorbit din apele izvorului de viață curgător al Mângâietorului dogmele pe care Biserica ortodocșilor le-a primit ca zise și făptuite de Însuși Hristos. Iar acum înaintea altora domnește dumnezeiasca Liturghie a Marelui Vasile și a dumnezeiescului Hrisostom împreună cu aceea a Celor mai înainte sfințite, despre care unii zic că e a lui Iacob, numit frate al Domnului, alții a lui Petru apostolul și corifeul, iar alții a altora.

Diptice și pomeniri

³³ Așadar, după pomenirea mai înainte-zișilor apostoli și sfinți, se rostește și catalogul/registrul morților pomeniți și al celor pentru care s-au adus ofrandele [prescurile], apoi al sacerdoților [episcopilor] și împăraților, al tuturor împreună. Sârguindu-se ca arhiereul să se asemene lui Dumnezeu, aceștia [Părinții] îl îndreptățesc să se roage și pentru vrăjmași, căci așa se cade să fie arhiereul: mijlocitor [*mesitēs*] între Dumnezeu și oameni.

După care vine ecfonisul: „Între primii pomenește, Doamne, pe arhiepiscopul nostru”, prin care se arată supunerea față de autoritatea supremă și că acela care aduce Ofranda [euharistică] e părtaș al credinței arhiereului pomenit și urmaș al predaniei Tainelor [de către acesta], iar nu nou-inițiat și născocitor al simbolurilor celor aduse ofrandă de el.

După aceste ecfonise se spun cu glas mare de către diacon dipticele celor vii, ale arhiereilor, împăraților și celorlalți, iar episcopul se roagă de pace pentru toate bisericile și cere iertarea greșelilor acestora; și îndată face altă rugăciune pentru el însuși și pentru popor.

„Tatăl nostru”

Iar după ecfonis se rostește cu glas tare de către tot poporul rugăciunea învățată mai dinainte de Hristos Dumnezeu nostru: „Tatăl nostru, Care ești în ceruri” [Mt 7, 9–13].

Critica așa-numiților „rugători” și a refuzului rugăciunii liturgice

³⁴ A fost stabilit ca aceasta să fie spusă aici din multe alte și necesare pricini, care sunt cunoscute numai pentru cei care pot descoperi tainele lui Dumnezeu, dar, pe cât ajunge mintea noastră, din pricină că e unită cu partea cea mai propriu-zisă a sfintei celebrări ca una care cuprinde totul, și pentru ca să nu aibă loc unii să spună că Hristos ne-a poruncit să spunem numai această rugăciune, și nu altceva, cum spun ereticii ziși „rugători” [*euchites*], care se numesc și „mesalieni” și „fundaiți”¹³. Fiindcă aceștia insistă că, și dacă am spune-o de zece mii de ori, trebuie iarăși să o spunem și nu să mai adăugăm altceva, numind în chip nebunesc vorbărie multă celelalte imne și laude. Căci Hristos și Dumnezeu nostru, arătându-ne ca în toate celelalte așa și în rugăciune un model și o formă a cererilor și învățându-ne cum se cuvine să ne rugăm pentru cele ce trebuie să ne rugăm [cf. *Lc 7, 1 sq.*]; și interzicându-ne prin cuvintele acestei rugăciuni cererea celor stricăcioase și vremelnice, ne îngăduie să cerem numai pâinea cea spre ființă, adică aceea care întărește și susține ființa trupului, ca să nu se strice cu totul prin foame, și, pe lângă aceasta, să nu intrăm în ispită, precum și toate celelalte lucruri duhovnicești, care se cuvin veacului de acolo și sunt potrivit icoanei și caracterului acestei rugăciuni rostite de Dumnezeu, le stabilește drept lege tuturor.

³⁵ Acești „rugători” blestemați de Dumnezeu, care — o, nebunia lor! — atribuie fără rațiune celui rău puterea și stăpânirea acestei lumi, mărginesc însă toată rugăciunea celui ce se roagă doar la aceste cuvinte. Dar corul de Dumnezeu grăitorilor Apostoli și catalogul sfinților Părinți de după ei, care învață pe cei ce se roagă să ceară cu cuvinte asemănătoare

¹³ Apelative acordate grupărilor de bogomili din spațiul medieval bizantin atestate de condamnările intercalate în așa-numitul „Synodikon al Ortodoxiei” (trad. rom. în: DIAC. IOAN I. ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei*, vol. II, Ed. Deisis, în curs de apariție). Cf. monografia lui GERHARD FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908. În jurul anului 1050, monahul Eftimie de la mănăstirea Peribleptos din Constantinopol scria compatrioților săi din Phrygia (unde era episcop Vasile al Phytheii, căruia Nicolae al Andidei îi dedică explicarea sa liturgică) o „Epistolă invectivă” împotriva ereticilor fundaiți (editată de Ficker).

și cu același caracter, și să-L înduplece pe bunul Stăpân cu multe vorbe și diferite doxologii, uneau împreună cu multe alte rugăciuni și pe aceasta. Căci ce? Pentru că Hristos n-a adăugat la această rugăciune lăcrimarea și suspinarea, oare acestea trebuie interzise? Iar marele profet și rege David cum și în ce moduri a scăpat de învinuirile adulterului și crimei? Oare nu spălându-și în fiecare noapte patul și așternutul cu lacrimi [cf. *Ps* 6, 9]? Iar cei trei copii cum au fost rourați în mijlocul focului? Oare nu zicând: „Am păcătuit, fărădelege am făcut. Și acum nu mai putem să ne deschidem gura. Rușine și ocară ne-am făcut robilor tăi și celor ce Te cinstesc” [*Dn* 3, 29. 33; *Tin* 1, 6. 9] și câte se cuprind în acea rugăciune; după care ca și cum acestea nu le erau de ajuns, au chemat spre mulțumire și lauda Făcătorului și toată creația. Oare nu cumva și acestea sunt vorbărie multă, o, ucenici ai lui antihrist și mai înainte alergători ai venirii lui? căci nu șovăi să vă numesc înainte-mergători ai lui. Așadar, prin aceste rugăciuni alcătuite de sfinți Dumnezeuirea e mai degrabă făcută îndurătoare și plecată spre compasiune.

Apa caldă în Potir

³⁶ Ajungând însă la acest loc al cuvântului, după ecfonismul rugăciunii plecării capului, am socotit să inserez cele ce se fac potrivit predaniei bisericești. La începutul punerii-înainte [proscomidiei] s-a spus că împreună cu dumnezeiescul trup este pregătit și sângele Domnului de către diacon, care pune în el și o mică parte de apă. Și, sfințite și prefăcute de Duhul Sfânt, ele rămân așa până la vremea înălțării cinstitului Trup al lui Hristos și Dumnezeuul nostru; atunci se aduce apă foarte caldă într-un vas mic și din el amestecă cele puse înainte pe sfânta Masă, fie ele vase largi [*kraterēs*], fie potire [*potēria*]. Ca așa cum ambele [sângele și apa] au ieșit pline de căldură din coasta dumnezeiască [cf. *In* 19, 34], tot așa și apa foarte caldă pusă în ele la vremea împărtășirii împlinește desăvârșit chipul/figura [*typos*] lor, cei care se împărtășesc atingându-se de buza potirului ca de însăși coasta dătătoare de viață. Dar să ne reîntoarcem la succesiunea cuvântului.

Înălțare, împărțire și împărtășire

³⁷ Așadar, după ecfonismul plecării capului și închinarea adâncă a arhierelui, se face înălțarea [*hypsōsis*] cinstitului Trup al lui Hristos și Dumnezeuul nostru, cum dă mărturie iereul/preotul, care vorbește așa numai

pentru că profeții au îndemnat astfel cu multe generații înainte zicând: „Înălțați pe Domnul Dumnezeuul nostru și vă închinați scăunelului de sub picioarele Lui, că sfânt este” [Ps 98, 5]: „Iată Domnul numit mai înainte sfânt se înalță! Deci cine e sfânt să se apropie, căci cele sfinte se cuvin celor sfinți!” Iar cei ce ascultă, socotind slăbiciunea firii omenești, spun: „Unul singur e sfânt: Domnul Iisus Hristos! Cel ce nu primește nicidecum păcat.”

Și îndată se săvârșește ruperea în părțicele [*merismos*] a dumnezeiescului Trup, dar, deși Se împarte, El rămâne neîmpărțit și netăiat sub fiecare parte din cele tăiate găsindu-se Însuși Dumnezeu-om întreg. Căci chiar dacă s-a supus stricăciunii și morții, dar trupul Lui în iad n-a văzut putreziciune [cf. FA 2, 26–27; Ps 15, 9–10].

Înălțarea cinstului Trup arată în icoană înălțarea pe cruce și moartea pe ea, dar și însăși învierea.

Iar Împărtășirea [*metalepsis*] arată darea la Cina de Tină, înainte de Pătimire, a Pâinii și a Vinului nou, despre care Mântuitorul nostru spunea: „Nu voi mai bea din acesta până când îl voi bea nou în Împărăția Tatălui Meu” [Lc 22, 16]; pe care l-a și băut după înviere într-un mod străin și nou, căci nu l-a băut ca și cum trupul avea atunci o nevoie de hrană, ci pentru a da ucenicilor certitudine deplină despre înviere.

Ridicare și tămâiere

³⁸ După acestea vin rugăciunea de mulțumire și ridicarea dumnezeieștilor Taine care au mai rămas, care sugerează Înălțarea Domnului și Dumnezeului nostru; căci atunci iereul zice: „Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta!” [Ps 56, 6]. Fiindcă atunci când Se înalță fiind luat la cer, îngerii ziceau apostolilor: „Acesta, Care a fost luat de la voi, va veni iarăși [cf. FA 1, 11] ca judecător. Și atunci se va pleca înaintea Lui tot genunchiul celor cerești și pământești [cf. Flp 2, 10], și slava Lui va fi peste tot pământul.” Căci chiar dacă acum sunt unii care nu-L mărturisesc, dar atunci nimeni nu-L va contrazice. „Fiindcă atunci, spune Grigorie Teologul, vor crede, când Îl vor vedea coborând din cer și sezând ca un judecător”¹⁴.

Și ultima tămâiere arată harul Sfântului Duh dat prin insuflare apostolilor după înviere [cf. In 20, 22].

¹⁴ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea 38* (la Teofanie), 2; PG 36, 313C.

Ultima rugăciune recapitulativă

Iar rugăciunea din spatele amvonului e ca o pecete a tuturor cererilor și o recapitulare ordonată [*anakephalaiōsis taktikē*], cuvenită primelor și mai cinstitelor epiloguri. Dat fiind că toată dumnezeiasca lucrare a jertfei liturgice [*hierourgias*] celebrată mai întâi pentru cei care au adus ofranda [prescura] și pentru cei pentru care le-au adus, mai apoi se face o singură rugăciune pentru toți cei rămași. Căci dat fiind că unii din cei ce stau în afara jertfelnicului ajung de multe ori în nedumerire combătându-se și zicând: „Oare care e scopul, înțelesul și puterea rugăciunilor șoptite de arhiereu?” și doresc să primească o cunoaștere și a lor, de aceea dumnezeieștii Părinți au făcut din caracterul acesteia ca o recapitulare a tuturor celor cerute prin rugăciuni, învățându-i pe cei curioși țesătura plecând de la marginile ei.

Împărțirea prescurii

Dar ce altceva este ceea ce rămâne decât o figură [*typos*] a trupului Fecioarei, împărțirea „binecuvântării” și „ofrandei” [prescurii]? Căci această pâine se frânge și se distribuie ca o împărtășire de „binecuvântare” negrătită celor ce se împărtășesc din ea cu credință, iar ca „ofrandă” e oferită în schimb celor ce au adus-o plină de sfințenie de la cele sfinte; și așa sfințirea și binecuvântarea de la împărtășirea preacuratului Trup al lui Hristos și Dumnezeu Cel Născut din ea și a cinstului Sânge ajunge la credincioși.

Critica binației Liturghiei și neglijenței față de Taine

³⁹ Adăugând încă un lucru voi pune sfârșit cuvântului. Fiindcă din ierei/preoți, unii sub pretextul sărăciei, alții dintr-o lăcomie nesăturată, nu se dau în lături să facă două Liturghii, ci îl răstignesc cu îndrăzneală pe Hristos și-L răstignesc iarăși de multe ori, făcând acestea pe un singur jertfelnic, și prin aceasta se sârguiesc să facă un lucru foarte înfricoșător, iar de multe ori din pricina neprevăzutului vieții sau din indolență lasă Darurile neconsumate, și după trecerea a trei sau mai multe zile se întâmplă ca acestea să fie găsite pline de mucezeală și negreală, și de aceea e cu neputință ca cineva să se apropie de Ele, se cade ca acestea să fie mistuite cu foc, iar cenușa rămasă din ele să fie îngropată într-un loc de cinste. Fiindcă așa erau arse în foc și oasele rămase ale aceluia miel [pascal] din vechime [cf. *Iș 12, 10*]. Dar iereul/preotul care le-a lăsat așa nu va

fi liber de pedepsele hotărâte de canoane, pentru că nimic din Mielul nostru nu e de nemâncat, nici tare și osos, fiindcă acesta e Cuvânt de sine subzistent [enipostatic], iar Cuvântul poate fi încăput în orice suflet care s-a pregătit în chip vrednic de sălășluirea Lui și la care a zis că vine nu numai El singur, ci și Tatăl și Duhul Sfânt împreună cu El și-și vor face sălaş la el [cf. *In* 14, 23].

Epilog

⁴⁰ Acestea le-am schițat potrivit neputinței noastre din pricina foarte fierbinții și stăruitoare cereri a bărbatului care ne-a poruncit aceasta. Iar cine le citește să nu creadă că în ele e desăvârșită toată explicarea [*exegēsis*] veneratelor Taine, ci să socotească că lucrurile i se întâmplă ca unuia din cei care, dorind să vadă frumusețile mai presus de fire și de necontemplat ale unui oraș, ar da peste o călăuză, de a cărui mână fiind condus va putea vedea ca printr-o fereștrică scânteierea și strălucirea razelor de acolo, dar nu și însăși firea lucrurilor bune depuse acolo. „Căci tainele Mele, zice Domnul, sunt pentru Mine și pentru cei ai Mei”¹⁵. Deci cum voi putea să gândesc ori să grăiesc ceva vrednic de acelea eu, care nu numai că m-am îndepărtat de El, ci m-am rupt și stau departe chiar și de cei ce sunt aproape de El? Totuși ceea ce este făcută după putință e drag și Lui, numai să nu fie departe de dogmele și poruncile Lui. Iar dacă va găsi cineva ceva folositor în cele scrise, să facă din pricina greșelilor mele o rugăciune de iertare lui Dumnezeu pentru mine, cel care m-am ostenit, apoi și o mulțumire pentru cele cu care obișnuiește El să-i lumineze de pe munții cei veșnici pe cei ce s-au învrednicit să vadă cu mintea. Pentru că Lui I se cuvine toată slava, cinstea și închinarea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

¹⁵ *Kai eipen to mystērion Mou Emoi kai tois Emoīs*; pasaj inserat în versetul *Isaia* 24, 16 în textul traducerii Symach-Teodotion preluat în recenziunea îngrijită de Origen și de Lucian: cf. *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, 1935, vol. II, p. 597 apparatus.

Mistagogia clasică revizitată — o propunere isihastă uitată

„Mișcarea de înnoire duhovnicească” pornită de la Sfântul Munte în secolul XIV sub numele de isihasm — scria în 1977 preotul profesor Dumitru Stăniloae¹ — „e dominată de doi mai sfinți Grigorie: Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama”. Dacă sfântul Grigorie Palama (1296–1357), mai tânăr cu o generație, a fost teologul isihasmului, pe care l-a apărat de detractori și căruia i-a oferit fundamentarea teologică, apostolul isihasmului în secolul XIV în lumea ortodoxă și mediteraneană și în Balcani a fost incontestabil mai vârstnicul Grigorie Sinaitul (1276–1346)². Gândirea sa duhovnicească va juca un rol decisiv și în mișcarea de înviore isihastă filocalică promovată în secolul XVIII de sfinții stareți Vasile de la Poiana Mărului (1692–1767) și Paisie Velicikovski de la Neamț (1722–1794), dar și de sfântul mitropolit Macarie al Corintului (1731–1805) și cuviosul Nicodim Aghioritul (1749–1809). Sub îngrijirea acestora din urmă e publicată în 1782 la Veneția prima ediție în limba greacă a faimoasei antologii de texte mistice bizantine *Philokalia tōn hierōn nēptikōn*. Vedeau aici lumina tiparului pentru prima dată și principalele cinci scrieri ascetico-mistice ale cuviosului Grigorie Sinaitul³. Adresate ca povățuiri unor monahi și redactate în majoritate înainte de 1330, ele sunt rezumate concise ale principiilor ascetice și metodelor practice ale vieții isihaste:

1. Un compendiu în 137 de capitole în acrostihul care-i reproduce conținutul: *Diverse cuvinte* [1–13] *despre porunci* [14–24], *dogme* [25–32], *amenințări*

¹ *Filocalia*, vol. VII, București, 1977, p. 75.

² Cf. studiul meu „Teologia taborică a Cuviosului Grigorie Sinaitul și probabila ei iradiere în spațiul românesc”, în: *Scrieri filocalice uitate*, Deisis, Sibiu, 2007, p. 45–65.

³ *Philokalia tōn hierōn nēptikōn*, Veneția, 1782, p. 879–925, text reluat cu traducere latină în PG 150, 1240–1345; ed. IV, Atena, vol. IV, p. 31–88. Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae în *Filocalia* VII, 1977, p. 91–202.

[33–39] și făgăduințe [40–59], încă și despre gânduri [60–73], patimi [74–82] și virtuți [83–92], precum și [93–98] despre isihie [99–110] și rugăciune [111–120].

2. *Alte capitole* (7 în *Philokalia*, 12 însă în manuscrise) despre asemănarea cu Hristos (1–3), alterarea pătimasă (4) și cea bună (5), ispitele din somn (6), șase feluri de milostenie (7), discernământ (8), Treime (9), Hristologie (10), lupta ascetică greșită (11), supunere și ascultare.

3. *Despre lucrările harului care se fac la rugăciune și cele ce se fac din amăgire* (10 capitole în *Philokalia*, 14 în manuscrise), despre necesitatea regăsirii harului baptismal (1–2) și modul aflării lui prin porunci și rugăciune (3); despre efectele rugăciunii (4–7) și diferitele lucrări ale harului și amăgirii, despre semnele și efectele lor (8–14).

4. *Mică înștiințare despre isihie*, în 13 capitole conținând o scurtă expunere a practicilor isihaste: tehnica rugăciunii, respirație, psalmodie, citire, rătăcire.

5. *Despre rugăciune*, 8 capitole către un monah care-i ceruse un „canon” de viață isihastă și care arată: cum anume trebuie să șadă isihastul la rugăciune (1), cum să spună rugăciunea (2), cum să țină mintea la rugăciune (3), cum să alunge gândurile (4), cum să psalmodieze (5), cum să se hrănească (6), despre amăgire (7) și înșelăciunile demonilor la rugăciune (8).

Manuscrisele vechi cu traduceri filocalice românești ale școlii paisiene⁴ transcriu un corpus mai complet (atestat și de vechea traducere slavonă), în care aceste cinci scrieri ascetico-isihaste din *Philokalia* sunt încadrate de un cuvânt-înainte și de un opuscul despre cele patru ierarhii⁵ și un scurt apendice despre ascultare și supunere.

Originalul grec al acestor ultime două opusculi a rămas până nu de mult necunoscut. În anii '90 ai secolului XX el a fost depistat într-un manuscris semnalat încă din 1892, dar descris doar în 1983⁶, de bizantinologul venețian

⁴ Inventariate de pr. D. FECIORU (1905–1988) în *Studii teologice* 4 (1952), nr. 7–8, p. 465 (ms 17, 33, 73 și 94 de la Neamț) și 13 (1961), nr. 3–4, p. 232–237 (ms 35 din Biblioteca Patriarhiei, revenit la Căldărușani); cf. și pr. D. STĂNILOAE, *Filocalia* VII, 1977, p. 86–87.

⁵ *Pentru cele patru sfințite începătorii*, cu următoarele enigmatice subtitluri: „1. De câte ori sfințita începătorie să grăiaște și de câte ori să împarte cea cu așezământ vedea; 2. Pentru numirea și rânduiala a fieștecăria din ceale sfințite începătorii; 3. Pentru a bisericii sfințita începătorie; 4. Ce fealiu iaste așezarea vieții cei sînguratic de mijloc; 5. Tâlc pentru sfințita începătorie; 6. Ce iaste și cum să săvîrșește cea după bunătate începătură de sfințenie a cei sînguratic viețuiri; 7. Tâlcuire pentru fealul sfințitei așezări; 8. Care iaste după călugăreasca viețuire de sfințenie începătorie și cum după bunătate se face; 9. Pentru chipul închipuirii a îmbrăcăminteii cei călugărești; 10. Ce sînt chipurile așezării sfințitei începătorii cei bisericăști; 11. Așezămînturile ceale cu chip dumnezeesc; 12. Pentru supunere și ascultare”; la D. FECIORU, „Catalogul manuscriselor române din Biblioteca Patriarhiei Române”, *Studii teologice* 13 (1961), nr. 3–4, p. 232–237, aici p. 235–236.

⁶ G.N. YANNAKIS/G.P. SAVVANTIDIS, „To cheirographo tēs Bylizas sto Matsouki Iōanninōn”, *Dōdōnē* 12 (1983), p. 253–261.

Antonio Rigo, care l-a publicat recent într-o ediție critică exemplară, amplu și exhaustiv comentată⁷.

Manuscrisul, aflat azi în biserica Sfânta Paraskevi, din satul Matsuki în munții Epirului, a aparținut mănăstirii Vyliza din apropiere. Vizitând în 1886 această îndepărtată și aproape abandonată mănăstire, eruditul grec Spyros Lambros găsisse în biblioteca ei douăzeci și patru de codice manuscrise (pe care le-a semnalat în 1892); dintre ele doar paisprezece au ajuns la Biblioteca Națională din Atena, celelalte dispărând, unul singur rămânând în satul vecin, Matsuki. Prețiosul manuscris de la Matsuki e un codice bizantin de 564 de file copiat în jurul anului 1360 cu textul scris în două coloane pe pagină. Conținutul său este alcătuit dintr-o serie de extrase din autori isihăști. Spre final, între filele 451–476, codicele cuprinde — cu excepția prefeței, care apare astfel ca inserare tardivă — corpusul complet al scrierilor cuviosului Grigorie Sinaitul în originalul lor bizantin, inclusiv opusculul în treisprezece capitole despre ierarhii (f. 474r–476r, *tou autou peri tōn tessarōn hierarchiōn*) și cel într-un capitol unic despre supunere și ascultare (f. 465v–466r, *peri hypotagēs kai hypakoēs*).

O copie a corpusului Sinaitului după manuscrisul de la Vyliza-Matsuki a fost identificată și la filele 56–94 ale codicelui grec 509 (*Vladimir 247*) din Biblioteca Sinodală de la Moscova⁸. Acesta a fost adus aici în 1654 de arhimandritul Arseni Suhanov, care l-a cumpărat de la mănăstirea Iviron. Ceea ce sugerează că manuscrisul de la Matsuki a ajuns în Epir prin Tesalia, fiind adus de la Athos, unde a fost copiat.

Faptul că în manuscrisul din Matsuki sunt copiate o serie (necunoscută până acum) de „o sută de capitole despre curăția sufletului, cum se curăță câte puțin și ajunge la contemplare, ale preasfântului patriarh al Constantinopolului kyr Calist” (I, 1350–1354, 1355–1363), ucenicul și biograful cuviosului Grigorie Sinaitul, iar pe margine se află o serie de explicații ale unor cuvinte grecești sugerează — așa cum conchide profesorul Rigo⁹ — că manuscrisul a fost realizat în jurul anului 1360 în cercul ucenicilor athoniți ai Sinaitului, care cuprindea și monahi slavi.

În ce privește datarea, cele treisprezece capitole despre cele patru ierarhii sunt cu certitudine ulterioare celor cinci scrieri ascetico-isihaste și discursului la Schimbarea la Față (redactate în mediu athonit înainte de 1331); ca atare aparțin ultimei perioade din viața cuviosului Grigorie Sinaitul, stabilit

⁷ A. RIGO, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze, 2005, xv–cxvii (introducere) + 80 p. (text, traducere, comentariu).

⁸ Cf. cataloagele VLADIMIR, 1894, și FONKIČ-POLIAKOV, 1993.

⁹ *Op. cit.*, p. xxxii–xxxiii.

din 1331-1334 până la mutarea sa la Domnul, pe 27 noiembrie 1346, la Paroria — în zona de graniță dintre Imperiul bizantin și Țaratul bulgar —, într-o comunitate isihastă alcătuită din monahi greci, bulgari, sârbi și români.

Cele treisprezece „capitole” — inegale ca întindere și prevăzute fiecare cu un titlu rezumativ dat de editorii corpusului, trei fiind prezentate drept scolii sau glose la capitole anterioare —, par nu atât o lucrare definitivă, cât mai degrabă o schiță de lucrare semănând cu „o simplă serie de note redactate fără o aprofundare deosebită sau chiar cu o serie de puncte luate de Grigorie pe baza lecturilor sale ori în vederea unei cateheze adresate monahilor săi”¹⁰. În ce privește conținutul, capitolele se divid în trei grupe: 1-5 (cele patru ierarhii), 6-10 (monahismul) și 12-13 (ierarhia bisericească și Liturghia)¹¹.

În viziunea cuviosului Grigorie Sinaitul există patru ierarhii: îngerească (inteligentă), monahală (rațională), bisericească (simbolică) și vechi-testamentară (legală); ultimele două aduc lui Dumnezeu daruri materiale: mielul pe altarul Cortului mozaic al Mărturie și Pâinea Euharistică pe altarul bisericii creștine, iar primele două aduc daruri imateriale: pe Hristos în Duhul în templul sufletului și al creației (monahii), și pe Cuvântul întrupat în templul realităților imateriale cerești (îngerii) (1). Toate ierarhiile se divid în trei ordine (*taxeis, taxiarhiai*) triadice la rândul lor, modelul lor fiind al celor nouă ordine („cete”) îngerești descrise de Dionisie Areopagitul în clasicul său tratat *Despre ierarhia cerească*: îngeri — arhangheli — principate (*angeloî — archangeloî — archai*), puteri — stăpânii — domnii (*dynameis — exousiai — kyriotētes*) și heruvimi — serafimi — tronuri (*cheroubim — seraphim — thronoi*) (2). Ierarhia „legală”, cea a Legii Vechiului Testament, e descrisă sumar menționându-se doar cele trei ordine mari care o compun: leviți — scribi/cărturari — ierarhi profetici (3). Ierarhia bisericească „simbolică” (liturgic-sacramentală) e alcătuită din cele trei ordine triadice reprezentate de diaconi — ipodiaconi — ierodiaconi (corespunzători îngerilor — arhanghelilor — principatelor), preoți — episcopi — arhiepiscopi (corespunzători puterilor — stăpâniilor — domniilor) și patriarhilor „egali în rang” (*homotageis*) (corespunzători heruvimilor — serafimilor — tronurilor) (3). În termeni dionisieni, ierarhia e definită în sens mistic, harismatic, nu juridic, ca fiind în esență „participare și distribuire” a darurilor lui Dumnezeu și, prin aceasta, „asemănare și unire cu Dumnezeu” (5). Ierarhia monahală e și ea alcătuită din trei ordine triadice: cel al supușilor sau începătorilor: diaconi — ipodiaconi — ierodiaconi (corespunzători îngerilor — arhanghelilor — principatelor) (3), cel al celor de mijloc aflați pe treapta făptuirii practice: psalți — cântăreți — liturgi (*psaltoi*

¹⁰ *Ibid.*, p. xxxv.

¹¹ *Ibid.*, p. xxxiv.

— *psaltōdoi* — *leitourgoi*) (corespunzători puterilor — stăpâniilor — domniilor) și contemplativilor isihăști purificatori, luminători și extatici (corespunzători heruvimilor — serafimilor — tronurilor) (4).

O încercare anterioară similară de a corela ierarhia îngerească și cea bisericească fusese realizată în secolul XI de ucenicul sfântului Simeon Noul Teolog († 1022), cuviosul Nichita Stithatul († cca 1090). În tratatul său *Despre ierarhie*¹² acesta stabilea următoarele corespondențe: monahii — citeții — ipodiaconii corespund îngerilor — arhanghelilor — principatelor, diaconii — preoții — episcopii corespund puterilor — stăpâniilor — domniilor, serafimilor — heruvimilor — tronurilor corespundându-le arhiepiscopii — mitropoliții — patriarhii. Important de reținut e faptul că bizantinul Nichita stabilește o ierarhie bisericească structurată de trei ordine/triade de nouă „tagme”, în timp ce în tratatul său *Despre ierarhia bisericească* Dionisie Areopagitul descrie doar două ordine/triade bisericești: cel al inițiaților catehumeni — creștini laici — monahi, și cel al inițianților diaconi — preoți — episcopi, prima triadă fiind cea a inițierilor sacramentale: Botez — Euharistie — Mir.

Dacă pentru Dionisie Areopagitul și Nichita Stithatul monahii sunt plasați pe trepte net inferioare reprezentanților ierarhiei bisericești, în schimb pentru isihastul din secolul XIV, Grigorie Sinaitul, monahismul constituie o ierarhie nu doar autonomă, ci și pe o treaptă superioară celei bisericești, aflându-se nemijlocit sub ierarhia îngerească și deasupra celei bisericești.

Dacă ierarhia bisericească are trei „puteri” proprii: purificatoare, luminătoare și desăvârșitoare, ierarhia monahală are trei „științe” specifice: ascultarea pentru începători, asceza și făptuirea pentru monahii „practici”, respectiv contemplarea și isihia pentru monahii desăvârșiți, care prin unirea cu Dumnezeu și imitarea Lui devin „ierarhi deiformi și mistici” (6). Superioritatea spirituală a ierarhiei monahale angelice nu se traduce însă într-o degradare a rolului ierarhiei bisericești la rangul de simplă instituție exterioară, fiindcă Grigorie Sinaitul are grijă să sublinieze primatul sacramentalului pentru toți cei aflați în Biserică. Dacă ierarhia monahală e superioară celei bisericești-simbolice prin virtute și prin realizarea vie, nu doar ritual-simbolică, a „adevărului” sau realității revelate în simboluri, în schimb ierarhia bisericească e superioară (*hypsēloteran*) celei monahale, care se află astfel sub ea (*hyp' ekeinēn*), prin faptul că este „mama” monahilor pe care-i naște atât prin Botez, cât și prin al doilea botez al tunderii în monahism. Esențial este atât pentru clerici, cât și pentru monahi, să nu exprime condiția lor „teoforă” doar simbolic — prin veșmintele liturgice sau haina monahală —, ci și

¹² Editat de J. Darrouzès: NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscles et lettres* (Sources Chrétiennes 81), Paris, 1961, p. 292–364.

prin fapte, pentru că veșmintele exterioare trebuie să fie doar simbolurile văzute ale virtuților interioare ale sufletului lor (7).

Și astfel, într-o serie de capitole, cuviosul Grigorie explică rezumativ simbolistica duhovnicească a tunderii în monahism (8) și a veșmintelor monahale (8 și 11), precum și simbolistica veșmintelor episcopului și a locașului bisericii, a vaselor liturgice, a proscomidiei și a câtorva momente liturgice; ele sunt definite mai degrabă telegrafic apărând ca simple rezumate sau note de lectură pe marginea unui comentariu liturgic bizantin anterior (12)¹³. Ultimul capitol grupează în același stil rezumativ câteva „definiții contemplative” ale „paharului/potirului” (și morții; 13).

Asemenea *Cuvântului la Schimbarea la Față*, uitat și el și redescoperit nu de mult¹⁴, valoarea opusculului *Despre ierarhii* al cuviosului Grigorie Sinaitul, recent redescoperit și editat, trece mult dincolo de simpla restituire a textului original al unei lucrări uitate a unuia dintre cei mai importanți mistici bizantini din tradiția isihasmului răsăritean. E influența constantă a scrierilor dionisiene asupra spiritualității bizantine, precum și efortul permanent al marilor mistici bizantini de a realiza „marea unificare” echilibrând și sintetizând mistica individuală a urcușului interior spre Dumnezeu prin rugăciune în minte (Evagrie) sau inimă (Macarie) și mistica sacramental-liturgică a urcușului Bisericii spre Dumnezeu prin Sfintele Taine și Liturghie (Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisorul). Sau, în cuvintele profesorului Antonio Rigo:

„Cu această lucrare meditația lui Grigorie Sinaitul asupra Liturghiei și simbolismului ei inserează filonul mai contemplativ al spiritualității, așa-zisul isihasm, al cărui reprezentant de frunte este, fără îndoială, Grigorie Sinaitul, în marea tradiție mistagogică inaugurată de un Maxim Mărturisorul sau de un Germanos I. În acest fel cade definitiv opoziția artificială, repetată neîncetat în multe studii, între spiritualitatea pustnicească și contemplativă și Liturghie. Mai trebuie adăugat că ne găsim în fața unui precedent nemijlocit al faimoasei *Explicări la dumnezeiasca Liturghie* a lui Nicolae Cabasila (autor care pare să nu-l cunoască pe Grigorie), alcătuită doar câțiva ani mai târziu”¹⁵.

Deși se prezintă mai degrabă drept planul unui viitor tratat, capitolele rezumative, și neterminate, ale cuviosului Grigorie Sinaitul „despre ierarhii” sunt o compoziție fascinantă. Ele atestă vitalitatea gândirii mistagogice în

¹³ Cel mai probabil o variantă extinsă a comentariului-standard: *Istoria mistică a patriarhului Germanos I* interpolată cu extrase din *Protheoria* lui Nicolae al Andidei.

¹⁴ Publicat de David Balfour în *Theologia*, Atena, 52 (1981), p. 640–680; traducerea mea românească în: *Scrieri filocalice uitate*, 2007, p. 67–89.

¹⁵ A. RIGO, *op. cit.*, p. X.

Bizanțul târziu, dincolo de simple compilații sau risipiri în alegorii. Revirimentul isihast a provocat o recitare creatoare a tradiției teologice și duhovnicești patristice anterioare, și îl vedem aici pe Grigorie Sinaitul capabil să regândească structura tripartită a ierarhiilor dionisiene: angelică — eclezială — legală împotriva literei acesteia, dar în spiritul ei, pentru a face loc în aceasta monahismului ca ierarhie duhovnicească tripartită. O inserare operată cu un imens spirit de echilibru și nuanță, evitând orice fel de competiție sau confruntare între sacerdoțiu și monahism, între instituție și harismă. Pentru că superioritatea duhovnicească și autonomia harismatică a ierarhiei monahale este contrabalansată de inferioritatea și dependența lui sacramentală de ierarhia bisericească. Celebrărilor liturgice proprii ierarhiei bisericești cu caracter prin excelență simbolic, expuse riscului devierii în exterioritate, monahul isihast le opune realismul existențial al liturghiei sale ascetico-mistice interiorizate și personalizate. Fără însă ca acest cult interior să abandoneze albia Liturghiei Bisericii. Și de aceea nu este poate deloc întâmplător că uitata schiță de mistagogie dionisiană redimensionată a isihastului Grigorie Sinaitul se încheie cu un scurt comentariu al simbolismului sfintei Liturghii.

CUVIOSUL GRIGORIE SINAITUL

(† 1346)

Despre ierarhii, monahism și Liturghie

Despre cele patru ierarhii¹

1. În câte feluri se spune și de câte ori se divide ierarhia

Treimea, Cauza a toate, primește drept daruri pârgă și zeciuală de la ierarhia inteligentă [*noera* — a înțegerilor], cea inteligentă de la cea rațională [*loqikē*] sau monahală, cea monahală de la cea simbolică [*symbolikē* — a cultului Bisericii], iar cea simbolică de la cea legală [*nomikē* — a cultului Vechiului Testament].

Ultimele două aduc daruri materiale, iar primele două aduc daruri imateriale și dumnezeiești: cea legală aduce mielul [pascal], cea simbolică aduce Pâinea [euharistică], cea monahală îl aduce pe Hristos în Duhul, iar cea inteligentă jertfește și împărtășește Cuvântul în trup², și comunică tuturor însuși numele ei: „Israel”, adică „inteligentă care vede pe Dumnezeu”³.

În cele dintâi Acesta e chemat în mod impropriu, iar în celelalte, în mod real, întrucât pentru unii templul este cortul, pentru alții e jertfelnicul material, pentru alții [templul] e creația, ființările și sufletul, iar pentru cele inteligente [templul] e realitățile inteligente, imateriale și divine.

2. Despre denumirile și ordinul [taxis] fiecărei ierarhii

Așa cum ierarhia îngerească e împărțită în nouă, tot așa și celelalte [ierarhii] își au denumirile și ordinele împărțite în nouă. Cea îngerească

¹ *Peri tōn tessarōn hierarchiōn*. Traducere după ediția: A. RIGO, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze, 2005, p. 2-18.

² A se vedea pentru detalii și *Capitolele în acrostih* 7, 43 și 112.

³ Etimologie curentă a numelui „Israel” (*Fc* 32, 28-29) începând de la Filon din Alexandria în toată literatura patristică și bizantină.

se distinge în trei dispuneri triadice: prima în îngeri, arhangheli și principate, a doua în puteri, stăpânii și domnii, iar a treia în heruvimi, serafimi și tronuri.

Ordinul monahal se divide și el în trei: în supuși, făptuitori și văzători [*hypotaktikoi, praktikoi, theōretikoi*], drept pentru care are nouă semnificații.

Supușii [*hypotaktikoi*] sunt diaconi, câți servesc potrivit ascultării; ipodiaconi, câți sunt trimiși potrivit virtuții; și ierodiaconi, câți sunt peste serviri; și, iarăși, ipodiaconi sunt câți își fac trimiterile și răspunsurile ascultării potrivit virtuții; diaconi, câți activează activitățile lucrurilor potrivit ascultării, iar ierodiaconi câți își săvârșesc servirile în credință potrivit virtuții.

Căci pentru cei care și-au dedicat în chip sfânt toată viața lor, trebuințele materiale sunt cu adevărat jertfe sfinte și dumnezeiești, drept pentru care toate câte le conține viața monahală se numesc jertfe și vase de cinste, raționale și materiale. Acest prim și ultim ordin are materială știința potrivit virtuții, și încă mai materială conduita potrivit ascultării.

3. Despre ierarhia bisericească

Ierarhia bisericească e simbolică și se distinge și ea în trei ordine [*taxiarchias*] triadice, avându-și simbolurile potrivit prefigurării [ierarhiei] Legii [Vechi], iar adevărul arătat puținora potrivit [ierarhiei] îngeresti. Primul ei [ordin] se divide în diaconi, ipodiaconi și ierodiaconi, adică îngeri, arhangheli și principate; cel de-al doilea în ierei/preoți, arhierii și arhiepiscopi, adică în puteri, stăpânii și domnii; iar cel de-al treilea în patriarhi de același rang, adică în serafimi, heruvimi și tronuri. În chip asemănător [ierarhia] legală are și ea o ordine împărțită în nouă și se divide în leviți, scribi/cărturari și ierarhi mai cu seamă profetici.

4. Care e starea vieții [*politeia*] monahale de mijloc

Primii din starea de mijloc sunt făptuitorii [*praktikoi*]: psalții, cântăreții și slujitorii, cu alte cuvinte se distinge în puteri, stăpânii și domnii. Asemenea puterilor [îngeresti], psalții [*psaltai*] sunt puternici, sunt câți au în orice virtute puterea de a se împotrivi principatelor nevăzute; ieșind în linie de bătaie împotriva lor, rămân neînvinși săvârșind cu vitejie faptele virtuților. Cântăreții [*psaltōdoi*] sunt stăpânii făptuitoare potrivit stăpânilor [îngeresti]: câți supunându-și puterile volitive ale sufletului alungă în

mod activ prin virtuți cu stăpânire și atacurile patimilor și ale demonilor. Iar slujitori [*leitourgoi*] sunt cei făptuitori potrivit domniilor [îngerești]: câți domnesc asupra oricărei patimi, a oricărui duh și gând și asupra firii înseși și nu sunt clătinați de nici un gând.

Iar cei ce aparțin celei de-a treia ierarhii a stării monahale [văzătorii/contemplativii sau isihăștii], sunt potrivit serafimilor, heruvimilor și tronurilor: câți sunt de foc, serafici și deiformi au drept însușire a liniștirii [isihiei] lor o putere curățitoare; heruvimici sunt câți au agonisit o putere luminătoare, cunoscătoare și înțelepțitoare și o activitate cu purtare egală stării lor; iar tronuri ale liniștirii [isihiei] sunt cei blânzi, simpli, neprefăcuți și necunoscuți, câți s-au îmbogățit în frumoasa necunoaștere din pricina extazului lor integral spre Dumnezeu, nemaicunoscând ceva din cele ce sunt, ci știindu-L numai pe Cel ce este, fiind și numindu-se odihnă a lui Dumnezeu; căci dacă sunt suflete simple sunt tronuri ale simțirii [lui Dumnezeu; cf. *Pr* 12, 23].

5. Scolie la „ierarhie”

Vorbind la modul general, „ierarhie” este împărțirea și distribuirea unui sfânt dar, duhovnicesc și trupesc, sau, potrivit altui sens, „ierarhie” e stăpânirea, inițierea și distribuirea celor sfinți și a celor ce viețuiesc în chip sfânt, sau știința distributivă potrivit virtuții, sau, iarăși, potrivit Marelui Dionisie, „asemănarea și unirea cu Dumnezeu”⁴: „asemănare” cu Dumnezeu e faptul de a deveni distribuitori ai bunurilor dumnezeiești și omenești posedate efectiv și prin participare, iar „unire” [cu El] e faptul de a deveni prin participarea dumnezeiască deiformi pe cât e cu putință oamenilor.

După cum „ierarh” [*hierarchēs*] e cel ce stăpânește pe ierei/preoți [*ho hiereis archōn*] curați și sfinți efectiv și spre progres, iar „episcop” [*episkopos*] e cel care prin vederea lui Dumnezeu [*theoptia*] observă cu inteligență curată pe toți cei aflați sub el sau, iarăși, „episcop” e cel ce poate observa [*periskopein*] în chip inteligent cele ce sunt și cele dumnezeiești; căci bărbatului dumnezeiești⁵ numesc „vedere contemplativă” [*theōrein*] observația [*skopein*] și „observator” [*skopos*] pe cel ce e atent la ceva, pe cel pe care graiul popular îl numește păzitor/străjer [*tērētēs*], căci zice Dumnezeu: „Te-am dat străjer/observator [*skopon*] casei lui Israel” [*Iz* 3, 17].

⁴ Despre ierarhia cerească III, 2.

⁵ Constituțiile Apostolice II, 6–10–11.

6. Care e ierarhia vieții monahale potrivit virtuții și cum se săvârșește

Ierarhia simbolică a ordinului bisericesc are, pentru cei inițiați cu adevărat, trei puteri ale harului: purificatoare, luminătoare și desăvârșitoare [*kathartikēn, phōtistikēn, telesourgon*], prin care e purificată, luminată și desăvârșită, având potrivit inteligențelor [îngeresti] luminarea drept participare și distribuire activă.

În chip asemănător, ierarhia monahală are și ea, potrivit virtuții, trei științe distributive: începătoare, făptuitoare și văzătoare [*eisagōgikēn, praktikēn, theōretikēn*], în care e purificată, luminată și desăvârșită imitând pe Dumnezeu: pentru începători [*eisagōgikois*] lucrarea ierarhică și distributivă e slujirea ascultării, în care sunt purificați micșorându-și patimile; pentru cei făptuitori [*praktikois*] e făptuirea, asceza, psalmodia continuă și privegherea, în care sunt luminați alungând întunericul patimilor; iar pentru cei văzători [*theōretikois*] e vederea și liniștirea [*theōria kai hēsychian*] purificatoare, luminătoare și desăvârșitoare, în care sunt desăvârșiți, devin ierarhi deiformi mistici și desăvârșesc [pe alții].

7. Scolie despre diferența stării ierarhice

Trebuie cercetat cum anume a judecat și arătat cuvântul [de mai sus] viața/conduita [*politeian*] monahală potrivit virtuții mai înaltă [*hypsēloteran*] decât ierarhia bisericească, dat fiind că potrivit așezămintelor dumnezeiești ea se află sub aceea [*hyp' ekeinēn*] și o are drept mamă atât în ce privește nașterea [botezul], cât și în ce privește nașterea din nou a hainei [monahale] și harului, dar prin ordin și stare are o diferență și un ascendent.

Spunem că așa cum ierarhia bisericească are aceeași putere/semnificație cu cea îngerească în ce privește condiția teoforă [purtătoare de Dumnezeu], nu potrivit etalării simbolurilor [liturgice] — de care se bucură cei mulți care se arată așa numai prin strălucirea veșmântului, dar a căror moștenire le va fi evidentă, căci își vor aduce paguba împotriva lor înșiși atunci când după moarte se va ridica vălul de pe ochii lor și se vor vedea goi de slava dumnezeiască și omenească și, plângându-și nenorocirea, vor fi văzuți acolo de ochii tuturor drept niște oameni lumești, nu sfinți —, tot așa și ierarhia monahală filoteică [iubitoare de Dumnezeu] potrivit virtuții are aceeași cinstire cu cea inteligentă [a îngerilor] atunci când are o viață imaterială și curată potrivit neagoniseli, necăsătoriei și iubirii îndrăgostite [*erotikēn agapēn*] față de Dumnezeu, căci „viața/cetățenia [*politeuma*] noastră e în ceruri” [Flp 3, 20].

Dar în ce privește simbolurile hainei e puțin deficitară, căci „haina nu e nimic fără faptă”, zice dumnezeiescul Efrem⁶, precum și fapta fără haină nu e nimic pentru starea/condiția monahilor, ci e o faptă lumească făcută fără supunere. Căci din semnele hainei este evident că monahul poartă simbolurile îngerilor și se luptă ca un soldat pentru Împăratul ceresc îmbrăcat în toate armele lui Dumnezeu [cf. *Ef* 6, 11] fiind mereu în linie de bătaie cu stăpâniile și puterile întunericului [*ibid.* v. 12]; pentru că e îmbrăcat în platoșa dreptății [*ibid.* v. 14], care e făptuirea [*praxis*] articulată a tuturor virtuților simțirii care stau legate unele de altele ca zalele unei armuri; ia scutul credinței [*ibid.* v. 16], deprinderea luminătoare a sufletului în duhul a stării deiforme, și anume cumințenia [*sōphrosynē*]; poartă coiful mântuirii [*ibid.* v. 17], care e chibzuința [*phronēsis*] luminoasă și curată a Duhului; și scoate mereu din teacă împotriva vrăjmașilor sabia Duhului [*ibid.* v. 17], care e bărbăția [*andria*] părții irascibile. Căci, potrivit Părinților⁷, monahul adevărat viețuiește și se înarmează mereu potrivit hainei și armelor sale, ca să nu se arate purtând o haină străină/dușmană.

Iar de va cerceta cineva haina vieții monahale și a ierarhiei simbolice [liturgice], va găsi simbolurile armonizate cu adevărat, având drept chip [*typon*] al stării în Duhul a sufletului hainele virtuților, fiindcă dumnezeieștii Părinți au rânduit să avem și viața potrivit hainei și adevărul de aceeași cinstire cu purtările.

8. Ce e haina vieții monahale și care e adevărul simbolurilor fiecăreia

Tunderea [*koura*] părului arată desființarea tuturor gândurilor și grijilor vieții, ca [monahul] să slujească lui Dumnezeu cu minte curată și gândire neacoperită și să privească spre El pururea.

Renunțarea și fuga [*apotaqē*] de lume arată ieșirea din adânc sau urcușul de pe pământ la ceruri ca la un liman al mântuirii noastre sau găsind ca un al doilea cer pământesc mănăstirea.

Iar camilafca [*kamēlauchion*] arată în trei feluri: coiful mântuirii [cf. *Ef* 6, 17], acoperământul minții și casca armatei duhovnicești.

9. Scolie

Coif [*perikephalaia*] al mântuirii [cf. *Ef* 6, 17] e acoperământul dumnezeiesc care vine din ascultarea de întâi-stătător și vălul luminii harului în minte.

⁶ Ed. Assemani: *S. Ephremi Syri Opera Omnia*, I, Roma, 1732, p. 116 F.

⁷ *Apoftegmele Părinților*, seria anonimă 55 (ed. Nau).

Acoperământ [*kalymma*] al minții e întunericul care vine din patimi, al cărui simbol e camilafca neagră la înfățișare.

Cască [*kranos*] e simbolul luptei militare păzind capul de săgeți.

Mafarion [*maphorion*] e ceea ce se numește de unii mantie ori giulgiu al mormântului și semn al morții, iar în alt fel are imitarea aripilor îngerești.

Mantaua [*pallion*] e scutul credinței.

Cuculionul [*koukoulion*] e semnul nerăutății și al prunciei, faptul că [monahul] este prunc nu numai la început, îndată după primirea celui de-al doilea botez, ci se și sânguiește prin virtuți să se facă, potrivit Apostolului [cf. 1 Co 1, 25, 27], nebun prin multul extaz spre Dumnezeu.

Haina [*schēma*] arată diadema împărătească și îngerească, precum și îmbrăcarea dreptății luminii ca pe o manta dublă [cf. Ps 103, 2].

Șnurul încins pe mijloc [*lōros*] înseamnă moartea poftei prin cumințenie.

Iar crucea [*stauros*] arată omorârea dinspre toate și inactivitatea poftelor trupești, ca [monahul] să ajungă mort dinspre toate și țintuit de iubirea lui Dumnezeu, cum spune cu îndrăzneală Apostolul [Pavel]: „Pentru mine lumea e răstignită, și eu pentru lume” [Ga 6, 14].

10. Care e ierarhia potrivit vieții monahale și cum anume se săvârșește ea potrivit virtuții

Întrucât ierarhia simbolică [liturgic-bisericească] transmite ierarhic doar simbolurile, cei mai mulți privesc doar spre acestea, și pentru că în virtutea dreptei-credințe adevărul/realitatea lor lucrează în ele în chip tainic plecând de la el însuși; căci foarte puțini transmit ierarhic împreună cu simbolurile și adevărul/realitatea lor și se împărtășesc și distribuie bunurile luminii potrivit imitării ierarhiei inteligente [a îngerilor].

Ierarhia vieții monahale potrivit virtuții însă, împărtășindu-se o dată de simboluri, se pregătește mereu pentru ele și pentru adevărul/realitatea hainei, ca să primească în chip ierarhic de la călăuza iscusită pusă peste aceste bunuri împărtășirea însuși adevărului/realității lor. Iar cum anume se săvârșește ierarhia prin ea însăși vom spune, dacă ne va da cuvânt Dumnezeu, în alte părți.

11. Despre prima formă a hainei monahale

Veșmântul negru al monahilor are o contemplare simbolică multiplă: arată haina necazului, a pocăinței, josniciei și umilinței, și a unui suflet vădov de Dumnezeu, a unui trup care poartă doliu pentru soția lui: sufletul, ca și cum a murit, și a unui suflet care poartă haina patimilor; dar

întreaga haină a monahilor e și un veșmânt împărătesc și un simbol al tuturor virtuților.

12. Care sunt simbolurile stării bisericești și ierarhice

Fiindcă ordinele [*taxeis*] amândurora sunt simbolice, să le desfășurăm pe amândouă, să vedem și să aflăm care e scopul simbolurilor și care e adevărul/realitatea pe care-l semnifică simbolurile. Căci nu în zadar și la împlinire au rânduit așezămintele dumnezeiești folosirea lor, ci având un scop: și anume ca prin simboluri și prefigurări să alergăm spre arhetipuri, întrucât simbolurile au drept mărturie o aducere-aminte și o realitate a stării tainice din suflet, ca să nu fie în zilele din urmă, cum spune prorocul [cf. *Is 24, 2*], preoții ca poporul, și monahii ca mireni care se împodobesc numai cu veșmintele lor.

Despre starea monahală s-a vorbit deja mai sus.

Cât privește ierarhia bisericească spunem că:

Felonul [*phelōnēs*] e un simbol al stării ierarhice și al unui suflet curat, simplu, liber de patimi și luminos.

Omoforul cu cruce [*ōmophorion to staurophoron*] e mantaua dublă a harului; înseamnă și slava și omorârea patimilor, păstrarea unui chip îngerec, faptul de a fi lumină și de a petrece în lumină, care are deprinderea și puterea de a fi luminat și de a lumina, sau, iarăși, potrivit altui înțeles omoforul înseamnă oaia rătăcită, pe care Păstorul cel Bun a venit să o ia pe umeri [cf. *Lc 15, 5; In 19, 23*] curățind-o, luminând-o și sfințind-o, aducând-o prin cruce jertfă Tatălui, dăruindu-i omorâre dinspre toate și slavă și făcându-Se una cu ea fără schimbare.

Epitrahilul [*epitrachēlion*] este, istoric vorbind, funia cu care l-au târât făcătorii de rele pe Stăpânul spre cruce, iar simbolic e diadema împărătească și îngerească.

Stiharul [*sticharion*] arată curăția și frumusețea foarte luminoasă a trupului.

Mânecuțele [*epimanikia*] au fost inventate doar pentru buna ordine și strângere.

În chip asemănător cei care tâlcuiesc simbolurile bisericii spun că:

Templul [*naos*] e lumea aceasta.

Sanctuarul [*hierateion*] e lumea tainică, în care sunt făcute desăvârșite cele celebrate.

Masa [*trapeza*] e Ierusalimul în care a împărățit Domnul și pe care șade ca pe un tron Cel ce S-a junghiat pentru noi.

Proscomidiarul [*prothesis*] e Betleemul în care S-a născut.

Prescura [*prosphora*] are trei înțelesuri: potrivit primului, înseamnă oaia care a venit pentru noi la junghiere [cf. *Is* 53, 7], potrivit altuia, arată oferirea noastră, iar potrivit altuia, mai general, o arată pe preacurata Născătoare de Dumnezeu, din care S-a născut Mielul lui Dumnezeu.

Proscomidia [*proskomidē*] însemnează deodată două sărbători: nașterea și junghierea [Mielului] care, celebrate deodată, arată începutul și sfârșitul tainei.

Împreună cu ele sunt sulita și buretele [*lonche kai spongos*], simboluri ale Pătimirii [cf. *In* 19, 29. 34].

Steluța [*asteriskos*] e steaua care a vestit magilor marea Lumină.

Acoperămintele [*kalymmata*] sunt scutecele Pruncului și simbolurile virtuții.

Apa clocotită [*zeon*] e clocotirea și vizitarea Duhului.

Înălțarea Pâinii e urcarea la ceruri.

Revenirea iarăși la proscomidiar e reașezarea în Betleem, pentru ca Tainele lui Hristos să se înceapă a se lucra cu sfințenie din nou de acolo de unde El S-a născut.

Antimisele, potirele, discurile și celelalte vase sunt de cinste întrucât cu ele se săvârșesc cele dumnezeiești; iar potrivit unei contemplări exacte ele însemnează pronia, desfătarea dumnezeiască și Împărăția celor vrednici.

13. Definiții contemplative

Pahar [*potērion*] sunt durerile morții prin sânge, pahar e moartea, dejugarea prin dureri sau separația tot prin durere a sufletului de trup.

Moartea e desfacerea prin durere a sufletului de trup; și tot desfacere a sufletului e separația de trup printr-o putere dumnezeiască.

Pahar e și fierberea unei irascibilități rele printr-o economie împotriva cuiva, sau, iarăși, e căderea devenită deprindere, părăsirea care vine prin mânie.

Pahar e iarăși beția extatică a Duhului spre contemplare dintr-o desfătare dumnezeiască; sau, iarăși, pahar al îndumnezeirii e ieșirea [extazul] în voioșie din mințile firești.

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

Publicată în traducere latină încă din 1548 iar în textul original grec în 1624¹, *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 nepolemică 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 Kydonos). O simplă privire asupra structurii *Explicării* cabasiliene oglindite în sumarul

¹ Ediția Fronton du Duc reluată în PG 150, 368–492. După acest text s-au făcut traduceri moderne, printre care menționăm aici cele realizate în 1942: cea franceză, a asumpționistului S. Salaville, Sources Chrétiennes 4, Paris, 1943, și cea românească a foarte tânărului pe atunci diac. Ene Braniște (1913–1984), publicată la București în 1946, și pe baza căreia același E. Braniște susținuse în 1942 și publicase la București în 1943 o remarcabilă teză de doctorat, de pionierat, consacrată *Explicării* liturgice cabasiliene. Cf. și capitolul consacrat de R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, p. 215–244.

Ediție critică realizată de iezuitul P. Perichon, cu traducerea franceză a lui S. Salaville și solidul studiu introductiv al asumpționistului J. Guillard: NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, ed. II (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris, 1967.

Detalii despre viața și operele sfântului Nicolae Cabasila se pot vedea în studiul meu introductiv la primul volum din seria scrierilor sale: „Nicolae Cabasila-Chamaetos — teologul și predicatorul laic uitat și Cuvântările sale teologice”, în: SFÂNTUL NICOLAE CABASILAS, *Cuvântările teologice: la Iezechiel — Hristos — Fecioara Maria. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 5–78.

celor 53 de capitole ale ei confirmă acest fapt constatat 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”², 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) 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 Liturgia 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 împărtășirea 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 profunzime³.

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

² SC 4 bis, 1967, p. 20 și 25.

³ Locul atipiceii *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.

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 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 pe baza a trei codice (în primul rând a corpusului cabasilian din *Paris. gr. 1356*) ca apendice al ediției critice a *Explicării* publicate în colecția „Sources Chrétiennes” nr. 4 bis⁴, subliniind în introducere că, deși par a fi „scrieri minore”, ele merită toată atenția, întrucât „în puncte deloc neglijabile completează fericit *Explicarea*” (p. 357).

⁴ Cf. *supra* n. 1, p. 357–380.

Și, întra-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 „symbolism aproape în exclusivitate moral” (p. 359). Veșmântul diaconului (stiharul) are mânecuțe care arată că diaconul trebuie să aibă mâinile libere, gata în permanență pentru slujire. Veșmântul iereului/preotului (felonul) nu are mânecuțe — 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 symbolism 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 și morții Domnului (1). Cântările și citirile din Liturghia 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 bisericești 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 eminentemente utilitar, practic, de transfer al acestora la altar, iar pentru credincioși o ocazie de a cere preoților pomenire 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 symbolism 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 bisericești* 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), pomenirea 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 Liturghia 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 explicările 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, cânt 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.

SFÂNTUL NICOLAE CABASILA
(† cca 1397)

Despre sfintele veșminte și riturile celebrate
în dumnezeiasca Liturghie

I

Preaînțeleptul domn Nicolae Cabasila
[Explicație] la sfintele veșminte¹

¹ Veșmântul [*stolē*; stiharul] diaconului are mânecute [*cheiridas*], fiindcă diaconul se cuvine să apară avându-și mâinile gata pentru lucru.

Cel al sacerdotului/preotului [*hiereus*], numit și felon [*phelōnē*], e fără mânecute, însemnând prin aceasta faptul că sacerdotul/preotul este nelucrător/inactiv în ce privește lucrările/activitățile omenești, fie în viața lui pur și simplu, ca unul ce este în afară de trup și de lume, fie în însăși celebrarea [liturgică], pentru că aceasta atârnă toată numai de mâna lui Dumnezeu și el nu aduce în ea nimic din vreo lucrare/activitate omenească.

² Fâșia de pe gât [epitrahilul] însemnează harul sacerdoțiului/preoției revărsat peste el [cf. *Ps* 132, 2], care odihnește pe gâtul celui ce a primit jugul lui Hristos [*Mt* 11, 21-30] și coboară pe piept până la picioare, îmblânzind inima și sfințind întreg trupul. Har pe care aceștia se cade să-l strângă de ei înșiși și să-l topească în ei înșiși prin cingătoare/brâu [*zōnē*], adică prin purtarea de grijă de virtuți și pedepsirea poftelor trupesti, potrivit poruncii inspiratului Pavel care-i poruncește lui Timotei: „Nu fi cu negrijă față de darul harului care este în tine” [*I Tim* 4, 14].

³ Cel pus pe umerii arhierieilor după felon și care se numește omofor [*ōmophorion*] însemnează orânduirea și observarea [*episkopēn*] celor aflați

¹ *Tou sophotatou kyriou Nikolaou tou Kabasila eis tēn hieran stolēn*. Traducere după textul editat de R. Bornert în: NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), 1967, p. 364-366.

sub mâna lor, pe care îl au pe deasupra episcopii, ca unii care prin purtările lor de grijă îi iau pe sus pe cei stăpâniți de ei, cum îi iau mamele pe copilașii lor care nu pot să meargă prin ei înșiși și care umblă ridicându-i și purtându-i pe umerii lor. Fiindcă acestea le poate episcopul față de cei aflați sub el.

⁴ Dar pentru că el nu este doar părinte și pedagog, ci și judecător, iar astfel știe să și taie și să pedepsească duhovnicește, de aceea e încins și cu chipul unei săbii, așa-numitul purtat-la-genunchi [*gonation*], care are forma unei spade, fiindcă auzim vorbindu-se de o „sabie a Duhului” [*Ef 6, 17*]. Lucru evident din ceea ce se spune, pentru că atunci când i-o atârnă de brâu [diaconii] spun: „Încinge sabia Ta peste coapsa Ta, Puternice” [*Ps 45, 4*], fiindcă într-adevăr puternic e cel care-L are în el însuși pe Dumnezeu Cel tare.

II

Același

Despre riturile celebrate [*tōn teloumenōn*] în dumnezeiasca Liturghie²

¹ Cele făcute pe masa punerii-înainte [la proscomidiar] în pâinea adusă sunt o istorisire în acțiuni [*praktikē diēgēsis*] a Pătimirii lui Hristos, fiindcă ele se fac spre pomenirea Lui [cf. *1 Co 11, 24*], întrucât a pătimit și a murit pentru noi. Și astfel aici moartea Domnului e vestită [cf. *1 Co 11, 26*] nu numai prin cele ce sacerdoșii/ieriei le spun, ci și prin cele pe care le fac. Era însă un obicei vechi ca uneori [profeșii] să îndemne și profetizeze prin acțiuni [*praktikōs*]. Chiar și despre un părinte dintre cei purtători de Dumnezeu, care a fost întrebat ce este un monah, se spune că n-a răspuns nimic, ci și-a călcat în picioare haina monahală în care era îmbrăcat, arătând prin aceasta smerenia și răbdarea cu care e dator monahul³. Când a vrut să arate ducerea în captivitate a evreilor, profetul [Iezechie] s-a legat pe sine însuși [*Iz 3, 25; 4, 8*], iar Agav a făcut același lucru ca semn al lanțurilor lui Pavel [*FA 21, 10–11*].

² Cele cântate și citite înainte de Intrarea cinstitelor daruri sunt pregătiri preliminare pentru primirea sfințirii cuminecării, dar și pentru că

² *Tou autou peri tōn en tē theia Leitourgia teloumenōn*. Traducere după ed. R. Bornert, SC 4 bis, 1967, p. 370–380.

³ *Patericul egiptean*, avva Zaharia 3; PG 65, 180AB.

ele tratează despre Domnul și Economia Lui: [imnele] cele vechi [psalmii] ca niște profeții și vestindu-L mai dinainte pe Cel ce venea, iar [imnele] cele noi [bisericești] pentru că-L arată și-L vestesc deja arătat.

³ Intrarea Evangheliei se face potrivit unei trebuințe [*kata chreian*]: dat fiind că aceasta zăcea în locul unde se păzeau vasele [*skeuophylakion*], era nevoie să fie dusă în naos pentru a fi citită, și aceasta cu escortă ca un lucru de cinste; dar ar putea arăta și [venirea] vestirii/propovăduirii Lui de la nearătat la arătat.

⁴ În chip asemănător și Intrarea sfintelor daruri se face potrivit unei trebuințe [*kata chreian*]: dat fiind că obiceiul era ca și ele să zacă în locul unde se păzeau vasele [*skeuophylakion*], se obișnuia să se facă escortarea lor și darurile lui Dumnezeu să fie aduse înăuntru cu cântări și tămâieri; fiindcă așa erau duse înăuntru [l altarului]. De aceea darurile închinat lui Dumnezeu de împărați erau aduse înăuntru de ei înșiși purtând coroana pe cap.

Iar noi cădem și cerem iereului/preotului să ne pomenească la aducerea jertfei. Și pe drept cuvânt, căci nu este alt mod de intervenție [*presbeias*] al ierilor/preoților la Dumnezeu pentru noi care să ofere nădejdi atât de bune și de sigure cum e cel prin această sfântă jertfă, care a curățit în dar toate păcatele și necucerniciile lumii [cf. *1 In 1, 7*]. Iar dacă unii din cei care cad se închină la cinstitele daruri ca la Trupul și Sângele lui Hristos, aceștia au fost induși în eroare de Liturghia Darurilor mai înainte sfințite; fiindcă atunci Acelea sunt duse înăuntru deja consacrate/desăvârșite și se cade să primească închinare ca unele ce sunt Trup și Sânge al lui Hristos.

⁵ Darurile puse pe Masă sunt acoperite cu un văl pentru ca, atunci când după ce au fost sfințite sunt descoperite și împărțite spre împărtășirea credincioșilor, să-L arate, potrivit dumnezeiescului Dionisie [Areopagitul]⁴, pe Iisus coborând din ascunzimea și indivizibilul Său în ceea ce este arătat simțirii și divizibil, ca să ni Se comunice pe Sine Însuși și fericirea Lui Însuși.

⁶ Pomenirea și proclamarea [diptichelor numelor] unor bărbați sfinți îndată după depunerea sfintelor daruri arată, potrivit dumnezeiescului Dionisie [Areopagitul]⁵, comuniunea cu Hristos a celor pomeniți, ca unii care odată cu arătarea lui Hristos prin simbolurile Lui apar de îndată și ei prin proclamarea [numelor lor].

⁴ DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească* III, 3, 12–13; PG 3, 441C–444D.

⁵ *Ibid.* III, 3; col. 437BC.

⁷ Spălarea mâinilor iereului/preotului făcută înaintea cinstitelor daruri învață că iereul/preotul se cade să se curățească pe sine însuși înaintea ochilor lui Dumnezeu până în cele ultimele momente.

⁸ Atunci când se atinge de lucrarea sfântă a jertfei liturgice [*hierourgias*], episcopul își depune omoforul pentru că omoforul e un semn de stăpânire, iar când face un lucru de sacerdot/preot nu face nimic stăpânitor. Dar când e nevoie să hirotonească ori să împartă Darurile sfințite, iarăși i se pune, fiindcă atunci când face acestea — când hirotonește și sfințește — le face ca păstor.

⁹ Iar pentru că sacerdotul/preotul [*hiereus*] se numește jertfitor [*thytēs*], iar darurile jertfă [*thysia*] și aducere de ofrande [*prosagōgē*], întrebăm: când anume e jertfită pâinea?, înainte de a fi sfințită sau după ce a fost sfințită? Dacă înainte de sfințire, atunci e jertfită o pâine și nu este jertfa Mielului lui Dumnezeu, lucru contrar adevăratei credințe; iar dacă după ce a fost sfințită, atunci este jertfită de sacerdot/preot și Hristos e jertfit de multe ori, lucru contrar aceluia: „o singură dată S-a adus/oferit [jertfă] ca să ridice păcatele multora” [Evr 9, 28] și cele ce urmează. Așadar, ce anume trebuie spus? Că pâinea nu e jertfită nici înainte de a fi sfințită, nici după ce a fost sfințită, ci chiar în momentul în care e sfințită, fiindcă atunci pâinea devine Însuși Trupul Domnului. Iar pentru că Trupul Domnului a fost oferit și a fost jertfit, El Însuși rămâne oferit și jertfit. Și ca pâinea să fie oferită și jertfită înseamnă să devină Însuși Trupul Domnului cel oferit și jertfit. Așa este celebrată Jertfa mântuitoare a Mielului lui Dumnezeu, iar Trupul Domnului rămâne oferit o dată pentru totdeauna [*hapax*].

¹⁰ De aceea și [sfânta] Masă este cu adevărat o masă [*trapeza*], pentru că Sfintele puse pe ea sunt, potrivit cuvântului Domnului [*In 6, 55*], o „adevărată mâncare și băutură”, dar tot ea este cu adevărat și un jertfelnic [*thysiastrion*], întrucât pe ea este celebrată o jertfă. Iar jertfelnic devine prin ungerea cu preasfântul Mir, fiindcă mirul îl introduce pe Iisus Însuși, zice dumnezeiescul Dionisie⁶, iar Hristos/Unsul, spune același Dionisie⁷, e Jertfelnicul nostru, „prin care am avut și aducerea [ofrandă lui Dumnezeu]” [Rm 5, 2].

¹¹ Apa clocotită [*zeon hydōr*], care e apă, dar participă și la foc, se ia drept simbol al Duhului Sfânt, Care a fost văzut ca foc [cf. FA 2, 3–4] și e

⁶ *Ibid.* III, 4; col. 477C–480A.

⁷ *Ibid.* III, 4; col. 484D.

numit și apă [cf. *In* 7, 38–39; *Is* 44, 3]. E introdusă însă după ce cinstitele Daruri au fost desăvârșite și sfințite ca semn al pogorârii Duhului Sfânt în Biserică. La început aceasta s-a făcut după ce Hristos a fost junghiat, a înviat și a împlinit toată Economia Sa, iar după aceea se face întotdeauna după ce jertfa a fost desăvârșită/celebrată, fiindcă Mângâietorul vine peste cei care se împărtășesc din ea cu vrednicie. Căci, întrucât Jertfa făcută atunci și cea celebrată acum e aceeași, și e Același Mijlocitor Hristos, de aceea se crede că în chip asemănător vine și Același Duh Sfânt. Această apă caldă e turnată în cele Sfinte nu ca și cum atunci ar veni Duhul Sfânt peste cinstitele Daruri, fiindcă ele au primit harul dumnezeiesc în chiar momentul când au fost sfințite, ci ca să însemneze modul în care Biserica a avut și are pururea parte de Duhul Sfânt: fiindcă are parte de El prin Mijlocitorul, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. De aceea mai întâi e turnată în cele Sfinte apa fierbinte, după care iereii/preoții se împărtășesc cu Ele și le dau și celorlalți; pentru că și Duhul Sfânt a umplut mai întâi Trupul [*Sarka*] purtător de Dumnezeu al Domnului, după care din Acela și împreună cu Acela ca dintr-un izvor a fost revărsat și este revărsat pururea în Biserică și Acesta; arătând aceasta, inspiratul Ioan a zis: „din plinătatea/umplerea Lui am luat noi toți” [*In* 1, 16].

¹² Și pentru că trup al lui Hristos [*sōma Christou*] este atât însuși preasfântul Lui Trup egal cu Dumnezeu [*isothēon*], dar și Biserica, potrivit Apostolului care zice: „Voi sunteți trupul lui Hristos” [*1 Co* 12, 27], de aceea cele făcute în preasfântul Lui Trup sunt ca niște modele [*paradeigmata*] ale celor ce se fac sau se vor face în Biserică. Căci așa cum Acela S-a născut din Duhul Sfânt cu nașterea aceasta de jos, tot așa și Biserica „s-a născut nu din sânge, nici dintr-o voință a cărnii, ci din Dumnezeu” [*In* 1, 13]. Și așa cum Acela „a murit și a înviat” [cf. *1 Tes* 4, 14] în slavă, tot așa și Biserica va învia în aceeași slavă în ziua de pe urmă. Acela a fost înălțat, iar Biserica va fi înălțată și ea „pe nori în întâmpinarea” Lui [*1 Tes* 4, 17]. Și în general vom găsi multe în comun atunci când le vom cerceta fiecare în parte. Unul din părinții purtători de Dumnezeu spunea că faptul că în timpul pătimirii sudoarea lui Hristos s-a făcut la rugăciune ca niște picături de sânge [*Lc* 22, 44] însemna dinainte sângele martirilor⁸ și că Biserica se va constitui prin sânge⁹.

⁸ IOAN HRISOSTOM, *La toți sfinții martiri* 2; PG 49, 709.

⁹ IOAN HRISOSTOM, *Omilia* 85, 3 la Ioan; PG 59, 413.

¹³ De aceea, după sfințire, când pe Masă zace cu adevărat Trupul și Sângele lui Hristos, preotul/sacerdotul toarnă în pâinea și vinul sfințite apă fierbinte și așa se împărtășește cu ele și le dă și celorlalți, lucru care însemnează pogorârea în Biserică a Duhului Sfânt, care s-a făcut atunci când s-a desăvârșit Economia lui Hristos și se face pururea atunci când se aduce Jertfa [euharistică]. Căci e aceeași mijlocire și Același Mijlocitor, și aceeași jertfă adusă pe timpul lui Ponțiu Pilat se aduce pururea; de aceea Hristos este Preot/Sacerdot în veac [cf. *Evr* 5, 6; 7, 17. 21]. Și Duhul Sfânt nu încetează să coboare. Iar simbol al Duhului Sfânt e apa fierbinte, pentru că El S-a arătat și ca foc când a coborât peste apostoli [cf. *FA* 2, 3–4], dar e numit și apă [cf. *In* 7, 38–39; *Is* 44, 3]. Iar în aceasta sunt amândouă, fiindcă în ea focul s-a unit cu apa. În acest simbol e însemnat și modul participării [*metochēs*] la Duhul Sfânt, căci de Duhul Sfânt avem parte prin trupul/carnea Mântuitorului. Și așa cum n-am fi putut primi pe Duhul Sfânt dacă n-ar fi mijlocit Hristos, tot așa n-am putea bea această apă fierbinte turnată dacă nu ne-am împărtăși de dumnezeiasca Euharistie.

III

Care e înțelesul [*nous*] întregii lucrări sfinte a Liturghiei [*hierourgias*] ca într-un rezumat¹⁰

¹ — Operă [*ergon*] a sfintei celebrări a Sfintelor Taine este prefacerea [*metabolē*] darurilor în Trupul și Sângele lui Dumnezeu;

— scop/sfârșit [*telos*] este sfințirea [*hagiasmos*] credincioșilor¹¹, care prin acestea iau iertare de păcate, moștenirea Împărăției cerurilor și celelalte asemenea acestora;

— iar rugăciunile, psalmii, citirile din Sfintele Scripturi și, simplu spus, cele ce sunt făcute și spuse în chip sfânt [*hierōs*] înainte de sfințirea darurilor și după sfințirea lor sunt pregătirea lor și contribuția [*paraskeuē kai synteleia*] adusă de ei la acea operă și acest scop.

¹⁰ Capitolul I al tratatului *Explicare la dumnezeiasca Liturghie*. Traducere după ediția P. Perichon: NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris, 1976, p. 56–70. Nicolae Cabasilă numește aproape peste tot Liturghia *hierourgia*, „lucrare sacră”, „sacri-ficiu”, în sens etimologic, celebrat de un *hiereus*, „sacerdot”, „sacrificator”, în sens etimologic. Aceste sensuri sacrificiale antice implicite sunt estompate în echivalentele românești „Liturghie” celebrată de un „preot”.

¹¹ *Tēs hagian teletēs tōn hierōn men hē tōn dōrōn eis to theion Sōma kai Haima metabolē, telos de to tous pistous hagiasthēnai.*

² Deoarece chiar dacă toate cele sfinte Dumnezeu ni le dă în mod gratuit [*proika*] și nu noi aducem ceva din ele, ci ele sunt haruri la modul absolut, El cere însă ca o necesitate de la noi să ne facem apleți pentru primirea și păzirea lor, și n-ar putea da sfințirea Lui celor ce nu au o astfel de dispoziție. Astfel botează, astfel mirunge, astfel primește la ospăț și acordă El părtășia înfricoșătoarei Lui Mese.

³ Acest lucru l-a arătat în pilda seminței, unde zice: „Ieșit-a semănătorul” nu să-și are ogorul, ci „să semene” [Mt 13, 3], pentru că aratul și toată pregătirea datorată trebuie aduse de către noi.

⁴ Așadar, întrucât întâmpinarea acestora de către noi stând bine și pregătiți ținea în chip necesar de ordinea [*taxis*] Tainelor, a fost nevoie ca acest lucru să existe în însăși alcătuirea [*syntaxis*] sfintei lor celebrări. Și există într-adevăr în aceasta, fiindcă această putere o au pentru noi rugăciunile, psalmii și orice se face și se spune în chip sfânt/sacru [*hierōs*] în ea; pentru că acestea ne sfințesc și ne dispun: una ca să le primim frumos, iar alta ca să păstrăm sfințirea lor și să rămânem deținători ai ei.

⁵ Ne sfințesc însă în două moduri. Unul e cel prin care ne folosim plecând de la înseși aceste rugăciuni, acești psalmi și aceste citiri:

Fiindcă rugăciunile ne întorc spre Dumnezeu și ne oferă iertare de păcate.

Psalmodiile ni-L fac milostiv și ne atrag aplecarea Lui spre noi care vine de acolo; căci zice [Psalmistul]: „Jertfește lui Dumnezeu jertfă de laudă, și te voi scoate, iar tu Mă vei slăvi” [Ps 49, 14–15].

Iar citirile Sfintelor Scripturi, care vestesc bunătatea și iubirea/prietenia cu oameni [*philanthrōpian*] ale lui Dumnezeu, dar și dreptatea și judecata Lui, sădesc în sufletele noastre frica [*phobon*] de El și aprind iubirea [*agapen*] față de El, iar astfel pun în noi multă înflăcărare [*prothymian*] spre a păzi poruncile Lui.

Toate acestea, care fac sufletul mai frumos și mai dumnezeiesc atât sacerdotului [*hiereus*], cât și poporului, îi fac pe ambii apleți pentru primirea și păstrarea cinstitelor Daruri, care este scopul lucrării sfinte a Liturghiei [*hierourgia*].

În chip special însă ele îl pregătesc pe preot [*hiereus*] ca să poată celebra [*telesai*] în chip vrednic jertfa [*thysian*], care, cum s-a zis, este opera acesteia inițieri în taină [*mystagōgias*]. Acest lucru se afla în multe părți ale rugăciunilor, unde preotul se roagă să nu se arate nevrednic de cele ce-i stau înaintea, ci să slujească Tainei cu mâni, suflet și limbă curate.

Primim astfel un folos pentru celebrare [*teletē*] plecând de la însăși puterea/sensul cuvintelor celor spuse și cântate în ea.

⁶ Dar de acestea și de toate riturile celebrate în Liturghie [*hierourgia*] suntem sfințiți și într-un alt mod: prin acela în care în ele vedem figurat/întipărit [*typoumenon*] pe Hristos, precum și faptele și pătimirile Lui pentru noi.

Fiindcă în psalmi, în citiri și în toate actele practice înfăptuite de preot în întreaga celebrare [*teletē*] este însemnată Economia Mântuitorului: primele acte ale Liturghiei [*hierourgias*] arătând primele acte ale acesteia, iar cele de pe după acelea, pe ultimele; și astfel cei care le văd pe acestea [riturile Liturghiei] pot să aibă înaintea ochilor toate acelea [actele Economiei].

Fiindcă sfințirea darurilor, [care e] jertfa însăși, „vestește moartea Lui” [1 Co 11, 26], învierea și înălțarea Lui, pentru că ea preface aceste cinstite daruri în însuși Trupul Domnului, care a primit toate acestea: care a fost răstignit, care a înviat și care a fost înălțat.

Cele dinainte de jertfă arată cele de dinainte de moartea Lui: venirea, arătarea și manifestarea Sa desăvârșită¹².

Iar cele de după jertfă, cum zicea El Însuși, arată „făgăduința Tatălui” [Lc 24, 49; FA 1, 4]: pogorârea Duhului Sfânt peste apostoli, întoarcerea păgânilor prin aceia și comuniunea lor.

⁷ Și astfel toată inițierea în taină [*mystagōgia*] e ca o icoană a unicului corp al vieții [*politeia*] Mântuitorului¹³, aducând sub ochi toate părțile ei de la început și până la sfârșit potrivit ordinii lor reciproce și articulării lor.

⁸ De aceea psalmii cântați în deschidere și, încă înaintea lor, cele făcute și spuse la punerea-înainte [a darurilor; *prothesis*]¹⁴ însemnează primul moment [*kairos*] al Economiei lui Hristos; iar cele de după acești psalmi, citirile din Sfintele Scripturi și celelalte, arată momentul următor.

⁹ Căci chiar dacă se zice că există și o altă utilitate a citirilor și psalmodiilor — fiindcă ele au fost preluate ca să ne antreneze în virtute, pentru ca să ni-L facem milostiv pe Dumnezeu —, totuși nimic nu le împiedică să poată face și una, și alta: și astfel aceleași pot atât să-i ducă pe credincioși la virtute, cât și să însemneze [*sēmainein*] Economia lui Hristos. Fiindcă așa cum hainele împlinesc, pe de o parte, utilitatea/trebuința [*chreia*]

¹² *Parousian, anadeixin, teleian phanerōsin.*

¹³ *Kai esti hē pasa mystagōgia kathaper tis eikōn mia henos sōmatos tēs tou Sotēros politeias.*

¹⁴ La proscomidie.

îmbrăcării și acoperă trupul, dar, pe de altă parte, prin faptul că sunt într-un fel sau altul însemnează [*sēmainousi*] și îndeletnicirile, viața și demnitatea celor ce le poartă, tot așa stau lucrurile și la acestea.

Căci, întrucât conțin cuvinte insuflăte de Dumnezeu și imne aduse lui Dumnezeu, dumnezeieștile Scripturi îndeamnă la virtute și-i sfințesc pe cei care le citesc și cântă. Dar întrucât au fost alese unele cum sunt acestea și au fost astfel ordonate, ele au și o altă putere și sunt de ajuns pentru însemnarea [*sēmasia*] venirii și vieții lui Hristos.

Fiindcă nu numai cele cântate și citite, dar și riturile celebrate au același mod: pe de o parte, fiecare se face din pricina utilității lui prezente, iar, pe de altă parte, însemnează și ceva din lucrurile, făptuirile ori pătimirile lui Hristos. Cum sunt, de pildă, introducerea în altar [*thysiastrion*] a sfintei Evanghelii și introducerea cinstitelor daruri. Fiindcă amândouă se fac pentru o utilitate [*kata chreian*]: una pentru ca să fie citită Evanghelia, iar alta ca să fie celebrată jertfa [*thysian*]. Ambele însemnează însă arătarea și manifestarea Mântuitorului¹⁵: una pe cea încă nedeslușită și nedesăvârșită a Celui care începe să Se arate, iar alta pe cea mai desăvârșită și ultimă.

Unele din riturile celebrate nu împlinesc nici o utilitate, ci sunt celebrate numai pentru o însemnare, cum sunt: la început înțeparea pâinii și trasarea în ea a crucii, precum și faptul că fierul care o înțepă e făcut în forma unei sulite; iar la sfârșit introducerea de apă caldă în cele Sfinte.

¹⁰ Multe de acest fel ai putea găsi și la celelalte Taine. De pildă, la Botez faptul că aceia care urmează să fie botezați trebuie să se descalțe și dezbrace, să-și întindă mâinile și să sufle privind spre apus ne învață acolo cât de mare trebuie să fie în noi ura față de cel rău și că este necesar ca acela care vrea să fie creștin adevărat să se întoarcă de la el. Și dacă mai există altceva asemănător în Sfintele Taine, ele ar putea avea altă însemnare.

¹¹ Cele făcute însă în celebrarea darurilor se raportează toate la Economia lui Hristos, pentru ca având noi înaintea ochilor priveriștea/contemplarea [*theōria*] ei să ne sfințească sufletele și așa să ne facem apți pentru primirea Sfintelor Daruri. Căci așa cum, atunci când a fost făcută, aceasta [Economia lui Hristos] a înviat lumea toată, tot așa când este contemplată [*theōroumenē*] pururea face mai frumos și mai dumnezeiesc și însuși sufletul celor ce o contemplă [*theōrousin*]. Sau, mai bine zis, nici atunci nu

¹⁵ *Tēn tou Sōtēros anadeixin kai phanerōsin.*

era de nici un folos, dacă nu era contemplată, dacă nu era crezută¹⁶. Din această pricină a fost vestită și, pentru ca să fie crezută, Dumnezeu a pus în mișcare zeci de mii de meșteșuguri: pentru că aceasta nu-și putea face cele ale ei și să-i mântuiască pe oameni, dacă, odată făcută, ar fi rămas ascunsă pentru cei ce urmau să fie mântuiți de ea.

Atunci însă, când era vestită, crea în sufletele care nu o cunoșteau sfiala, credința și iubirea de Hristos, care nu existau mai înainte în ele. Iar acum, când este contemplată cu iubire de osteneală de cei care au crezut deja, chiar dacă nu pune în ele aceste fericite afecte [*makaria pathē*], dar le păstrează, înnoiește și face să crească pe unele deja existente, iar pe ei îi face mai tari în credință și mai fierbinți în evlavie și iubire. Căci cum n-ar putea El cu mult mai ușor să păzească, să păstreze și să înnoiască cele pe care le-a făcut să fie atunci când nu erau? Iar acestea sunt cele cu care este necesar să ne apropiem de cele sfinte, și fără de care e cu desăvârșire necucernic până și faptul de a privi acolo, și anume: evlavie, credință și o iubire foarte fierbinte față de Dumnezeu.

¹² De aceea a fost nevoie ca această contemplare/priveliște [*theōria*], care poate sădi în noi acestea, să fie însemnată în însăși alcătuirea Liturghiei [*syntaxei hierourgias*]. Pentru ca noi să nu raționăm numai cu mintea, ci să privim și cu ochii într-un mod anume multa sărăcie a Celui bogat, venirea la noi a Celui ce ocupă orice loc, insultările Celui binecuvântat, pătimirile Celui nepătimitor: cât de mult a fost urât și cât de mult a iubit; cât de mult S-a umilit fiind El atât de mare, și ce anume a pătimit și ce a făcut ca să ne pregătească înaintea noastră această Masă. Și, minunându-ne astfel de noutatea mântuirii, înlemniți de mulțimea îndurărilor, să ne sfiim de Cel ce ne-a miluit așa, de Cel ce ne-a mântuit astfel și să-I încredințăm sufletele, să-i dăm viața și să ne aprindem inimile cu focul iubirii Lui. Și ajungând așa, să intrăm în legătură în chip sigur și familiar cu focul Tainelor Lui.

¹³ Căci pentru a ajunge noi așa nu e suficient să fi învățat cândva cele ale lui Hristos și să fim cunoscători ai lor, ci e necesar să avem și acum ochiul gândirii acolo și să le contemplăm [*theōrein*], alungând cu energie orice alt gând, dacă am dori să ne facem sufletul astfel, încât să aibă aptitudinea pentru acea sfințire de care vorbeam.

Chiar dacă avem cuvântul dreptei-credințe [*eusebeias*], astfel încât să dăm un răspuns sănătos dacă am fi întrebați, totuși dacă atunci când

¹⁶ *Oude tote an ōphelēsen ouden mē theōrētheisa, mē pisteutheisa.*

trebuie să fim inițiați în taină nu le contemplăm frumos pe toate, ci min-tea noastră e atentă la altele, nu avem nici un folos din acea cunoaștere, fiindcă ea nu poate pune în noi ceva din zisele afecte [*pathē*]. Fiindcă dispozițiile noastre sunt în legătură cu gândurile care ne ocupă și noi suferim acele afecte pe care le pot produce în noi acelea.

¹⁴ Din această pricină a fost gândită o astfel de figurare/întipărire [*typos*] care le însemnează pe aceasta nu numai prin cuvinte, ci le și aduce sub privire pe toate făcând să apară acest lucru prin toată lucrarea sfântă a Liturghiei [*hierourgias*]. Pentru ca, pe de o parte, prin aceea să acționeze mai ușor asupra sufletelor și să pună în noi nu numai o simplă contemplație [*theōria psilē*], ci și un afect, întrucât prin ochi imaginația se întipărește în noi într-un mod mai limpede; iar, pe de altă parte, prin aceea să nu dea loc uitării, nici să lase gândul să se întoarcă spre altceva, până ce ne duce la însăși Masa sfântă; și plini astfel de aceste înțeleșuri și avându-ne memoria înfloritoare, să ne împărtășim de Sfintele Taine adăugând sfințire peste sfințire: pe cea a celebrării peste cea a contemplărilor, „schimbându-ne la chip din slavă în slavă” [2 Co 3, 18]: din cea mai mică în cea mai mare dintre toate.

¹⁵ Acesta e ca într-un rezumat înțeleșul întregii lucrări sfinte a Liturghiei [*hierourgias*]. [...]

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

Până în 1959 despre arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului se știa extrem de puține lucruri¹, afară de faptul că a păstorit în condiții extrem de dificile al doilea oraș al Imperiului Bizantin în timpul îndelungatei blocade otomane declanșate în 1422 de sultanul Murad II (1421–1451), blocadă încheiată prin căderea și devastarea Tesalonicului pe 29 martie 1430. La acea dată însă arhiepiscopul Simeon se mutase deja de șase luni la Domnul (septembrie 1429), fiind scutit de ororile, distrugerile și profanările de biserici care au însoțit tragicul deznodământ (descrise în relatarea lui Ioan Anagnostes despre căderea Tesalonicului). Se mai știa că Simeon al Tesalonicului era autorul unui important corpus de șapte scrieri catehetice transmis în multe manuscrise (dovadă a popularității de care s-a bucurat) și editat pentru prima dată în 1683 la Iași² de Ioannis Molivdos³, din inițiativa și sub patronajul patriarhului Dositei Notaras al Ierusalimului (1669–1707). Acest corpus are drept primă piesă principală un vast manual sub formă de Dialog catehetic între un cleric și episcopul său, alcătuit dintr-o serie de tratate liturgice prefațate de unul dogmatico-polemic. Tratatul contra tuturor ereziilor (în care spațiul cel mai amplu e acordat criticii erorilor latinilor și antipalamiților) e urmat, pe rând, de unul despre cele șapte Taine în general și apoi de câte unul despre Botez, despre Mirungere, Despre Liturghie, despre sfințirea bisericii, despre Hirotonii, despre pocăință (și monahism), despre Nuntă, despre Maslu, despre

¹ Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 752–753.

² Ediție retipărită în 1866 cu traducere latină de J.-P. Migne în PG 155, 33–952.

³ Ioannis Molivdos (1657–1719) este un doctor-filozof grec cu studii la Padova, care și-a luat supranumele Comnenul și a practicat medicina în București pe timpul domniei sfântului Constantin Brâncoveanu. Tuns în monahism sub numele Ierotei, a fost între 1711–1719 mitropolit al Dristei, trăind și murind tot la București.

rugăciune (rugăciunea lui Iisus și cele șapte laude) și despre înmormântare. Dialogul ocupă două treimi din corpusul tipărit, iar în urma lui sunt editate alte șase scrieri mai mici: o explicare/tâlcuire a locașului bisericii și a Liturghiei (editată parțial de J. Goar în 1647 și 1730); o scurtă explicare a Simbolului de credință; o expunere pe articole a temeiurilor scripturistice ale Simbolului de credință; o altă expunere sintetică a credinței în 12 articole; un scurt tratat despre preoție; și 83 de răspunsuri pe diverse teme biblice, dogmatice, liturgice și canonice către episcopul Gavriil al Pentapolei. Tradus repede în limbile naționale ale popoarelor ortodoxe⁴, acest corpus simeonian — veritabil summă liturgico-doctrinară a Ortodoxiei — s-a bucurat de un mare succes, fiind folosit ca manual în seminarii și în formarea preoților până inclusiv în secolul XX.

Din cataloagele de manuscrise grecești ale bibliotecilor se știa că Simeon al Tesalonicului era autorul unei importante opere liturgice: atât autor de rugăciuni și compoziții imnografice, cât și de tratate tipiconale. Opera sa liturgică a făcut în 1965 tema tezei de doctorat a viitorului reputat profesor de liturgică din Tesalonic, Ioannis Phundulis (1927–2007), care în 1968 a editat și un prim volum al scrierilor liturgice simeoniene⁵. Au rămas, din nefericire, inedite până astăzi importante tratate liturgice din codicele ateniene 2047 și 2067 (incomplete din păcate), în care Simeon descrie pe larg oficiile vechiului rit catedral (*asmatikos*), abandonat la Constantinopol în 1204, dar aflat încă în uz în catedrala Aghia Sophia din Tesalonic până la cucerirea otomană; după această dată el a fost înlocuit definitiv în toată lumea ortodoxă cu oficiile ritului monahal neosavait.

Dar cea mai însemnată contribuție la descoperirea și cunoașterea în secolul XX a operei și vieții lui Simeon al Tesalonicului a fost cea a lui David Balfour (1903–1989), unul din cele mai interesante și atipice personaje din veacul trecut. Născut într-una din cele mai vechi și importante familii britanice, care a dat o serie de importanți oameni politici și prim-miniștri, acesta s-a convertit la romano-catolicism și a devenit monah benedictin. Pasionat de Răsăritul creștin, a intrat un timp în abația belgiană de rit slavo-bizantin de la Amay-sur-Meuse (ulterior Chevetogne). Sub influența starețului Sofroni

⁴ Traducerea slavonă realizată de sfântul mitropolit Dosoftei al Moldovei în exilul său din Galiția (1686–1693) și cea rusească realizată de spătarul Nicolae Milescu la Moscova în 1697 au rămas în manuscris.

Traducerea veche românească a viitorului episcop Chesarie al Râmnicului a fost publicată la București în 1765, fiind reeditată tot aici în 1865, și în transliterare la Suceava în 2002 (2 vol.).

Traducerea neogreacă publicată la Leipzig în 1791 a fost reeditată de cinci ori.

⁵ I. PHOUNDOULĒ, *To leitourgiko ergon Symeon tou Thessalonikes*, Tesalonic, 1965 și SYMEON ARCHIEPISKOPOU THESSALONIKĒS *Ta leitourgika Syngrammata. I. Euchai kai hymnoi*, Tesalonic, 1968: 27 de rugăciuni, 24 de canoane și aproape 200 de stihiri.

Saharov (1896–1993), cu care a purtat o interesantă corespondență, s-a convertit la Ortodoxie. Între anii 1931–1941 a străbătut bibliotecile de la Athos, din Grecia și din Occident fotografiind și transcriind cu pasiune manuscrise cu scrieri de autori bizantini și filocalici needitate până atunci. Un loc central l-a ocupat inventarierea tuturor manuscriselor și tuturor scrierilor arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului. În 1941 a fost chemat în armata britanică devenind ofițer de informații, iar după război a ieșit din monahism căsătorindu-se și intrând în diplomatie. A revenit la preocupările de bizantinologie teologică abia în 1971, după ieșirea la pensie, când revine la vechiul gând al editării scrierilor inedite simeoniene, pe baza cărora își susține acum un târziu, dar remarcabil, doctorat în istorie în Universitatea din Oxford. Rezultatele amplelor investigații filologice și istorice au fost publicate de Balfour în 1979 și 1981 în două volume în care a editat cu extinse comentarii scrierile „politico-teologice” și „teologice” inedite ale arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului⁶, care în 1981 a fost trecut de Biserica greacă în rândul sfinților cu pomenire pe 15 septembrie.

Baza documentară a tuturor acestor restituiri au fost fotografiile făcute în 1940 de Balfour după cel mai important și unic codice manuscris cuprinzând totalitatea scrierilor arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului. Copiat sub supravegherea directă a arhiepiscopului și purtând corecturile sale autografe, codicele a ajuns în biblioteca mitropolitului Proilavei, devenit pentru câteva luni (ian.–iul. 1757) patriarh ecumenic sub numele de Calinic III (sau IV). Retras în localitatea natală, Zagora din Tesalia, acesta (n. 1713–m. 1791) și-a lăsat biblioteca pe seama școlii de aici, aflându-se azi în biblioteca publică a orașului. Biblioteca din Zagora fusese descrisă sumar de K. Dyovuniotis în 1915–1916, dar abia D. Balfour este cel care a sesizat importanța covârșitoare a codicelui *Zagora 23* (copiat înainte de 1429), 349 file. Consultându-l, a putut constata că, pe lângă scrierile corpusului simeonian deja editat (prezente cu lacune în prima sa jumătate, f. 1–219), codicele conținea în a doua sa jumătate (f. 219–346) un număr de scrieri teologico-politice necunoscute:

1. o enciclică adresată tesalioților avertizându-i împotriva tentațiilor convertirii la islam;
2. o enciclică similară către creștinii din Anatolia cu îndemn la mărturisirea credinței și polemică antiislamică;
3. o epistolă cu polemică antiiudaică către un monah Pavel convertit de la iudaism;

⁶ D. BALFOUR, *Politico-Historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429). Critical Text with Introduction and Commentary* (Wiener byzantinische Studien 13), Viena, 1979, 319 p. și *Hagiou Symeon archiepiskopou Thessalonikēs Erga Theologika. Kritikē ekdosis met' eisagogēs* (Analekta Vlatadon 34), Tesalonic, 1981, 261 p.

4. o enciclopedie adresată episcopilor sufragani din Tesalia (cu final pierdut) despre datoriile clerului;

5. o apologie către clerul și credincioșii din Tesalonic justificând plecarea sa din Tesalonic pentru a cere ajutor împotriva turcilor de la Constantinopol;

6–7. două scrisori către monahii prieteni din Constantinopol, cea de-a doua, adresată lui Macarie Makris, susține atitudinea prudentă a acestuia față de plănuitul conciliu unionist;

8. un cuvânt despre minunile recente ale sfântului Dimitrie, în care relatează conflictul tesalonicenilor cu otomanii din 1387 și până în 1427, cu insistență pe amenințările și tensiunile interne create de blocada acestora din 1422 până în prezent;

9. o epistolă despre monahism către monahii de la Marea Lavră;

10–11. două sfaturi către tesaloniceni îndemnându-i sub pedeapsa anatemei să reziste turcilor până la martiriu și să nu le predea orașul;

12. un alt panegiric în cinstea sfântului Dimitrie;

13. o epistolă dogmatică și parenetică adresată unui cretan despre unirea cu latinii criticând Filioque și antipalamismul acestora;

14. o epistolă către un creștin cu un comentariu la Fericiri;

15. o învățătură către despotul Andronic Paleologul, devenit monah, și

17. o altă scurtă scrisoare către același;

16. o epistolă către protopopul din Chania (Creta) împotriva predicării laicilor în biserici;

18. o scurtă scrisoare către un patriarh ecumenic cu privire la impedimente de căsătorie;

19. un formular de autorizare a duhovnicilor pentru a primi spovedanii și

20. unul de scrisoare de iertare pentru penitenți⁷.

Aceste scrieri inedite au permis precizarea în contururi mai exacte a biografiei autorului lor. Născut cândva între anii 1381–1387, a devenit de tânăr monah în mica mănăstire din Constantinopol înființată de frații isihăști Calist și Ignatie Xanthopouloi (Calist a ajuns în 1397 pentru câteva luni patriarh ecumenic); a luat la tundere numele de Simeon în cinstea sfântului Simeon Metafrastul. Alegerea sa ca arhiepiscop al Tesalonicului în 1416–1417 l-a scos din liniștea mănăstirii aruncându-l în vârtoarea unei lumi bizantine aflată în pragul colapsului definitiv. După ce cunoscuse o primă ocupație otomană între 1387–1403, Tesalonicul își reluase statutul de oraș bizantin după înfrângerea lui Baiazid I Fulgerul de către Timur Lenk. La data întroizării lui Simeon, Tesalonicul era guvernat de către tânărul despot Andronic Paleologul (n. 1404), unul din fiii lui Manuel II Paleologul (1391–1425), sub

⁷ Balfour a editat în 1979 scrierile de la nr. 5, 6, 7, 8, 10, 11, 15 și 17 ca opere „politico-istorice”, iar în 1981 ca „opere teologice” restul (nr. 1–4, 9, 13–14, 16, 18–20).

tutela generalului Dimitrios Leontaris. La moartea lui Mehmet I (1402–1421), care s-a aflat în relații bune cu Manuel II, a devenit sultan tânărul său fiu Murad I (1421–1451) în vârstă de doar 18 ani, care a declarat război Bizanțului, pentru că-l susținuse pe fratele său mai tânăr Mustafa, și Europei creștine. În 1422, Murad a încercat un asalt nereușit asupra Constantinopolului guvernat deja de fiul bătrânului Manuel II bolnav, Ioan VIII Paleologul, care-i va și urma la tron (1425–1448). În februarie 1424 Bizanțul a fost silit să accepte un umilitor tratat de pace prin care era readus practic în situația de stat vasal față de otomani (cum mai fusese între 1372–1402). În 1422 Murad începuse și asediul Tesalonicului, a cărui blocadă prelungită până la căderea orașului în 1430 va coincide cu cea de-a doua și ultimă perioadă a păstorii lui Simeon. Tesalonicenii se împărțiseră în trei partide: un partid proturc care pleda pentru predarea orașului, pentru a-l feri de devastare și a-i lăsa pe creștini să se bucure de regimul de semilibertate religioasă garantat de islam celor ce se supuneau; un partid provenențian, care dorea să predea orașul pentru apărare Serenissimei Republici cu prețul unor minime concesiuni făcute Bisericii latine; și un partid naționalist, patriotic, care pleda pentru loialitatea până la capăt față de Constantinopol. Simeon era purtătorul de cuvânt al acestui ultim partid, susținător al patriotismului bizantin și al Ortodoxiei stricte, adversar neîmpăcat atât islamului, cât și romano-catolicismului, în atracția cărora vedea cele două principale ispite pentru poporul grec ortodox subjugat și aflat în pericol de a-și pierde identitatea spirituală. Pe 8 iunie 1422, arhiepiscopul Simeon, bolnav și exasperat, a părăsit în secret orașul spre Constantinopol pentru a cere sprijinul împăratului. Din pricina ofensivei otomane, n-a ajuns însă decât până la Athos, de unde s-a întors repede în Tesalonicul asediat, și care va cunoaște tot cortegiul de nenorociri legate de o lungă și nemiloasă blocadă: foamete, epidemii, tensiuni sociale etc. Nevrând să predea orașul otomanilor și lipsit de speranța unui ajutor de la Constantinopol, el însuși asediat, Andronic Paleologul a inițiat negocieri diplomatice pentru predarea Tesalonicului Veneției, cu o clauză care garanta drepturile Bisericii Ortodoxe. La mai puțin de un an după predarea orașului venețienilor, Andronic, bolnav, s-a făcut monah, retrăgându-se într-o mănăstire până la moartea sa timpurie în martie 1428. Din 1423 și până în 1430, când Tesalonicul s-a aflat sub control militar venețian, arhiepiscopul Simeon, devenit principalul personaj al orașului, a colaborat cu noua „venetocrație” atrăgându-și respectul acesteia. Bolnav și epuizat, înainte de a se stinge din viață în septembrie 1429⁸, mai găsește resursele pentru alcătuirea monu-

⁸ Șase luni înaintea asaltului orașului de otomani pe 29 martie 1430, asemenea fericitului Augustin, mutat și el la Domnul pe 28 august 430 în Hippona asediată de vandali, care după câteva luni vor cuceri și incendia orașul (cruțând doar catedrala și biblioteca episcopale).

mentalului său *Dialog*, manual liturgico-dogmatic unic în felul său, sinteză clară pentru cler a întregii tradiții bisericești, ale cărei accente polemice antilatine și rigorism canonic se explică bine prin contextul „venetocratic” al elaborării acestui vast compendiu al liturgicii bizantine.

Pe cât de populare în Răsărit⁹ — unde *Dialogul* a fost tradus în limbile națiunilor ortodoxe și reeditat în numeroase rânduri —, opera și gândirea liturgică simeoniene au început să fie studiate științific abia în anii '60 ai secolului trecut. Un prim pas important în acest sens a fost — pe lângă teza din 1965 a profesorului Ioannis Phundulis, dedicată prezentării tradiției manuscrise a operei liturgice inedite a arhiepiscopului Tesalonicului (urmată de editarea în 1968 a compozițiilor sale euhologice și imnografice)¹⁰ — capitolul consacrat în 1966 interpretării simeoniene a Liturghiei, de către același benedictin René Bornert în monografia dedicată comentariilor liturgice bizantine¹¹. El a fost urmat în 1989 de o amplă teză de abilitare (susținută în 1987 la Tübingen) de actualul titular al catedrei de liturgică de la Facultatea de teologie catolică din Paderborn, Michale Kunzler (n. 1951), și care analizează pe larg liturgica *Dialogului* simeonian ca exemplu al influenței (negative în opinia sa) a învățăturii „palamite” despre har ca energie necreată asupra teologiei sacramentale și liturgicii ortodoxe¹². Foarte recent, iezuitul american pr. Steven Hawkes-Teeples (n. 1953) — din 2001 profesor de liturgică bizantină la Institutul Pontifical Oriental din Roma, unde în 1998 susținuse, sub îndrumarea pr. R. Taft, o teză de doctorat despre Liturghia bizantină în comentariile sfântului Simeon al Tesalonicului — a publicat (pe baza codicelui *Zagora 23*) textul critic, însoțit de o traducere engleză și studiu introductiv, al celor două „tâlcui” date dumnezeieștii Liturghii de arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului¹³.

Sfântul Simeon a fost într-adevăr autorul a două comentarii liturgice. Primul, sub forma unui tratat independent și dezvoltat, scris la cererea unor

⁹ Adeptul ei cel mai entuziast a fost arhiepiscopul rus Veniamin al Nijni Novgorodului (1739–1811), autor al faimosului comentariu *Novaia Skrijal* (1803) ajuns în 1903 la a șaptesprezecea ediție, și care e practic o rezumare a teologiei lui Simeon al Tesalonicului.

¹⁰ Și de studiile din actele simpozionului liturgic de la Tesalonic din 15 septembrie 1981: *Praktika Leitourgikou Synedriou eis timēn kai mnēmēn tou en hagiois Patros hēmōn Symeōnos archiepiskopou Thessalonikēs*, Tesalonic, 1983.

¹¹ BORNERT, 1966, p. 244–263.

¹² M. KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* (Trier theologische Studien 47), Paulinus Verlag, 1989, 464 p.

¹³ ST. SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, Edited and translated by Fr. Steven Hawkes-Teeples SJ, Foreword by archimandrite Robert Taft SJ (Studies and Texts 1968), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2010, 301 p.

credincioși din Creta aflată și ea sub dominație venețiană, e intitulat *Tâlcuire* [hermēneia] *despre templul sfânt și Liturghia* [mystagōgias] *dumnezeiască* (presc. T) 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 (nediscutată 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 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 sacerdotiul. 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 arhiereul dinaintea lui arată prezența lui Iisus Însuși (20). Așezat peste relicve 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 arhiereul, urmaș al apostolilor și icoană a lui Hristos și investit cu autoritatea Lui (26). Arhieriei 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 arhiereului și iereului (T 33–40) este reluat mai amplu și precis în *Despre sfânta Liturghie* (L 9–29). Aici se arată că arhiereul 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 engolpi-onul, 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, cuminenția; epigonatul, biruința asupra morții; mânecuțele, puterea atoatelucrate a lui Dumnezeu; felonul cu cruci, 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, cruci, toiag (L 28–29). Celebrații 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 semnului 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 encrații, nici numai vin, cum fac armenii. Acestora li se reproșează într-un excurs polemic (L 64–78) că resping textul clar al *Evangeliei 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 ctitori, 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), arhierul 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 Sfințelor 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). Arhierul 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 arhierul 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, arhiepiscopul ne cheamă la harul înfierii prin rostirea rugăciunii „Tatăl nostru” și la unitate, după care vine la împărțire 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 autodiviniză (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 Cărui foc ține viu Sângele lui Hristos (T 96-97). Apoi rupe și celelalte părticele din sfânta Pâine, se cuminecă el însuși primul și-i împărțește 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 venerateze ca pe arătarea lui Hristos Însuși și să se roage fiecare în prezența Lui pentru sine, pentru toți și toate (T 101). După care arhiepiscopul 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, arhiepiscopul 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 arhiepiscopului, 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 crețani, 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 osândă 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 temelilor 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 dreți 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 arhiereului, 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-Teeples 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 „turcokrații”, 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 re-cepteze 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-Teeples 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-Teeples în următoarele patru puncte:

„1. Tendința de a da fiecărui ritual și cuvânt al Liturghiei proeminență și semnificație egale. Ritualuri minore sunt mărite disproportionat. 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 asocieri cu altceva. 4. Participarea liturgică se reduce la memorarea și evocarea unor asocieri dintr-un catalog de analogii” (p. 51).

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 pogorării 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 împărtășirea clericilor în ordine (și a mirenilor, „dacă este cineva destoinic, să se cuminece”) și înainte de distribuirea substitutului euharistic al pâinii sfințite ca „anti-doron” (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.

SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI

(† 1429)

I

Tâlcuire privitoare la templul sfânt și mistagogia [Liturghia] dumnezeiască¹ (cca 1420)

<A. Titlu>

¹ Tâlcuire/interpretare [*hermēneia*] trudită de preasfințitul arhiepiscop al Tesalonicului, kyr Simeon, privitoare la templul lui Dumnezeu și cele care sunt în el, la ierei/sacerdoți, diaconi și arhieriei, la veșmintele sfinte pe care le îmbracă fiecare, încă și la mistagogia [Liturghia] dumnezeiască, oferind rațiunea [*logos*] fiecăruia din riturile celebrate în ea în chip dumnezeiesc și trimisă bine-cinstitorilor din Creta, care au cerut-o.

<B. Introducere. Economia mântuirii>

² Întrucât de o iubire dumnezeiască ați fost puși în mișcare ca să aflați ce anume arată simbolurile celor celebrate în dumnezeiasca Liturghie [*synaxis*] și ce anume înseamnă sfintele veșminte, primiți în iubire de la noi și aceste cuvinte despre aceste lucruri, pe care și noi le-am făcut după putere încrezându-ne în iubirea Duhului și mai ales de dragul celui mai mare din toate lucrurile, al lui Dumnezeu — Iubirea Însăși —, Care „atât

¹ *Hermēneia peri tou theiou naou kai peri tēs theias mystagōgias.*

Textul din PG 155, 697–749 reproduce ediția princeps a operelor sfântului Simeon al Tesalonicului publicată sub patronajul patriarhului Dositei al Ierusalimului la Iași în 1683.

Traducere după ediția critică stabilită pe baza manuscrisului *Zagora 23* de către Steven Hawkes-Teeples SJ: ST. SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries* (Studies and Texts 168), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2011, p. 79–163.

Mulțumesc preacuviosului părinte profesor Petru Pruteanu pentru amabilitatea de a-mi fi semnalat și pus la dispoziție textul acestei ediții. Această traducere îi este dedicată în semn de recunoștință și pentru bucuria de a-l fi întâlnit.

de mult a iubit lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat pentru noi”, precum stă scris [In 3, 16].

³ Acesta a venit, așadar, în iubire, și Cel ce e pretutindeni S-a sălășluit între noi [cf. In 1, 14]; născându-Se prunc din Fecioară și schimbând vârstele, pentru ca eu să fiu curățit întreg și să fiu sfințit prin faptele și cuvintele Lui, la sfârșit mi s-a dat spre cuminecare pe Sine Însuși. Căci de vreme ce S-a unit cu mine prin pârga pe care a luat-o din Fecioara, era necesar ca prin acte [*praktikōs*] această unire să treacă la toți cei ce cred; fiindcă acest lucru înseamnă faptul că m-a replămădit și mă face viu. Căci zice: „Dacă nu veți mânca trupul/carnea Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi” [In 6, 54] și: „Eu sunt viu, și cine Mă mănâncă va fi viu prin Mine” [In 6, 58]. Acest lucru l-a făcut practic cu bunătate prin Taine:

1. Ce lucrează sfântul Botez²

⁴ — prin Botez ne naște din nou dându-ne nașterea Lui lipsită de patimă;

2. Ce lucrează sfântul Mir

— prin punerea mâinilor și suflare pune în noi harul Mirului. Mir care este El Însuși [Hristos/Unsul], pentru că zice [Scriptura]: „Mir vărsat este numele Tău” [Cânt 1, 2], căci ca Dumnezeu Se unge pe Sine Însuși și ca om este uns. Pentru aceasta ungându-ne cu bunătate și pe noi, ne dă puterea înmiresmată și vie a Duhului;

<2.a. Ce lucrează sfânta Cuminecare>

⁵ — iar al treilea lucru, și cel mai mare dintre toate, pe care ni-l dă e faptul de a ne împărtăși de El, lucru pe care ni l-a arătat prin predania Tainelor. Fiindcă a luat pâine și a adus-o jertfă sfântă [*hierourgēse*], asemenea și paharul; și la una a zis: „Acesta este Trupul Meu!”, iar la celălalt: „Acesta este Sângele Meu!”. Și nu le-a adus numai jertfă sfântă, dar a chemat și la cuminecarea lor, căci zice: „Luați, mâncați!” și „Beți din acesta toți!”. Și aceasta n-a făcut-o numai El Însuși, ci a predat să se celebreze tot timpul prin cei ai Săi, pentru că zice: „Acesta să faceți spre pomenirea Mea!” [Mt 26, 26–27 par.; 1 Co 11, 24–25].

⁶ Și pe drept cuvânt. Căci dacă El Însuși S-a făcut părtaș cărnii și sângelui asemenea nouă [cf. Evr 2, 14] și a fost văzut ca noi, fiind Dumnezeu neschimabil, iar scopul Său era ca noi să ne împărtășim de îndumnezei-

² Subtitlurile aparțin copiștilor, nu autorului, fiind notate în manuscrise pe marginea textului. Introduse de editori în text, ele fragmentează de multe ori abuziv textul expunerii.

rea [*theōseōs*] Lui, a făcut-o în acest mod preadumnezeiesc și mai presus de cuvânt/rațiune, amestecându-Se pe Sine Însuși în cele cu care ne hrănim și adăpăm, fiind pretutindeni și prefăcând cu putere dumnezeiască — întrucât e atotputernic — pâinea și paharul în Trupul și Sângele Lui.

⁷ Prin acestea Se frământă și Se amestecă cu noi și, fiind Soare al dreptății [cf. *Mal* 4, 2], ne luminează dăruindu-ne luminările Lui proporțional cu curăția noastră. Și nu lucrează pur și simplu ca un soare, punându-și în noi numai razele Lui, ci și curăță cele necurate și le face în stare să privească lumină.

⁸ Așadar, întrucât astfel este taina lucrării sfinte a Jertfei liturgice [*hierourgias*] și acesta este capătul înomenirii lui Dumnezeu, căci prin ea ne facem părtași [*koinōnoi*] ai lui Dumnezeu și dumnezei prin har [*kata charin theoi*], de aceea și Biserica lui Hristos are o mai mare și mai dumnezeiască sânguință față de această [Taină].

⁹ Drept pentru care ea lucrează neconținut ceea ce a primit de la început și învață cele mai presus de înțelegere prin simboluri sfinte. Cele lucrute în chip văzut s-au împărțășit de atâta slavă, încât sunt minunate pentru toți, iar mintea nu străbate până la cunoașterea tuturor celor celebrate; de aceea mulți sunt nedumeriți și caută rațiunile [*logous*] acestora. Iar cele celebrate sunt negreșit mai presus de orice înțeles, încât nu numai mintea omenească, dar nici chiar cea îngerească n-ar fi în stare să învețe pe alții cum anume are loc întruparea sau cuminecarea/comuniunea cu Dumnezeu, ori ceva din cele câte le propovăduiește și lucrează Biserica.

¹⁰ Numai că Dumnezeu nu ne-a lăsat neinițiați cu privire la cele ale Sale, ci ne-a oferit privilegii ca să știm, pe cât e cu putință, ca să găsim, pe cât căutăm, și ca să ajungem la înțelegerea acelora, întrucât acestea pentru noi s-au făcut. Așadar, pe cât am putut și noi cunoaște și pe cât ni s-a dat nouă, celor ce suntem cei mai mici și mai umili, vom grai în iubire, strângând de la Părinți cele mai multe din cele cu privire la care ne-ați întrebat socotind că am fi ceva.

<C. Introducere: Dumnezeu, descoperit în Tradiție>

¹¹ Fiindcă nimic din cele predate de noi nu este un lucru mai nou, nici n-am alterat cele pe care le-am primit, ci le-am păstrat ca și pe Simbolul credinței. Astfel că noi celebrăm sfânta jertfă liturgică [*hierourgia*] așa cum a fost dată de Însuși Mântuitorul, de Apostoli și de Părinți; și așa cum a săvârșit-o [*hierourgese*] Domnul fiind cu ucenicii Lui, frângând pâinea și

dându-le-o, și în chip asemănător paharul, tot așa face și Biserica atunci când ierarhul face jertfa sfântă [*hierourgountos*] împreună cu iereii/sacerdoții [*hiereis*] și o dă tuturor, sau cum face iereul/sacerdotul împreună cu ceilalți.

¹² Martor al acestui lucru e urmașul apostolilor, sfântul Dionisie [Areopagitul], care învață să se săvârșească sfânta jertfă [*hierourgein*]³ așa cum facem noi; dar și de Dumnezeu grăitorii Vasile și Hrisostom, atunci când expun mai pe larg ordinea inițierii în taina ei [*mystagōgias taxin*], au predat să se lucreze, așa cum face Biserica noastră; martore sunt rugăciunile lor de la sfânta jertfă liturgică [*hierourgia*], cele care învață prima și a doua intrare, precum și celelalte acte ale sfintei ei celebrări.

¹³ Au mai predat Părinții că în templul sacru [*hieros naos*] nu pot păși toți, ci este demn de evlavie, mai cu seamă înfricoșătorul jertfelnic; fapt evident întrucât îi scot afară din el pe catehumeni. Sfințitul Ambrozie [† 397] l-a scos atât din altar, cât și din templu, pe împăratul Teodosie [379–395]⁴. Cel între sfinți Grigorie zis Dialogul [† 604] e nu numai martor că Jertfa [*thysia*] se aduce cu pâine dospită⁵, dar din respect față de sfintele temple nu lăsa să se îngroape în ele rămășițele oricui⁶.

¹⁴ Dar și marele Isidor din Pelusium [† 435], fiind mai vechi între Părinți, apare în multe din epistolele sale⁷ învățând limpede despre ordinea Liturghiei noastre. Iar înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim [† 662] expune tot misterul Sfintei Liturghii pe care-l lucrează Biserica noastră⁸ și tâlcuiește rațiunile celor făcute în ea.

De la aceștia luând și noi ca de la niște Părinți, încă și orice altceva am cunoscut de la cei dinaintea noastră, vi le scriem încrezându-ne în harul lui Dumnezeu.

<D. Templul>

¹⁵ Și mai întâi grăim despre casa lui Dumnezeu. Și întrucât instrumentele sfintei jertfe liturgice [*hierourgias*] sunt templul și iereul/sacerdotul, unul aducând Jertfa sfântă, iar celălalt având în el jertfelnicul, se cuvine să vorbim despre amândouă.

³ Cf. *Despre ierarhia bisericească* III; PG 3, 424–444; trad. rom. *supra*, p. 163 sq.

⁴ Cf. PG 82, 1236A–1237B.

⁵ Aluzie la *Dialoguri* 1, 11; PL 77, 212AB.

⁶ *Dialoguri* IV, 53–56; PL 77, 412C–416D.

⁷ Cf. *Epistole* I, 123 și 136; PG 78, 264D–265A și 272C.

⁸ *Mistagogia*; PG 91, 657–717; trad. rom. *supra*, p. 203 sq.

3. Ce este dumnezeiescul templu

Prin urmare, deși e alcătuit din materii, templul [*naos*] are însă un har supracosmic, ca unul consacrat de arhieru prin rugăciuni de taină și uns cu Mir dumnezeiesc, și este întreg constituit loc de sălășluire a lui Dumnezeu. Nu toți pot să pășească încă în toate spațiile lui, ci unele sunt pentru ierei/sacerdoți, iar altele pentru laici/poporeni.

4. De ce este dublu templu

¹⁶ Fiind așadar dublu, prin cele de nepătruns și cele din afară ale lui el închipuiește [*eikonizei*]

— pe Hristos Însuși, Care e și El dublu, Dumnezeu și om, prin una nevăzut, iar prin alta văzut;

— în chip asemănător [închipuiește] pe om, care este din suflet și din trup;

— în chip deosebit [închipuiește] taina Treimii, Care e de neapropiat prin ființa Ei, dar poate fi cunoscută prin pronia și prin puterile Ei;

— în chip particular, închipuiește [*ektypoi*] lumea, atât cea nevăzută, cât și numai aceasta văzută: cerul prin sfântul altar [tribună; *bēma*], iar cele din jurul pământului prin dumnezeiescul naos [*naos*].

Potrivit unei alte observații însă, întregul templu dumnezeiesc contemplat în chip treimic în pronaos, în naos și în tribuna altarului [*bēma*] însemnează

— Treimea;

— ordinele [puterilor] de sus dispuse câte trei/triadic

— și noroadele bine-cinstitorilor împărțite în triada celor sfințiți [clericilor], a credincioșilor desăvârșiți și a celor ce sunt în pocăință.

Dar această formă [*schēma*] a dumnezeiescului templu mai învață și cele de pe pământ, cele din cer și cele supracerești: cele de pe pământ pronaosul, cerul naosul, iar pe cele supracerești preasfântul altar [*bēma*].

5. Ce arată sfânta Masă

¹⁷ De aceea, prin înfricoșătorul Jertfelnic [*thysiastrion*] al sfintei Mese [trapeza] din tribuna altarului [*bēmati*] dumnezeiescul templu îl arată pe Stăpânul cerului. Acesta [Jertfelnicul] se numește și Sfântă a Sfintelor, și scaun [*kathedra*], și loc al lui Dumnezeu, și odihnă a Lui, loc de ispășire și atelier al mării Victime, mormânt al lui Hristos, și cort al slavei Lui.

6. Ce arată perdeaua

Prin perdeaua [*katapetasma*] de la jertfelnic închipuiește [*ektypoi*] cortul ceresc din jurul lui Dumnezeu, unde sunt popoarele îngerilor și odihna sfinților.

7. Ce arată coloanele spațiate

Prin grilaje sau coloanele spațiate [*kinklida ē diastyla*] arată diferența celor supuse simțurilor [sensibile; *aisthēta*] față de cele înțelese cu mintea [inteligibile; *noēta*].

8. Ce arată numele celor patru evangheliști pe bucăți de pânză

¹⁸ Sfânta Masă are în cele patru colțuri ale ei patru bucăți de pânză, pentru că plinătatea [*plēroma*] Bisericii e țesută la un loc din cele patru margini [ale lumii]. Iar pe acestea patru sunt numele celor patru evangheliști, pentru că prin aceștia s-a constituit Biserica și a alergat Evanghelia jur-împrejurul lumii.

9. Ce însemnează cămașa și ce îmbrăcămintea

Îndată peste ea [sfânta Masă] are cămașa lipită de trup [*katasarka*], iar după aceasta o altă îmbrăcămintea a mesei [*trapezophorion*], pentru că este mormânt și tron al lui Iisus: prima este ca giulgiul în care Acesta a fost înfășurat mort, iar cealaltă ca un veșmânt de slavă; lucru pe care-l arată psalmul care se spune la punerea ei și care spune: „Domnul a împărățit; îmbrăcatu-S-a Domnul în strălucire/măreție [*euprepeia*]” [Ps 92, 1].

10. De ce este Masa din piatră

¹⁹ Jertfelnicul este din piatră [*lithos*] pentru că închipuie [*eikonizei*] pe Hristos, Care e și Stâncă [*petra*; 1 Co 10, 4] în calitate de temelie a noastră [cf. 1 Co 3, 11], și Cap al unghiului [cf. Mt 21, 42 par.], și Piatră unghiulară [Ef 2, 20]; dar și pentru că Masa imită stânca aceea care l-a adăpat în vechime pe Israel [cf. Is 17]. Acum însă îl adapă pe noul Israel, adică pe noi, nu cu apă, ci dându-ne curgeri de viață veșnică: sângele viu al Cuvântului.

²⁰ Prin sfântul tron comun [*synthronos*] îl arată pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat șezând de-a dreapta Tatălui;

11. Ce arată treptele tribunei altarului

prin treptele [*bathmides*] tribunei altarului arată ordinea/rangul și urcușul [*taxis kai anabasis*] oamenilor sfințiți și al îngerilor; iar

12. Pe cine îl închipuiește arhiereul intrând în jertfelnic

prin arhiereu îl închipuiește [*ektypoi*] pe Iisus,

13. Ce arată Evanghelia și crucea puse pe Masă pe Care-L închipuiește și sfânta Evanghelie care se vede pe Jertfelnic, precum și crucea, care arată jertfa Lui.

14. De ce sub Masă sunt relicve sfinte de martiri

²¹ Sub Masă zac sfintele relicve ale martirilor ca unii care cu duhurile lor sunt pururea împreună cu Hristos, Marele Martir. Jertfelnicul îi are însă sub el și ca pe niște temelii ale Bisericii, fiindcă ea s-a constituit mai întâi prin sângele lui Hristos, iar prin acesta și prin cel al martirilor Lui.

15. De ce sfânta Masă este unsă cu sfântul Mir

[Jertfelnicul] este însă uns cu Mir pentru că e plin de lucrarea Duhului și pentru că are [pe el] Mirul viu [Hristos] sfințit;

16. De ce are îmbrăcămiți care o ascund

este învăluit de jur-împrejur și împodobit de îmbrăcămiți [*amphia*], pentru că toate cele care sunt în el sunt cu anevoie de contemplat și nu pot fi sesizate de toți;

17. De ce este mai ridicat

și este mai ridicat și mai strălucit, ca un tron al lui Dumnezeu;

18. Ce anume închipuiesc cei din tribuna altarului

²² prin [clericii] cei care intră în tribuna altarului [*bēmati*] sunt închipuite puterile supracosmice [ale îngerilor];

19. Ce anume arată tămâia

prin tămâia [*thymiama*] cu care se tămâiază începând de la jertfelnic este arătat harul distributiv și înmiresmat al Duhului;

20. Ce anume închipuiesc luminile

prin luminile [*phōta*] aprinse e închipuită luminarea neîncetată a Duhului care are loc în sfinți.

Aceste lucruri le închipuie Biserica ca o icoană [*eikonizei*] prin tribuna altarului,

21. Ce anume arată naosul din afara tribunei altarului

iar prin naosul pentru toți ea închipuiește, cum spuneam deja, această lume din jurul pământului, sau și cerul văzut.

Căci atunci când ne facem rugăciunile înaintea templului [lăcașului bisericii] spunem că divinul templu deține poziția unui cer și a raiului din Eden.

22. Ce arată ușile de vâl ale naosurilor

De aceea în sfintele mănăstiri, atunci când spun psalmi afară [monahii] despart naosurile prin niște perdele, pe care le trag atunci când intră în ele, arătând prin aceasta că Hristos S-a pogorât până la noi și, desființând peretele din mijloc al împrejmuirii și dând pace [cf. Ef 2, 14-15], ne-a urcat la ceruri. Dar cei care au căzut în păcate grave nu îndrăznesc să intre înăuntru. Facem aceasta și atunci când celebrăm rânduiala înnoirii/sfințirii [bisericii].

Iar când ne facem rugăciunile înăuntru și, înainte de toate, înfricoșătoare sfântă jertfă liturgică [*hierourgia*], atunci avem jertfelnicul/altarul ca pe un alt cer, iar naosul însemnând cele din jurul pământului; fiindcă toți aleargă împreună și se adună în el înălțându-și deodată lui Dumnezeu rugăciunile lor.

23. Ce însemnează amvonul

²³ Amvonul [*ambon*] dinaintea tribunei altarului arată piatra rostogolită a mormântului, de unde diaconii și iereii/sacerdoții, care închipuiesc pe înger, vestesc dumnezeiasca Evanghelie: diaconii zicând-o la Liturghie, iar iereii/sacerdoții dimineața, la utrenie.

24. Ce însemnează frumusețea naosului

Frumusețea naosului învață frumusețea creației: luminile ridicate sus imită stelele, iar candelabrul circular, bolta cerului.

<E. Slujitorii și veșmintele lor>

25. Ce arată ofrandele aduse

²⁴ Drept ofrande aducem untdelemn, ceară și tămâie: untdelemn ca închipuire [*typos*] a milei lui Dumnezeu; ceara alcătuită din mii de flori ca ofrire desăvârșită a noastră și jertfa din toate; iar tămâie ca închipuire [*typos*] a iubirii lui Dumnezeu care se dă tuturor și a buneii-miresme a Duhului.

26. Pe cine închipuiesc iereii/sacerdoții

²⁵ Iereii/sacerdoții [*hierois*] care încep imnele dumnezeiești în interiorul tribunei altarului închipuiesc ca niște icoane [*eikonizousi*] primele ordine [*taxeis*, îngerești] din jurul lui Dumnezeu;

27. Pe cine închipuiesc ceilalți clerici

diaconii împreună cu citeții și cântăreții, care continuă în ordine psalmii dumnezeiești și sfintele Scripturi, arată corul de mijloc al celor [puterilor] cerești;

28. Pe cine închipuie poporul credincios

iar tot poporul, care stând drept în credință prin intenția sufletului se unește cu cei ce cântă, chemând mila de la Dumnezeu, arată ordinul ultim al aceloră [puterilor cerești].

Cu aceștia nu le este îngăduit să stea împreună nici făcătorului de rele, nici eterodoxului, căci lumina n-are părtașie/comuniune cu întunericul [cf. 2 Co 6, 14]; dacă se întorc însă la lumină, atunci să fie primiți de cei ai luminii.

Acestea le închipuiește [typoi] dumnezeiescul templu, măcar că aceia care au primit har de la Dumnezeu să contemple pot înțelege încă mai multe decât acestea.

²⁶ Iereul/sacerdotul [hiereus] era numit inițial de dumnezeiasca Scriptură înger al Domnului Atotțiitorul [cf. Mal 2, 7] atât ca un vestitor al celor dumnezeiești, cât și ca un împlinitor al voințelor lui Dumnezeu. Dar el închipuie ca o icoană [eikonizei] și pe Iisus, căci prin hirotonie a dobândit puterea Lui.

29. Pe cine închipuie arhiereul

Înainte de el însă toate acestea este mai ales ierarhul [hierarchēs] care, stă scris, șade pe scaunul lui Hristos și are în chip bogat autoritatea Lui, putând cu harul lui Dumnezeu să lege și să dezlege [cf. Mt 16, 19; 18, 18]. Fiindcă ierarhul are succesiunea [diadochē] Apostolilor. De aceea, întrucât îl închipuie ca o icoană pe Hristos, atunci când liturghisește îmbracă haine sfinte, care au toate o însemnare și contemplare duhovnicească, și despre care vom vorbi după putere. Să ne întoarcem însă puțin mai sus.

30. Care sunt ordinele celor hirotoniți în tribuna altarului [și ce e puterea de consacrare desăvârșită]

²⁷ Cei hirotoniți în tribuna altarului fiind împărțiți în trei: episcop, presbiter și diacon, celui numit arhiereu îi aparține puterea zisă de consacrare/desăvârșitoare [to telestikon]⁹ ca unul care prin harul obârșie de consacrare/desăvârșire [teletarchikē] îi consacră desăvârșit pe toți, fiind

⁹ Textul editat în 1683 și reluat în PG 155, dar și cel din manuscrisul Zagora 23, răstoarnă — lapsus calami? — la § 27-30 ordinea dionisiană a puterilor — Despre ierarhia bisericească V, 3-7; PG 3, 504A-508C —, atribuind episcopului puterea „luminătoare” și presbiterului pe cea „sfințitoare”.

În marginea codicelui citat însuși sfântul Simeon a corectat eroarea, restabilind ordinea dionisiană corectă, iar această variantă, reținută de ediția critică recentă, e urmată în traducerea de mai sus.

consacrat/desăvârșit el însuși printr-o mișcare și o putere care imită pe Dumnezeu. Fiindcă prin el primesc toți: iereii și clerul hirotoniile și pecetluirile, templele sfințirile, laicii botez, iertare, sfințire și cuminecarea Tainelor, care toate sunt din harul episcopal prin puterea atoatelucrătoare și desăvârșitoare a Treimii.

31. Ce este puterea luminătoare

²⁸ Celui numit presbiter îi aparține puterea luminătoare [*to phōtistikon*], ca unul care are har numai de a lumina pe cei ce vin la el și a le transmite lumină din Taine, dar nu și de a consacra desăvârșit. Fiindcă botează, dar are nevoie de Mir; aduce sfânta jertfă liturgică [*hierourgei*], dar are nevoie de altar; nu poate însă hirotoni, nici face pe altul iereu/preot sau altceva din câți fac parte din ordinul sfințit.

32. Ce este puterea slujitoare

²⁹ Celui numit diacon îi aparține puterea slujitoare și curățitoare [*to leitourgikon kai kathartikon*], ca unul care deține poziția de servitor și nu poate face ceva fără iereu/preot; lucru propriu ultimului ordin [*taxis*] îngeresc. Curăță însă și el pe cei ce vin la el călăuzindu-i și deschizându-le mintea să primească Tainele atunci când zice: „Să luăm aminte!” și „Înțelepciune! Drepti!” și „Cu frică de Dumnezeu și credință, apropiați-vă!” și-i scoală la rugăciuni atunci când strigă: „În pace Domnului să ne rugăm!” „Domnului să ne rugăm!” și „Capetele noastre Domnului să le plecăm!”, care pe cei care le aud îi curăță și-i călăuzesc spre luminare.

³⁰ Fiecare din aceste trei ordine îmbracă și veșmintele potrivit ordinului [*taxei*] său: diaconul pe cele care închipuiesc ordinul îngeresc; iereul și pe acestea, fiindcă a primit mai înainte și harisma diaconului, dar și cele ale harului luminător, pe care-l arată epitrahilul care coboară de pe cap de sus ca de la darul cel de sus ce coboară de la Tatăl luminilor [*Iac 1, 17*]; iar ierarhul și pe acestea, dar și omoforul, care-L înfățișează întrupat pe Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Obârșie de desăvârșire [*teletarchēs*], Care ne-a sfințit în chip desăvârșit prin unirea Lui desăvârșită.

Drept pentru care, când se îmbracă în veșmântul sfânt, [clericul] pune pe el mai întâi stiharul.

33. Ce arată stiharul

³¹ Stiharul [*sticharion*] arată haina luminoasă a îngerilor, fiindcă de multe ori îngerii au fost văzuți îmbrăcați în veșmânt luminos, pentru că și acela care s-a arătat la mormânt era îmbrăcat în haină albă [cf. *Mt 28, 3*]. Închipuiește însă și puritatea și imaculatul ordinului ieratic/sacerdotal,

pentru a cărui puritate iereul/sacerdotul se și învrednicește de acest har. Încă și luminarea dumnezeiască pe care o slujește credincioșilor prin Evanghelie și celelalte. De acest lucru dă mărturie spunând atunci când se îmbracă în el: „Veseli-se-va sufletul meu în Domnul, că m-a îmbrăcat în veșmânt de mântuire” [Is 61, 10] ș.c.

34. Că diaconul are stihar și orar

³² Diaconul, care are, cum s-a zis, ordin/rang [*taxin*] de înger, îl îmbracă pe acesta, iar pe umeri poartă așa-numitul orar [*orarion*];

35. Ce este orarul

acesta sugerează o aripă, datorită caracterului imaterial și inteligent al ordinului îngeresc.

36. De ce se încinge diaconul cu orarul atunci când se cuminecă

Imitându-i prin acesta pe heruvimii care-și ascund fețele, și-l strânge și el de trup încingându-se cu el atunci când urmează să se împărtășească.

Iar acel „Sfânt! Sfânt! Sfânt!” [Is 6, 3] scris pe orarul însuși învață ordinul/rangul de slujitori/liturgi ai sfinților îngeri.

37. Ce arată râurile stiharului arhieresc

³³ Stiharul arhierelui are pe el coborând de sus așa-numitele „râuri” [*potamoi*], care însemnează harul învățătoresc din el și diferitele haruri care sunt în el de sus și care se revarsă prin el la toți. Căci nici între toți îngerii nu există același ordin/rang [*taxis*], ci și acolo unii sunt învățători și transmițători de luminări celor inferiori. Se numesc „râuri” din pricina cuvântului Mântuitorului din Evanghelie care zice: „Cine crede în Mine râuri de apă vie vor curge din pântecele lui” [In 7, 38].

38. Ce arată râurile și încheieturile

Acest lucru îl învață și mantia [*mandyas*] arhierescă, întrucât din pricina celor zise mai înainte și ea are „râuri”, dar are și încheieturi [*pōmata*] ca închipuire [*typos*] a harului vechi și nou; acestea stau deasupra „râurilor” arătând că învățătorul trebuie să ia și să-și facă învățăturile din cele două Testamente.

Stiharul este deci așa.

39. Ce arată epitrahilul

³⁴ Epitrahilul [*epitrachēlion*] înfățișează harul luminător al Duhului, care coboară de sus de la Tatăl luminilor [cf. *Iac* 1, 17] prin Fiul întrupat în Duhul. De aceea, punându-l în jurul capului, arhierul și iereul spun:

„Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce varsă harul Său peste ierarii/sacerdoșii Săi” [Ps 132, 2], și orice iereu și arhiereu îl are în folosință la orice sfântă celebrare.

Mai arată și faptul că iereul își are gâtul supus lui Hristos, fiind dator să-și lucreze celebrările sub Acela, Care e Obârșia celebrării [*teletarchēs*], să fie supus în smerenie jugului lui Hristos [cf. Mt 11, 30], să facă cele ale Acestuia împreună cu El, și nimic fără El, pentru că fără El nu e cu putință să facă ceva, căci toate s-au făcut și se fac prin El [cf. In 15, 5; 1, 3].

40. Ce arată cingătoarea/brâul

³⁵ Cingătoarea/brâul [*zōnē*] arată slujirea pentru noi a Mântuitorului, pe care a făcut-o și aici și a făgăduit să o facă pentru noi și în veacul viitor; căci zice că „se va încinge, îi va pune la masă și, trecând, le va sluji” [Lc 12, 37]. Închipuiește ca o icoană atât tăria și forța puterii Lui, dar și cumiștenia [*sōphrosynen*]. Cingătoarea pusă peste mijloc arată și sfințirea trupului împreună cu a sufletului, cum dau mărturie cele spuse peste acesta: „Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce mă încinge cu putere și a făcut fără prihană calea mea” [Ps 17, 33].

41. Ce închipuiește așa-numitul purtat-la-genunchi

³⁶ De cingătoare/brâu ierarhul pune să atârne și așa-numitul purtat-la-genunchi [*epigonation*], care arată biruința asupra morții, nestrăciunea firii noastre și marea tărie a lui Dumnezeu împotriva răului tiran, care s-a făcut din pricină că Domnul S-a născut fără păcat din Fecioară, a viețuit fără păcat, S-a răstignit și l-a biruit pe cel ce a născut păcatul înviindu-l prin învierea Lui pe Adam care căzuse prin păcat. De aceea are și formă de sabie și atârnă de mijloc, unde, se spune, își are omul atât puterea, cât și cumiștenia. Martore pentru aceasta sunt cuvintele spuse la punerea lui: „Încinge sabia Ta peste coapsa Ta, Puternice” [Ps 44, 4] și: „Îmbrăcatu-S-a Domnul în putere și S-a încins” [Ps 92, 1].

42. Ce arată mânecutele

³⁷ Așa-numitele mânecute [*epimanikia*] închipuie lucrarea atoatefăcătoare a lui Dumnezeu și că Iisus a lucrat El însuși prin mâinile Lui jertfa sfântă [*hierourgian*] a propriului Său Trup și Sânge. De aceea potrivite sunt și cele spuse la îmbrăcarea lor: „Dreapta Ta, Doamne, S-a preaslăvit întru tărie” [Iș 15, 6] și: „Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit” [Ps 118, 73]. Spun unii că mânecutele închipuiesc și lanțurile de la mâinile Mântuitorului, cu care legat fiind a fost dus la Pilat [cf. Mt 27, 2].

43. Ce însemnează felonul

³⁸ Sfântul felon [*phainolion*] închipuiește puterea și luminarea mai înalte și date de sus ale Duhului, căci strălucirea ordinelor [*taxeōn*] de sus e dincolo de cea a celor de mijloc; dar și puterea proniatoare, făcătoare a toate și dătătoare de bine a lui Dumnezeu, care cuprinde toate, și din pricina căreia Cuvântul S-a pogorât până la noi și, întrupându-Se, fiind răstignit și înviind, a unit prin Sine Însuși cu Sine Însuși cele de sus și cele de jos.

³⁹ De aceea închipuie îndeosebi sacul în care a fost îmbrăcat în batjocură Mântuitorul, și are formă de sac [*sakkos*], fiindcă acesta nu are cele ce se numesc mâneci și arată puterea care învăluie și conține toate.

În chip și mai limpede înfățișează acest lucru felonul pe care-l îmbracă cei mai de seamă dintre arhieriei, și care se numește „sakkos”.

Înfățișează însă limpede acest lucru și ceilalți arhieriei îmbrăcați în felonul plin de cruci, numit de aceea și „polystavrion”: pentru că el arată pătimirea Mântuitorului și-L imită pe Cel care prin pătimiri și prin cruce a săvârșit adevărata dreptate, ne-a dăruit libertatea față de cel ce ne tiraniza și ne-a mântuit pe toți. De aceea, îmbrăcându-l, spun: „Ierpii Tăi, Doamne, se vor îmbrăca în dreptate și cuvioșii Tăi se vor bucura” [*Ps* 131, 16]; căci într-adevăr veselie ne-a dăruit-o dreptatea din cruce.

Acestea sunt cele pe care le îmbracă arhierul și ierul, afară de epigonat, și, pe cât am putut vedea noi, ele închipuiesc [*typousin*] astfel de lucruri.

44. Ce însemnează omoforul și de ce este de lână

⁴⁰ Întrucât are harul tuturor [*treptelor*], și îndeosebi puterea arhierască, împreună cu epigonatul și celelalte, ierarhul pune pe el și omoforul [*ōmophorion*]. Fiind din lână, acesta se înfășoară în cerc în jurul umerilor în față și în spate; prin aceasta el închipuie [*eikōnizeî*] în mod limpede întruparea și înomenirea pentru noi din Fecioară a Cuvântului și harul desăvârșitor pe care l-a dat prin sacerdoțiu/preoție spre replămădirea firii noastre. E din lână și pentru că închipuiește [*typoi*] oaia cea rătăcită pe care Mântuitorul a luat-o pe umerii Săi [cf. *Lc* 15, 5], adică firea noastră, dar și pentru că, pogorându-Se din cer, S-a întrupat, și pentru că, junghiindu-Se pentru noi, a fost numit Miel [cf. *In* 1, 29. 36]. Întăresc acest înțeles înseși cuvintele pe care le spune [ierarhul] înfășurându-l pe umeri, căci zice: „Pe umeri luând, Hristoase, firea cea rătăcită, înălțându-Te ai adus-o lui Dumnezeu și Tatăl”.

Acestea despre veșmântul sfânt.

45. De ce, afară de cel al Alexandriei, arhieriei și iereii liturghisesc neacoperiți, și că e mai bine a liturghisi neacoperiți

⁴¹ Toți ierarhii și iereii Răsăritului, afară de cel al Alexandriei, celebrează sfânta jertfă liturgică [*hierourgian*] având capul neacoperit, însă nu printr-o micșorare oarecare, ci potrivit unei rațiuni mai înalte și mai dumnezeiești, pe care o pune și învață grăitorul de Dumnezeu Pavel, când numește drept Cap al nostru pe Hristos [cf. *Ef* 4, 15; *Col* 1, 8], iar pe noi membre ale Lui [cf. *1 Co* 12, 27], și spune că atunci când ne rugăm trebuie să avem capetele neacoperite cinstind Capul nostru [cf. *1 Co* 11, 4, 7]. Nu numai însă din această pricină, ci și pentru că hirotonitul primește hirotonia cu capul gol, și de aceea e dator să se roage și să liturghisească așa cum a fost hirotonit. Mai ales ierarhul care, atunci când e hirotonit, are pe cap cuvintele predate de Dumnezeu, adică sfânta Evanghelie, e dator să nu aibă altă punere pe cap atunci când lucrează aducând jertfă sfântă cele mai dumnezeiești lucruri.

⁴² Dar poate va spune cineva: atunci nu face bine cel al Alexandriei, care are pe cap un acoperământ sfânt, și mulți alții, potrivit tradiției? Nu zic asta, fiindcă și acel lucru era pentru cei care-l lucrau o tradiție veche, dar una mai mult după Legea Veche. Fiindcă arhierul Legii purta pe capul său un turban [*kidaris*; cf. *Iș* 28, 4. 39–40 etc.], pe care-l numeau și „mitră” [cunună], cum le place să o numească ierarhilor care o poartă. Ei o pot eventual asemăna și cu cununa de spini a Stăpânului [cf. *Mt* 27, 29 par.] sau cu năframa pusă pe capul Său [cf. *In* 20, 7]. Dar pentru că și aceștia o pun jos la momentele importante ale sfintei jertfe liturgice [*hierourgias*], dau mărturie că tradiția fericitului Pavel [cf. *1 Co* 11, 3–4] e mai necesară.

Căci icoana cununii de spini e întipărită pe capul celor sfințiți prin tunderea părului, atunci când are loc sfânta lui pecetluire [în semnul crucii]. Iar acest lucru îl arată încă și mai limpede cei sfințiți [preoți] dintre monahi, fiindcă ei au tunsă pe capul lor ca o cunună; fapt care mai arată și cununa fecioriei lor.

Iar mahrama [*soudarion*; cf. *In* 20, 7] o închipuiește ilitonul [antimisul], căci de aceea se și rulează [*eilessetai*] și așa se numește iliton/rulat [*eilēton*].

Prin urmare, mai necesar este să ne rugăm și să aducem sfânta jertfă liturgică având capul descoperit și să nu fim nepăsători față de acest lucru, mai cu seamă în momentele cele mai importante.

<F. Enarxa Liturghiei>

46. Ce însemnează coborârea ierarhului din jilț

⁴³ Urmând, așadar, să liturghisească [*hierourgein*], ierarhul coboară din tronul în care stă arătând astfel pogorârea la noi a lui Dumnezeu Cuvântul.

47. Ce însemnează îmbrăcarea celor arhieriești

Îmbrăcându-se în sfintele veșminte însemnează atotsfânta Lui întrupare.

48. Ce însemnează coborârea lui spre apus la porțile templului

Coborându-se însă până la porțile templului/naosului, arată venirea și arătarea Lui pe pământ, precum și pogorârea Lui până la moarte și iad. Fiindcă acest lucru îl însemnează ducerea sa spre apus și coborârea lui până la porți.

Și după ce arhierul a dat „vremea” [*kairon*], fiindcă fără el nu se poate lucra ceva, se începe sfânta Liturghie. Iar iereii dinăuntrul [altarului] spun rugăciunile, închipuind [*typountes*] ordinele cerești.

49. De ce se cântă psalmi odată cu imne ale harului

⁴⁴ Și psalții, care închipuie corul profeților, cântă antifoanele. Le împart în trei în cinstea Treimii, spunând înainte stihuri din psalmi și unind cu ele imne din har: prin stihurile din psalmi vestesc întruparea lui Dumnezeu Cuvântul anunțată dinainte și celor din vechime, iar prin refrenele lor înfățișează însuși harul desăvârșit și pe Fiul lui Dumnezeu întrupat și lucrând pentru noi toate.

50. Că mai întâi o chemăm pe Născătoarea de Dumnezeu

⁴⁵ De aceea, cinstind-o mai întâi pe cea care L-a născut în chip feciorelnic, cerem mijlocirea [*mesiteian*] ei pentru noi, căci prin ea cea dintâi și numai prin ea suntem mântuiți, zicând: „Pentru soliile [*presbeiais*] Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, mântuiește-ne!”

51. Că în al doilea rând îi chemăm pe sfinți

Apoi, aducându-ne aminte de sfinții care s-au desăvârșit în chip sfânt luptându-se pentru taină, invocăm și cererile lor.

52. Că în al treilea și ultimul rând îl chemăm pe Însuși Mântuitorul

După care, lăudându-L pe Hristos, Începătorul și Desăvârșitorul mântuirii noastre, cântăm cu glas mare: „Mântuiește-ne, Fiul lui Dumnezeu!”

53. Ce închipuiește arhiereul stând jos în afara tribunei [altarului] și ce anume închipuiesc cei împreună cu el

⁴⁶ După ce a săvârșit rugăciunile, ierarhul stă în picioare în afara [altarului] și în jurul lui stau diaconii, care-i închipuiesc nu numai pe apostoli, ci și pe îngerii care au slujit tainelor Lui.

54. Ce însemnează întâia ieșire a iereilor din tribuna altarului și intrarea lor împreună cu arhiereul prin Evanghelia

După ce iereii au săvârșit și ei rugăciunile lor înăuntrul altarului, ieșirea lor arată pogorârea dumnezeieștilor îngeri la Învierea și Înălțarea lui Hristos. Atunci când, plecându-și capul, arhiereul se roagă împreună cu iereii ca să găsească îngeri intrând și liturghisind împreună cu ei, prin aceea că își pleacă capul și-l ridică arată tuturor Învierea Domnului. Acest lucru îl vestește și diaconul înălțând Evanghelia, cu alte cuvinte anunțând și el scularea Mântuitorului, și strigând cu glas mare „Înțelepciune! Drepti!”, dând mărturie pentru Înviere atât prin fapte, cât și cuvinte. După aceasta are loc de îndată închipuirea [typos] Înălțării, mergând înainte sfeșnice, și diaconii câte doi, sfânta Evanghelia fiind dusă de unul din ei, arhiereul fiind ținut de amândouă părțile de diaconi, iar ceilalți ierei venind și ei în urma lui.

55. Ce însemnează „Veniți să ne închinăm!” și ce însemnează aclamarea arhiereului la Intrare

⁴⁷ Iar când se cântă în chip foarte strălucit „Veniți să ne închinăm lui Hristos” și arhiereul este aclamat, este însemnată Învierea și Înălțarea Mântuitorului, precum s-a scris. Fiindcă diaconul care strigă cu glas mare vestește Învierea Mântuitorului, iar, după cum s-a spus mai înainte, corul iereilor și diaconilor închipuiește pe apostolii care erau împreună cu Domnului și-L vedeau, precum și pe preasfinții îngeri.

56. Ce însemnează revenirea arhiereului și intrarea lui în sanctuar

⁴⁸ Arhiereul închipuiește [typoi] pe Însuși Domnul, Care S-a arătat ucenicilor și a fost înălțat de pe pământ la ceruri. De aceea spuneam că templul/naosul din afara [altarului] are în el chipul [typos] pământului, iar preasfântul altar pe acela al cerului.

⁴⁹ Și, după cum profețește David, așa cum la Înălțare îngerii mergeau înaintea Domnului și strigau celor de mai sus acel „Ridicați porțile!”, Îl numeau Împărat al slavei și-L mărturiseau „Domn” și „tare” [Ps 23, 9-10],

57. Ce înseamnă închiderea sfintelor uși și deschiderea lor când intră arhiereul

tot așa face și Biserica aclamând ierarhul care intră cu pompă procesională în altar. Acest lucru îl arată și sfintele uși închise înaintea de intrare și deschise iarăși la intrarea acestuia.

58. Ce înseamnă tămâierea în cerc a sfintei Mese

⁵⁰ Iar după ce intră, tămâiază în cerc sfânta Masă închipuind [*ektypoi*] prin aceasta venirea [*parousia*] Duhului Sfânt, Care a venit la noi din ceruri după ce Hristos S-a înălțat la ceruri.

59. Ce arată dikerul și de ce pecetluiește cu el Evanghelia

⁵¹ Pecetluind [în cruce] sfânta Evanghelie cu dikerul, ierarhul arată luminarea făcută în cer și pe pământ prin înomenirea lui Iisus Cel în două firi; precum și mântuirea noastră înțeleasă și simțită prin El. Căci prin Întruparea Sa Cuvântul lui Dumnezeu i-a luminat în două feluri nu numai pe oameni, ci și pe îngerii înșiși. Arată însă și faptul că Acela care S-a întrupat este Însuși Fiul lui Dumnezeu.

60. Ce învață Imnul de trei ori „Sfânt”

⁵² Imnul de trei ori „Sfânt” spus îndată arată taina Treimii, pe care a vestit-o oamenilor întruparea Unuia din Treime — căci prin Cuvântul întrupat am cunoscut pe Tatăl și pe Duhul —, dar și simfonia și unirea îngerilor și a oamenilor. De aceea el este cântat atât înăuntru de ierei, cât și de afară de clerici și de laici; căci prin Hristos s-a făcut o unică Biserică a îngerilor și a oamenilor.

61. De ce pecetluiește arhiereul iarăși Evanghelia cu trikerul

⁵³ Vestind și el acest lucru, arhiereul pecetluiește iarăși [în cruce] Evanghelia cu trikerul arătând în Evanghelie vestirea [*kērygma*] Treimii. Și rugându-se ca aceasta din urmă să fie întărită de Acea, o numește o „vie”, ca una care dă adevărata veselie, rugându-se ca ea să se învrednicească împreună cu părintele lui Dumnezeu [David] de „cercetare” dumnezeiască și „desăvârșire” [cf. *Ps* 79, 15].

<G. Liturghia Cuvântului>

62. Ce arată urcarea arhiereului în dumnezeiescul tron comun și ce pecetluirea din tronul comun cu trikerul

⁵⁴ Iar urcându-se în dumnezeiescul tron comun [*synthronos*], care e mărturie a șederii lui Hristos de-a dreapta Tatălui, și pecetluind de acolo [în cruce] cu trikerul, ne confirmă sfințirea noastră prin Treime și faptul că, suindu-Se la ceruri, Hristos ne-a dăruit luminarea Treimii, pe care o însemnează atât lumina, cât și binecuvântarea.

63. Ce însemnează șederea în tronul comun și faptul că zice „Pace tuturor!”

Șezând în tronul comun Îl imită pe Hristos și, avându-i împreună-șezători pe confrății episcopi și pe ierei, care-i imită pe apostoli, spune: „Pace tuturor!” Lucru care arată și el unirea, căci Hristos este „Cel ce a desființat dușmănia în trupul Său și a făcut, zice Pavel, cele două una: cele din cer și cele de pe pământ” [*Ef* 2, 14].

64. De ce se citește mai întâi Apostolul, și apoi Evanghelia

⁵⁵ Citirea cuvintelor apostolilor arată trimiterea apostolilor la neamurile păgâne.

65. De ce când se citește Apostolul arhieriei și iereii șed, nu și diaconii

Arhieriei și iereii, nu și diaconii, șed atunci când se citește Apostolul, pentru că și ei au harul apostolic.

66. De ce înaintea Evangheliei se zice „Aliluia”

⁵⁶ Înainte de Evanghelie se cântă însă „Aliluia”, care arată lauda lui Dumnezeu și venirea harului lui Dumnezeu, care e citirea Evangheliei.

67. Ce însemnează citirea Evangheliei

Această citire arată vestirea [*kērygma*] Evangheliei în toată lumea făcută după Înălțarea Domnului de ucenicii Lui.

Se citește mai întâi Apostolul, și apoi se vestește Evanghelia pentru că mai întâi au fost trimiși, fiind întăriți, ucenicii, după care au vestit Evanghelia înconjurând în alergarea lor lumea.

68. De ce se face tămâiere înainte de Evanghelie

Înainte de Evanghelie se face însă tămâiere din pricina harului Duhului dat plecând de la Evanghelie în toată lumea.

69. De ce-și scoate omoforul arhiereul când se citește Evanghelia

Iar când se citește Evanghelia, arhiereul își pune jos omoforul arătând statutul său de rob Domnului. Căci, întrucât prin Evanghelie este văzut grăind și este ca prezent Însuși Acela, nu îndrăznește să îmbrace atunci icoana întrupării, care e omoforul, ci scoțându-l de pe umeri îl dă diaconului.

70. De ce diaconul poartă pe mână omoforul împăturit în două, ține trikerul și merge înaintea sfintelor daruri

⁵⁷ Acesta îl ține pe mâna dreaptă împăturit în două și ține în mână trikerul, atât când stă în vecinătatea arhiereului, cât și când merge înaintea sfintelor Daruri. Acest lucru însemnează însă că în viitor Iisus Cel întrupat și răstignit pentru noi va fi o privesc [theōria] pentru toți și, fiind Unul din Treime, ne va lumina cu scânteierile dumnezeirii Sale.

71. Ce anume arată coborârea arhiereului din tronul comun și faptul că pecetluiește cu trikerul de trei ori

⁵⁸ Coborându-se din scaun, arhiereul arată purtarea de grijă și facerea de bine a Mântuitorului, pentru că, deși S-a înălțat, nu S-a despărțit de noi. De aceea, pecetluind după Evanghelie, în rugăciunea pentru împărați, poporul [în cruce] cu trikerul arată că împărăția bine-cinstitoare se susține prin preoția Lui și prin Evanghelie; făcând aceasta, se roagă ca acestea să rămână prin harul Treimii; pentru că El Însuși a făgăduit să fie cu noi [cf. Mt 28, 20]. Dar acest lucru dă mărturie și de faptul că la a Doua Sa Venire El Însuși Se va coborî iarăși la noi. Lucru pe care-l înfățișează încă și mai arătat slăvita intrare a sfintelor Daruri, fiindcă acest lucru e arătat atât prin arhiereu, cât și prin Intrarea celor sfinte.

72. Ce înseamnă faptul că arhiereul se apropie de jertfelnic și se roagă

Apropiindu-se, așadar, de Jertfelnic, [arhiereul] începe lucrul rugăciunilor, arătându-se slujitor al tainei.

73. Ce însemnează scoaterea afară a catehumenilor

⁵⁹ Și îndată catehumenii sunt concediați, iar credincioșilor li se poruncește să rămână. Acest moment îl arată pe cel al sfârșitului lumii; „căci, zice [Domnul], după ce s-a propovăduit Evanghelia la toată lumea, atunci va veni sfârșitul” [Mt 24, 14]. Și pentru că la sfârșit Dumnezeu „va trimite pe îngerii Săi” [Mt 24, 31] și-i va despărți pe cei răi de cei drepti [cf. Mt 25, 32], aceasta o face și Biserica, de aceea strigă să iasă afară catehumenii și să rămână numai credincioșii. De unde se poate înțelege câtă atenție tre-

buie să aibă credincioșii să nu stea în comuniune cu cei care nu pot sta în comuniune, și cel mai mult dintre toți [trebuie să fie atenți la aceasta] iereii. Căci dacă nu e îngăduită cu ei comuniunea rugăciunii, cu cât mai mult cea a Jertfei [euharistice].

74. Cum trebuie aduse darurile și pentru cine trebuie aduse miridele

⁶⁰ Din pricina acestei Jertfe, aceștia [iereii] sunt datori să nu primească nici ofrandele [prescurile] celor ce se află în mod evident în păcate, ci trebuie să le ceară mai înainte pocăința pentru ele. Căci părțica adusă devine cuminecare, iar cei nevrednici nu trebuie să fie părtași la această Jertfă [euharistică].

⁶¹ Știu însă că aici unii vor protesta și vor zice: „Cum se spune să iasă catehumenii, dacă nu mai există catehumeni?” Dar așa cum rătăcesc și în altele neștiind nici Scripturile [cf. Mt 22, 29], nici Tainele Bisericii, la fel fac și în aceasta, căci în Biserică sunt mereu catehumeni. În primul rând, sunt [catehumeni] toți pruncii nebotezați ai credincioșilor care, născându-se, primesc deîndată rugăciuni sfinte, dar care încă nefiind credincioși, nici desăvârșiți prin Botez, sunt catehumeni. Prin urmare, pentru ei ne rugăm totdeauna, iar în Postul Mare facem rugăciuni și cereri pentru cei ce se pregătesc pentru sfânta luminare. În al doilea rând, îi avem catehumeni pe cei aflați sub stăpânirea necredincioșilor, și care-și țin credința în inimă, dar plănuiesc să se depărteze/apostazieze de la necredincioși și să vină la Biserică. Sunt catehumeni și cei ce au venit de la aceștia, dar n-au fost desăvârșiți cu dumnezeiescul Mir. Iar, în al treilea rând, îi avem drept catehumeni pe cei ce au căzut în învinuiri grave, fie de ucidere, fie de un alt păcat greu, cărora nu le este îngăduit să se cuminice cu Sfintele Taine, ci le este permisă numai auzirea cuvintelor dumnezeiești. Acest lucru s-a făcut însă abia ulterior prin iubirea de oameni a Părinților, fiindcă mai înainte, cum spun canoanele, și ei erau scoși afară [din biserică].

<H. Liturghia Euharistică>

75. De ce se spală pe mâini arhiereul înaintea Intrării cu sfintele daruri

⁶² Urmând să fie puse înainte dumnezeieștile daruri, arhiereul se spală mai înainte pe mâini în fața tuturor, arătând că e curat și ireproșabil în ce privește jertfa liturgică [*hierourgian*], și că, pe cât e cu putință unui om, trebuie să se apropie fără nici o întinare de Cel curat și să slujească Tainele Lui cele mai curate.

76. Cum se face cu strălucire Intrarea dumnezeieștilor daruri

⁶³ După acestea se face cu strălucire escortarea și Intrarea [*eisodos*] cinstitelor daruri, mergând înainte și în urmă citeți, diaconi și ierei cu sfintele vase, pentru că acest lucru arată, cum spuneam, Venirea ultimă [*teleutaian parousian*] a lui Hristos, în care va veni cu slavă. De aceea merge înainte omoforul care are cruce, și care arată semnul din cer că urmează să Se arate Iisus [cf. Mt 24, 20] și pe Iisus Însuși; după care vin diaconii, care dețin rangul îngerilor; apoi, cei care țin dumnezeieștile daruri, după care toți ceilalți și cei ce țin pe cap sfânta pânză [*epiplon*] care are pictat pe Iisus gol și mort [epitaful].

77. De ce clericii care intră se roagă pentru arhiereu, pomenind Împărăția lui Dumnezeu

⁶⁴ Înconjurând deci templul/naosul și rugându-se pentru popor, aceștia intră la jertfelnic rugându-se toți pentru arhiereu, întrucât nu se face pomenire de nimic altceva, doar de Împărăția lui Dumnezeu. Iar toate acestea învață că și la sfârșit, după despărțirea celor răi și înstrăinarea lor de Dumnezeu, atunci când Se arată Mântuitorul, nu altceva va fi moștenirea credincioșilor, decât Împărăția lui Dumnezeu. Iar Împărăția lui Dumnezeu e Hristos Însuși și contemplarea [*theōria*] economiei Lui, adică a faptului că S-a smerit/umilit până la moarte, că a fost junghiat pentru noi, faptul de a vedea trupul Său dumnezeiesc și de viață făcător junghiat, arătându-și rănila, trupul care a fost făcut nemuritor oferindu-ne nouă biruința asupra morții, iar din rănila lui ne dă nestrăicaciunea, viața și îndumnezeirea împreună cu îngerii, încă și hrană, băutură, viață și lumină, Însuși Hristos Iisus fiind Pâinea Vieții, Lumina cea adevărată, Viața cea veșnică. De aceea, această Intrare însemnează deodată atât a Doua Venire [*deuteran parousian*] a Mântuitorului, cât și îngroparea [*taphēn*], pentru că El Însuși va fi în viitor vedere [*theōria*], împărăție și desfătare. Luminat fiind, pe aceasta a cunoscut-o și a vestit-o dinainte și tâlharul pe cruce, zicând: „Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta!” [Lc 23, 42].

78. De ce cad credincioșii înaintea iereilor la Intrarea cea Mare

⁶⁵ Și toți credincioșii cad pe bună dreptate înaintea iereilor, atât cerându-le rugăciunile și să-și aducă aminte de ei la sfânta jertfă [*hierourgia*], cât și cinstind dumnezeieștile daruri. Căci, chiar dacă n-au fost încă jertfite [*hierourgēthe*], dar au fost dedicate lui Dumnezeu la punerea-înainte [proscomidiar], unde iereul a adus rugăciune și a spus că ele vor fi primite

la Jertfelnicul de sus. Deci, chiar dacă nu sunt consacrate încă, sunt totuși pregătite pentru a fi consacrate, și sunt o dedicare [*anathēma*] lui Dumnezeu și reproduceri [*antitypa*] ale Trupului și Sângelui Domnului.

⁶⁶ Să se rușineze și să se teamă de osânda lui Dumnezeu trufașii care ne pizmuiesc ca și Cain pe Abel [cf. Fc 4], lăsându-se purtați de mândrie blasfemiind împotriva celor sfinte! Fiindcă atunci când cădem înaintea dumnezeieștilor daruri nu ne închinăm la ele ca la niște idoli — să nu fie! —, ci acordăm cinstirea unor daruri dedicate lui Dumnezeu prin rugăciuni și care încă n-au fost consacrate, ca unele sfințite prin aducerea lor ofrandă [*prosagōgē*] și afierosite prin rugăciuni, ca unora care sunt reproduceri ale Trupului și Sângelui lui Hristos. Ce răspuns vor avea însă cei ce numesc — vai! — „idoli” darurile dedicate lui Dumnezeu la punerea-înainte [*proscomidie*] și sunt mai răi decât impioșii iconomahi? Pentru că dumnezeieștile icoane sunt sfinte ca niște modelări [*morphōmata*] ale realităților, ori darurile dedicate lui Dumnezeu sunt aduse ofrandă ca să devină Trupul și Sângele lui Hristos. Deci dacă sfintelor icoane suntem datori să le aducem cinstire și închinare, cu cât mai mult înseși acestor daruri, care sunt deja niște reproduceri [*antitypa*], cum spune marele Vasile, și sunt aduse anume ca să devină Trupul și Sângele lui Hristos?

Mai trebuie să cădem înaintea iereilor și din pricina sfintelor vase, chiar dacă unele din ele ar fi goale, fiindcă toate se împărtășesc de sfințire atunci când sunt jertfite în ele dumnezeieștile Daruri.

79. De ce iereii țin în mâini la Intrare și vase goale

Nu este însă nimic de mirare dacă unele din acestea sunt goale, fiindcă aceste vase sunt ținute în mâini spre cinstea dumnezeieștilor Daruri și pentru ca aceia care le văd și se apropie să se sfințească toți.

80. De ce sunt acoperite dumnezeieștile daruri pe sfânta Masă

⁶⁷ Dumnezeieștile daruri puse pe sfânta Masă sunt însă acoperite pentru că Iisus n-a fost cunoscut de la început, precum și pentru că, întrupându-Se, n-a ieșit astfel din ascunzimea dumnezeirii și purtării Sale de grijă, ci este pururea de necuprins și infinit, fiind cunoscut pe atât pe cât Se descoperă.

81. De ce anume cere arhiereul rugăciune de la toți

⁶⁸ Și, aplecându-se, arhiereul cere rugăciune de la toți; face aceasta atât cunoscându-se pe sine însuși, cât și tremurând și înfiorat în el însuși, și împlinind cuvântul Apostolului: „Mărturisiți-vă unii altora păcatele” și

„Rugați-vă unii pentru alții” [Iac 5, 16], căci nici măcar el nu se încrede în sine însuși, fiind om și el.

82. Ce arată pecetluirea, după Intrare, a poporului cu trikerul

⁶⁹ După ce ia rugăciunea de la ierei, pecetluiește [în cruce] poporul rugându-se pentru popor așa cum a cerut și el rugăciune de la toți. De aceea poporul spune acum nu „Doamne, miluiește!”, ci „Întru mulți ani, stăpâne!”, rugându-se ca el să-și ducă la bun sfârșit calea în jertfa liturgică [hierourgia] și să rămână mult timp în arhierie.

83. De ce după pecetluire se închid sfintele uși

⁷⁰ Iar după ce intră el se închid ușile, pentru că nu e lucru demn de toți să vadă Tainele, ci numai de cei ce lucrează preoția. Ci așa cum este o ordine [taxis] la îngeri, căci acolo primii au parte în chip nemijlocit de lumina dumnezeiască, cei de pe locul al doilea prin cei dintâi, iar ultimii prin cei din mijloc, cum spune înțeleptul în cele dumnezeiești Dionisie¹⁰, tot așa se poate vedea și în Biserică. Fiindcă ierarhul se apropie în chip nemijlocit de sfânta Masă, iereii și diaconii prin el, iar prin ierei și diaconi se împărtășesc de înfricoșătoarea cuminecare și de imnele dumnezeiești și cei din popor.

84. De ce se spune sfântul Simbol și se face sărutare

⁷¹ Iar după prima rugăciune¹¹, când se spune sfântul Simbol, se face sărutarea [aspasmos]. Aceasta pentru că pentru noi unirea s-a făcut prin dreapta mărturisire către Treime și Unul din Treime întrupat, și această mărturisire [homologia] e cea care ne-a unit cu îngerii; dar și pentru că trebuie să ne iubim unii pe alții, fiindcă și Hristos S-a jertfit pentru noi din iubire, iar cel ce urmează să se cuminece cu El nu trebuie să stea cu mânie; precum și pentru că în veacul viitor toți vor fi prieteni și acolo nimeni nu mai e dușman, fiindcă „dușmanii au fost aruncați departe” [Mt 25, 30].

85. De ce dumnezeieștile daruri sunt acoperite până ce se termină Simbolul

⁷² Și țin sfântul acoperământ peste daruri până ce se va termina de rostit Simbolul, pentru că trebuie să mărturisim în chip curat toate cele privitoare la Hristos și așa să-L vedem în chip neacoperit.

¹⁰ Despre ierarhia bisericească VII-VIII; PG 3, 209A, 212BC, 240BD.

¹¹ Rugăciunea de oferire a darurilor (euchē tes proskomidēs).

După acestea ierarhul stă jertfind [*hierourgōn*] și, laudând lucrurile lui Dumnezeu și mulțumind pentru toate, se unește cu arhanghelii

86. Cum se cântă Imnul de trei ori „Sfânt” înăuntru și în afară

⁷³ și strigă împreună cu ei cântarea de biruință „Sfânt! Sfânt! Sfânt!” [*Is 6, 3*]. Acest lucru îl strigă și poporul arătând lauda noastră egală cu îngerii în veacul viitor și unirea noastră cu ei.

⁷⁴ După care, reamintind cel mai mare dintre toate lucrurile lui Dumnezeu: înomenirea Unului-Născut, și, iarăși, cel mai mare din toate lucrurile Economiei Lui: moartea Sa pentru noi, ierarhul ajunge la reamintirea [*anamnēsin*] Tainelor și strigă cuvintele sfinte, pe care le-a spus jertfind [*hierourgōn*] Mântuitorul Însuși: „Luați! Mâncați! Acesta este Trupul Meu!” și „Beți din acesta toți! Acesta este Sângele Meu!” și continuarea.

⁷⁵ După care, mulțumind pentru toate și aducând darurile pentru toți și toate, cheamă peste sine însuși și peste darurile puse înainte harul dumnezeiesc al Duhului; prin care consacrându-le cu pecetea [*sphragidi*] crucii și chemarea [*epiklēsei*] Duhului, vede numaidecât pe Iisus viu, fiind cu adevărat El Însuși Pâinea și Paharul, căci acum Pâinea este Însuși Trupul Lui, iar ce este în Pahar e Însuși Sângele Său. Și Victima universală și Ispășirea obștească, delectarea vie și veselia fără sfârșit, Împărăția cerurilor și Unicul Bine cu adevărat zace pe sfânta Masă înaintea tuturor.

De aceea, ierarhul se roagă cu îndrăznire pentru toți, fiindcă acum îndrăznește, întrucât vede stând înaintea jertfit pe Cel Iubitor de oameni și Care nu ține minte răul; de aceea laudă și cere pentru toți și-i pomenește și pe sfinții plecați de la noi,

87. De ce pomenește arhiereul la sfânta Jertfă și pe sfinți,
și pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu

⁷⁶ mai ales însă pe Fecioara Maică a lui Dumnezeu, care L-a născut feciorelnic, dând mărturie și prin aceasta că ne-am unit cu sfinții și că prin această Victimă suntem părtași [*koinōnoi*] acelora; precum și că, întrucât au îndrăznire față de Cel care-i iubește și e iubit de ei, aceștia au putere să ne împace și unească cu Dumnezeu și pe noi.

<Excurs: Sfințire prin epicleză>

88. Răspuns împotriva celor ce spun în chip blasfemiator: Cum credem noi că dumnezeieștile daruri sunt desăvârșite prin rugăciune?

⁷⁷ Aici însă unii din cei ce nu gândesc corect, fiind nedumeriți pentru invocarea [*epiklēsei*] Duhului și consacrarea desăvârșită [*teleiōsei*] a Darurilor, sau mai bine zis opunându-se celor predate de Mântuitorul și Apostolii Săi, încă și de urmașii acestora, purtătorii de Dumnezeu Părinți, spun în duh de sfadă: „Cum nu sunt de ajuns pentru consacrarea dumnezeieștilor Daruri doar cuvintele Domnului, ci ne încredem în rugăciunea noastră?” Aceștia deci, care nesocotesc în chip îndrăzneț și blasfemiator invocarea/epicleza dumnezeiescului Duh, tăgăduiesc — vai! — și puterea și lucrarea pe care Mântuitorul a făgăduit să le dea și le-a dat Apostolilor Săi, și prin care aceștia au fost hirotoniți liturghisitori [*hierourgoi*] și păstori, când a venit peste ei Preasfântul Duh și a pus în ei prin limbile de foc puterea Lui, prin care săvârșeau și sfânta jertfă liturgică [*hierourgia*] și hirotoniile și punerea mâinilor și vindecările și minunile. Fiindcă nu numai simplul fapt de a spune „Fă pâinea aceasta cinstitul Trup al Hristosului Tău” și celelalte are în sine puterea de a face aceasta, ci faptul că iereul o spune împreună cu Duhul, adică împreună cu harul, adică cu puterea sacerdoțiului/preoției.

⁷⁸ Lucrul este evident de aici: dacă ar spune de zeci de mii de ori cuvintele Domnului și toată epicleza fie toți împărații, fie asceții, fie toți binecredincioșii, care nu au sacerdoțiu/preoție [*hierosynē*], fie toți credincioșii de pe pământ împreună, nu va fi nimic mai mult, dacă nu e un iereu/sacerdot [*hiereus*], și nicidecum nu vor fi sfințite/jertfite [*hierourgemena*] cele puse înainte de aceia, nici nu vor fi Trup și Sânge al lui Hristos. Întrucât nu un om, ci Dumnezeu este Cel ce lucrează prin iereul/preotul care invocă harul Duhului, iar ceea ce ar spune iereul devine lucrător prin puterea preoției [*hierosynē*]. Aceasta din urmă însă e puterea lui Dumnezeu, pe care nu o are orice credincios, ci numai cel care a primit hirotonia, și orice rugăciune a lui este desăvârșitoare prin harul dumnezeiesc. Și cine nu crede aceasta, acela nu primește nici botez, nici mirungere, nici hirotonie în trepte ieraticеști/preoțești, nici dezlegare de păcate grele, nu primește nici rugăciunea sfântă a hainei monahale, ci acesta e aproape de un necredincios și se scoate pe sine însuși afară din ceata creștinilor. Fiindcă toate acestea se săvârșesc prin rugăciuni ieraticеști/preoțești.

⁷⁹ Așadar, precum atunci când botezăm așa cum am primit, botezăm în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, consacrându-l/desăvârșindu-L [*teleiountes*] pe cel botezat prin invocarea [*epiklēsei*] Treimii — măcar că nu ne mulțumim cu această invocare pe care a predat-o Mântuitorul, ci mai întâi îl curățim în prealabil pe cel botezat prin pecetluire [cu semnul crucii], suflare peste el, prin renunțări și aderări, rugăciuni și ungeri cu untdelemn sfințit cu pecetluire, suflare peste și invocarea Sfintei Treimi, și sfințim apa botezului cu pecetluire și invocarea Duhului Sfânt, iar sfântul Mir îl săvârșim în chip asemănător cu rugăciuni arhieresti și cu pecetluirea crucii, și după Botez pe cel botezat și uns îl desăvârșim cu Mir cu rugăciuni ieraticesti/preotești —, precum ⁸⁰ apele sfințite de Arătarea lui Dumnezeu [Bobotează] le sfințim cu rugăciuni, încă și cele sfințite în fiecare zi, întrucât iereii au puterea asta de la Cel botezat în apă când a coborât peste El Duhul; încă și pe cel hirotonit arhieru sau iereu îl primim astfel plecând de la rugăciunile ieraticesti/preotești și invocarea Duhului, lucruri care au în chip bogat puterea de la darul și harul Mângâietorului Care a venit în Apostoli în chip de limbi de foc — ⁸¹ tot așa credem în mod limpede și că faptul că pâinea și paharul devin Trupul și Sângele lui Hristos este lucrat de rugăciunile ieraticesti/preotești și că sunt consacrate/desăvârșite [*teleiousthai*] prin pecetluirea crucii și invocarea Duhului Sfânt; întrucât cuvintele Domnului „Luați! Mâncați!” și „Beți din acesta toți!” și „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea” au oferit o dată pentru totdeauna Apostolilor și urmașilor harului lor puțința de a lucra acest lucru prin rugăciunile lor.

⁸² De aceea și iereul, istorisind [*ekdiēgoumenos*] și laudând cele ale Economiei [mântuirii], strigă mai întâi dumnezeieștile glăsuiri ale lui Hristos și că El Însuși a predat acest lucru, și „de aceea Îți aducem de toate pentru toate”, potrivit poruncii Lui, „Te rugăm trimite Duhul Tău peste noi și peste darurile cele ce zac înainte, și fă-le Trupul și Sângele Lui — cum spunea Acela — prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt”, iar spunând aceasta le pecetluiește [cu semnul crucii]; și pecetluindu-le de trei ori, iereul crede că pâinea și vinul sunt Însuși Trupul și Sângele Lui, întrucât Însuși Hristos e Cel ce lucrează prin iereu împreună cu Tatăl și cu Duhul, și El este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce”, Cel ce jertfește și Cel ce Se jertfește, „Cel ce primește și Cel ce împarte”, cum spunem acest lucru în preasfânta rugăciune a Intrării celei Mari.

⁸³ Și ca să arătăm și mai limpede acest lucru, iereul nu pecetluiește darurile atunci când spune „Luați! Mâncați!” și „Beți din acesta toți!”, fiindcă

aceste glăsuiri le spune istorisindu-le Tatălui, pentru că și după ele marile Vasile numește darurile reproduceri [*antitypa*], ci după ce aduce darurile și a zis „Ale Tale dintru ale Tale” și a invocat harul Duhului.

⁸⁴ Întrucât atunci crede că vine acesta prin rugăciunea ieratică/că/preoțească, de aceea, ridicându-se, pecetluiește [cu semnul crucii] dumnezeieștile daruri și zicând „Și fă pâinea aceasta cinstitul Trup al Hristosului Tău” pecetluiește pâinea, zicând „Iar ce este în potirul acesta cinstitul Sânge al Hristosului Tău” pecetluiește potirul și, pecetluindu-l a treia oară pe amândouă și adăugând „Prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt”, spune „Amin” întărind taina și mărturisind cu îndrăznire că cele ce zac înainte sunt Trup și Sânge al lui Hristos prin puterea Lui, a Tatălui și a Duhului și că acolo nu e nimic omenesc, ci toate se fac prin harul dumnezeiesc. De aceea, atât cel ce le aduce este hirotonit, cât și altarul pe care sunt darurile e sfințit, și fără acestea nu se consacră/desăvârșește nimic.

⁸⁵ Așadar, temelie a jertfei sfinte [*hierourgias*] sunt, cum spuneam, cuvintele de la început ale Domnului; dar ele lucrează prin rugăciunile iereului/sacerdotului [*hiereus*]. Astfel încât cel ce lucrează nu e un om, întrucât iereul/sacerdotul este om, ci Hristos în Duhul Sfânt prin sacerdoțiul sacerdoților. Și, așa cum o dată a zis Dumnezeu: „Să odrăslească pământul!” [*Fc 1, 11*] și cuvântul e lucrător [eficient], iar pământul odrăslește pururea, tot așa și „Să fie lumină!” [*Fc 1, 3*] și lumina strălucește pururea, tot așa a zis și „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea” [*Lc 22, 19; 1 Co 11, 24*] și acest cuvânt e lucrător pururea prin iereii/preoții Lui. De aceea cuvântul „Și fă pâinea aceasta Trupul lui Hristos” este și el lucrător prin ierei/preoți, și de aceea mai cu seamă cele jertfite sunt adevăr/realitate, nu prefigurare, Trupul și Sângele lui Hristos; pentru că El însuși este, cum s-a zis, Cel ce lucrează prin ierei/preoți.

⁸⁶ Și aducerea jertfei sfinte prin rugăciuni a predat-o așa El însuși, fiindcă, precum stă scris, a luat pâinea, a ridicat ochii spre cer și mulțumind Tatălui a frânt și a dat ucenicilor zicând „Luați! Mâncați!” și „Beți din acesta” și celelalte în chip asemănător, astfel încât El însuși le-a adus jertfă sfântă prin rugăciuni, deși n-avea nevoie de rugăciuni, întrucât era Dumnezeu atotputernic, ci arătând prin aceasta că este o unică putere a Treimii și că, lucrându-le acestea El însuși, îl are și pe Tatăl binevoind și pe Duhul conlucrând cu El. După cum s-a făcut la Întruparea Lui: fiindcă Singur Unul-Născut S-a întrupat, dar și Tatăl a binevoit, și Duhul a conlucrat Întruparea, cum învață glasul arhanghelului către Fecioara [cf. *Lc*

1, 35], pentru că una este puterea și lucrarea Treimii, și nu e nimic pe care să-l fi săvârșit Fiul întrupat pe care să nu-l fi binevoit Tatăl sau la care să nu fi conlucrat Duhul Sfânt.

⁸⁷ Prin urmare, cine nesocotește rugăciunile ieraticeste/preotești la consacrarea/desăvârșirea Tainelor, acela nu primește altă rugăciune de consacrare la toate sfintele celebrări; acesta nu este creștin, fiindcă, precum spuneam, nu primește nici Botez, nici Mirungere, nici Pocăință, nici Untdelemn Sfânt, nici lăsarea păcatelor, nici Preoție dumnezeiască ori haină monahală, templu sfânt, căsătorie cinstită sau în general vreo sfințire; fiindcă toate acestea se lucrează prin rugăciunile ieraticeste/preotești.

⁸⁸ Prin urmare, fie să nu mai spună vreo rugăciune la aducerea sfintei jertfe liturgice [*hierourgia*] nici înainte, nici după, și de aceea să nu mai cheme harul Duhului, ca să nu se mai aibă vreo comuniune cu Hristos, și în chip asemănător să nu mai cheme harul Duhului, nici la Botez, nici la celelalte celebrări, ca să nu aibă vreo Taină a Bisericii, nici să fie în general creștin; ⁸⁹ fie, dacă spune că e creștin și primește rugăciunile iereilor/preoților, atunci să primească aceste rugăciuni de consacrare care sunt către Tatăl și se fac prin invocarea [*epiklēsei*] dumnezeiescului Duh, precum a predat Mântuitorul când a mulțumit Tatălui când a lucrat Tainele, după cum s-a zis. Lucru pe care s-au arătat făcându-l și Apostolii, care și ei mulțumesc și frâng pâinea, și l-au predat Părinții Vasile și Hrisostom.

⁹⁰ Iar cei ce se opun să fie demascați și de Liturgia lor, fiindcă și ei se roagă pentru cele puse înainte ca să se facă Trupul și Sângele lui Hristos și binecuvântează darurile, și suflă peste ele împotriva predaniei dumnezeiești, nemulțumindu-se numai cu glăsurile Domnului.

Să inoveze ei toate, iar noi, păzind predaniile pe care le-am primit, cum le-a predat Mântuitorul prin Sine Însuși, prin Apostoli și prin Părinți, să consacrăm Tainele înfricoșătoarei Cuminecări cu invocarea dumnezeiescului Duh atât prin cuvintele Domnului, cât și prin rugăciunile ieraticeste/preotești, și să credem potrivit predaniei/tradiției dumnezeiești că toate Tainele dumnezeiești sunt primite prin rugăciunea iereului/preotului de invocare a lui Dumnezeu și prin pecetluirea cu semnul crucii. Dar destul despre aceasta.

<Revenire la Liturghia euharistică>

89. Ce ne învață și arată rugăciunea „Tatăl nostru”

⁹¹ La sfârșit însă, după ce s-a rugat ca să lăudăm pe Dumnezeu cu o gură și o inimă și a chemat milele marelui Dumnezeuului nostru Iisus Hristos, ierarhul ne urcă la înfierea Tatălui supraceresc, rugându-se ca, fiind curățiți prin Fiul Său natural, să ne facem fii după har și să chemăm în chip vrednic Tată [al nostru] pe Cel ceresc. Și acest lucru arată unanimitatea și unirea cu Dumnezeu prin Unul-Născut în Duhul Sfânt în veacul viitor.

După care, urând pace, mulțumind și chemând pe Iisus să-i dea cele Sfinte prin El Însuși și să fie făcut vrednic să-i împărtășească prin sine însuși pe ceilalți, dat fiind că jertfa sfântă [*hierourgia*] a fost celebrată, [arhiereul] vine la cuminecare.

90. De ce îmbracă arhiereul iarăși omoforul

⁹² Ia însă din nou omoforul arătând că mai înainte era slujitor și se temea să îmbrace acel veșmânt sfânt, dar întrucât opera a fost săvârșită, vine și el să înalțe Pâinea, să o facă părțicele, să se împărtășească și să le dea altora, de aceea acum trebuie să îmbrace toate simbolurile sacre ale demnității lui. Iar pentru că omoforul e veșmântul special al ierarhului, trebuie să-l ia și pe acesta și cu el să se împărtășească cu cele mai dumnezeiești [Taine]. Îmbrăcând-l, așadar, înălțând sfânta Pâine și spunând „Sfintele celor sfinți!”, îi cheamă la acea dumnezeiască Hrană vie a sfintei Mese pe toți cei sfinți, zicând: „Sfintele celor sfinți!”

91. Ce arată „Unul Sfânt! Unul Domn!” și ce învață aceasta

⁹³ Iar poporul strigă într-un glas: „Unul Sfânt! [cf. Ap 15, 4] Unul Domn! [cf. Ef 4, 5] Iisus Hristos! spre slava lui Dumnezeu Tatăl [cf. Flp 2, 11].” Acest lucru, spune Pavel, se va vesti în ziua de pe urmă, când „tot genunchiul se va pleca lui Iisus, și toată limba va mărturisi că Domn este Iisus întru slava lui Dumnezeu Tatăl” [Flp 2, 11]. Plecând de aici e mărturisită o unire comună a tuturor credincioșilor și conglăsuirea de către toți a proclamării Fiului lui Dumnezeu, Care va împărăți peste toți și Împărăția Lui nu va avea sfârșit, precum stă scris [în Simbolul de credință]. Dar acel „Unul Sfânt” spus ca răspuns la glăsuirea „Sfintele celor sfinți!” vestește, pe de o parte, însăși sfințenia lui Dumnezeu și că la El este sfințirea pentru toți cei ce se sfințesc, iar, pe de altă parte, are și un sens de smerenie, căci zice: „Cine dintre noi va fi curat sau cine sfânt? Unul Singur e sfânt! Unul Hristos, Care ne va sfinți pe noi cu iubire de oameni [cf. Evr 10, 10].”

92. Ce arată înălțarea Pâinii dumnezeiești

⁹⁴ Iar faptul că înalță Pâinea arată înălțarea pe cruce a lui Iisus. De aceea stă înaintea și Potirul care poartă însuși Sângele și Apa care au curs din sfânta Lui coastă [cf. *In* 19, 34].

93. De ce rupe dumnezeiasca Pâine în patru și le pune în formă de cruce

⁹⁵ Așadar, Pâinea o împarte în patru [părți] și pe acestea le pune [pe disc] în formă de cruce, iar în aceasta Îl vede răstignit pe Iisus. Fiindcă nu e altă vedere [*theōria*] atât de minunată cum este aceea de a-L vedea/contempla pe Dumnezeu Cel Preaînalt atât de smerit pentru noi.

Și luând părticica de sus și arătând cu ea semnul crucii o pune în Potir și face unirea Tainelor.

94. De ce introduce în Taine apă fierbinte

⁹⁶ După care toarnă în Potir apă clocotită [*zeon hydōr*]. Face acest lucru ca mărturie a faptului că, deși Trupul Domnului era mort, fiind separat de sufletul Său dumnezeiesc, a rămas totuși făcător de viață, fiind nedespărțit de dumnezeirea Lui și neseparat de toate lucrările/energiile Duhului. Așadar, întrucât oferă prin căldura ei imaginea vieții, apa fierbinte este introdusă atunci la momentul împărtășirii, pentru ca, atunci când ne atingem buzele de Potir și ne cuminecăm cu sfântul Sânge, să fim puși ca în situația de a-L bea parcă din acea coastă făcătoare de viață nedespărțită de dumnezeire, acest lucru închipuindu-l introducerea căldurii și atingerea de ea; căci, stă scris, Dumnezeuul nostru este foc [cf. *Dt* 4, 24; *Evr* 12, 29].

Privitor la aceasta mai există și alte rațiuni ale unor bărbați mai înalți, și ele sunt minunate, dar vouă să vă fie de ajuns acest gând. Căci din ceea ce se spune atunci când se introduce apa fierbinte se poate înțelege că aceasta este intenția Bisericii, căci se spune „Fierbere/clocotire [*zesis*] a Duhului Sfânt”.

95. De ce se introduce apă fierbinte și în Darurile mai înainte sfințite

⁹⁷ Acest lucru îl arată și mai limpede și introducerea de apă fierbinte în Darurile mai înainte sfințite; căci dacă ar fi fost altă intenție, n-ar fi fost nevoie să se introducă apa fierbinte în aceste Daruri, întrucât aceasta a fost deja introdusă în Potir la Liturghia desăvârșită.

96. Că facerea părticele a Pâinii imită jertfa sfântă a Mântuitorului

⁹⁸ Împărțind Pâinea în multe alte părticele și imitând în aceasta jertfa sfântă [*hierourgia*] lui Iisus, Care „a frânt Pâinea și a dat-o ucenicilor Săi” [*Mt* 26, 26 par.],

97. Cum se cuminecă arhieriei și iereii

arhierieul se împărtășește mai întâi el însuși din Pâine și din înfricoșătorul Potir, căci nu i le dă altcineva decât numai cineva dintre cei cu același rang cu el, adică un arhieru [mai în vârstă sau mai mare în rang].

98. Ce arată faptul că la cuminecare clericii sfințiți sărută mâna dreaptă și obrazul arhierieului

⁹⁹ După care, dând-o tuturor celorlalți, care-i sărută mâna și obrazul, proclamă comuniunea cu Hristos plecând de la Trupul Său și unirea de nedesfăcut cu El și în veacul viitor. Iar mâna și obrazul lui primesc sărutarea astfel: mâna ca una care slujește și se atinge de cele înfricoșătoare, iar obrazul, atât pentru că e organ al cuvântului, de unde ies rugăciunile, cât și din pricina iubirii și comuniunii în Hristos, lucru pe care-l întărește acel „Hristos în mijlocul nostru”; dar și din pricină că Domnul a răbdat pământul peste obraz [cf. Mt 26, 67], ca arhierieul să-și aducă aminte ce fel de smerenie ne-a învățat Stăpânul și să nu se înalțe cu ceva în lucrurile acestea atât de mari și dumnezeiești.

99. De ce clericii iau Tainele în altar cu mâinile și buzele, iar laicii în afara lui și cu lingurița

¹⁰⁰ Cei ai altarului se împărtășesc în altar și potrivit tagmei lor, cum învață și Pavel, care spune că în veacul viitor „fiecare va fi în tagma sa” [1 Co 15, 23], dumnezeiasca Pâine dându-li-se în mâinile lor, iar din Potir împărtășindu-se cu buzele lor.

După care arată preasfintele Daruri acoperite și poporului. Iar acest lucru arată că nu tuturor le este îngăduit să le vadă neacoperite.

Iar dacă este cineva în stare [*ikanos*] să se cuminece, apropiindu-se cu evlavie și cu frică, nici acesta nu se împărtășește cu ele în chip nemijlocit, ci se cuminecă de mâna arhierieului prin linguriță.

Cele sfinte se mai arată poporului și pentru ca toți să aducă închinare Celui ce pentru noi S-a făcut jertfă, S-a jertfit și S-a adus Tatălui, iar prin închinare, mulțumire și vedere credincioșii să se sfințească integral [*holikōs*]; cei de față, cei absenți cu motiv întemeiat și credincioșii din toată lumea să dobândească ispășire; iar cei care și-au sfârșit mai înainte viața în chip cucernic să se învrednicească de ușurare.

¹⁰¹ De aceea, fiecare credincios să se roage pentru sine însuși, pentru viii și pentru morții lui, care Îl vad pe Stăpânul arătându-se Împăcător și făcut jertfă și ispășire. Iar când sunt arătate dumnezeieștile Daruri, fiecare credincios să privească la dumnezeieștile Daruri cu capul descoperit și să

li se închină cu toată evlavie și cutremurul, și să se roage pentru sine însuși și cei ai lui și pentru toți credincioșii, precum am zis, până când iereul, tămâindu-le, le duce la punerea-înainte [proscomidiar]. Și nimeni să nu fie nepăsător în acel înfricoșător moment, întrucât Cel ce Se arată e Însuși Hristos și în Potir este Însuși preasfântul Său Trup și dumnezeiescul Lui Sânge, și orice s-ar ruga atunci cu credință va afla în sfântul Său Nume, cum a zis El Însuși [cf. *In* 14, 13].

Această închinare și rugăciune suntem datori să o săvârșim și la Intrarea Celor mai înainte sfințite, ca unii care-L vedem atunci ținut pe capul iereului pe Hristos.

100. Ce înseamnă tămâierea Tainelor după aceasta și faptul că se spune „Înălță-Te, Dumnezeule”

¹⁰² Și așa, după ce se roagă pentru moștenirea lui Dumnezeu și pentru poporul care stă în preajmă¹², arhiereul se duce și tămâiază Darurile zicând cele câte arată Înălțarea Mântuitorului [*Ps* 56, 7¹³] și slava vestirii [*kērygmatos*] Lui în toată creația de după aceasta, ca vorbind cu Mântuitorul și zicând: „Tu Te-ai pogorât până la noi, Te-ai arătat ca și noi și Te-ai înălțat la ceruri, și, înălțându-Te, ai umplut tot pământul de slava puterii Tale, prin care și noi, cei ce aducem jertfă Tainele Tale, ne împărtășim de Tine și Te avem cu noi neîncetat.”¹⁰³ După ce sfintele Daruri au fost duse pe masa punerii-înainte [proscomidiar], diaconul ținând discul pe cap, iar iereii ținând Potirul în mâini, însuși [arhiereul] mulțumind și spălându-și mâinile, scoate așa-numitul „antidoron” și-l dă în schimb poporului.

101. Ce este așa-numitul „antidoron” și darea lui

¹⁰⁴ Cum spuneam, arhiereul închipuie ca o icoană [*eikonizei*] pe Hristos, pe Care l-a jertfit, cu Care s-a împărtășit și pe Care l-a dat celor sfințiți [clericilor]; de sfințire însă trebuie să se împărtășească și poporul. Întrucât vine de la rugăciuni și de la înfricoșătoarea jertfă sfântă [*hierourgia*], aceasta a fost dată deja credincioșilor în chip înțeles cu mintea [*noētōs*]; dar întrucât era nevoie ca ei să primească această sfințire și prin niște lucruri simțite [*aisthētōn*] ca unii îmbrăcați cu trup, acest lucru se face prin „antidoron”. Acesta este pâinea sfințită adusă la masa punerii-înainte, din care s-a scos partea ei din mijloc și a fost oferită spre a fi făcută jertfă sfântă. După care, ca una care a fost pecetluită cu sulița și a primit cuvîn-

¹² Rugăciunea din spatele amvonului.

¹³ „Înălță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta!”

tele dumnezeiești, e oferită în locul Darurilor [*anti tōn dōrōn*] înfricoșătoarelor Taine celor ce nu se împărtășesc cu Acestea.

Iar după ce a făcut așa și a urat poporului binecuvântarea, arhiereul pune sfârșit sfintei celebrări.

¹⁰⁵ Am fi vrut deci să tâlcuim mai pe larg cele ale preasfintei celebrări. Dar din pricina slăbiciunii minții noastre și pentru că unii din cei mai mari și dumnezeiești bărbați au scris în chip vrednic de cunoașterea lor mai înaltă, vom tăcea trimițând acolo. Chiar și câte le-am spus, nu le-am spus de la noi înșine, ci luându-ne punctele de plecare de la Părinți și mai ales de la dascălii bunei-cinstiri/dreptei-credințe care au învățat cu cuget înalt despre acestea.

<I. Însemnări finale>

¹⁰⁶ Am fi vrut să tratăm și despre cele făcute la punerea-înainte [*prothēsis*; proscomidie], dar pentru că aceia au tâlcuit și despre aceasta, nu mai e nevoie să vorbim noi. Cu privire la cele de la punerea-înainte am socotit că se cuvine să aducem aminte doar de puține lucruri.

102. Ce rațiuni au părțile aduse și ce folos

Potrivit tradiției privitoare la acestea, iereul aduce ofrandă mai întâi pâinea, după care face unirea [amestecarea] potirului [cu vin și apă]. După care aduce ofrandă lui Dumnezeu și părțile [*meridas*]: pe cea spre cinstea Maicii Domnului, pe celelalte pentru sfinți și altele pentru credincioșii vii și adormiți.

¹⁰⁷ Se pune, așadar, chestiunea: ce putere au părțile? dacă ele se prefac în Trupul Domnului? și ce conlucrare săvârșesc pentru cei pentru care sunt oferite? Un cuvânt care vine la noi de la Părinți spune că părțile oferite aduc mult folos, căci sunt în locul celor pentru care sunt oferite și o jertfă pentru ei adusă lui Dumnezeu, după cum spune și iereul la oferirea lor: „Primește, Doamne, jertfa aceasta.” Prin urmare, cele oferite pentru sfinți sunt spre slava și cinstea lor, spre un mai mare urcuș al lor în vrednicie și o mai mare primire a luminării dumnezeiești; dintre cele pentru credincioși, cele pentru cei adormiți sunt spre răscumpărarea păcatelor și unirea cu harul dumnezeiesc, iar cele pentru cei vii — dar numai dacă-și îndreaptă viața prin pocăință — spre izbăvirea de cele cumplite, spre lăsarea păcatelor și spre nădejdea vieții veșnice. Căci prin sfânta jertfă dumnezeiască sfinților li se face un urcuș [*anabasis*], iar credincioșilor, precum s-a zis, li se procură dăruirea milei lui Dumnezeu.

103. Că iereul trebuie să fie atent pentru cine oferă pãrticica

¹⁰⁸ Dar pe cât de folositor e lucrul care se face pentru cei ce aduc ofrande cu vrednicie, pe atât de primejdios și vătămător este cel făcut pentru cei ce nu sunt destoinici pe cât e cu putință unor oameni. Căci pãrticica oferită pentru cineva și care zace aproape de Pâinea dumnezeiască, atunci când aceasta e adusă jertfă și devine Trup al lui Hristos, are și ea îndată parte de sfințire; iar când este pusă în Potir, se unește cu Sângele Lui. De aceea trimite harul ei și sufletului pentru care a fost oferită. Are loc, așadar, o cuminecare înțeleasă cu mintea [*koinōnia noētē*], și dacă persoana este dintre cei ce au dobândit evlavie sau dintre cei ce au păcătit, dar s-au pocăit, atunci omul primește în chip nevăzut cuminecarea Duhului, iar de multe ori află, precum am aflat, și folos trupesc.

¹⁰⁹ Dacă însă lucrează păcatul și nu se depărtează cu nimic de el, nefiind în stare de cuminecare, atunci jertfa adusă pentru el îi va fi spre osândă. De aceea iereul trebuie să fie atent să nu ia ofranda/prescura [*prosphoran*] de la oricine vrea, nici să aducă jertfă pentru unii ca aceștia, care lucrează fără rușine păcatul, ca nu cumva să fie osândit și el împreună cu ei; iar de aici urmează ispite și necazuri, „căci de aceea, zice [Pavel], sunt între voi mulți bolnavi și neputincioși, și destui au murit” [1 Co 11, 30].

¹¹⁰ În lucrurile acestea atât de mari ale lui Dumnezeu iereul trebuie să fie atent la sine însuși, să se cerceteze pe sine însuși, cum stă scris [cf. 1 Co 11, 28] și să fie atent pe cât îi stă în putere. Căci dacă despre alții are nevoie să se asigure, cu cât mai mult despre sine însuși; și dacă acela care mănâncă și bea, adică numai se cuminecă, cu nevrednicie, acela își mănâncă și bea osândă lui însuși [cf. 1 Co 11, 29], cu mult mai mult cel ce aduce jertfa liturgică [*hierourgōn*] cu nevrednicie. De aceea, să fim cu toată puterea atenți la noi înșine, cei cărora ni s-a hărăzit să fim ierei/preoți și să purtăm de grijă în orice mod de curăție și de o purtare lipsită de rachiună. Să ne crească însă în suflete smerenia și iubirea — fiindcă acestea sunt ale Celui jertfit de noi — pentru ca, împărțându-ne cu El cu vrednicie și în veacul de acum, să ne învrednicim și în cel viitor de cuminecarea/comuniunea Lui de nespus și veșnică, cu harul și cu iubirea de oameni a lui Hristos Însuși, Fiul Dumnezeului Celui Viu, Căruia I se cuvine slava împreună cu Cel fără de început al Său Părinte și cu sfântul și de viață făcătorul Duh, acum și în vecii vecilor. Amin.

II

Despre sfânta Liturghie¹ (cca 1425)

<A. Introducere>

¹ Arhiereul: Mulțumire vouă, fraților căci pus în mișcare prin voi spre aceasta învăț și eu unele din cele necesare și nu mă rușinez să mărturisesc aceasta. Așadar, pentru voi și pentru mine voi grăi iarăși cele ce stau în puterea mea.

² Prin urmare, ar fi logic să tratăm despre lucrarea sfântă înfricoșătoare și dumnezeiască a jertfei liturgice [*hierourgias*], fiindcă așa expune și marele Dionisie [Areopagitul], care după celebrarea preadumnezeiescului Mir a grăit despre aceasta².

³ Dar să nu ne bănuiască cineva că suntem îndrăzneți, nici să ne învinuiască de gândire înaltă pentru că îndrăznim despre lucruri atât de mari, pe care le-au tâlcuit bărbați atât de dumnezeiești și apostolici încât au fost ridicați mai presus de ceruri și au fost inițiați în tainele de negrăit ale lui Dumnezeu.

⁴ Așadar, nu ca să spunem ceva în plus — fie ca această nebunie, sau mai bine zis blasfemie, să nu vină nicicum peste noi, Doamne! —, ci sfințindu-mi mintea din cele zise de aceia și călăuzit ca un copil și rob al

¹ *Peri tes hieras Leitourgias*.

Secțiunea liturgic-euharistică din amplul „Dialog” polemico-liturgic împotriva ereziilor și despre Sfintele Taine și slujbe, opera de sinteză a sfântului Simeon al Tesalonicului; editat principeș la Iași, 1683, text reprodus în PG 155, 253–304. Traducere după ediția critică Hawkes-Teeple, 2011, p. 166–264.

² Sfântul Simeon răstoarnă (deliberat sau din grabă) ordinea tratării Tainelor din tratatul *Despre ierarhia bisericască*, unde ordinea este de fapt: Botezul — Euharistia — Mirul.

lor spre lumina unei cunoașteri mai dumnezeiești de cele pe care aceia le-au compus în chip ceresc și vrednic de ei, expun pentru mine și pentru frații mei în iubire pe cât îmi stă în putință cele ale acelora. Și acesta este ordinul și porunca lor: întrucât prin rugăciunile lor ne-am învrednicit de harul lor, este necesar să examinăm și să ne îngrijim despre lucrurile dumnezeiești pe care le lucrăm, pentru ca prin imitarea acelora să fim duși de mână spre o cunoaștere mai mare; fiindcă din această pricină au tâlcuit aceștia cele dumnezeiești.

⁵ Cele privitoare la sfânta Liturghie, pe care sfințitul Dionisie cel egal cu Apostolii o numește „Euharistie” și „Comuniune”, încă și despre dumnezeiescul templu, despre sfintele veșminte și despre sfânta inițiere în taină [*mystagōgias*] am vorbit, așadar, după putere în altă parte³ luându-ne punctele de plecare de la acesta și de la alții asemenea acestuia. Acum însă, urmând celor spuse, vom tâlcui pe scurt cele privitoare la aceasta, pe cât ne stă în putere, pentru că ne-o cere atât succesiunea cuvântului, cât și ordinea Tainelor.

⁶ Cuminecarea [*koinōnia*] este, așadar, unire a lui Dumnezeu cu noi, îndumnezeire a noastră, sfințire, umplere de har, luminare, ferire de tot ce e potrivnic, procurare a tot ce-i bun. Și ce altceva este atât un amestec, cât și o comuniune cu Dumnezeu? Este Taina Tainelor⁴, sfințirea sfinților, cu adevărat sfânta sfintelor, celebrarea tuturor celebrărilor [inițierea tuturor inițierilor], atât obârșie, cât și desăvârșitoare a acestora⁵. Pentru că a lucrat-o și predat-o Cuvântul, Singurul Obârșie a celebrărilor/inițierilor⁶, și este ea El Însuși; și ne-a predat-o ca să rămână cu noi. Adunând, așadar, la un loc cele ce aparțin acestei cele mai mari celebrări/inițieri, dumnezeiescul Dionisie expune toate pe scurt și le contemplă în chip foarte strălucit cu cele mai mari expresii și înțelesuri, așa cum face și cu privire la celelalte Taine.

⁷ Noi însă, care suntem slabi și ultimii ucenici ai ucenicilor lui, cum vom înțelege cele ale aceluia? Vom spune totuși după putere, precum ați cerut, câte am putut învăța, spre luminarea sufletelor noastre, de la acesta, încă și de la ceilalți urmași ai harului acestuia și dumnezeiești Părinți ai noștri. Drept pentru care ne vom sârgui să tratăm despre toate riturile

³ Aluzie la „Tâlcuirea privitoare la templul sfânt și mistagogia dumnezeiască”, cf. *supra*, p. 367 sq.

⁴ *Mystērion mystērion*.

⁵ *Teletē hapasōn teletōn, kai teletarchēs te kai telestikē*.

⁶ *Monos Teletarchēs*.

celebrate la punerea-înainte [proscomidiar] și la sfântul jertfelnic, cerce-
tând după putere ce rațiuni are fiecare. Și vom grăi în Hristos.

<B. Îmbrăcarea arhierelui și preotului>

79. Ce arată ierarhului din tron sfintele veșminte și îmbrăcarea lor

⁸ Ierarhul coboară din tronul lui, iar aceasta este pogorârea lui Dum-
nezeu, și, închinându-se de trei ori lui Dumnezeu, cere har și putere să
celebreze cele dumnezeiești, pentru că este rob al lui Dumnezeu și prin
puterea Acestuia îi slujește pe robii Lui.

⁹ După care îmbracă sfintele veșminte, care sunt șapte din pricina celor
șapte lucrări ale Duhului; acestea sunt stihar, epitrahil, brâu, epigonat,
felon ori sacos, ori polistavrion, și la urmă omofor. Toate împreună arată
înomenirea lui Hristos, și fiecare însemnează câte un detaliu particular
din cele ale înomenirii Lui.

¹⁰ Stiharul [*sticharion*], când este alb, însemnează lumina și puritatea lui
Dumnezeu și că a creat și a asumat curată și firea/natura noastră; iar
dacă este purpuriu, este așa din pricina Pătimirii, întrucât Cuvântul Și-a
vărsat sângele Lui din pricina noastră. „Râurile” [*potamoi*] de pe el arată
darurile învățaturii, încă și picăturile sângelui Mântuitorului nostru; de
aceia le are numai stiharul arhieresc.

80. Despre mantia arhierescă, și despre
engolpionul și toiagul păstoresc

¹¹ La fel și mantia [*mandyas*], ea însăși închipuie harul proniator, susți-
nător și acoperitor al lui Dumnezeu, de aceea învăluie și cuprinde tot
trupul, iar „râurile” ei închipuiesc diferitele mișcări ale învățaturii care
izvorăsc din cele două Testamente, cel Vechi și cel Nou, pe care le arată
încheieturile [*pōmata*] ei, care mai închipuiesc și cunoașterea Evangheliei
lui Hristos, pe care a primit-o deschisă pe capul său când a fost hirotonit,
[cunoaștere] deschisă în pieptul sau inima lui.

¹² De aceea spune [Domnul]: „Cine crede în Mine râuri de apă vie vor
curge din pânțele lui” [*In 7, 38*], adică lucrările/energiile Duhului, cum
învață însăși sfânta Evanghelie care spune: „Iar aceasta o spunea despre
Duhul pe Care urmau să-L primească cei ce cred în El” [*In 7, 39*]; și pentru
că noi primim un har, iar nu natura Duhului, adaugă: „căci încă nu era
Duh Sfânt, pentru că Iisus nu era încă preaslăvit” [*ibid.*].

¹³ Ce vrea să spună însă aceasta: „Încă nu era Duh Sfânt”? Că după nar-
tură și ipostasă Acesta era, este și va fi, și este pururea un izvor de haruri

[harisme]. Dar nu erau încă date harurile [harismele] Lui, pentru că nu fusese adusă încă jertfa prin cruce. Dar când Hristos S-a jertfit, a murit, a înviat și S-a înălțat pentru noi, atunci Duhul S-a coborât și noi am luat harul, iar din inimile credincioșilor curg râurile darurilor Lui. Acest lucru îl arată mantia.

¹⁴ Pecetea și mărturisirea credinței atârând pe pieptul arhierelui sunt închipuite printr-o cruce sau un engolpion, fiindcă și acesta este pe piept din pricina mărturisirii care iese din inimă.

Toiagul [*rabdos*] pe care-l are arată autoritatea Duhului și puterea de a sprijini poporul, de a-l păstori și călăuzi, de a-i pedepsi pe cei neascultători și a-i aduna la sine însuși pe cei de departe — de aceea el are sus mâneri ca niște ancore —, precum și de a-i alunga pe cei sălbatici și vătămători; arată în cele din urmă crucea lui Hristos și trofeul în care suntem și biruitori, suntem sprijiniți, călăuziți, păstoriți, pecetluiți, povățuiți și trași spre Hristos omorându-ne patimile, și-i alungăm pe vrășmași și suntem păziți din toate părțile.

¹⁵ Faptul că înaintea lui merge un sfeșnic [*lampas*] aprins arată luminarea harului din arhieriu și împărțirea acestuia prin el atât celor sfințiți, cât și tuturor celorlalți credincioși; căci toate darurile din toți vin prin harul arhieresc, și nimic nu vine fără el. Drept pentru care arhieriu e numit de sfințitul Dionisie consacrat/inițiator/desăvârșitor [*telestikos*] ca unul ce consacră desăvârșit pe toți și e izvor al consacrărilor/inițierilor desăvârșite⁷, și îl imită pe Tatăl luminilor [cf. *Iac* 1, 17] și pe Iisus, Lumina cea adevărată [cf. *In* 1, 9], și are harul apostolilor, care au fost numiți lumina lumii [cf. *Mt* 5, 14].

¹⁶ Iar lumina [*phōs*] care merge înaintea lui însemnează darul învățătoresc, care oferă lumina cunoașterii lui Dumnezeu și a virtuților, încă și viața îngerească, dumnezeiască, curățită și luminoasă a sfinților bărbați, și mai ales a învățătorilor, despre care stă scris: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” [*Mt* 5, 16].

[Însemnează] încă și faptul că arhieriu călăuzește spre lumină, imitându-l pe Hristos, Lumina lumii, cum s-a zis [*In* 8, 12], că este bogat în harul Lui și-i duce la El pe cei care-i urmează.

Astfel de lucruri dumnezeiești arată acestea, și încă unele mai mari, dacă le-ar putea înțelege cineva.

⁷ Cf. *Despre ierarhia bisericească* V; PG 3, 369D–377B.

81. Că șapte sunt veșmintele arhierelui, care sunt acestea și ce arată fiecare din ele

¹⁷ Arhierul îmbracă, precum spuneam, stiharul ca pe un veșmânt luminos de nesticăciune și sfințenie, care arată puritatea și luminozitatea lui Iisus, precum și curăția și strălucirea îngerilor; și spune rugăciunea din psalm: „Veseli-se-va sufletul meu pentru Domnul” [Is 61, 10].

¹⁸ Apoi epitrahilul [*epitrachēlion*], care însemnează harul dat de sus din cer și care coboară de pe cap, și spune rugăciunea aceasta: „Bindecuvântat este Dumnezeu, Care varsă harul Său peste iereii/preoții Lui” [Ps 133, 2].

¹⁹ Apoi cingătoarea/brâul [*zōnē*] pus în jurul mijlocului și care închipuiește tăria care vine de la Dumnezeu, lucru de care dă mărturie rugăciunea, căci încingându-se spune: „Bindecuvântat este Dumnezeu, Cel ce mă încinge cu putere” [Ps 17, 32]; arată totodată și lucrul slujirii, căci se încinge cel care slujește [cf. Lc 12, 37; In 13, 4], încă și cumințenia și curăția, ca unul pus peste rărunchi și mijloc

²⁰ Apoi epigonatul [*epigonation*], care are formă de sabie și arată biruința asupra morții și Învierea Mântuitorului; și rugăciunea lui spune: „Încinge sabia ta peste coapsa ta, Puternice” — arătând de aici puterea, biruința și învierea lui Hristos prin curăție și lipsă de păcat, căci de aceea atârnă de mijloc — „cu podoaba și cu frumusețea ta; încordează-ți arcul, propășește și împărățește pentru adevăr, blândește și dreptate” [Ps 44, 3–5]: pentru adevăr pentru că El este adevărul [In 14, 6] și „milă și adevăr este înaintea feței” lui Dumnezeu [Ps 88, 15]; pentru blândețe din pricina răbdării Lui în pătimiri; și pentru dreptate pentru că murind fără să fi făcut păcat a nimicit moartea.

²¹ După care ia mânecuțele [*epimanikia*], care însemnează puterea lui Dumnezeu prin care lucrează toate, iar acest lucru îl spune rugăciunea: „Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit într-o tărie” [Is 15, 6] și „Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit” [Ps 118, 73]; încă și faptul că a sfințit și jertfit Tainele Lui cu mâinile Lui și că a avut mâinile legate.

²² Apoi ia felonul [*phainolion*], care e fie sacos [*sakkos*], fie polistavrion [*polystaurion*], și care însemnează mantaua Pătimirii, dar și harul pro-niator, străjuitor și susținător al lui Dumnezeu, din pricina căruia a fost văzut ca și noi și a răbdat pătimirile.

²³ Și, ultimul, ia omoforul [*ōmophorion*], care se răsuțește în jurul ume-rilor, arată mântuirea și rechemarea oii pierdute [cf. Lc 15, 5], adică a noastră, a oamenilor, al căror chip l-a luat Mântuitorul, și în care ne-a mântuit pătimind prin Cruce; de aceea este și din lână și are patru cruci

dispuse în formă de cruce în față, în spate și pe piept, care închipuie răstignirea.

82. Pe cine îi arată cei ce-l însoțesc pe arhiereu; și ce anume coborârea sa spre apus

²⁴ Astfel înveșmântat, arhiereul stă în picioare și îi binecuvântează pe cei care slujesc, iar aceștia sunt diaconi, care-i închipuie [*typountes*] pe îngerii care au slujit Întrupării. Împreună cu aceștia, care merg înainte în perechi din pricina bunei ordini din ceruri pe care o imită cei de pe pământ, se îndreaptă în tăcere spre apus însuși arhiereul venind în urma lor, și arată că la prima Lui venire pe pământ Mântuitorul a viețuit în chip smerit și umil și i-a trimis înaintea feței Lui pe apostoli câte doi, împreună cu care conlucrau și îngeri.

Arhiereul stă, așadar, la porțile dinspre apus împreună cu diaconii, arătând coborârea mântuitoare a lui Hristos pe pământ, și până la iad, prin care i-a izbăvit pe cei vii și pe cei morți.

83. Ce însemnează faptul că arhieriei, ieriei și clericii iau binecuvântare de la primul arhiereu și-i fac metanie atunci când vor să îmbrace sfintele veșminte

²⁵ Iar iereul/preotul din altar, făcând mai întâi închinăciune arhiereului, arătându-și astfel supunerea și învrednicindu-se de binecuvântare, face proskomidia [*proskomidēn*]; căci la lucrurile dumnezeiești e nevoie să premeargă o rugăciune și să se ceară o permisiune. De aceea, luând mai întâi binecuvântare și sărutând mâna arhiereului, se duce să facă lucrarea sfântă; așa cum au făcut-o mai întâi diaconii când urmau să îmbrace veșmintele lor ieraticesti/sacerdotale. Aceștia, dar și ieriei și arhieriei, care fac toți aceasta ca o datorie, dau astfel mărturie că au fost hirotoniți prin mâna acestui prim arhiereu, că așa sunt arhieriei, ieriei și clericii și au parte de binecuvântare, și păstrează smerenia și ordinea [*taxin*]; precum și că vin la Dumnezeu cu binecuvântare și permisiune, și că fiecare vine să-și săvârșească cele ale slujirii lui cu supunere și pace.

²⁶ Deci după permisiune și binecuvântare, al doilea dintre ieriei se duce și, întrucât e al doilea după primul, celebrează preludiul Liturghiei [*hierourgias*] sau, mai bine zis, face arătate enigmele, lucrurile și vestirile prefigurative ale profeților. Căci la punerea-înainte [*proskomidiar*] el rostește cele privitoare la junghierea și moartea lui Hristos din Isaia și din ceilalți, iar când pregătește darurile arată toate cele ale Botezătorului până când a venit Domnul; fiindcă atunci când boteza Botezătorul îl

învăța pe Hristos, vestea despre El și Îi slujea, iar aici slujește al doilea dintre ierei.

²⁷ Se duce, așadar, și acesta și îmbracă veșmintele ieraticеști/preoțești împreună cu ceilalți ierei; închinându-se de trei ori înaintea jertfelnicului, se roagă și el cele ce s-a rugat arhierеul sărutând sfânta Masă și arătând astfel iubirea lui față de Dumnezeu și unirea cu El și că a fost sfințit de la jertfelnic; binecuvântează apoi și sărută ca și arhierеul fiecare din sfintele veșminte, și așa le îmbracă arătând că sunt sfințite, că se sfințesc prin crucea lui Hristos și, îmbrăcate, împărtășesc la rândul lor sfințire.

²⁸ Așadar, el îmbracă cinci veșminte ca unul consacrat și care a primit har să lucreze celebrările și, devenind și fiind numit luminător [*phōtistikos*], luminează sufletele și trupurile credincioșilor prin Taine, atât prin Botez, cât și prin Cuminecare. Căci cinci sunt simțurile desăvârșite ale trupului și cinci puterile sufletului, pe care iereul le sfințește botezând și sfințind pe om prin Cuminecare.

Cele pe care le îmbracă sunt stiharul, epitrahilul, brâul, mânecutele și felonul; iar acestea sunt albe din pricina purității și luminozității harului, dar de multe ori sunt și purpurii în timpul posturilor pentru că noi, care am păcătuit, suntem în doliu și din pricina Celui ce S-a jertfit pentru noi, pentru ca atunci când am ajuns la pomenirea Pătimirii Lui, pe care urmează să o prăznuim, să-L imităm.

²⁹ Unii dintre presbiterii dintâi, adică stavroforii, și unii dintre arhimandriți au și epigonat; acesta este însă un dar arhieresc, ca și crucea. Fiindcă nimeni afară de arhierеu nu poate purta crucile pe felon și pe cap, precum și epigonat. Acestora li se dă numai să aibă o cruce pe cap și să poarte epigonat la Liturghie din pricină că au fost hirotoniți primii înaintea celorlalți. Fiindcă odată cu preoția unii au și învestirea de judecător, de aceea au și însemnele unei slujiri bisericеști mai mari, iar alții sunt așezați păstori de suflete și economi și poartă unele semne ale Întâiului Păstor, ca să-L și imite pe Acela.

<C. Punerea-înainte>

84. Despre riturile celebrate la proscomidie

³⁰ Ducându-se deci al doilea dintre ierei la punerea-înainte [*prothesei*, proscomidiar] împreună cu un diacon care a pregătit deja sfintele vase, închinându-se de trei ori lui Dumnezeu se face „Binecuvântat [este Dumnezeul nostru totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin]”;

și luând una din pâinile aduse o pecetluiește în chipul crucii cu sulița, închipuind [*exeikonizōn*] mântuitoarea pătimire a lui Hristos. Și pomenind, cum s-a zis, pătimirile Lui, spune de trei ori „Spre pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”, arătând limpede că lucrează predania Lui.

³¹ Apoi prin sulița [*lonchē*] care o închipuiește pe aceea prin care a fost rănit Domnul, taie în patru părți pecetea prescurii zicând peste ea cele ale lui Isaia: „Ca o oaie spre junghiere S-a adus” [*Is 53, 7*] și celelalte [*Is 53, 7-8*] arătând taina vestită mai înainte. Iar când spune: „Că s-a ridicat de pe pământ viața Lui” [*Is 53, 8* și *FA 8, 33*], introducând sulița lateral, scoate pâinea în patru părți împreună cu pecetea și o depune pe disc.

85. Ce însemnează sfântul disc de la punerea-înainte și celelalte

³² Discul [*diskos*] deci închipuie [*typoi*] cerul și de aceea e rotund și ține pe Stăpânul cerului, iar așa-numita steluță [*asteriskos*] arată și stelele, mai ales aceea de la nașterea lui Hristos, așa cum acoperămintele [*kalymmata*] arată bolta lui, scutecele, giulgiul mormântului și cele de îngropare. Fiindcă închipuie [*typoi*] deodată și cele ale întrupării, și cele ale morții, pentru că de aceea S-a întrupat, ca să fie junghiat pentru noi; dar punerea-înainte [*prothesis*] are și chipul [*typon*] peșterii și ieslei. Iar potirul închipuie paharul în care Mântuitorul Și-a adus jertfa [*hierourgēse*] sângele.

³³ De aceea, după ce a spus peste pâine cele ce vestesc dinainte junghierea și jertfa lui Iisus: „Acesta este Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii” [*In 1, 29*] și „S-a ridicat de pe pământ viața Lui” [*Is 53, 8*], pentru că după Pătimirea Sa Acesta a înviat și S-a înălțat la cer, este viu și ne sfințește de acolo, iereul taie iarăși pâinea pe mijloc făcând o cruce și arătând în întregul ei răstignirea lui Hristos, și spune că aceasta este jertfa lui Hristos, adică răstignirea, și spune profetic: „Se junghie Mielul lui Dumnezeu pentru viața și mântuirea lumii.”

³⁴ După care împunge pâinea cu sulița din dreapta, închipuind și făcând toate cele câte au fost făcute cu trupul mântuitor al Mântuitorului. Și binecuvântând îndată vinul și apa, le introduce în potir, zicând când împunge: „Și unul din soldați a împuns cu sulița coasta Lui”, iar când introduce vinul cu apă: „Și îndată a ieșit sânge și apă” și celelalte [*In 19, 34-35*], dând mărturie că lucrează însuși sacrificiul și jertfa sfântă a lui Hristos și închipuiește [*ektypoi*] cele câte a pățimit Acela pentru noi, lucrând pomenirea [*anamnēsin*] Lui așa cum a predat-o El.

<Excurs despre pâinea euharistică împotriva latinilor>

86. De ce se aduce ofrandă pâine dospită

³⁵ Pâinea este dospită ca una care din pricina drojdiei este însufletită și cu adevărat întregă [*artios*], și dă mărturie că era desăvârșit ceea ce a asumat pentru noi Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a făcut trup [*In 1, 14*] fără să fie alterat și era cu un suflet rațional și inteligent pentru că a asumat umanul însuși; și așa cum e Dumnezeu desăvârșit, așa este și om desăvârșit, ca să mă replămădească întreg.

³⁶ Și în ea sunt trei ingrediente din pricina celor trei părți ale sufletului și cinstirii Treimii: făină cu drojdie, care arată sufletul; apă, care arată bozezul; și sare, care însemnează mintea/inteligența și învățătura Cuvântului, Care a zis ucenicilor Săi: „Voi sunteți sarea pământului” [*Mt 5, 13*], adică învățătorii ei; și: „Să aveți în voi sare” [*Mc 9, 50*], arătând deodată cunoașterea și iubirea, pentru că Cel Întrupat este și Unul din Treime. Pâinea este coaptă în foc pentru că, fiind Dumnezeu, S-a unit cu noi întreg, și ne-a dat puterea și lucrarea Lui sau, mai bine zis, S-a unit întreg cu pârga noastră.

87. De ce pâinea adusă pentru jertfa liturgică are patru părți

³⁷ Pâinea este în patru părți, iar nu circulară și nedospită, cum e cea jertfită de latini, pentru că ea este desăvârșită, precum am zis, fiindcă Dumnezeu a asumat ce e desăvârșit, omul întreg din suflet și din cele patru elemente; pentru că toată lumea are patru părți și ziditorul lumii e Însuși Cuvântul; pentru că trupul pe care l-a asumat Hristos e din patru elemente și pentru că, întrupându-Se, Cuvântul a sfințit toate marginile lumii, și cele cerești, și cele pământești; și pentru că forma ei închipuiește [*typoi*] crucea prin care, fiind țintuit de ea și murind pe ea, ne-a reîndreptat pe noi și toată lumea.

88. Că nici în aceasta latinii nu fac corect, aducându-le ofrandă nedospite și circulare, căci Hristos S-a întrupat, iar trupul Său e alcătuit din elemente

³⁸ Latinii spun însă că forma circulară însemnează faptul că dumnezeirea este fără început și fără sfârșit. Ce spunem la aceasta noi, cei care gândim ortodox? Că acum nu se vorbește despre Dumnezeu în El Însuși [*theologias*], ci se vestește taina Întrupării și Pătimirii, și aici se închipuie [*ektypountai*] cele ale Înomenirii și Răstignirii. Dar nici această formă [circulară] n-a fost lăsată deoparte sau în urmă, ci se vede în pecete.

³⁹ Și acolo este necesar mai degrabă ca în pâine și în forma ei pătrată să fie văzute lucrurile desăvârșite ale Economiei Mântuitorului, iar cele ale dumnezeirii Lui să fie văzute în pecetea pâinii, care este circulară, în mijlocul căreia este înfățișată Crucea sau Însuși Mântuitorul, toate acestea arătând deodată întrupat pe Cuvântul fără început și fără sfârșit, că este Dumnezeu și S-a văzut ca și noi, S-a întrupat și a pățimit cu adevărat, și că, deși este în formă de Dumnezeu, S-a făcut în formă de om [cf. Flp 2, 7].

⁴⁰ De aceea este necesar să înfățișăm [*eikonizein*] nu numai cele ale divinității, ci și cele ale umanității, ca să nu pară, potrivit unor eretici, că însușirile umanității au dispărut și a devenit întreg Dumnezeu, cum sunt de părere cei ce vorbesc de o singură fire/natură a Lui [monofiziții]. Dar nu așa s-au petrecut lucrurile, nici n-am primit așa, ci rămâne desăvârșit în fiecare fire/natură, deși dumnezeirea S-a unit în mod culminant cu umanitatea Lui.

⁴¹ Fiindcă prin unirea culminantă a îndumnezeit umanul și l-a făcut egal cu Dumnezeu [*homotheton*], dar a păstrat și însușirile acestuia și este atât om desăvârșit și într-un loc, precum și Dumnezeu desăvârșit, pretutindeni și mai presus de tot, și poartă însușirile trupului. Și de aceea, după Învierea Sa, a fost văzută atât nestrucăciunea acestuia, dar a fost și pipăit și a intrat prin ușile încuiate. Vezi că era și nesupus stricăciunii, dar a păstrat și cele ale Sale? Și Același este și necreat, și creat? Și este din două firi/naturi, deși este unul în subzistența/ipostasa Lui desăvârșită? Așadar, ține cele ale Ortodoxiei și nu adu ofrandă lucruri moarte și neîn-suflețite, și nu înnoi cele ale iudeilor, nici nu introdu Legea, nici nu prăznui cu azime!

89. Împotriva latinilor care aduc ofrandă azime

⁴² Dar, zice latinul, Pavel spune așa, adică să aducem ofrandă prin azime: „Ca să nu mai prăznuim cu drojdia veche, ci în azimele/nedospirile curăției și adevărului” [1 Co 5, 8]. Vai, ce lipsă de minte!, spunem noi ortodocșii. Așa înțelegi tu cuvintele vestitorului lui Dumnezeu? Dar el spune aceasta, omule, răsturnând rădăcina și cauza păcatului.

⁴³ De aceea spune: „Nu cu drojdia veche a răutății și vicleniei” [*ibid.*]. Și frumos vorbește el așa. Respinge și tu această drojdie, adică desfrânarea celui ce desfrâna în Corint, și toată cealaltă necurăție! Pentru că toată intenția acestui cuvânt se referă la aceasta și el vorbește despre acesta. Căci zice: „Scoateți-l afară pe unul ca acesta. Nu știți oare că puțină drojdie dospește toată frământătura?” [1 Co 5, 6]. Fiindcă răutatea începând de la unul singur iese spre ceilalți ca o boală molipsitoare.

⁴⁴ De aceea zice: „Scoateți afară drojdia veche, ca să fiți frământătură nouă” [1 Co 5, 7], frământați în Hristos, ca unii noi și fără păcat ca Hristos, pentru că Hristos este și un nou Adam, și prin El voi sunteți „nedospți”, adică nepărtași prin Botez și Mir la drojdia păcatului. „Pentru că Hristos, Paștele nostru, S-a jertfit pentru noi” [1 Co 5, 7], trecându-ne din Egiptul păcatului. Acesta e înțelesul și glăsuirea lui Pavel. Și în el răstoarnă și alungă drojdia păcatului și fii în întregime nepărtaș al acesteia.

90. Ce înseamnă „Asemănatu-s-a Împărăția cerurilor cu o drojdie”?

⁴⁵ Dar nu scutura de la tine „drojdia” nesticăciunii, cu care a fost asemănată Împărăția cerurilor din pricina faptului că adună și unește cu ea și-i preschimbă în ea pe cei ce ascultă de vestirea lui Dumnezeu. Drojdie pe care „o femeie”, adică Biserica, Mireasa Mirelui supraceresc, „a ascuns-o în trei măsuri de făină”, adică în cele trei ordine [*taxeis*] ale celor ce se mântuiesc, adică ale robilor, tocmiților și fiilor, atât din cei cuminți în căsătorie, cât și din cei feciorelnici, „până ce a dospit totul” [Mt 13, 13; Lc 13, 21] făcut vrednic la înviere de Împărăția lui Dumnezeu. Ea, Biserica, cea care a adunat la un loc și pe dreptii dinainte de Lege, și pe cei din timpul Legii, și pe cei din har, lucru pe care l-a desăvârșit harul Evangheliei.

⁴⁶ Pentru că Însuși Mântuitorul, Drojdia cu adevărat dumnezeiască și preacurată, dar și Pâinea Vieții [cf. *In* 6, 35. 48] și Împărat veșnic, întrupându-Se și venind în lume i-a mântuit și pe cei dinaintea Legii, și pe cei din Lege, smulgând legăturile lor, și i-a unit cu cei ce au crezut în El. El care, potrivit unui alt sens, e ascuns ca o Drojdie curată și vie împărțindu-Se în trei în chip proporțional în creația Lui rațională de acum, adică îngerilor, sfinților care s-au dus de aici și nouă, celor care credem în El și suntem vii, până ce va dospî totul înviat întreg prin El și devenit întreg una, când slava Lui va fi împărtășită și de firea/natura îngerilor, și de cea a noastră.

91. De ce în Lege avem pâini nedospite, iar în Har dospite?

⁴⁷ Așadar, fii și tu dospit în Domnul și sârguiește-te să ai drojdia Împărăției cerurilor, și nu sârgui să fii părtaș al pâinilor nedospite [*azymōn*] ale Legii. Pentru că Legea e o umbră și o icoană neînsuflețită, nu vie [cf. *Evr* 10, 1]. De aceea ea avea pâinile nedospite ca pe unele moarte și umbratice, și ele se numeau nu simplu pâini, ci pâini nedospite [*azymoi*], având adică și numele de „pâini” prin participare. Și fă-te părtaș al mării jertfe a lui Melchisedec, care era pâine, nu nedospită, și vin [cf. *Fc* 14, 18], preludii ale noii jertfe a lui Melchisedec cel adevărat și veșnic, și Singurul

Arhiereu Iisus Hristos, despre care stă scris: „Tu ești preot/iereu în veac după rânduiala lui Melchisedec” [Ps 109, 4; Evr 5, 6].

⁴⁸ Iar dacă nu vei voi, atunci împreună cu azimele vei jertfi poate și un miel necuvântător și te vei împărtăși de ele ca iudeii sau vei și prăznuți împreună cu ei, și vei primi azimele ca pe niște daruri de la străini — un lucru interzis să se facă de Părinții mei —; sau te vei și circumcide și vei ține sabbatul, pentru că acesta e un lucru care decurge în mod logic, întrucât nimic din acestea nu îți este urâcios, căci de multe ori te faci părtaș al mesei cu iudeii, și e mică deosebire între tine și acești ucigași ai lui Dumnezeu și lipsiți de Dumnezeu.

⁴⁹ Noi însă n-avem nimic comun cu ei. Și Pavel strigă: „Cele vechi au trecut! Iată s-au făcut toate noi!” [2 Co 5, 17]. Și în loc de circumcizie avem Botezul, în loc de jertfă necuvântătoare avem Mielul lui Dumnezeu, iar în loc de pâini nedospite avem Drojdia Împărăției lui Hristos, Care e „Pâinea cea Vie care S-a coborât din cer” în loc de mana aceea „și cine va mânca din ea nu va mai muri”, cum spunea El [In 6, 58].

⁵⁰ Și dacă tot te mai sfădești, cum ți-e obiceiul, și siluiești acest lucru, și spui că ceea ce s-a adus atunci era azimă, întrucât Paștele Legii se săvârșea cu pâini nedospite, există foarte multe și foarte adevărate cuvinte ale unor bărbați foarte mari și dumnezeiești, și care dăruiește și ignoranța ta că atunci când Mântuitorul a predat Tainele nu se ridicase încă drojdia.

⁵¹ Martoră a acestui fapt este Evanghelia, care învață că atunci când Hristos S-a adus jertfă sfântă pe Sine Însuși nu era ziua azimelor, ci era înaintea azimelor. Ea spune: „Iar înaintea praznicului Paștelui știind Iisus...” [In 13, 1] a predat și Jertfa când a făcut Cina, și atunci a săvârșit și spălarea [picioarelor apostolilor]. Acestea au fost înaintea Paștelui iudaic. Vezi însă ce spune în ziua Pătimirii: „Și ei n-au intrat în pretoriu, ca să nu se întineze, ci ca să poată să mănânce Paștele” [In 18, 28]. Și, iarăși, la răstignire: „Pentru că era vineri ... căci mare era ziua acelei sâmbete” [In 18, 31].

⁵² Și tot Evanghelia spune iarăși: „A luat pâine” [Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19] și nu adaugă „nedospită”. Dar și ceea ce spunea Domnul: „Cu dor am dorit să mănânc cu voi acest Paște înainte de pătimirea Mea” [Lc 22, 15] învață foarte limpede acest lucru; căci nu-l dorea pe cel iudaic, pe care-l săvârșise de multe ori, și a venit să pună capăt umbrei.

⁵³ De altfel, chiar dacă l-a săvârșit pe cel al Legii, pe acesta l-a făcut mai înainte, și apoi l-a predat pe al Său. Și pe acesta dorea să-l predea înainte de pătimirea Lui, ca să rămână cu noi, pentru ca să fie adevărat ceea ce

spunea: „Cine mănâncă Trupul meu și bea Sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el” [In 6, 54–56]. De aceea nici n-a împlinit la acea Cină toate ale Legii, ci a săvârșit și spălarea [picioarelor; cf. In 13, 5] și era culcat [cf. In 13, 23], n-a avut numai carne friptă, ci și un blid în care a muiat Iuda [cf. Mt 26, 23]. Astfel că nu era vremea Paștelui iudeilor, și n-a săvârșit atunci numai Paștele iudaic, ci mai degrabă pe al Său propriu, despre care și zicea: „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea” [Lc 22, 19; 1 Co 11, 24], și: „Trupul meu e cu adevărat hrană și Sângele Meu cu adevărat băutură” [In 6, 55].

⁵⁴ Iar că cele vechi au încetat să mărturie El Însuși zicând: „Legea și profeții au fost până la Ioan” [Mt 11, 13]. Prin urmare, e adevărat că n-a dat și n-a preferat atunci Paștele iudeilor dintr-un miel necuvântător și sânge de animal, ci a dorit să-l predea ucenicilor pe al Său propriu. Și a predat ceea ce a făcut atunci o dată pentru totdeauna și a poruncit să se facă în veci.

⁵⁵ Și dacă toate acestea și cele de la Părinți nu alungă nebunia ta, chiar dacă ceea ce a fost adus atunci de Mântuitorul ar fi fost azimă, se cădea totuși să acționezi mai desăvârșit potrivit timpului de acum, întrucât și pe celelalte am primit porunca să le facem mai presus de Lege ca și dreptatea noastră să prisosească mai mult decât cea a cărturarilor și fariseilor [Mt 5, 20].

⁵⁶ Iar noi suntem și liberi de Lege prin sângele lui Iisus Hristos, căci Hristos ne-a eliberat din blestemul Legii, zice Pavel [Ga 3, 13], și nu mai avem nimic cu cultul Legii; pentru că, dacă am săvârși iarăși cele ale Legii, atunci „Hristos nu ne va fi de nici un folos”, zice iarăși Pavel [Ga 5, 2]. Căci Hristos, împlinindu-le pe toate pentru noi, ne-a eliberat de ele: a fost circumcis, dar noi nu mai suntem circumciși, ci suntem botezați în Duhul; și nu mai mâncăm cărnuri jertfite și sânge, ci Carnea și Sângele Lui.

⁵⁷ Este, așadar, evident că jertfa Lui, a înfricoșătoarei Sale Pâini și a Paharului, iar nu Paștele Legii, a fost predania Lui; pentru că spune: „Acesta este Legământul cel Nou în Sângele Meu” [cf. 1 Co 11, 25] și „Acesta este Sângele Meu, al Legământului celui Nou” [Mc 14, 24]; așa cum înainte de aceasta, predându-ne spre hrană carnea Sa, a zis: „Luați, mâncați! Acesta este Trupul Meu” [Mt 26, 26 par.]. Lucru pe care tu nu-l poți imita. Atât ești de stăpânit de azimă. Și nu poți nici tăia, nici oferi Trupul, cum nici Sângele; măcar că El spune: „Beți din acesta toți! Acesta este Sângele Meu” [Mt 26, 27 par.]. Dar nici aceasta nu o faci, căci nu dai și Potirul celor ce vin la tine să se cuminece. Atât de mult ai inovat toate.

⁵⁸ Dar noi aducem jertfa sfântă în Hristos ca și El: frângem Pâinea cum a făcut-o El, o mâncăm cum a spus El și o dăm credincioșilor, și aducem o pâine desăvârșită; pentru că și El a fost om desăvârșit și spre desființarea jertfei Legii care a încetat când s-a arătat adevărul.

⁵⁹ Și credem că drept Paștele pe care l-a dorit, Mântuitorul a adus jertfă sfântă și o pâine desăvârșită dospită, chiar dacă ar fi lucrat mai întâi pe cel al Legii. Căci întrucât a stat culcat și avea un blid în care a muiat Iuda, nu pare să fi lucrat atunci Paștele Legii, căci atunci, spune Legea, toate trebuie să fie fripte în foc, și nu fierse în apă [Iș 12, 8–9]. Așadar, este verosimil că a săvârșit pe cel al Legii în alt timp, iar atunci a săvârșit Paștele Său Însuși, pe care-l și dorea.

⁶⁰ Și eu spun de multe ori aceasta: și eu doresc în El să gust, cu mila Lui, acest Paște viu și acum, și în veacul viitor, și mă rog ca el să fie totdeauna cu mine și cu toți frații.

Și atunci când aducem jertfă sfântul Potir în Același Hristos Dumnezeuul nostru Care ni S-a dat pe Sine Însuși nouă, Îl oferim în iubire și fraților, să bea din el toți, așa cum ni s-a poruncit, devenind una, cum S-a rugat El și împreună cu El fiind una cu tatăl și cu Duhul, precum spunea [In 17, 21–23].

Dar de ajuns acestea; am spus mai multe decât intenționam să spunem pe scurt siliți de cuvânt.

<Revenire la proscomidie>

⁶¹ Clericul: Lucruri necesare ai grăit, stăpâne, și mulțumire lui Dumnezeu pentru ele, pentru că ele ne asigură și ne oferă multă înțelegere și confirmare cu privire la ce este corect și adevărat.

⁶² Arhiereul: Mulți bărbați cu adevărat dumnezeiești și înalți la minte au grăit despre acestea, frate; și socotesc îndrăzneț să grăiesc despre ele și eu, care sunt umil. Dar iubirea mă silește. Primiți deci și voi cele spuse de noi după putere. Iar cele mai desăvârșite învățați-le de la cei mari, căci zice [Domnul]: „Oricine caută va găsi” [Mt 7, 8].

92. Iarăși despre riturile celebrate la proscomidie

⁶³ Scoțând astfel acea pâine dospită din mijlocul pâinii, iereul arată și prin aceasta că Mântuitorul S-a întrupat din firea noastră, nu din altă ființă, și dintr-o femeie, din binecuvântata și sfânta Copilă pururea fecioară. Și umplând potirul cu vin și cu apă potrivit predaniei, aduce ofrandă lui Dumnezeu și alte părțile. Așadar, pentru că e din vin și din apă, el arată însăși realitatea, căci zice [Scriptura]: „Unul din soldați a

împuns cu sulița coasta Lui, și îndată a ieșit sânge și apă” [In 19, 34]. Cu alte cuvinte, acest potir este din acea coastă a Mântuitorului, Care a zis: „Acesta este Sângele Meu vărsat pentru voi” [Lc 19, 34].

<Excurs despre paharul euharistic împotriva armenilor>

⁶⁴ A curs sânge cu apă, cum spune Evanghelia [cf. In 19, 34], și noi bem din această coastă. Și tot ceea ce a curs din coasta Mântuitorului e cuminecare, pentru că a țâșnit din trupul Domnului; și este din acesta, și nu din altul, chiar dacă una se numește sânge, iar alta apă. Iar acestea sunt cu adevărat sânge și apă, după cum s-a dat mărturie [cf. In 19, 35]. Căci acestea ne-au izvorât din Cel ce este Viața Însăși întrucât era nevoie să se arate cele două izvoare, prin care suntem renăscuți și vii în Duhul.

⁶⁵ De aceea este mereu necesar ca în înfricoșătorul potir să fie, precum vinul, așa și apa, pentru înfățișarea tainei.

93. Împotriva armenilor

⁶⁶ Și nu numai apă, cum spune impioasa erezie a hidroparastaților, care răstoarnă predania Tainelor, precum și lipsa de Dumnezeu și impietatea agarenilor [musulmanilor], care întoarce spatele vinului ca unui lucru rău, iar nu beției, prin sugestia preavicleanului demon care-i pune în mișcare și-i ațâță împotriva noastră, a creștinilor, spre nesocotirea preasfintei noastre Jertfe, dar mai degrabă spre rușinea și răsturnarea lor.

⁶⁷ Nici numai vin, potrivit armenilor eretici care, vrând chipurile să răstoarne o erezie, au căzut ei într-una mai rea, cum s-a întâmplat și cu alții, care s-au întors de la adevăr. Căci vrând chipurile să se opună lui Nestorie, care opina o divizare în Hristos și dogmatiza de o parte Cuvântul și de altă parte umanitatea, a ajuns să vorbească de o unică fire/natură în Hristos, desființând astfel, nenorociții, Economia lui Hristos. Căci cum este o unică fire/natură Dumnezeu Cuvântul făcut trup. Și atunci care este această fire/natură: divină sau umană? Prin urmare, ei răstoarnă o unică fire/natură. Și așa merg împotriva dogmelor dumnezeiești.

⁶⁸ Ereziei hidroparastaților i le opune și Hrisostom când vorbește despre zisa Domnului: „Nu voi mai bea din roada viței” [Mt 26, 29 par.]. Or vița naște vin, nu apă. Fiindcă el răstoarnă erezia, nu respinge apa. Căci [Domnul] n-a spus numai vin, fără apă; dar vița naște vin, nu apă. Prin urmare, trebuie să fie vin, dar și apă împreună cu el, pentru că amândouă au curs din coasta dumnezeiască [cf. In 19, 34]. Dar vicleșugurile amăgitorului au făcut pe mulți să rătăcească de la calea cea dreaptă.

⁶⁹ Noi însă, mergând pe calea împărătească, așa cum am fost învățați că din coasta dumnezeiască a curs sânge și apă, tot așa introducem în potir vin împreună cu apă și îl oferim Sfintei Treimi împreună cu pâinea dospită, cum am primit de la Hristos, Dumnezeu nostru, de la Apostolii Lui și de la Părinții noștri. Atât pâinea dospită ni s-a predat de la început să fie adusă așa — martore sunt sfintele rugăciuni, tradiția veche și obiceiul —, cât și potirul: vin și apă.

⁷⁰ Despre aceasta ne stă la îndemână Liturgia lui Hrisostom și, încă și mai limpede, cea a arătătorului celor dumnezeiești Vasile; căci după ce spune: „Luând pâine în sfintele, preacuratele și fără prihană ale Sale mâini, arătând-o Ție, lui Dumnezeu Tatăl, mulțumind, binecuvântând, sfințind și frângând, a dat-o”, adaugă: „În chip asemănător luând și paharul din roada viței, amestecând[u-l cu apă], mulțumind, binecuvântând și sfințind, l-a dat...”. Vezi? Spune: „Luând din roada viței și amestecând”, adică amestecându-l cu apă, căci despre aceasta e vorba.

⁷¹ Dar și dumnezeiescul Iacob, în sfânta Liturghie atribuită lui și care se găsește în multe locuri, spune așa: „Și luând paharul și amestecând în el vin și apă.” Și toți Părinții au adus astfel ofrandă în bisericile catholice [ortodoxe] și în scaunele apostolice.

⁷² Și această succesiune a Jertfei vii de la început a ajuns de la ei la noi. Fiindcă predaniile le-am primit nu de la oarecare indivizi particulari, nici într-un colț oarecare, ci de toți urmașii apostolilor de la început, mărturisitori și Părinți, care au strălucit cu minunile, și care s-au adunat adeseori în hotarele noastre, mai cu seamă în iubitorul de Hristos Oraș al lui Constantin, care a fost întemeiat și a crescu în Hristos și e păzit de Preasfânta Lui Mamă.

⁷³ Aici a fost pecetluit de al doilea dumnezeiesc Sinod Ecumenic și Simbolul desăvârșit al credinței Părinților de la Niceea. Și atunci, și după acestea Părinții, adunați de multe ori din toate marginile pământului și slujind de multe ori împreună Jertfa sfântă, ne-au predat toți în chip exact cele ale inițierii ei în taină.

⁷⁴ Mai ales această Biserică a Orașului lui Constantin are, mai mult decât celelalte, puritatea, corectitudinea și nefalsitatea credinței lui Hristos, precum și indestructibilitatea predaniilor dumnezeiești de la început. Pentru că a fost constituită cu bună-cinstire, în ea s-au văzut păstori egali cu apostolii și drept temelie l-a avut pe corifeul și întâiul chemat dintre apostoli [Andrei; *In* 1, 40]; și a fost zidită și păzită de împărați creștini, de Constantin și de ceilalți care au arătat zel pentru Hristos. Iar în

discuțiile/cercetările din timp în timp cu privire la dogmele dumnezeiești și la celelalte predanii sfinte, legiuitor a fost nu singur cel ce era arhiereu în el, ci la ordinul și cu sârguința unor împărați bine-cinstitori se reuneau arhieriei care patronau buna-cinstire din toată lumea locuită.

⁷⁵ Era prezent și [episcopul] Romei, fie prin el însuși — ca odinioară Agapet [535–536] și ulterior Martin [649–655] —, fie prin locțiitori, și cel al Alexandriei, al Antiohiei și al dumnezeiescului oraș Ierusalim; încă și toți cei mai învățați și distinși din toate părțile. Soluționând în mod unanim chestiunile supuse îndoielii, întăreau și asigurau astfel în chip frumos prin hotărâri cele pure și adevărate. Luând acest exemplu de la apostoli.

⁷⁶ Fiindcă atunci când a fost ridicată de unii chestiunea circumciziei, Pavel și Barnaba n-au îndrăznit să dea legi prin ei înșiși, ci prin Sinodul Apostolilor, de la care au luat în scrisoare și cele ce trebuiau făcute; și când n-a vorbit numai Petru, dar și Iacob și Ioan, și ceilalți, și așa împreună au scris acea scrisoare [FA 14–15].

⁷⁷ Și înainte de aceasta Petru, când a vrut să aleagă pe cineva să completeze numărul celor doisprezece apostoli, nu s-a încrezut arogant în sine însuși, ci a pus-o în comun împreună cu cei mulți, și așa a săvârșit lucrul împreună cu aceia [FA 1, 15–26]. Și când l-a primit cu o descoperire pe Corneliu, cu multe cuvinte și mărturii de la cei prezenți că era un lucru de la Dumnezeu, și nu de la el, a întărit acest lucru pentru ceilalți apostoli, ca și ei să-l primească [FA 10–11]. În chip asemănător și Pavel s-a urcat și și-a comunicat propovăduirea, ca nu cumva să alerge sau să fie alergat în gol [cf. Ga 2, 2]; Pavel, care purta pe Hristos pururi, fiind pus în mișcare de Duhul Sfânt.

⁷⁸ Așadar, cine ar îndrăzni să se recomande pe sine însuși, nefiind recomandat de Dumnezeu și de robii lui Dumnezeu? Sau ce alt învățător ar putea avea unii pe lângă Părinți? Unu, doi și mai mulți inițiatori ai unor dogme falsificate și taine fără inițiere? Pe care mai logic ar fi să-i numim învățători mincinoși, care învață alte lucruri și dau legi noi, pe lângă cele învățate, întărite și predate în comun de toți Părinții împreună atât în reuniuni comune, cât și pretutindeni. De ajuns însă cele privitoare la acestea.

<Revenire la proscomidie>

⁷⁹ Sfântul disc are, așadar, pe el preasfânta pâine și dumnezeiescul potir are în el vinul împreună cu apa dedicate lui Dumnezeu. Iar iereul însuși, luând o altă prescură [prosphoran], scoate cu sulița din mijlocul peceții o

părticică și o aduce spre cinstea și pomenirea Maicii lui Dumnezeu și o pune pe sfântul disc de-a dreapta pâinii. Fiindcă pâinea însăși e o reproducere [*antitypos*] a trupului lui Hristos, iar cea părticică e în locul acesteia care l-a născut în chip feciorelnic. Păstrându-se deci și în această închipuire [*typos*] realitatea/adevărul, împărateasa stă ca în psalm de-a dreapta Fiului și Împăratului ei [*Ps 44, 10*] Hristos, primind ca o mamă primele cinstiri, căci locul din partea dreaptă este primul.

94. Despre părticelele oferite pentru sfinți și toți bine-cinstitorii

⁸⁰ Scoțând cu sulița din pecetea unei alte prescuri părticele în formă de cruce, iereul face pomenirea [*mnēmēn*] tuturor sfinților și le pune de-a stânga. Mai întâi o oferă pe cea în cinstea și pomenirea cinstitelor și netrupeștilor puteri [*îngerești*]. Și este necesar să o ofere pentru ei, întrucât ei au slujit tainei Economiei, pentru că au fost unite cu noi și suntem o singură Biserică, și pentru că ele doresc să se plece spre Tainele Bisericii făcându-li-se și lor un urcuș de aici, și pentru că sunt împreună cu noi, fiind pentru noi păzitori și împăciuitori la Dumnezeu.

⁸¹ Apoi pe cea în cinstea și pomenirea cinstitului Înainte-mergător și a tuturor sfinților profeți și drepti, care au vestit înainte de înomenirea Domnului; pe cea în cinstea și pomenirea sfinților și atotlăudaților apostoli ca slujitori ai lui Hristos, ca întâi ierei/sacerdoți și învățători ai credinței, și a celor ce s-au sărguit după ei pentru buna-cinstire/dreapta-credință, a sfinților ierarhi, a sfinților frumos biruitorilor martiri și a cuvioșilor împreună cu toți sfinții; iar la sfârșit în cinstea și pomenirea sfântului zilei sau a celui prăznuit, a părintelui Hrisostom sau Vasile, a cărui Liturghie este, și, iarăși, a tuturor sfinților, pentru că toți au fost făcuți una în Hristos.

⁸² Este necesar ca împreună cu pomenirea [*anamnēsin*] Domnului să se facă și pomenirea robilor Lui; mai întâi a celei care l-a născut în chip feciorelnic, cum s-a zis, și prin care s-au săvârșit tainele mântuirii noastre, apoi și a sfinților îngeri ca unii care au slujit acestei taine și prin ea sunt uniți cu noi și ne păzesc; ⁸³ apoi cea a profeților și dreptilor care au vestit dinainte cele ale tainei, a căror pecete e Botezătorul [*Ioan*]; apoi a martorilor oculari și vestitorilor lui Dumnezeu Apostoli, care au luminat lumea împreună cu urmașii lor, ierarhii, și a roadei vestirii lor, martirii și cuvioșii; iar la sfârșit a tuturor împreună, fiindcă prin această sfântă jertfă toți împreună, îngeri și oameni sfinți, sunt atât uniți cu Hristos și sfințiți în El, cât și ne unesc pe noi cu El.

⁸⁴ „Cu ale căror rugăciuni cercetează-ne, Dumnezeu”, spune [iereul], și ne dăruiește toate „cererile cele spre mântuire” și viața cea veșnică. Observi că părțile sunt în locul sfinților și sunt oferite spre pomenirea și în cinstea lor și, prin ei, spre mântuirea noastră? Căci ca unii care au luptat împreună cu Hristos pentru această înfricoșătoare taină au și ei parte prin părtășia [*koinōnia*] acestei mântuitoare jertfe de o slavă și un urcuș mai mare, și ne împacă și unesc cu El; și cu atât mai mult cu cât îi pomenim mai mult.

⁸⁵ Totuși părțile nu se prefac nici în Trupul Domnului, nici în trupurile sfinților, ci sunt numai daruri, ofrande și jertfe prin pâine ca imitare [*kata mimēsin*] a Stăpânului și aduse Acestuia în numele lor.

⁸⁶ Sfințite însă prin jertfa liturgică a Tainelor, prin unire și prin părtășie, ele își trimit sfințirea și celor pentru care sunt, iar prin cele pentru sfinți nouă, așa cum are loc aceasta și prin rugăciunile făcute atunci când îi pomenim sau când oferim ceva bisericilor, relicvelor sau icoanelor lor. Fiindcă ei sunt sfințiți de Dumnezeu în chip nemijlocit, iar când primesc și cele de la noi, prin ele ne sfințesc pe noi. Deci dacă este primită aducerea de ofrande în cinstea și pomenirea lor și în celelalte, cu atât mai mult va fi primit acest lucru în această cea mai sfântă jertfă. Căci chiar dacă au parte de părtășia lui Hristos în chip nematerial și spiritual/mental prin sufletele lor, dar prin sfânta jertfă liturgică [*hierourgia*], pe care a predat-o să se facă pentru lume, au parte de cea mai mare slavă ca unii care au ostenit și au fost slăviți împreună cu El. Au părtășie cu acest har și preadumnezeieștii îngeri ca unii care sunt și ei uniți cu noi și au slujit tainei.

⁸⁷ Înaintea tuturor slava și strălucirea i se dăruie mai ales Maicii lui Dumnezeu Cuvântul, slujitoarea mării Lui Economii, atelierul dumnezeieștii uniri cu noi, rădăcina mării Victime care s-a arătat, născătoare și cauză a Făcătorului ei, o slavă dată ei mai întâi de Cel ce S-a întrupat din ea mai presus de cuvânt/rațiune în chip feciorelnic și sfânt, și S-a unit cu noi dintr-o bunătate culminantă. Drept pentru care stă și de-a dreapta Lui. Punem părțica pentru ea de-a dreapta pâinii sfinte arătând totodată prin aceasta că ea este mai presus de toți și cel mai aproape de Dumnezeu, iar de-a stânga ei sunt cele ale îngerilor și tuturor sfinților, pentru că toți aceștia au rang secund sau, mai bine zis, unul care nici nu poate fi comparat față de superioritatea ei; căci prin ea sunt ei luminați și din ea prima suntem mântuiți prin sfinți, pentru că prin ea ne-am unit cu Dumnezeu.

⁸⁸ Săvârșind deci aceasta, iereul oferă apoi și celelalte părțicele: mai întâi pentru arhieriu, fiindcă e izvor al preoției; apoi pentru tot cinul ieraticesc/preoțesc al celor ce liturghisesc Tainei, căci cel ce ostenește se cuvine să ia primul, cum i se pare și lui Pavel [cf. *1 Tim* 5, 17; *2 Tim* 2, 6]; apoi pentru credincioșii împărați care apără buna-cinstire/dreapta-credință și pentru mântuirea lor, și pentru poporul iubitor de Hristos; după care și pentru egumen, dacă celebrarea are loc într-o mănăstire, și pentru restul frăției.

⁸⁹ Iar dacă are loc într-o biserică oarecare, pentru cel care a ridicat-o sau pomenirea lui, dacă a murit, și pentru cei adunați acolo; încă și pentru cel ce a adus și pentru cei pentru care a adus darurile; iar la sfârșit pentru cei adormiți în Hristos, pentru tot cinul ieraticesc/preoțesc și monahicesc, încă și pentru toți credincioșii care s-au săvârșit în ortodoxie, dar și pentru cei pentru care vrea ori e dator iereul; iar la urmă de tot oferă în comun o părțică pentru tot sufletul creștinilor ortodocși.

⁹⁰ Și adaugă toată rugăciunea înălțând cuvintele pe care le spunem la litania privegherilor și zicând: „Primește, Doamne, jertfa aceasta pentru tot sufletul creștinilor cel întristat și necăjit, care are nevoie de mila și ajutorul Tău” și celelalte până la sfârșit. Și aceste părțicele pentru vii și pentru morți le pune sub pâinea sfântă ca pe unele oferite pentru noi cei smeriți și care avem nevoie de ispășire și mijlocire, și așteptăm marea milă a lui Dumnezeu.

⁹¹ Trebuie știut însă că la cuminecarea înfricoșătoarelor Taine iereul se cade să fie atent și să nu ia din părțicele/miride, ci din Trupul Domnului și să-i cuminece pe cei ce vin. Măcar că întrucât prin unirea preasfântului Sânge toate au devenit una, se face o cuminecare cu Sângele chiar și dacă cineva se va cumineca printr-o miridă.

⁹² Deci întrucât orice credincios trebuie să se cuminece atât cu Trupul, cât și cu Sângele lui Hristos, iereul să facă atunci cuminecarea celui ce vine luând cu lingurița împreună cu Sângele și Trupul. E adevărat că toate miridele au ajuns în comuniune cu Trupul și Sângele lui Hristos atunci când sunt introduse în potir, și cine se împărtășește cu ele unite astfel se cuminecă cu Trupul și Sângele Lui; dar e mai bine, cred, să se păzească luarea cu lingurița și din dumnezeiescul Trup.

<Excurs despre Împărtășire și miride⁸>

⁹³ Și aceasta potrivit unei predanii foarte vechi, cum am primit de la sfinții Părinți, ca și în cuminecare să săvârșim predania Dumnezeuului și Mântuitorului nostru, pentru că apostolilor Lui le-a dat și Trupul, și Sângele Lui.

⁹⁴ Drept pentru care și toți cei sfințiți în altar, deși dumnezeiescul Potir a fost umplu/plinit cu Pâinea de viață făcătoare a Trupului Domnului, nu o primesc numai din el, ci se împărtășesc separat cu Pâinea și, iarăși, separat cu Potirul unit cu Pâinea, pentru ca să fie păstrată predania Cuminecăturii dată de Domnul.

⁹⁵ Fiindcă la început obiceiul și pentru laici a fost să se cuminece așa, precum spune aceasta și Sinodul VI [Ecumenic; canonul 101 Trullan]; ulterior însă, Părinților li s-a părut potrivit ca laicii să se cuminece cu o linguriță din pricina unor lucruri întâmplare.

După care sunt unite și părțile/miridele și sunt una cu Sângele făcător de viață și cu dumnezeiescul Trup făcut bucatele subțiri, și cel ce se cuminecă și cu ele unite întru totul cu El se cuminecă cu Hristos. Dar trebuie păzită și predania dumnezeiască, și cu lingurița trebuie luat Înșuși Trupul împreună cu Sângele și trebuie date celor ce se cuminecă.

⁹⁶ Spunem însă că părțile/miridele spre pomenirea sfinților și credincioșilor nu se prefac, conchizând acest lucru din predania de la început; căci preotul care aduce pâinea la punerea-înainte [proskomidie] o scoate numai pe aceea „spre pomenirea Domnului” și spre îndurare de cutare viu sau mort; și pentru că îndată după ce a adus, înainte de miride, face și unirea Potirului, după care aduce ofrandă părțile.

⁹⁷ Iar dacă are nevoie să aducă ofrandă mai multe pâini pentru Presfințite, mai întâi le aduce ofrandă pe toate și spune „Spre pomenirea Domnului” și așa unește potirul, iar după aceasta aduce ofrandă părțile; astfel că spre pomenirea Domnului sunt numai pâinile.

⁹⁸ Dar și prescura din care e scoasă pâinea spre pomenirea Domnului se numește primul antidoron și, pusă pe un disc special, este dată de preot credincioșilor. Al doilea [antidoron] este cea din care s-a scos părțica Născătoarei de Dumnezeu spre cinstea ei. Celelalte prescuri însă, din care se scot părțile sfinților, nu se numesc antidoron.

⁸ Excurs (93–104) existent numai în manuscrisul *Zagora* 23, unde apare ca notă marginală autografă a autorului la f. 34r–35v. Editat pentru prima dată de D. Balfour, 1981, p. 249–251.

Iar la consacrare/desăvârșire, dacă este o singură pâine, preotul spune: „Și fă pâinea aceasta”, iar nu „pâinile acestea” din pricina părțicelor; iar dacă sunt mai multe pâini ca Presfințite, atunci spune: „Și fă pâinile acestea”, iar la înălțare înalță pâinea sau pâinile, dacă sunt mai multe, nu și părțicelele/miridele.

⁹⁹ Și când rupe în părți Pâinea, partea de sus a Pâinii o pune în Potir, dar nu dintre părțicele/miride. Și rupând celelalte trei părți ale Pâinii dumnezeiești și făcătoare de viață, din acestea dă preoților și diaconilor, iar nu din părțicele. Nici la Presfințite nu păstrează părțicele/miride, nici Odorul/Depozitul din Joia Sfântă nu este din părțicele, ci o Pâine desăvârșită, și când arhiereul hirotonește un presbiter nu-i dă în mână o părțică/miridă, ci Pâinea desăvârșită adusă ofrandă, zicând: „Primește acest Odor/Depozit”. La proscomidie preotul aduce ofrandă pâinile desăvârșite, dar am văzut aducând ofrandă și diaconi, deși am oprit acest lucru.

¹⁰⁰ Din toate aceste predanii dintru început se poate conchide că numai pâinea sau pâinile sunt spre pomenirea Domnului, Însuși Trupul Domnului cel din Fecioară și nu altul; și Potirul e Însuși Sângele Lui din coasta Lui și nu altul, cum a spus El Însuși și Pavel, dar și ucenicii și urmașii lor, mai ales cei mai mari între ierarhi Vasile și Hrisostom.

¹⁰¹ Părțicelele sunt însă spre pomenirea celor pentru care se aduc ofrandă [...] și Pâinea spre pomenirea Lui și multe și câte sunt jertfite în chip sfânt în toată lumea de toți cei care săvârșesc jertfa sfântă, pentru că prin toți El Se aduce jertfă sfântă pe Sine Însuși, fiind și Marele Arhiereu, și Victimă, și Jertfitor.

¹⁰² Și face acest lucru prin noi ca să ajungă la toți El Însuși fiind prezent pretutindeni. Și pe sfinți îi înalță, iar pe ceilalți robi ai Săi îi curățește și luminează în mod proporțional pe fiecare dintre sfinți și dintre credincioși; mai presus de toți pe Sfânta care L-a născut, ca pe una care singură este mai presus de toți și întrece în chip incomparabil și pe primii îngeri, iar mai apoi și mințile [îngerești] și pe sfinți, dar și pe credincioși în chip asemănător. Frumos oferă Biserica părțicelele/miridele: arată taina Economiei, cum ca Stânca Vie îi sfințește îndumnezeindu-i pe toți. Dar nu-i face dumnezei prin fire, cum nu o face nici pe însăși Fecioara, măcar că ea a primit în pântec pe Cuvântul în chip enipostatic și I-a împrumutat carne din sângele ei, căci este plină de har mai presus de toți și sfântă mai cu seamă, dumnezeu prin har și Născătoare de Dumnezeu în sens propriu, dar nu dumnezeu prin fire. Este Un singur Dumnezeu prin fire, Cuvântul Cel ce S-a făcut trup din ea, și codivin și inseparabil de El este

numai trupul asumat de El, pentru că are ipostasă/subzistență divină. De aceea, deși au comuniune cu Hristos, sfinții sunt îndumnezeiți prin har, nu devin dumnezei prin fire.

¹⁰³ Și părțile pentru ei intră în comuniune cu Trupul și Sângele Lui și prin amestec devin una cu Ele; dar în ele însele, dacă le distingi, nu sunt Însuși Trupul sau Sângele Lui, ci unite cu Trupul și Sângele Său. Drept pentru care cine se cuminecă cu ele, care sunt pline de Trupul și Sângele Lui, se cuminecă cu Însuși Trupul și Sângele Său numai că prin părțile/miride, cum se poate conchide, chiar dacă spun acestea nu la modul dogmatic; pentru că pururea urmez Bisericii și cum se propovăduiește de ele.

<Revenire la proscomidie>

¹⁰⁴ Să vedem însă cum anume atât prin această dumnezeiască închipuire [typos], cât și prin lucrarea sfintei proscomidii Îl vedem pe Iisus Însuși și toată Biserica Lui una, care Îl are în mijloc pe El, Lumina cea adevărată, viața cea veșnică, ca una luminată și ținută la un loc de El. Fiindcă El este în mijloc prin pâine, Mama Lui e prin particica din dreapta, îngerii și sfinții prin cele din stânga, iar dedesubt e toată adunarea bine-cinstitoare a celor ce cred în El. Și aceasta este marea taină: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu în mijlocul unor dumnezei îndumnezeiți de Cel ce este Dumnezeu prin fire/natură și Care S-a întrupat pentru ei. Aceasta e Împărăția viitoare și cetățenia vieții veșnice: Dumnezeu cu noi văzut și împărțit.

¹⁰⁵ Nu e loc aici pentru necredincioși, nici pentru eterodocși; căci „ce comuniune are lumina cu întunericul?” [2 Co 6, 14], întrucât, spune [Scriptura], îngerii îi vor ridica pe cei răi din mijlocul dreptilor [cf. 1 Co 5, 13]. De aceea nu e îngăduit ca vreun iereu să aducă ofrandă pentru un eterodox și să facă pomenirea lui, dar nici pentru cei care păcătuiesc în chip arătat și rămân nepocăiți. Pentru că acestora aducerea le este spre osândă, ca și pentru cei ce se cuminecă fără pocăință cu înfricoșătoarele Taine, cum spune dumnezeiescul Pavel [cf. 1 Co 11, 29].

95. De ce se face tămâiere după proscomidie

¹⁰⁶ Săvârșind, așadar, cu acestea proscomidia, iereul aduce lui Dumnezeu tămâie ca mulțumire pentru acest lucru și venirea lucrării Duhului. Fiindcă acest lucru îl închipuie în chip bogat tămâia și de el dă mărturie rugăciunea care spune: „Tămâie Îți aducem, Hristoase Dumnezeule, într-un miros de bună-mireasmă; pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel

mai presus de ceruri, trimite-ne în schimb harul Preasfântului Tău Duh”. Totodată prin aducerea de tămâie și buna ei mireasmă iereul cinstește pe Dumnezeu și arată atât că lucrează împreună cu Duhul, cât și că plecând de la această taină se revarsă în lume harul Duhului.

96. Ce arată steluța, sfintele acoperăminte și aerul

¹⁰⁷ De aceea, tămâind mai întâi în cinstea Mântuitorului pune deasupra pâinii steluța zicând: „Și iată venind steaua a stat deasupra unde era pruncul” [cf. *Mt* 2, 9], arătând în simboluri cele făcute la nașterea Lui, întrucât am spus că masa punerii-înainte e o închipuire [*typos*] a peșterii și ieslei.

¹⁰⁸ Apoi, luând acoperământul discului, care însemnează împreună cu celelalte acoperăminte scutecele, citește stihurile din psalmi care arată înomenirea Cuvântului: „Domnul a împărățit, în strălucire/măreție S-a îmbrăcat” [*Ps* 92, 1] și continuarea. Și luând acoperământul pentru un potir sau pentru mai multe spune cele ce arată în chip asemănător Întruparea Domnului: „Acoperit-a cerurile virtutea Lui și de priceperea Sa este plin pământul” [*Avc* 3, 3].

¹⁰⁹ Cel ce acoperă cerul cu virtuțile Lui ca un Dumnezeu este Iisus Hristos, și pământul a ajuns plin de priceperea adică de cunoașterea Lui; căci atunci când S-a întrupat tot pământul L-a recunoscut împreună cu Tatăl și cu Duhul. Acesta este stihul din psalmi pe care-l spune peste toate, chiar dacă potirele sunt mai multe; căci una este ceea ce se aduce ofrandă și unul e potirul, chiar dacă se vede în potire diferite, pentru că trupul este al unuia și sângele este al unuia singur.

¹¹⁰ După care, tămâindu-l, iereul pune ultimul „aerul”, care însemnează atât bolta pe care e steaua, cât și giulgiul; fiindcă acesta poartă adeseori pe Iisus mort și uns cu mireme și se numește „epitaf” [de îngropare]. Acest lucru învață în chip limpede taina până la sfârșit ca într-un tablou. Pentru că Însuși Cel profețit ca un Miel a venit de dincolo de ceruri și S-a născut după trup într-o peșteră și în iesle; și îndată ce S-a născut au fost preînchipte în El cele ale pătimirii Lui: fiindcă o stea a stat deasupra Lui arătându-L magilor, iar Irod l-a prigonit [cf. *Mt* 2, 1-2], iar Simeon, luându-L în mâini, L-a vestit drept un semn care va stârni contradicții și că o sabie va trece prin sufletul Mamei Lui [cf. *Lc* 2, 25-35]. De aceea sunt schițate aici și cele ale Pătimirii Lui.

¹¹¹ Tămâind deci darurile de pe dumnezeiasca punere-înainte ca dedicate lui Dumnezeu și ca unele oferite Lui și unele care au devenit repro-

duceri [*antitypa*] ale atotsfântului Trup și Sânge, rostește rugăciunea punerii-înainte și-L cheamă pe Dumnezeu și Tatăl, Care L-a trimis la noi pe Fiul Său, Pâinea cea Cerească, să binecuvânteze cele puse înainte și să le primească la jertfelnicul Său mai presus de ceruri și să-și aducă aminte atât de cei care le-au adus, cât și de cei pentru care le-au adus și să-i păzească neosândiți în lucrarea sfântă a jertfei [*hierourgia*] pe cei ce le vor aduce jertfă.

¹¹² Și făcând astfel încheiere [*apolyisin*], tămâiază în chipul crucii atât proscomidia, cât și sfânta Masă, apoi și întreg sanctuarul arătând prima transmiterea harurilor de la Dumnezeu în sfinți, și prin sfinți în ceilalți. Căci îi știm pe unii care tămâiază chiar și tot naosul și poporul. Lucru pe care-l spune și sfințitul Dionisie⁹: și anume că înainte de Liturghie se săvârșește tămâierea, care are loc plecând de la jertfelnic în toată casa și se întoarce iarăși la jertfelnic; pentru că Dumnezeu e începutul și sfârșitul celor bune, iar tronul și locul Său e jertfelnicul. De aceea se face așa la orice tămâiere, căci cel ce tămâiază începe de la jertfelnic și sfârșește iarăși la el.

¹¹³ Iar întrucât arhiereul e un chip [*typos*] al lui Hristos și are cu bogăție în el puterea Lui, și orice conducător de suflete îl închipuie [*eikonizōn*] pe Hristos, acest lucru se face și cu ei. Căci mai întâi arhiereul pecetluiește [cu semnul crucii] tămâia ca unul care o aduce lui Dumnezeu, iar după sfânta Masă și sfintele icoane este tămâiat primul el însuși, apoi ceilalți; iar după toți, e tămâiat iarăși el însuși, fiindcă el este începutul și sfârșitul actelor sfinte și distribuitorul harurilor/harismelor dumnezeiești. Și ca imitare a acestuia e obiceiul să se facă aceasta și egumenilor care n-au hirotonie arhierească.

Iar tămâierea de la începutul Liturghiei se face nu numai înăuntru [l altarului], ci și în afară, cum se poate vedea făcându-se în cea mai mare biserică a tesalonicenilor la prima Intrare a sfintei Liturghii când, ieșind din altar, diaconul tămâiază și Evanghelia, și pe arhiereu, și pe cei sfințiți care liturghisesc împreună cu el. Un lucru care arată harul din cer, darul vărsat lumii prin Iisus Hristos și bună-mireasma Duhului ridicată iarăși la cer prin El. Și pentru noi aceasta se face întotdeauna prin Iisus Hristos.

¹¹⁴ Așa sunt cele privitoare la proscomidie, la care aduc ofrandă și toți presbiterii pentru cei care e nevoie și mai cu seamă pentru cei care celebrează sărbătoarea și pentru arhiereu și ceilalți pentru care e necesar.

⁹ PG 3, 425B. 428D-429B.

¹¹⁵ Diaconii însă o fac toți prin presbiteri. Căci nu e îngăduit ca diaconii să aducă ofrande prin ei înșiși, fiindcă n-au darul [harisma] de a aduce lui Dumnezeu, întrucât sunt diaconi care au numai demnitate slujitoare [leitourgikēn]. Deci dacă nu le este cu putință să se îmbrace în veșmântul sfânt fără binecuvântarea arhiereului sau iereului, nici să înceapă vreo celebrare sfântă fără un presbiter sau binecuvântarea unui presbiter, oare cum va aduce proscomidia prin sine însuși? Și dacă interzice canonul ca diaconul să se împărtășească înaintea iereului, pentru ca fiecare să-și păstreze ordinul/rangul [taxin] său¹⁰, cum va mai oferi diaconul proscomidia darurilor?

¹¹⁶ De aceea, ceea ce se făcea mai înainte în Tesalonic, iar acum în Sfântul Munte Athos, și anume ca diaconul să ofere darurile [la proscomidie], nu e nici în bună ordine, nici potrivit. Și trebuie avut atenție la acest lucru.

Dacă ar voi cineva dintre diaconi să ofere lui Dumnezeu părțile potrivit datoriei, să facă acest lucru prin presbiter, ținând presbiterul prescura și sulțița și zicând atunci când scoate păticia: „Primește, Doamne, jertfa aceasta spre cinstea sau pomenirea cutăruia”, fie a cuiva dintre sfinți, fie pentru ispășirea și iertarea cuiva dintre vii sau morți, iar diaconul spunând la fiecare păticia: „Pomenește, Doamne, spre cinstea și pomenirea” cărui sfânt vrea sau „spre iertarea” fiecăruia din cei care are nevoie, sau mai bine și mai exact să spună: „Pomenește, stăpâne” pentru cine vrea; căci nu are permisiunea să înalțe lui Dumnezeu aceste glăsurii în prezența iereului.

<D. Enarxa>

¹¹⁷ După care se dă de către arhiereu întâiului dintre diaconi „vreme” [kairos] de începere a Liturghiei; căci fără el nu se poate face ceva, iar Marele Arhiereu Iisus spune acest lucru: „Fără Mine nu puteți face nimic” [In 15, 5]. Așadar, diaconul îl invită pe iereu să binecuvânteze, iar iereul, același care a făcut proscomidia la punerea-înainte, binecuvântează pe Dumnezeu, și așa se fac următoarele, cum am tâlcuit mai pe larg după putere în „Tâlcuirea Liturghiei”.

97. Pe cine închipuie arhiereul și pe cine cei împreună cu el

¹¹⁸ Într-un chip mai concis spunem aici că iereii dinăuntrul altarului arată primele puteri cerești, arhiereul pe Domnul, iar cei împreună cu el

¹⁰ Cf. canonul 6 Trullan.

pe îngerii care au slujit dumnezeieştii Întrupări și pe apostolii care au vestit pe Dumnezeu.

98. Ce arată sfântul altar și ce sfânta Masă

¹¹⁹ Mai spunem că tribuna altarului [*bēma*] închipuie sfânta sfintelor cea mai presus de ceruri și cerul; sfânta Masă închipuie tronul lui Dumnezeu, învierea lui Hristos și cinstitul mormânt; naosul atât cele cerești, cât și raiul; iar cele de la capătul naosului și pronaosul creația pământului pentru noi și cele de pe pământ.

¹²⁰ Coborârea arhierelui spre apus după ce a îmbrăcat veșmintele arhieresti închipuie venirea Domnului întrupat pe pământ și până la iad, partea cea mai de jos a pământului, împreună cu sfinții îngeri, precum și doborârea stăpânului întunericului și izbăvirea sufletelor celor ținuți acolo din veac. De aceea prima Intrare arată atât pogorârea Lui pe pământ, cât și moartea, învierea și înălțarea Lui, întrucât pe acestea le-a făcut după ce mai întâi a coborât pe pământ.

¹²¹ De aceea, înainte de Intrare se cântă antifoanele, care sunt trei în cinstea Treimii, și în ele sunt laudate cea care L-a născut pe Dumnezeu, ordinele [*taxeis*] sfinților și la urmă Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu. Fiindcă întrupându-Se, Acesta, Care e Unul din Treime, a ales-o pentru noi atât pe mama Lui, cât și corurile sfinților, iar ei sunt ambasadori/soli pentru noi, Însuși Cel ce S-a întrupat pentru noi fiind Avocatul nostru la Tatăl [cf. *1 In 2, 1*]. Iar cei ce cântă aceste stihuri profetice îi arată pe profeți, fiindcă și profeții L-au vestit dinainte pe Hristos.

¹²² Iereii/preoții care ies în bună ordine din tribuna altarului închipuie primele ordine [*taxeis*] ale îngerilor; ei ies spre arhieriu arătând bucuria pentru Hristos din pricina biruinței Lui de pe cruce prin Înviere și Înălțare, și întâmpinarea Lui [de îngeri] pentru acestea.

¹²³ Când arhierul primul și toți iereii își pleacă capetele și se roagă, este însemnat în mod evident faptul că Domnul S-a coborât până la noi, a murit, a fost îngropat și S-a pogorât la iad. Iar când după rugăciune se ridică, e arătată Învierea, pe care o înfățișează în chip asemănător și sfânta Evanghelie înălțată, ca și glăsuirea diaconului: „Înțelepciune! Drepti!”. Căci înviind Domnul ne-a reîndreptat și reînălțat.

¹²⁴ De aceea acum se face și escortarea în procesiune și aclamarea Înălțării Lui, după cum și îngerii Îi spuneau atunci lui Hristos, Care urca: „Cine este acesta Împăratul slavei?” [*Ps 23, 8*]. Drept pentru care și arhierul, urcând și închipuindu-L pe Iisus urcând la cer, este aclamat și sluji-

torii spun „Întru mulți ani, stăpâne!” dând mărturie că este aclamat nu un om, ci Iisus Hristos, Marele Împărat și Arhiereu, Care a așezat pe pământ împărăția și preoția bine-cinstitoare. De aceea arhiereul, care poartă harul Său, e aclamat ca Hristos sau, mai bine zis, prin El este aclamat, cum spuneam, Hristos. Și el este escortat în procesiune și ținut de-o parte și de alta de diaconi ca de înger. Este întâmpinat și aclamat în chip asemănător și de psalți.

¹²⁵ Ușile sunt închise din pricina stihului: „Ridicați porțile!” [Ps 23, 9], iar când arhiereul le sărută, pentru că Hristos este Ușa [cf. In 10, 9] celor de sus și a vieții, ele se deschid; fiindcă Hristos este Cel ce ne dă intrarea în sfânta sfintelor prin perdeaua trupului Său [cf. Evr 10, 19–20]. Și arhiereul îi binecuvântează pe cei ce deschid ușile, pentru că Hristos este Domn al puterilor [cf. Ps 23, 10].

¹²⁶ Și îndată tămâiază jertfelnicul în cerc, pentru că acesta este tron al lui Dumnezeu și odihnă a Lui, iar el [arhiereul] îl închipuie pe Hristos junghiat și viu, Care zace acolo în chip duhovnicesc jertfit și sacrificat neîncetat.

¹²⁷ Tămâiază și tronul înalt al lui Dumnezeu dinspre răsărit, care însemnează scaunul lui Hristos de-a dreapta Tatălui în ceruri. Treptele lui, pe care diaconii nu șed, însemnează urcușurile și ordinele îngerilor și ale sfinților bărbați mai înalți.

¹²⁸ După tămâiere se face apoi aclamarea împăraților și arhiereilor, pentru că după ce a săvârșit Economia și S-a înălțat, Hristos a așezat arhierei bine-cinstitori și, prin ei, împărați credincioși.

¹²⁹ După care arhiereul pecetluiește [în semnul crucii] sfânta Evanghelie cu dikerul arătând cele două firi/naturi ale lui Hristos, care prin ipostasă/subzistență este Unul; și iarăși [o pecetluiește] cu trikerul când se cântă imnul de trei ori „Sfânt” la „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”, pentru că Treimea este Trei prin persoane și una prin fire/natură. Evanghelia a strălucit în toată lumea ca pe o lumină cunoașterea dublei naturi a Unuia din Treime întrupat, iar el se roagă ca ea să fie desăvârșită ca o vie dătătoare de viață, veselitoare și sădită de sus [cf. Ps 79, 15–16].

<E. Liturghia Cuvântului>

¹³⁰ După care se face urcușul la tronul comun și se face șederea, care are chipul [typos] lui Iisus Hristos, Care a urcat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui.

¹³¹ Și îndată se face dumnezeiasca citire a Apostolului, pentru că, urcându-se la cer, Hristos i-a trimis pe ucenicii Lui să vestească întregii lumi pe Domnul.

¹³² Iar după „Alilulia” se vestește din amvon sfânta Evanghelie, pentru că pe aceasta au vestit-o apostolii ducându-se în lume. Și pentru că aceasta e o vestire a lui Iisus Hristos și cuvintele ei evanghelice sunt ale lui Hristos, de aceea, atunci când se citește, arhiereul își scoate omoforul ca un slujitor [*leitourgos*] al lui Hristos.

¹³³ Dă însă celui ce o citește pace și binecuvântare atât înainte, cât și după: înainte ca să primească putere multă să vestească, iar după ca răsplătire a lucrului făcut, așa cum dă pace și binecuvântare și celui ce a citit mai înainte cuvintele apostolilor. Acestuia nu-i dă însă pacea prin el însuși, ci prin întâiul arhiereu sau presbiter, aflat sub el, pentru că și aceștia dețin atunci poziția [*taxis*] de apostoli, iar întâiul arhiereu are poziția lui Hristos. De aceea, el însuși dă pace la Evanghelie ca unul care are chipul [*typos*] lui Hristos, iar aceia care dau pace la Apostol, au chipul apostolilor și fac aceasta nu de la ei înșiși, ci ei spun pacea luând binecuvântare, pentru că acest cuvânt al păcii e propriu lui Hristos și o moștenire lăsată nouă de El.

¹³⁴ Coborârea arhiereului din tronul comun și binecuvântarea făcută pentru împărați îndată după aceea arată că Hristos, Care a biruit lumea prin vestirea [Evangheliei], a chemat împărăția bine-cinstitoare de la necredință la credință, a constituit-o, a binecuvântat-o și o binecuvântează prin arhieria Sa.

¹³⁵ Se face apoi ieșirea catehumenilor, care arată separarea păcătoșilor de dreپți după vestirea Evangheliei la sfârșitul veacurilor; căci după ce s-a vestit Evanghelia în toată lumea ca mărturie pentru toate neamurile, atunci, zice Scriptura, va veni sfârșitul [cf. Mt 24, 14].

<F. Liturghia euharistică>

¹³⁶ De aceea, după catehumeni, se face a doua mare Intrare, care arată a Doua Venire a lui Hristos cu slavă din cer. Drept urmare, ea se face cu foarte multă escortă din pricina strălucirii acelei slave a Domnului, cu care va veni atunci. În față e purtat omoforul care arată semnul lui Iisus, care se va arăta atunci înaintea Lui din cer, precum stă scris [cf. Mt 24, 30–31]. După care vin purtătorii de sfeșnice și gărzile, iar în mijlocul procesiunii prin taine Hristos, Pâinea cerească [cf. Sol 16, 20], Paharul

veseliei neîncetate și Voioșia vie și neistovită. El, care prin miel se vede ca junghiat, va fi văzut atunci viu și rănit; căci ei, ucigașii lui Dumnezeu, îl vor vedea pe cel pe care l-au împuns [cf. *Za* 12, 10; *In* 19, 37], iar noi, cei ce am crezut în El, ne vom veseli în El, căci prin rana Lui noi toți ne-am vindecat [cf. *1 Ptr* 2, 24].

¹³⁷ După care se închid ușile, pentru că există o ordine [*taxis*] și în veacul viitor, iar cele înalte nu vor putea fi contemplate de cei inferiori și aflați mai jos, nici tainele nu pot fi cunoscute de toți, pentru că și atunci Iisus va fi pentru mulți acoperit și deschizându-li-Se câte puțin.

¹³⁸ Apoi ușile se deschid, așa cum și atunci vederea/contemplarea se va face proporțională pentru cei înaintați și pentru cei mai desăvârșiți. Iar după ce a fost vestită mărturisirea și a fost mărturisit de toți Simbolul credinței, prin sărutare se fac și se arată pentru îngeri și oameni cele ale iubirii și cele ale unirii; pentru că atunci va fi un singur gând și toți vor fi prieteni și iubiți. Și Iisus, cea mai frumoasă Victimă de sacrificiu, va fi în mijlocul tuturor sfinților Lui, fiind pacea și unitatea tuturor, sacrificator și sacrificat, unindu-i pe toți și fiind unit cu toți, doar că în chip proporțional.

¹³⁹ Căci nu toți vor participa la aceasta în mod nemijlocit, ci unii vor fi aproape în chip curat și fără văluri, și atingându-se de cele mai desăvârșite ca niște lucrători ai celor sfinte [*hierourgoi*].

99. Că așa cum e în ceruri, și pe pământ clerici și laici stau și se cuminecă cu Tainele în ordine: în altar și în afara lui

Acest lucru îl arată aici întâiul arhiereu care se apropie, atinge și jertfește cele tainice, închipuindu-L pe Însuși Cel ce S-a jertfit pentru noi. Iar ceilalți iau parte și se desfătează de aceasta prin mijlocirea lui. De aceea și în tribuna altarului episcopii și iereii, chiar dacă sunt coliturghisitori, nu se apropie totuși de acesta așa cum se apropie cel dintâi. Iar alții dintre cei sfințiți, care au o poziție inferioară și vin după aceștia, nu pot să spună aceleași lucruri și vin la înfricoșătoarea Cuminecare la urmă, ca diaconii ce țin de ordinul slujitor și purificator.

¹⁴⁰ Iar după aceștia alții se cuminecă înaintea sfintelor uși: ipodiamonii și cântăreții împreună cu citeții, după care se cuminecă cei cu haina monahală ca primii din popor. Iar după ei în ordine laicii, dar nici aceștia nu sunt toți egali; căci unii stau frumoși, iar alții sunt penitenți. Toate acestea arată ordinea și urcușul fiecăruia din cei ce au parte de Dumnezeu și lucrul potrivit și cuvenit cuminecării.

¹⁴¹ Sărutarea împreună cu mărturisirea credinței arată armonia, pacea și iubirea pentru mărturisirea lui Dumnezeu.

¹⁴² Iar după sărutare se face jertfa sfântă [*hierourgia*] a Tainelor prin invocarea Duhului, pentru că una e puterea Treimii, iar când S-a întrupat Fiul, Tatăl binevoia, Fiul lucra El Însuși, iar Duhul Cel Preasfânt conlucra.

¹⁴³ După jertfa sfântă se face pomenire pentru toți prin elementul mântuitor al jertfei, dar și proclamarea sfinților, pentru că au pățimit împreună cu El, iar acum sunt preaslăviți împreună cu El. Se face mai ales pomenirea Preasfintei și singurei Născătoare de Dumnezeu, pentru că atât acum, cât și atunci, mântuirea e comună pentru toată lumea, și pe ea o lăudăm toți pentru că prin ea nădăjduim mântuirea.

Iar după pomenirea tuturor vine ca o pecetluire a tuturor cererilor cererea făcută de arhiereu ca să ni se dea să slăvim cu o singură gură și o singură inimă pe Dumnezeu Cel în Treime și milele Marelui Dumnezeu Iisus Hristos, Cel ce S-a întrupat și S-a jertfit pentru noi, a fost adus jertfă și zace înaintea noastră, să fie cu noi pururea.

¹⁴⁴ După care ierarhul se roagă să fie în noi harul înfierii și cere ca noi, cei prin natura noastră creaturi și robi, să ne învrednicim prin Fiul Său natural deja jertfit și Care zace înaintea prin Taine, să-L chemăm „Tată” pe Dumnezeul Cel ceresc.

¹⁴⁵ Iar după rugăciunea, pacea și plecarea capetelor, care arată statutul de robi față de Dumnezeu și unirea, se face înălțarea Pâinii purtătoare de viață, înălțare care închipuie răstignirea pentru noi a Mântuitorului, faptul că Însuși Hristos vine și ni Se dă pe Sine Însuși, pentru că El este Cel ce S-a răstignit pentru noi, și ea ni-L arată în chip tainic pe El, Care a pățimit pentru noi.

¹⁴⁶ De aceea și strigă „Să luăm aminte!” ca să cunoaștem taina și adaugă „Sfintele celor sfinți!” arătând că Cel răstignit este sfânt, iar cei ce sunt părtași ai Lui sunt datori să fie sfinți; și toți strigă cu credință: „Unul Sfânt! Unul Domn! Iisus Hristos!” zicând mărturisirea care va fi și în veacul viitor, cum spune Pavel [cf. *Flp* 2, 11].

¹⁴⁷ Căci prin acest Fiu Unul-Născut, Care S-a întrupat și S-a răstignit, am fost sfințiți, ne-am izbăvit de moarte și am dobândit nemurirea, și tot El va fi și atunci contemplarea și desfătarea noastră. Pentru că odinioară am murit întrucât, furând egalitatea cu Dumnezeu și căutând să ne facem nemuritori și dumnezei înainte de vreme, ne-am făcut muritori, iar acum am înviat, suntem vii, ne împărtășim de harurile lui Dumnezeu și suntem dumnezei. Aceasta întrucât după ce acum ne-am făcut potrivnici prin

călcarea poruncii Lui, Dumnezeu Cel Nemuritor S-a întrupat pentru noi, a îmbrăcat chip de rob [cf. Flp 2, 7], S-a făcut muritor și asemenea creaturilor, S-a arătat om cu adevărat și S-a jertfit pentru noi.

¹⁴⁸ Încercarea noastră de a voi să ne facem dumnezei călcând porunca era o nebunie, pentru că e cu neputință ca noi, care suntem niște creaturi, să ne facem dumnezei. Dar Economia lui Dumnezeu Cuvântul, ca Unul singur atotputernic, e adevărată, bună și pentru mântuirea noastră. De aceea S-a și unit în chip culminant cu noi — un lucru care a fost pentru noi — și a murit pentru noi în trup — un lucru care a fost culmea bunătății — și prin moartea Lui ne-a procurat nemurirea și slava dumnezeirii. Vedeți cât de mare e taina?

¹⁴⁹ După care sfânta Pâine se face părțile, căci Cel de neîmpărțit Se împarte ca toți să avem parte de El; și fiind indivizibil, Se divide pentru noi, unindu-ne cu El Însuși și făcându-ne una, precum S-a rugat [cf. In 17, 11–23].

¹⁵⁰ Iar unirea Potirului, introducerea în Potir a pâinii dumnezeiești, [arată] că Unul e Hristos, chiar dacă Se vede și în potir, și în pâine, și El este înțărare prin pâine și veselie prin potir [cf. Ps 103, 16], și este pacea noastră [cf. Ef 2, 14].

¹⁵¹ După aceasta se face cuminecarea, pentru că acesta este sfârșitul/scopul a toate: comuniunea cu Dumnezeu, și acesta este binele și lucrul dorit culminant. Dar și ea se face în ordine, cum am zis mai înainte, din pricina buneii ordini, a dreptății și a evlaviei care vine din smerita cugetare. Căci drept și corect fiind Domnul, ni Se dă pe Sine Însuși tuturor cu dreptate.

¹⁵² De aceea în chip nemijlocit cu El se cuminecă singur și primul arhierul¹¹, după cum și între arhangheli mai întâi se împărtășesc primii și prin ei cei din mijloc, iar după aceia ceilalți, cum spune Dionisie¹². De aceea prin arhierul [se cuminecă] și episcopi, și ierei, iar prin ierei toți ceilalți ierei și diaconi.

¹⁵³ Ulterior, după ce toate sfintele care au rămas din dumnezeiasca Pâine au fost introduse în sfântul Potir, acesta este arătat iarăși tuturor, și el este Hristos, cu adevărat însuși Trupul și Sângele Lui, pe care le-a făcut jertfă sfântă pentru noi, poporul Lui, și pe care ni le oferă și dorește să le vedem, să le gustăm și să le atingem. De aceea și poporul sfânt îl vede și I

¹¹ Sau mai exact, cum reiese din context, „singur primul arhieru”, arhierul protos împărtășindu-i pe ceilalți episcopi și preoți.

¹² Cf. PG 3, 444D–445A.

se închină din suflet și cere cele ce sunt spre mântuire. Diaconul strigă să vină cu frică de Dumnezeu și credință ca, venind unii să se împărtășească, să nu se împărtășească spre osândă, iar arhiereul le dă celor ce vin împărtășania prin linguriță potrivit vedeniei lui Isaia [cf. *Is 6*], pentru că nu toți trebuie să se împărtășească în chip nemijlocit, cum s-a zis, cu cele dumnezeiești și înfricoșătoare, și pentru că față de cele dumnezeiești se cade să fim cu evlavie și rezervă. Și dacă heruvimul era cu evlavie, cu cât mai mult trebuie să fim cu evlavie noi, și aceasta când nu vedem o închiuire [typon], ci realitatea/adevărul [*alētheian*].

¹⁵⁴ De aceea, cel ce vine să se împărtășească se cade să facă o închinăciune și să ceară iertare de la arhiereul sau iereul care distribuie dumnezeieștile Taine, așa cum s-a făcut mai înainte de toți credincioșii. Se cade să facă din tot sufletul o închinăciune până la pământ și față de Cel ce este în potir Pâinea cea vie împreună cu Sângele, și astfel să-și lege mâinile în cruce ca semn al robiei și mărturisirii Celui răstignit, fiindcă vine să se cuminece cu El; și așa să se apropie cu frică, cu tremur și smerenia inimii.

¹⁵⁵ Așadar, se cuminecă îndată mai întâi ipodiamonii care se cuminecă întotdeauna la fiecare Liturghie, pentru că aceștia vin după diaconi, și nu le este permis să se cuminece înăuntrul altarului, pentru că n-au fost hirotoniți înăuntrul lui; apoi citeții și monahii, iar după ei laicii/poporenii. Căci nimeni altcineva nu se împărtășește înăuntrul altarului afară de arhiereu, presbiteri și diaconi, pentru că numai aceste trei ordine [*taxeis*] sunt hirotonite înăuntrul lui.

¹⁵⁶ Iar restul celor din afara acestuia nu iau dumnezeiasca Pâine în mâini, întrucât sunt inferiori prin ordin și aparțin prin treaptă părții ultime, chiar dacă sunt superiori prin virtute. De aceea este necesar ca fiecare din aceștia să-și păstreze ordinul său, cum poruncește și Pavel, care zice: „Fiecare în ordinul [*taxei*] în care a fost chemat, în aceasta să rămână” [*1 Co 7, 20*], pentru ca în aceasta să se găsească mai mult temelia virtuților: smerenia, care e și între îngeri și așa va fi și în veacul viitor. „Fiecare să rămână în tagma [*tagmati*] lui”, spune iarăși Pavel [*1 Co 15, 23*].

¹⁵⁷ După care se dă poporului ca de la Însuși Domnul binecuvântarea pe care o face ierarhul urând tuturor mântuire. Apoi tămâiază iarăși Sfintele pe sfânta Masă spunând cele ale Înălțării [*Ps 56, 7*], mulțumind Celui ce pentru noi S-a întrupat, a pățimit și a înviat cu trup, S-a înălțat la ceruri, e viu și umple cu slava Lui tot pământul. Și, binecuvântând pe Dumnezeu, dă Sfintele rămase să fie duse la punerea-înainte și să fie administrate acolo de diaconi.

¹⁵⁸ Iar al doilea dintre ierei spune cu glas tare rugăciunea din spatele amvonului în afara tribunei altarului rugându-se această ultimă rugăciune pentru popor, dar făcând lucrul arhierelui; pentru că atât începuturile, cât și sfârșitul rugăciunilor sunt lucrul său. Iar arhierelul înalță și el în chip tainic lui Dumnezeu această rugăciune. De aceea îl și pecetluiește [cu semnul crucii] pe iereul care se apropie de el după ce a spus rugăciunea, pentru că este slujitorul său.

¹⁵⁹ Și însuși ierarhul, după ce a înfășurat ilitonul [antimisul] și a pus Evanghelia sărutând-o pe ea și sfânta Masă, și arătând prin aceasta că de acolo a fost sfințit și e unit cu jertfelnicul, întrucât a săvârșit cele ale Liturghiei, iese la ușile altarului și distribuie poporului „antidoron”-ul; pentru că poporul nu ține de altar și pentru că acela care este mai înalt se coboară și li se dă pe sine însuși în multe feluri.

¹⁶⁰ Acest „antidoron” e o pâine sfințită oferită la punere-înainte, a căruia parte de mijloc a fost scoasă și sfințită și a devenit trup al lui Hristos. Pentru că nu toți sunt în stare să se împărtășească din înfricoșătoarea Cuminecare, ea se dă în locul acestui mare Dar și se numește în chip potrivit „antidoron”, pentru că oferă o dăruire a harului lui Dumnezeu, întrucât și această pâine este și sfințită, și binecuvântată, și pecetluită [în cruce] cu sulița și a primit cuvintele sfinte. Dar nu e cuminecarea Trupului lui Hristos, fiindcă acelea sunt Tainele, iar aceasta împărtășește doar o sfințire și oferă o dăruire dumnezeiască care vine de la cuvintele spuse la punerea-înainte [proscomidie].

¹⁶¹ La sfârșit, pecetluind iarăși [cu semnul crucii] poporul și urându-i binecuvântare de la Domnul, arhierelul îl concediază chemându-l pe Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru, prin soliile Preasfintei lui Mame și ale tuturor sfinților să-i miluiască și mântuiască pe toți; vestind și dând mărturie prin aceasta că prin Economia Mântuitorului și sfânta jertfă liturgică [*hierourgias*] suntem mântuiți și vom fi mântuiți, iar cu rugăciunile slujitorului acestei mari taine conlucrează Născătoarea de Dumnezeu și toți cei sfințiți de ea.

¹⁶² Îndată corul psalților se roagă cu un imn pentru împărați și aclamând pe arhierelul însuși, nu simplu pe omul care este, ci rugându-se să dănuie atât împărăția credincioasă, cât și arhieria ortodoxă, și lucrul sfintei jertfe liturgice [*hierourgias*] să se lucreze neîmpiedicat în veac.

După care pecetluindu-i iarăși pe ei și poporul de trei ori [cu semnul crucii] și rugându-se pentru ei, arhierelul spune în sine „Acum slobozește” [Lc 2, 28-32] și celelalte amintind de Simeon când L-a primit în

brațele lui pe Hristos. Și dezbracă sfintele veșminte. Rugându-se deci și făcând încheiere [apolis], mulțumește pentru toate; și, închinându-se de trei ori la jertfelnic, se duce.

¹⁶³ Acestea sunt cele ale mării și sfintei celebrări atât de mari în ea însăși și ale cărei rațiuni sunt mai presus de noi. Pe cât ne-a fost cu putință ea a fost expusă și prezentată mai succint, întrucât mulți bărbați dumnezeiești au vorbit despre ea în chip sublim și minunat, iar noi nu se cade să îndrăznim la cele mai presus de noi; căci și acestea le-am spus pentru voi.

¹⁶⁴ Clericul: Slavă lui Dumnezeu că ne-am folosit de ajuns și cu privire la aceste lucruri atât de înalte și dumnezeiești!

VI

Comentariul clasic
revăzut și adăugit

Mistagogia compilată — simbolism liturgic și alegorism ritual

Nici unul dintre comentariile liturgice bizantine care au încercat între 1080–1430, fiecare în felul său, o revizuire a interpretării clasice oferite de *Istoria mistică* a patriarhului Germanos n-a reușit să se impună în fața acesteia din urmă, care și-a păstrat intactă popularitatea, ba chiar și-a sporit-o, dovedind o extraordinară vitalitate. Insuccesul comentariilor revizioniste de a detrona supremația exegezei standard germaniene a fost din cauza faptului că toate acestea se adresau unui public limitat. Două din ele, cele ale lui Nicolae al Andidei și Simeon al Tesalonicului, erau explicări ale unei Liturghii arhieresti, o celebrare rară și excepțională în Ortodoxie, unde Liturghia obișnuită are drept celebrant un preot, și se adresau clericilor; una din ele, cea a lui Grigorie Sinaitul, era o schiță de mistagogie scrisă de un monah pentru o elită monahală isihastă, iar alta, cea a lui Nicolae Cabasila, era un tratat de teologie euharistică scris de un laic pentru un public cultivat, un cerc erudit, extrem de redus numeric în societatea bizantină. În schimb — așa cum s-a putut vedea mai sus¹ — *Istoria mistică* germaniană, scrisă într-un stil simplu și adresată tuturor creștinilor, a rămas pe mai departe cel mai popular comentariu liturgic bizantin. Popularitatea lui o atestă numeroasele variante din tradiția manuscrisă, textul său interpolat și prelucrat mereu cunoscând patru tipuri principale. Ultimul dintre acestea — tipul D sau recenziunea lungă — s-a constituit începând din secolul XII prin inserarea a numeroase interpolări și amplificări, al căror scop era acela de a adapta explicarea la forma rituală a Liturghiei bizantine (cea actuală), codificată în chiar aceeași perioadă prin intermediul genului așa-numitelor „diataxe” liturgice. După cum a arătat benedictinul René Bornert în monografia sa

¹ *Supra*, p. 243 sq.

din 1966², tipul D, format pe baza tipului B, s-a constituit în două etape (reprezentând tot atâtea subtipuri). Într-o primă fază, din textul tipului B din secolul IX s-au eliminat interpolările evidente, reprezentate de extrasele din *Mistagogia* maximiană și *Epistolele* lui Isidor Pelusiotul, inserându-se în schimb un mic tratat despre Botez și o serie de adaosuri comentând ecteniile, anti-foanele și alte cântări, și deplasând totodată capitolele despre proscomidie spre începutul comentariului atestând dezvoltarea ritualului acesteia. Și așa s-a constituit tipul Da, ale cărui manuscrise atribuie comentariul sfântului Vasile cel Mare. Într-o a doua fază, la toate acestea s-a adăugat interpolarea masivă a unei serii întregi de pasaje extrase din *Protheoria* lui Nicolae al Andidei. Astfel a apărut tipul Dp, recenziunea cea mai lungă, care atribuie comentariul sfântului Germanos, recenziune tipărită de Dimitrios Dukas în finalul primei ediții a *Liturghierului grec* apărută în 1526 la Roma. Retipărită de G. Morel la Paris în 1560, de F. du Duc la Paris, în 1626, de F. Galland la Veneția în 1779 și reprodusă în 1865 și de J.-P. Migne în PG 98, 384-453, această ediție interpolată a fost până în 1885 și 1911 (când Krasnoselțov și Borgia au restituit versiunea originală din secolul VIII) singura variantă cunoscută de savanți a comentariului germanian.

Planul recenziunii lungi reflectă ajustarea comentariului germanian interpolat la forma ultimă a Liturghiei bizantine. Prima secțiune, consacrată simbolismului locașului bisericii și principalelor lui elemente componente (1-11), în care e intercalat un mic tratat biblico-liturgico-ascetic despre Botez (3) și se încheie cu un scurt interludiu despre sensul eshatologic al rugăciunii spre răsărit și al neîngenuncherii pascale (12-13), e urmată de o a doua secțiune în care e prezentat simbolismul veșmintelor liturgice (15-26) cu intercalări despre semnificațiile tunsorii clericale (15) și ale hainei monahale. Restul comentariului germanian, puternic interpolat cu extrase din cel andidan, e consacrat prezentării sensurilor simbolice ale principalelor rituri și momente ale Liturghiei bizantine în forma ei actuală: proscomidia (27-43), Liturghia Cuvântului (44-70) și Liturghia euharistică propriu-zisă (71-110).

Biserica este un templu al lui Dumnezeu, Trup și Mireasă a lui Hristos, adevărat cer pământesc, dar și casă a lui Dumnezeu și loc de jertfă vie (1). La biserică credincioșii sunt chemați de cel ce bate toaca amintind de bătaia piroanelor răstignirii lui Hristos (2), dar în ea pot intra numai cei botezați. Ceea ce explică digresiunea biblică despre Botez: icoană a morții și Învierii Domnului, baie de curățire și renaștere, eliberare de diavol, ungere și înscriere a Duhului Sfânt în inimile celor deveniți fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai

² R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1966, p. 158-161.

Împărăției Lui, dacă se vor lupta să-și păzească neatins harul (3). Absida sanctuarului simbolizează în același timp peștera din Betleem și grota mormântului Domnului (4); în interiorul ei este sfânta Masă, care e în același timp tronul lui Dumnezeu, piatra mormântului Domnului și masa Cinei de Taină (5); deasupra ei se ridică baldachinul, simbolizând atât scobitura mormântului, cât și chivotul cu heruvimi din Sfânta Sfințelor (6), altarul (jertfelnicul) însuși fiind în același timp sfântul mormânt și altarul de jertfă al lui Hristos, cât și altarul ceresc la care slujesc îngerii (7), tribuna semicirculară a sintronului simbolizând tribunalul eshatologic de la cea de-a Doua Venire (8). Sfântă a sfințelor rezervată preoților, sanctuarul e separat de naosul poporului de un grilaj și o intrare cu coloane în arc de triumf decorată cu o cruce (9–10). În mijlocul naosului se ridică amvonul care amintește atât de piatra mormântului Domnului, pe care a stat îngerul care a vestit femeilor Învierii, cât și muntele Domnului de care vorbesc profeții (11). Rugăciunea se face spre răsărit, locul raiului, dar și al celei de-a Doua Veniri (12), iar neplecare genunchilor duminica și în perioada Cincizecimii este o mărturie a mântuirii prin Învierea lui Hristos (13–14).

Clericii se disting mai întâi prin tunsoarea clericală din mijlocul capului, în semnul cununii de spini a lui Hristos și a tunderii în batjocură a lui Petru (15). Se disting apoi la slujbe prin veșmintele liturgice care au un multiplu simbolism: vechi-testamentar (16, 24), angelic (18), moral (19), dar mai ales legat de Pătimirea lui Hristos (16–17, 20–21, 23–24, 26): felonul și epitrahilul preotului arată mantia roșie, ștreangul și legăturile cu care a fost dus spre răstignire, iar omoforul cu cruce al arhierelui arată, pe lângă blana oii rătăcite, și crucea purtată pe umeri de Hristos (24). Purtarea crucii este și făgăduința monahilor, a căror tundere și ale căror haine simbolizează aceeași răstignire ascetică pentru lume și imitare prin simplitate a vieții îngerilor (25).

Liturgia propriu-zisă este anticipată de pregătirea și oferirea (*proskomidē*) darurilor făcută la skevophylakion; acesta simbolizează Golgota, locul Căpățâni, și totodată muntele Moria al sacrificiului lui Isaac de către Avraam (27 și 36). Pâinea oferită aici pe disc Îl arată pe Hristos în același timp ca Pâine coborâtă din cer (*In 6*) (28), dar și ca Miel junghiat (*Is 53*) (29), iar vinul și apa din potir arată sângele și apa scurse din coasta lui Iisus pe cruce (*In 19*) (31–32). Potrivit unui prim pasaj din Nicolae al Andidei inserat, prescura simbolizează trupul Fecioarei Maria, făcând din proscomidia în același timp un Betleem și un Nazaret, iar proscomidia ascunsă de popor devine icoană a vieții retrase a lui Iisus până la arătarea Sa la Iordan (34). Dar explicarea acoperămintelor puse peste disc și potir și a tămâierii revine la simbolismul inițial al Pătimirii, care rămâne cel dominant. Finalul proscomidiei arată că acum „Hristos a fost răstignit, viața a fost îngropată și mormântul pecetluit”

(40), iar preoții fiind avertizați că jertfa liturgică pe care o aduc este „o veste a Pătimirilor mântuitoare ale lui Hristos” (cf. 1 Co 11, 26) (43).

Explicarea Liturghiei propriu-zise începe printr-un alt extras din Nicolae al Andidei, arătând că realizatorul recenziunii lungi a comentariului interpolat al patriarhului Germanos grefează pe simbolismul arhaic, patristic, al acestuia interpretarea medio-bizantină a Liturghiei ca icoană a întregii vieți a lui Hristos într-o succesiune de tablouri rituale. Diaconii sunt păstorii, iar preoții îngerii de la Nașterea Domnului (45), începutul Liturghiei arată timpul propovăduirii lui Ioan Botezătorul (44). După care interpolatorul inse-rează explicări ale binecuvântării inițiale și ecteniei păcii: Liturghia începe cu o doxologie a lui Dumnezeu în Treime, pentru că riturile ei sunt o celebrare a înomenirii divinului, Care L-a descoperit pe Dumnezeu ca Treime (46), iar doxologia trinitară a îngerilor este urmată de cererea păcii între oameni (cf. Lc 2, 14), pentru că pacea rezumă toate cererile noastre (47). Psalmii antifonici (Ps 91, 92 și 94), care rezumă prezicerile profeților despre venirea lui Mesia (48), sunt explicații pe scurt prin extrase din comentariul atanasian la titlurile psalmilor (49, 50, 53), iar refrenele și troparul „Unul-Născut” prin extrase din Nicolae al Andidei (51–52) ca fiind potrivite foarte bine cu simbolurile nașterii lui Hristos. Intrarea cu Evanghelia primește două interpretări juxtapunând simbolismele comentariului germanian și ale celui andidan (54–55), aceasta este explicată atât ca icoană a nașterii lui Hristos, cât și a arătării Sale descoperite la Iordan. La fel și Imnul Trisaghion este interpretat fie ca asocierea oamenilor la cântarea îngerilor din Betleem (56, după Germanos), fie ca expresie a revelării Sfintei Treimi la Iordan (58, după Nicolae). Tot așa și urcarea episcopului în sintron și binecuvântarea popoului arată binecuvântarea dată de Hristos la Înălțarea la cer și încheierea Economiei în trup prin șederea lui Hristos de-a dreapta Tatălui cu firea noastră îndumnezeită adusă lui ca o oaie pe umăr (59 și 61, după Germanos), sau împlinirea și pecetluirea profețiilor prin venirea lui Hristos (60, după Nicolae). Psalmul dinaintea lecturii Apostolului — care arată chemarea apostolilor (după Nicolae) — evocă timpul profeților (62); cel de după acesta, încheiat cu Aliluia, e lauda lui Dumnezeu, Care se arată în Hristos (63), arătare semnalată și de tămâiere: cădelnița e simbolul umanității Lui, focul e cel al divinității, iar fumul arată mireasma Duhului Sfânt (64, potrivit lui Germanos). Evanghelia citită e (potrivit lui Germanos) prezența lui Dumnezeu în Hristos ca Însăși Puterea, Înțelepciunea și Cuvântul Său (65); cele patru forme ale ei, prefigurate de cele patru ființe vii ale carului/tronului lui Dumnezeu văzut de Iezechiel, simbolizează cele patru slujiri ale lui Hristos (66). Rugăciunile de după Evanghelia pentru catehumeni (explicate pe larg în 70) arată (potrivit lui Nicolae) învățătura dată de Hristos în cei trei ani de activi-

tate publică. Ele se încheie cu concedierea catehumenilor și binecuvântarea poporului cu semnul XP interpretat ca semnificând anul eshatologic 6500 (69).

Se desfășoară ilitonul sau antimisul, simbol al giulgiului în care a fost înfășurat trupul Domnului luat de pe cruce (71) și pe cântarea Imnului Herovic începe procesiunea solemnă a transferului darurilor de către diaconi de la skevophylakion la altar. Aceasta e interpretată (70), pe de o parte, (potrivit lui Germanos) ca icoană a însoțirii de îngeri a lui Hristos mergând spre jertfă și imitare a cortegiului funerar al îngropării lui Iisus luat de pe cruce și depus de Nicodim și Iosif în sfântul Mormânt (sfânta Masă); iar, pe de altă parte, (potrivit lui Nicolae) ca icoană a intrării Domnului în Ierusalim aclamat nevăzut de îngeri și apoi la Cina de Taină cu ucenicii în casa cu foișor. Sanctuarul e (potrivit aceluiași Nicolae) imaginea Ierusalimului aflat în centrul lumii, fiind el însuși un cer, iar altarul marcând hotarul dintre cer și pământ (73). Discul (revenind la Germanos) simbolizează atât mâinile lui Iosif și Nicodim, cât și cerul care cuprinde Soarele euharistic (74); potirul e vasul în care a fost strâns sângele scurs din coasta lui Hristos sau pocalul banchetului Înțelepciunii lui Dumnezeu (*Pr* 9) (75); acoperământul discului e mahrama care a acoperit fața lui Hristos (76); iar „aerul” piatra pusă peste mormântul lui Hristos și pecetluită de Pilat (77). Autorul recenziei lungi introduce aici o digresiune despre spălarea mâinilor, asemenea lui Pilat, cu o scurtă explicare a rugăciunii de spălare (*Ps* 25 (78), urmată de o explicare a păcii și dialogului care prefațează rostirea Crezului (79) ca mărturisire rezumativă în iubire a tainei credinței (80). Închiderea porților sanctuarului și acoperirea darurilor din acest timp simbolizează (potrivit lui Nicolae al Andidei) întunericul nopții arestării lui Iisus și procesului Său la Ana și Caiafa, iar ridicarea și deschiderea care urmează arată dimineața predării Lui lui Pilat (81).

În dialogul care prefațează anaforaua, diaconul din amvon, închipuind îngerul care ședea pe piatra mormântului, arată poporului Învierea, iar preotul îl învață cunoașterea Sfintei Treimi (82). După care (tot potrivit lui Germanos), apropiindu-se de altar ca de tronul harului, preotul rostește rugăciunea euharistică grăind cu Dumnezeu Tatăl ca Moise, și inițiat de sus în taina Sfintei Treimi strigă Trisaghionul serafimilor (83) din vedenia lui Isaia (explicată apoi succint într-un sens trinitar; 84), escortat fiind de diaconi cu evantaie închipuind pe serafimi și pregătindu-se să primească cu mâna ca și cu un clește Cărbunele aprins al Euharistiei (85), Euharistie care e poruncă a Domnului și Taină săvârșită în puterea Duhului Sfânt de cei care au primit preoția ca participare la Preoția veșnică a lui Hristos (86). Evantaiele mișcate de diaconi, revine interpolatorul (pe urmele lui Nicolae al Andidei), arată tremurul îngerilor în fața kenozei ultime a Pătimirilor Fiului lui Dumnezeu (87).

Vestind tatălui tainele Economiei mântuitoare a Fiului Său, preotul îi cere aplecat să trimită pe Duhul Sfânt să sfințească prin mâna sa darurile în Trupul și Sângele lui Hristos (88, potrivit lui Germanos). După inserarea câtorva scurte comentarii la ecfonisele auzite de popor („Ale Tale...”, „Mai ales...”) (89–92), autorul recenziunii lungi revine la explicarea anaforalei încheiate cu pomenirea celor adormiți în Domnul Înviat (93). Ajunși prin Acesta în cer, mărturisim înfierea noastră în Dumnezeu prin Duhul Sfânt (96), pe care o atestă rostirea rugăciunii „Tatăl nostru” (explicată pe larg; 96). Recunoscându-și păcatele, preotul proclamă sfințenia Tainelor și aclamă împreună cu poporul sfințenia Unului Dumnezeu avertizând că de cele Sfinte se pot apropia doar cei sfinți (97). După care înalță simbolic sfântul Trup ca icoană a înălțării pe cruce (înălțare dezvoltată în § 98), rupe în părțile Tainele (99) și toarnă în Potir apă fierbinte ca icoană a sângelui și apei calde țâșnite din coasta împunsă pe Golgota și aluzie la Treime prin Duh, apă și sânge (1 In 5, 8) (100). Împărtășirea preotului evocă (potrivit lui Nicolae al Andidei) mesele apostolilor cu Hristos Cel Înviat (101). Împărtășirea credincioșilor este evocată în cele câteva scurte explicații ale chemării („Cu frică de Dumnezeu...”) și mulțumirii pentru ea („Drepti...”; Ps 22) (103–105). Ultimele acte ale Liturghiei explicate au iarăși semnificație simbolică și ele finalizează (pe urmele lui Nicolae al Andidei) simbolismul general al ritualului euharistic ca icoană a întregii vieți a lui Hristos: arătarea ultimă a Potirului credincioșilor e imaginea Înălțării lui Hristos la cer, iar tămâierea lui simbolizează harul Duhului Sfânt trimis de Domnul ucenicilor la Cincizecime (106–107). Rugăciunea din spatele amvonului recapitulează ca un epilog în auzul credincioșilor sensul întregii Liturghii, care se încheie cu împărțirea și distribuirea prescurii ca binecuvântare finală (108–109). Epilogul revine la finalul versiunii originale a *Istoriei mistice* a patriarhului Germanos încheiat cu îndemnul de a mânca și bea Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu, pecetluire a unui nou legământ cu Dumnezeu (în locul celui vechi stropit cu sânge de țapi și de viței), cu conștiința faptului că mărturisim și vestim asemenea apostolului Pavel (1 Co 11, 24) moartea și Învierea Domnului Iisus Hristos (110).

Rezultat al „hibridizării” vechiului comentariu liturgic „clasic” germanian cu comentariul medio-bizantin andidan, ediția sa ultimă „revăzută și adăugită” prin amplificări succesive în ultimele secole ale lumii bizantine de câțiva anonimi adaptatori poate fi definită doar în sens formal ca o altă variantă a explicării patriarhului iconodul de la începutul veacului VIII. În realitate, acest „pasticcio” este o interpretare liturgică nouă, în care sinteza simbolică și vechiul sistem mistagogic germanian, încă aproape de cel patristic, este resemnificat prin contextualizarea lui în simbolismul medio-bizantin istoricizant preconizat în *Protheoria* andidană, și se transformă într-un

vast sistem de alegorii, tipic medieval. Symbolismul euharistic sacramental, eficace și participativ, este practic înlocuit de symbolismul ritual liturgic reprezentativ, iar Liturghia devine o dramatizare rituală a vieții lui Iisus, un spectacol de natură predominant vizuală. Alegorismul reflectă însă „descompunerea teologiei simbolice patristice a misterului” care ținea în simultaneitate și „în unitate dinamică” toate planurile: prefigurarea vechi-testamentară, Cina ultimă, jertfa de pe Golgota continuată în oferirea cerească veșnică și evenimentul liturgic; rezultatul fiind separația elementelor segmentate și rearanjate într-o secvență cronologică de tip narativ, în care „misterul devine istorie, ritual dramă, iar simbolul alegorie”³. Centrul celebrării se deplasează astfel în mod sensibil, deplasarea fiind evidentă în rolul modest pe care-l joacă nucleul sacramental al Euharistiei și Cuminecarea credincioșilor ca scop ultim al celebrării Liturghiei, estompate într-un plan secund.

În octombrie 1526 la Roma apărea, așadar, prima ediție grecească a *Liturghierului bizantin grec* publicată de umanistul cretan Dimitrios Dukas pentru „toți creștinii ortodocși” cu binecuvântarea unui papă roman: Clement VIII. Textul grec al Liturghiilor, cel al recenzunii constantinopolitane din secolul XI, era încadrat de indicațiile tipiconale de tip athonit ale *Diataxei* lui Filotei Kokkinos, egumen al Marii Lavre la jumătatea secolului XIV, și era urmat de recenzunea lungă, interpolată, a comentariului germanian. Dacă „diataxa” oferea normativul ritual al celebrării, *Istoria mistică* oferea cheia de lectură, norma de interpretare, iar aceasta marca triumful alegorismului mistagogic. Sau, în cuvintele liturgistului Stefano Parenti:

„Cu această *editio princeps* a fost fixat și vulgarizat nu numai ceremonialul euharistic, ci și interpretarea cvasi-oficială a celebrării euharistice în ansamblul ei. Tipărirea în apendice a *Istoriei mistice* atribuite patriarhului Germanos al Constantinopolului a consacrat exegeza mistagogic-alegorică a ritului euharistic exprimată în categoriile unei reprezentări a istoriei mântuirii, interpretare încă în vigoare și astăzi; ea este chiar singura cheie de lectură propusă credincioșilor, unica explicare posibilă a țesutului pe care-l constituie celebrarea și a cărui urzeală s-a pierdut în diverse puncte. Victoria ideii Euharistiei ca figurare în imagini a istoriei mântuirii asupra Euharistiei ca re-prezentare [facere prezentă din nou] a acestei mântuirii e în definitiv victoria lui *mimesis* asupra lui *anamnesis*”⁴.

³ R. TAFT, „The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation”, *DOP* 34-35 (1980-1981), p. 73.

⁴ S. PARENTI, „Eucharistie en Orient de 1453 à aujourd'hui”, în: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie* (dir. M. Brouard), Cerf, Paris, 2004, p. 168.

Cel între sfinți

GERMANOS ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI

Relatare și viziune mistică despre biserică [și Liturghie] — varianta amplificată și interpolată¹

¹ Biserica [*ekklēsia*] e templu al lui Dumnezeu [cf. *1 Co* 3, 16], loc sfânt, casă de rugăciune [cf. *Mt* 21, 13; *Is* 56, 7], adunare de popor, Trup al lui Hristos [cf. *1 Co* 12, 27]. Numele ei este Mireasă [cf. *Ap* 21, 9] a lui Hristos curățită prin apa Botezului Său [cf. *Ef* 5, 26], stropită cu Sângele Lui, înveșmântată ca o mireasă și pecetluită cu mirul Duhului Sfânt, potrivit cuvântului profetic care spune: „Mir vărsat e numele tău” [*Cânt* 1, 3] și „spre mireasma mirului tău alergăm” [*Cânt* 1, 4], pentru că e „ca mirul pe cap ce se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron” [*Ps* 132, 2].

Altfel: Biserica e un cer pământesc, în care locuiește și Se plimbă [cf. *2 Co* 6, 16; *Lv* 26, 11] Dumnezeul Cel ceresc; reproduce [*antitypousa*] răstignirea, îngroparea și învierea lui Hristos; e slăvită mai presus de cortul mărturiei al lui Moise, în care erau altarul ispășirii [cf. *Iș* 25, 17; *Evr* 9, 5] și sfințele sfințelor [cf. *Iș* 30, 29; *Evr* 9, 2]; e prefigurată în patriarhi, prevestită în profeți, întemeiată în apostoli [cf. *Ef* 2, 20], împodobită în ierarhi, desăvârșită în martiri² și întronizată în sfințele lor relicve.

Altfel: Biserica e o casă dumnezeiască, unde se face jertfa vie de taină, unde sunt cele dinăuntru ale sanctuarului și o peșteră sfântă; unde e mormântul și masa hrănitore de suflete și făcătoare de viață, iar mărgăritarele din ea sunt dumnezeieștile dogme ale învățăturii Domnului către ucenicii Săi.

¹ Tipul D (secolele XII–XIII și XIV). Ediția princeps: D. Dukas, Roma, 1526, în finalul primei ediții a *Liturghierului* grecesc; ediție reluată de G. Morel, Paris, 1560; F. du Duc, Paris, 1626; F. Galland, Veneția 1779 și în 1865 de J.-P. Migne, PG 98, 384–453, după care s-a făcut traducerea. Diviziunea în paragrafe aparține traducătorului.

² Până aici GERMANOS A, § 1 (prescurtare la GERMANOS AL CONSTANTINOPOLULUI, *Relatare și viziune mistică despre biserică [și Liturghie]*, tipul A, trad. rom. *supra*, p. 257 sq.).

² Cel ce bate toaca [*ho sēmantēr*] o bate după chipul [*typon*] piroanelor în care au fost ținute mâinile și picioarele Domnului și bătaia lor s-a auzit până la marginile lumii.

Altfel: Toaca [*sēmantērion*] face aluzie la trâmbițele îngerilor și ridică pe luptători la războiul cu vrăjmașii cei nevăzuți³.

³ Botezul [*to baptisma*] e așa cum i-a rânduit Dumnezeu lui Moise zicând: „Pogorându-te dă mărturie acestui popor să se țină fără prihană, să-și spele hainele și să stea gata să urce pe munte la Mine” [cf. *Iș 10, 11–12*]. Și iarăși zice Domnul Dumnezeu prin profetul Isaia: „Spălați-vă! Curățiți-vă! Depărtați răutățile de la sufletele voastre! Și de vor fi păcatele voastre roșii ca purpura, ca zăpada le voi albi” [*Is 1, 15–17*]. Și Însuși Domnul zice: „De nu se va naște cineva prin apă și prin Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu” [*In 3, 5*]; iar ucenicilor Săi le-a poruncit zicând: „Mergând în toată lumea, faceți ucenici toate neamurile botezându-i în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh” [*Mt 28, 19*].

Suntem însă botezați/cufunțați potrivit morții lui Hristos Însuși și învierii Lui; căci prin afundarea în apă și ridicarea din ea și prin întreta invocare închipuim ca într-o icoană [*exeikonizomen*] și mărturisim îngroparea de trei zile și învierea Lui Hristos Însuși. Încă și pentru că El Însuși a fost botezat în Iordan de către Ioan.

Faptul că botezații sunt unși cu untdelemn este potrivit undelemnului cu care erau unși împărații, preoții și profeții, după cum și Hristos/Unsul a fost uns ca Împărat și Preot cu ungerea Întrupării.

Dar și pentru ca diavolul să nu ne poată stăpâni cu stăpânirea păcatului morții, stăpânire care este moartea care a venit peste noi prin călcarea lui Adam.

Apa ne arată în chip tainic baia tainică a apei și focului Sfântului Duh drept curățire a întinăciunii păcatelor noastre, căutare a nașterii din nou și renaștere la viața veșnică.

Primind prin botez/cufundare înfierea, am fost eliberați din robia și puterea diavolului și am primit libertatea harului Fiului lui Dumnezeu, într-o care sfințindu-ne și curățindu-ne prin apă și prin Duh ne-a adus lui Dumnezeu și Tatăl zicând: „Părinte sfinte! Iată Eu și pruncii pe care Mi i-ai dat [cf. *Is 8, 18; Evr 2, 13*]. Sfințește-i în numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, ca să fie și ei sfințiți și să Te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis [cf. *In 17, 11. 17. 3*], ca

³ = GERMANOS A, § 2.

să fie moștenitori ai Împărăției Mele.” Despre acestea spune și Tatăl: „Voi locui și voi umbla în ei, și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor sfințit, preoție împărătească” [2 Co 6, 16; Lv 26, 12].

Iar Duhul Sfânt întărește aceste făgăduințe, pentru că e martor credincios și imprescriptibil și care ne dă încredințare/certitudine deplină — și iată inscripția sfântă: ca o limbă a lui Dumnezeu și Tatăl „și trestie de scriitor care scrie ascuțit” [Ps 44, 2] Duhul Sfânt desenează Sfânta Treime ca pe o cărticică, trasând în însemnarea lui Hristos/Unsul nu prin cerneală și hârtie, ci prin mirul ungerii, și gravând crucea lui Hristos ca într-o carte nouă pe tăblițele inimilor credincioșilor, după cum scrie profetul: „Și am scris Legea Mea, zice Dumnezeu, în inimile lor [cf. Ir 38, 33] și o voi însemna pe fruntea lor, ca să se însemneze în ei lumina feței Mele [cf. Ps 4, 7] și numele lor să fie cunoscut în tot pământul [cf. Sof 3, 19]” — arătându-ne și moștenitori ai Împărăției Sale, fii legitimi și comoștenitori cu El, dacă ne vom lupta să păzim Botezul teafăr și pecetea lui teafără.

⁴ Absida [*konchē*] este potrivit peșterii din Betleem unde S-a născut Hristos și potrivit peșterii unde a fost îngropat, după cum spune evanghelistul Marcu: „Era o peșteră săpată în stâncă, acolo L-au pus pe Iisus” [Mc 15, 46; de fapt In 19, 41–42]⁴.

Iar biserica este acolo unde se face jertfa vie de taină și unde sunt cele dinăuntru ale peșterii, unde zace în locul ei mormântul înăuntru sanctuarului. Absida altarului e mutarea crucii, iar turnurile sunt semnele ei. De aceea ambele sunt puse în fața celor ce aduc jertfa sfântă.

⁵ Sfânta masă [*hagia trapeza*] ține locul mormântului în care a fost pus Hristos; pe ea zace pus înaintea El, Pâinea adevărată și cerească [cf. In 6, 32], Jertfa tainică și fără sânge, Care aducându-și jertfă vie trupul și sângele Său le-a pus înaintea credincioșilor drept hrană și băutură a vieții veșnice.

Tot ea este și tron al lui Dumnezeu în care S-a odihnit întrupându-Se Dumnezeu Cel purtat de heruvimi [cf. Ps 79, 1].

E masa la care șezând în mijlocul ucenicilor Lui la Cina cea de Taină, luând pâine și vin a zis ucenicilor și apostolilor Săi: „Luați, mâncați” și „Beți dintru acesta”. „Acesta este Trupul Meu și Sângele Meu” [Mt 26, 26–28]. A fost însă preînchipuită în masa Legii, unde era mana, care era Hristos Cel ce S-a coborât din cer [In 6, 50]⁵.

⁴ = GERMANOS A, § 3.

⁵ = GERMANOS A, § 4.

Sfânta Masă este în locul mesei lui Hristos împreună cu ucenicii, iar mărgăritarele care sunt în ea sunt dumnezeieștile dogme ale învățăturilor lui Hristos către ucenicii Săi.

⁶ Baldachinul [*kiborion*] este acolo unde este răstignirea, ține locul unde a fost răstignit Hristos, fiindcă locul unde a fost îngropat era aproape [cf. *In* 19, 41] și scobit [*hypobathros*]. A fost rânduit în biserică pentru ca în ea să se arate ca într-un rezumat răstignirea, îngroparea și învierea lui Hristos.

Este însă și potrivit chivotului [*kibotos*] legământului Domnului [cf. *Nm* 10, 30] în care, se spune, erau sfintele sfintelor și sfințirea Lui, și în care Dumnezeu a poruncit să fie de-o parte și de alta doi heruvimi turnați [cf. *Iș* 25, 17–18]. Căci „kib” este chivot, iar „urin” e luminarea sau lumina lui Dumnezeu⁶.

⁷ Jertfelnicul [*thysiastrion*] este locul de ispășire în care S-a adus jertfă pentru păcat potrivit mormântului sfânt al lui Hristos, jertfelnic în care S-a adus jertfă pe Sine Însuși [cf. *Ef* 5, 2] lui Dumnezeu și Tatăl prin oferirea trupului Său [cf. *Evr* 10, 10], întrucât ca Miel a fost jertfit, iar ca Arhiereu și Fiu al Omului aduce și Se aduce pentru credincioși jertfă tainică și fără sânge și slujbă cuvântătoare [cf. *Rm* 12, 1], prin care ne-am făcut părtași ai unei vieți veșnice și nemuritoare. Pe acest Miel l-a preînchipuit în Egipt Moise „spre seară” și prin sângele Lui l-a întors înapoi pe nimicitorul, ca să nu omoare poporul [cf. *Iș* 12, 7–13]; căci expresia „spre seară” [*Iș* 12, 6] însemnează faptul că spre seară a fost junghiat Mielul adevărat Care ridică pe crucea Lui păcatul lumii [*In* 1, 29], pentru că „Paște al nostru S-a jertfit pentru noi Hristos” [*1 Co* 5, 7].

Jertfelnic este și se spune și ieslea, și mormântul Domnului.

Este și se spune jertfelnic potrivit Jertfelnicului ceresc și înțelegător/spiritual [*noeron*], la care sacerdoșii/iereii pământești și materiali, care stau aici mereu și aduc slujbă Domnului, reproduc puterile înțelegătoare [*noeras*], liturgice și ierarhice ale puterilor imateriale și de sus, întrucât și ei trebuie să fie ca un foc arzător [cf. *Ps* 103, 4]. Pentru că Fiul lui Dumnezeu și Judecătorul a toate [cf. *Evr* 12, 23] a legiuit rânduiala de slujbă a celor pământești potrivit rânduiei celor cerești⁷.

⁸ Tribuna [*bēma*] e un loc scobit [semicircular; *hypobathros*] și un tron, în care Împăratul a toate Hristos șade înaintea împreună cu apostolii Săi,

⁶ = GERMANOS A, § 5.

⁷ = GERMANOS A, § 6.

după cum le spune: „Veți ședea pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel” [Mt 19, 28]⁸.

„Tronuri” [*thronoi*] se numesc vestirea [*kērygma*] credinței, în care vestire au învățat cu îndrăznire și prin care primesc răsplata vestirii: Împărăția cerească, fiindcă acolo nu mai e scaun [*kathedra*].

Mai arată și cea de-a Doua Venire, la care va veni să judece viii și morții, dând fiecăruia după fapta lui, și va judeca toată lumea, cum spune profetul: „Acolo s-au așezat tronuri spre judecată peste casa lui David” [Ps 121, 5].

⁹ Ornamentul [*kosmētēs*] e decorația legiuită și sfântă care prin crucea împodobită întipărită pe el îl arată pe Hristos, Dumnezeu Cel răstignit⁹.

¹⁰ Colonele [*koinia*] sunt cele care separă tribuna de restul templului/naosului: partea din afară a tribunei, adică templul/naosul, arată intrarea și starea poporului care intră la rugăciune; iar partea dinăuntru, adică tribuna, arată sfintele sfintelor, în care intră numai sacerdoții/ieriei și cei împreună cu ei.

Grilajurile [*kankella*] arată locul rugăciunii: partea din afară însemnează până unde anume se face intrarea poporului, iar partea dinăuntru arată sfintele sfintelor accesibile numai preoților; sunt grilajuri de bronz cum sunt cele de la Sfântul Mormânt, ca nimeni să nu intre în el la întâmplare¹⁰.

¹¹ Amvonul [*ambōn*] arată prin forma lui piatra sfântului Mormânt pe care a șezut îngerul după ce a rostogolit-o de la ușa mormântului strigând mironosițelor Învierea Domnului [cf. Mt 28, 2]. Este și potrivit profetului care spune: „Ridicați un semn pe un munte șes” [Is 13, 2]; „În munte înalt te suie, cel ce binevestești Sionului, înalță glas” [Is 40, 9], fiindcă amvonul este un munte așezat pe un loc șes și neted¹¹.

¹² Rugăciunea spre răsărit e predată, ca și celelalte, de la sfinții apostoli; e așa din pricină că Soarele dreptății [Mal 4, 2] cel înțeles cu mintea [*noēton*], Hristos Dumnezeul nostru, S-a arătat pe pământ în părțile răsăritului soarelui văzut, potrivit profetului care spune: „Răsărit este numele Lui” [Za 6, 12], și: „Închinați-vă Domnului tot pământul, Celui ce a urcat pe cerul cerului la răsărit” [Ps 67, 34], și: „Să ne închinăm la locul unde

⁸ = GERMANOS A, § 7.

⁹ = GERMANOS A, § 8.

¹⁰ = GERMANOS A, § 9.

¹¹ = GERMANOS A, § 10.

au stat picioarele Lui” [Ps 131, 7] și iarăși: „Picioarele Domnului vor sta pe Muntele Măslinilor spre răsărit” [Za 14, 4]. Acestea le spun profeții și pentru că noi așteptăm să luăm iarăși raiul din Eden spre răsărit [Fc 2, 8] și tot de la răsărit vom avea arătarea luminii celei de-a Doua Veniri a Domnului¹² și nașterii din nou a lumii.

¹³ Neplecarea genunchiului în ziua Învierii¹³ însemnează reîndreptarea căderii noastre făcută prin Învierea de a treia zi a lui Hristos¹⁴.

¹⁴ Neplecarea genunchiului până la Cincizecime¹⁵ înseamnă a ține de șapte ori cele șapte zile de după Sfintele Paști: șapte ori șapte fac patruzeci și nouă, iar cu duminica cincizeci¹⁶.

¹⁵ Tunsoarea capului iereului/preotului și partea rotundă din mijlocul părului său e în locul cununii de spini pe care a purtat-o Hristos [cf. Mt 27, 29].

Dubla coroană de pe capul iereului/preotului este prin semnul făcut în păr o icoană a cinstului creștet al apostolului Petru. Fiind el trimis la vestirea învățaturii Domnului și fiind tuns în semn de batjocură de cei ce nu credeau în cuvântul Său, Învățătorul Hristos l-a binecuvântat [acest creștet] făcând astfel necinstea cinste și zeflemeaua slavă, și a pus pe capul lui o cunună nu din pietre prețioase, ci una care prin piatra/stânca credinței strălucește mai mult decât aurul, topazul și pietrele prețioase. Căci creștet împodobit și cunună din douăsprezece pietre sunt apostolii, iar piatră/stâncă e preasfântul apostol Petru, arhierarhul lui Hristos¹⁷.

¹⁶ Veșmântul [stolē] iereului/preotului e potrivit hainei până la călcăie a lui Aaron [cf. Iș 28, 4; 29, 5], adică veșmântul său care cădea până la picioare.

Este roșu ca focul potrivit profetului care spune: „Cel ce faci pe îngerii tăi duhuri și pe liturgii Tăi pară de foc” [Ps 103, 4]; și iarăși: „Cine este acesta care vine din Edom?”, iar Edom se tâlcuiește „pământesc”, „ales”, „stacojiu”, după care adaugă: „Roșeala hainelor lui e din Bosor. De ce sunt roșii hainele tale și veșmintele tale ca ale celui ce calcă teascul?” [Is 63, 1-2], arătând așadar haina trupului lui Hristos vopsită în precuraturul sânge curs pe crucea Lui.

¹² = GERMANOS A, § 11.

¹³ Cf. canonul 20 al Sinodului I Ecumenic, Niceea 325.

¹⁴ = GERMANOS A, § 12.

¹⁵ Cf. canonul 20 I Ecumenic.

¹⁶ = GERMANOS A, § 13.

¹⁷ = GERMANOS A, § 13 adaos din tipul B.

Și, iarăși, faptul că Hristos a purtat în pătimirea Lui o mantie stacojie [cf. Mt 27, 28] arată ai Cărui Arhiereu sunt slujitori arhieriei noastre¹⁸.

¹⁷ Faptul că iereii/preoții umblă în feloane [*phelonois*] fără centuri arată că așa și-a purtat Crucea Sa Hristos ducându-se spre cruce [cf. In 19, 17]¹⁹.

¹⁸ În strălucirile de sus ale liturgilor, profeților și ierarhilor cerești sunt douăzeci și patru de presbiteri [*Ap* 4, 8; 8, 2] și șapte diaconi. Presbiterii sunt acoperiți de stihare ca și cu niște aripi, ca imitare [*mimēsin*] a puterilor serafimilor: cu două, și anume cu aripile buzelor, ei strigă imnul [Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Dumnezeu Savaot!], iar Cărbunele aprins dumnezeiesc și spiritual, Hristos Îl țin purtându-l în jertfelnic cu cleștele mâinii [cf. Is 6, 2–6]. Iar cu aripile subțiri ale orarelor lor de lână diaconii sunt un chip [*eis typon*] al puterilor cerești, ca niște duhuri liturghisitoare trimise spre slujire [cf. Evr 1, 14]²⁰.

¹⁹ Primul veșmânt, stiharul [*sticharion*], care este alb, arată strălucirea dumnezeirii și viața/conduita strălucitoare a iereului/preotului.

²⁰ Șnururile [*lōria*] de la mână ale stiharului arată legăturile lui Hristos, căci „legându-L L-au dus la Caiafa arhiereul și la Pilat” [cf. In 18, 13. 24]; șnururile de pe laturile lui sunt potrivit sângelui care a curs din coasta lui Hristos [cf. In 19, 34]²¹.

²¹ Epitrahilul [*epitrachēlion*] e ștreangul cu care Hristos a fost purtat legat de arhiereu și târât de gât când a fost dus la pătimirea Sa²².

Partea dreaptă a epitrahilului arată trestia pe care I-au pus-o în batjocură în mână lui Hristos [cf. Mt 27, 9], iar partea lui stângă purtarea crucii pe umerii Lui.

²² Cingătoarea [*zōnē*] pe care o încinge de jur-împrejur arată măreția în care împărățind Hristos S-a încins în chip măreț cu puterea dumnezeirii [cf. Ps 92, 1].

²³ Felonul [*phainolion*] arată mantia roșie de culoare purpurie în care L-au îmbrăcat în batjocură pe Iisus păgânii [cf. Mt 27, 28]. Este însă și haina Botezului.

¹⁸ = GERMANOS A, § 14.

¹⁹ = GERMANOS A, § 15.

²⁰ = GERMANOS A, § 16.

²¹ = GERMANOS A, § 17.

²² = GERMANOS A, § 18.

²⁴ Omoforul [*ōmophorion*] arhierelui este potrivit veșmântului lui Aaron [Iș 28, 4], pe care-l purtau arhierii din Legea [Veche] punându-și pânze lungi pe umărul stâng²³ potrivit jugului poruncilor lui Hristos [cf. Mt 11, 29].

Iar omoforul pe care-l îmbracă episcopul arată blana oii rătăcite pe care aflând-o Domnul a luat-o pe umerii Săi²⁴ și a numărat-o împreună cu cele nerătăcite [cf. Lc 15, 5]. Are și cruci, pentru că și Hristos pe umăr a purtat crucea Sa.

²⁵ Iau însă pe umeri crucea Lui, care este pătimirea celor rele, încă și cei ce vor să viețuiască potrivit lui Hristos; deoarece crucea e un simbol al pătimirii celor rele.

Haina monahală [*monachikon schēma*] este ca imitare a lui Ioan locuitorul pustiei și botezătorul, pentru că „haina lui era din păr de cămilă și în jurul mijlocului avea cingătoare” [Mt 3, 4].

Tunderea cu totul [*to keiresthai holotelōs*] e ca imitare a sfântului apostol Iacob, fratele Domnului, a apostolului Pavel [cf. FA 21, 26] și a altora.

Mantalele [*anabolaia*] sunt potrivit mantalelor pe care le purtau aceia.

Culioanele [*koukoulia*] sunt potrivit Apostolului, care spune: „Lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume” [Ga 6, 14].

Mantia [*mandion*] arată prin simplitatea ei absolută conduita înaripată prin imitarea îngerilor, potrivit căreia se numește haină îngerească²⁵.

²⁶ Pânza [*othonē*] cu care liturghisesc diaconii arată smerenia lui Hristos pe care a arătat-o la spălarea [picioarelor ucenicilor; cf. In 13].

²⁷ Oferirea [*proskomidē*] darurilor făcută în locul unde se păstrează vasele [*skeuophylakion*] arată locul Căpățâniei, în care a fost răstignit Hristos [cf. In 19, 17], unde se spune că zace căpățâna protopărintelui nostru Adam, dar arată și că „mormântul era aproape de locul unde a fost răstignit” [cf. In 19, 41–42]. Locul căpățâniei a fost preînchipuit de Avraam atunci când la porunca lui Dumnezeu a făcut pe unul din munții aceia jertfelnicul din pietre, a grămădit pe el lemne și l-a pus pe fiul său, iar în locul lui a adus ardere de tot un berbec [cf. Fc 22, 2–13]. Așa și Dumnezeu și Tatăl Cel fără început și vechi de zile [cf. Dn 7, 9] a binevoit ca Fiul Său Cel împreună fără de început să Se întrupeze în vremile de pe urmă [cf. 1 Ptr 1, 20] din preacurata Fecioară de Dumnezeu Născătoare cea din

²³ = GERMANOS A, § 19.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ = GERMANOS A, § 19 adaos din tipul B.

coapsa lui [Avraam; cf. *Evr* 7, 5] potrivit făgăduinței jurământului pe care l-a făcut față de el [cf. *Fc* 22, 16–18]; iar ca om Acesta a pățimit în trupul Său, dar cu dumnezeirea a rămas nepătimitor. Căci ducându-Se Hristos spre crucea Sa, și-a purtat crucea [cf. *In* 19, 17], în loc de berbec și-a jertfit trupul Său nepătat, fiind junghiat de suliță în coasta Sa ca un miel; și făcându-Se arhieru, aducându-Se/oferindu-Se pe Sine Însuși și fiind adus/oferit ca să poarte păcatele multora [cf. *Evr* 9, 28; *Is* 53, 11], a murit ca om, dar a înviat ca Dumnezeu, din care pricină a avut de la Dumnezeu și Născătorul Său slava pe care a avut-o mai înainte de lume [cf. *In* 17, 5]²⁶.

²⁸ Pâinea punerii-înainte [*artos protheseōs*], cea tăiată/detașată, arată curățirea lumii și bogăția covârșitoare a bunătății [cf. *Ef* 2, 7; *Rm* 2, 4] Dumnezeului nostru, pentru că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a pus înainte ca jertfă, ofrandă, preț de răscumpărare [cf. *1 Tim* 2, 6] și ispășire pentru viața [cf. *In* 6, 51] și mântuirea lumii, luând asupra Sa întreaga frământătură a firii omenești afară de păcat [cf. *Evr* 4, 15] și aducându-Se lui Dumnezeu și Tatăl ca o pârgă și ca o ardere de tot extraordinară pentru frământătura omenească, precum se spune: „Eu sunt Pâinea Care S-a coborât din cer” și: „Cine mănâncă Pâinea aceasta va fi viu în veac” [*In* 6, 51. 54]; lucru despre care zice și profetul Ieremia: „Veniți să băgăm un lemn în pâinea lui” [*Ir* 11, 19], arătând lemnul crucii înfipt în trupul Lui²⁷.

²⁹ Sulița [*lonchē*] e în locul celei care a înțepat coasta Domnului [cf. *In* 19, 34].

Iar faptul că [pâinea] e tunsă/tăiată/detașată cu sulița însemnează cu vântul „ca o oaie spre junghiere a fost adus și ca un miel fără glas înaintea celui care-l tunde” [*Is* 53, 7]²⁸.

³⁰ Discul [*diskos*] e patul în care e pus trupul Domnului de iereu/preot și de diacon, care sunt Iosif și Nicodim [cf. *In* 19, 38–39].

³¹ Vinul [*oinos*] arată sângele care a curs din coasta lui Hristos [cf. *In* 19, 37], dar este și sângele tainic, pe care l-a dat ucenicilor la Cină [cf. *Mt* 26, 26–27].

³² Iar apa [*hydōr*] o arată pe cea care a curs din coasta Lui [cf. *In* 19, 37]: prin căldura ei arată clocotirea Duhului Sfânt, iar prin albeața ei credința nefalsificată.

²⁶ = GERMANOS A, § 36.

²⁷ = GERMANOS A, § 20.

²⁸ = GERMANOS A, § 21.

³³ Vinul și apa sunt sângele și apa care au ieșit din coasta Lui, precum zice profetul: „Pâine i se va da și apă de băut” [Is 33, 16]. Căci sulița [preotului] ține locul suliței care L-a împuns pe Hristos pe cruce [cf. In 19, 34].

Pâinea și paharul în sens propriu și adevărat/real sunt ca imitare [*kata mimēsin*] a Cinei de taină, în care Hristos a luat pâine și vin și a zis: „Luați, mâncați toți! Acesta este Trupul și Sângele Meu” [1 Co 11, 23; Mt 26, 26], arătând că ne-a făcut părtași ai morții, învierii și slavei Lui²⁹.

³⁴ Iar prescura [*prosphora*], care se numește și „pâine”, „binecuvântare” și „pârgă”, și din care se taie trupul Domnului, se ia drept chip/figură [*typos*] a Pururea Fecioarei și de Dumnezeu Născătoarei, care prin bunăvoirea Tatălui, cu voința Fiului și Cuvântului Său și cu venirea Duhului Sfânt primindu-L în ea pe Unul din Sfânta Treime, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, L-a născut Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Și iarăși, așa cum Dumnezeu Cel mai presus de ființă, luând din ea trup într-o singură ipostasă/subzistență, a fost și om desăvârșit, asemenea nouă în toate afară de păcat, tot așa și acum ca dintr-un pântec, din sângele și carnea trupului Fecioarei, trupul Domnului este tăiat din pâinea întreagă a „binecuvântării” și „ofrandei” de către un diacon, precum a primit Marea Biserică [a Sfintei Sofii din Constantinopol], cu un fier care se numește și „suliță” [*lonchē*], chiar dacă încă nu este vremea ei, și așa este afierosit scos din mijlocul ei cu o subzistență proprie. Și, pregătind împreună cu aceasta și vinul care la vremea cuvenită a Pătimirii va fi făcut, prin venirea de viață făcătorului Duh, Sângele Domnului, diaconul care lucrează aceasta le lasă la locul punerii-înainte, după ce preotul spune peste ele rugăciunea acesteia [punerii-înainte]. Diaconul, care taie din „binecuvântare” [prescură] trupul lui Dumnezeu, imită pe îngerul care a spus Fecioarei acel „Bucură-te” [Lc 1, 28]. Nu e nici o mirare dacă îl taie și ierei/preoți; fiindcă trebuie să privim la obiceiurile Marii Biserici. Prin urmare, așa e lăsat trupul Domnului în locul punerii-înainte ca în Betleem, unde S-a născut Hristos, ale Cărui ieșiri sunt de la început, din zilele veacului [Mi 5, 1]. Dar totodată și ca în Nazaret. Și, pe lângă aceasta, masa punerii-înainte ține și locul petrecerii în Capernaum — căci de aceea am spus în introducere că un singur lucru din cele închipuite acum se celebrează în locul a două sau trei lucruri din cele de atunci — și, simplu

²⁹ = GERMANOS A, § 22.

spus, punerea-înainte [proscomidia] împlinește timpul de treizeci de ani și petrecerile Lui dinainte de Botez³⁰.

³⁵ Paharul [potērion] e în locul vasului care a primit amestecul curs din preacurata coastă împunsă și scurs din mâinile și picioarele lui Hristos. Iar pocalul [kratēr] e paharul de izbăvire pe care l-a dat ucenicilor Lui la Cină. Iarși, paharul este și potrivit pocalului în care stă scris că Domnul, adică Înțelepciunea și Fiul lui Dumnezeu, a amestecat sângele Lui în locul vinului acela și l-a pus pe sfânta Lui masă zicând tuturor: „Beți din acesta toți” [cf. Mt 26, 27 și Pr 9, 2. 5] în locul vinului amestecat, spre lăsarea păcatelor și viața veșnică³¹. Pocale se tâlcuiesc și sânii Născătoarei de Dumnezeu, pahar de izbăvire și veselie și păzitor al întregului neam muritor.

³⁶ Locul unde se păstrează vasele [skeuophylakon], și unde se săvârșește proscomidia, arată locul Căpățânii, în care a fost răstignit Hristos [cf. In 19, 17]³².

³⁷ Ilitonul [eilēton; antimisul] însemnează giulgiul [sindon] în care a fost înfășurat [enlithē] trupul lui Hristos când a fost coborât de pe cruce și pus în mormânt [cf. Mc 15, 46]³³.

³⁸ Acoperământul discului [diskokalymma] ține locul mahramei care a fost pe capul lui Hristos și a acoperit fața Lui în mormânt [cf. In 20, 7]³⁴.

³⁹ Vălul [katapetasma], sau „aerul” [aēr], ține locul pietrei cu care Iosif a securizat mormântul și pe care a pecetluit-o garda lui Pilat [cf. Mt 27, 66]³⁵.

⁴⁰ Iată, Hristos a fost răstignit, viața a fost îngropată și mormântul a fost pecetluit³⁶.

⁴¹ Cădelnița [thymiatēr] arată umanitatea lui Hristos, focul, divinitatea Lui, iar fumul înmiresmat, bună-mireasma Duhului Sfânt care merge înainte; căci cădelnița se tâlcuiește „voioșie bine-înmiresmată”³⁷.

³⁰ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 9 (prescurtare la: *Considerație preliminară rezumativă cu privire la simbolurile și tainele ce se fac în dumnezeiasca Liturghie, alcătuită de Nicolae, episcopul Andidei*, trad. rom. *supra*, p. 285 sq.).

³¹ = GERMANOS A, § 39.

³² = GERMANOS A, § 36.

³³ = GERMANOS A, § 34.

³⁴ = GERMANOS A, § 40.

³⁵ = GERMANOS A, § 41.

³⁶ = GERMANOS A, § 42 început.

³⁷ = GERMANOS A, § 30.

⁴² Tămâia [*thymiama*] e în chip firesc în locul aromatelor pe care le-au adus la îngroparea Domnului; iar smirna și livanul magilor e rugăciunea curată a faptelor bune, din care iese bună-mireasma, după cum spune Apostolul: „Suntem bună-mireasma lui Hristos” [2 Co 2, 15].

⁴³ Cunoașteți, așadar, toți iereii/preoții, care stați lângă jertfelnicul sfânt și aduceți jertfa fără de sânge, că vestim pătimirile mântuitoare ale lui Hristos [cf. 1 Co 11, 26].

⁴⁴ Se dă, așadar, de către arhieru „vreme” prielnică [*kairos*] primului dintre ierei/preoți care urmează să înceapă dumnezeiasca Liturghie [*mystagōgias*], iar această „vreme” închipuie vremea strigată dinainte de profetul Isaia, cea a nașterii profetului și înainte-mergătorului Ioan [cf. *Is* 40, 3] și cea a venirii la noi a lui Hristos [cf. *Is* 7, 14]. Iar iereul/preotul care face partea de început [*enarxis*] a dumnezeieștii Liturghii poartă icoana Înainte-mergătorului și Botezătorului Ioan, care și-a început propovăduirea zicând: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor!” [Mt 3, 1] și boteza pe toți cei care veneau la el³⁸.

⁴⁵ Diaconii sunt păstori, iar preoții îngerii [cf. *Lc* 2, 8–9].

⁴⁶ Diaconul zice: „Bindecuvântează, stăpâne!”, iar preotul: „Bindecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt.” Astfel primul rang [*taxis*] al rugăciunilor către Dumnezeu îl are slăvirea/doxologia. De aceea înainte de orice rugăciune sau sfântă laudă preotul slăvește pe Dumnezeu. De ce însă laudă Treimea lui Dumnezeu și nu unitatea Lui?, fiindcă nu zice: „Bindecuvântat este Dumnezeul nostru” sau „Bindecuvântată este Împărăția lui Dumnezeu”, ci divizând pe Persoane: „Bindecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.” Pentru că prin înomenirea Domnului au învățat mai întâi oamenii că Dumnezeu este în Trei Persoane. Riturile celebrate sunt o inițiere în taina înomenirii Domnului; de aceea era nevoie ca în preambulele lor să strălucească și să fie vestită Treimea. De puterile de sus Dumnezeu este slăvit cu trei sfințiri, iar de oameni e binecuvântată Împărăția lui Hristos, Care cu puterea dumnezeirii Lui a prădat iadul și ne-a eliberat. „Amin” înseamnă „Cu adevărat” sau „Fie”. Iar prin „în vecii vecilor” e arătat urcând fumul cetății Babilonului, pentru că din mâinile Babilonului a cerut sângele robilor Lui și locuitorilor ei le-a făcut bine prin pedeapsă, făcând tăierea păcatului.

³⁸ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 10.

⁴⁷ Și diaconul spune: „În pace Domnului să ne rugăm!” După doxologie spune cererea, fiindcă „nu știm să ne rugăm cum trebuie” [Rm 8, 26]. Și ca să nu facem vorbărie multă ne învață cele de care e nevoie în rugăciune, pentru că e nevoie să ne rugăm în pace, nu mărturisindu-ne, nici mulțumind lui Dumnezeu mai întâi, întrucât spunând „pace” le-a cuprins și pe acelea, dacă vrea cineva să observe cu exactitate lucrurile. Învață acum că mai întâi e nevoie să fie cerută pacea de sus și mântuirea sufletelor. Fiindcă așa a poruncit Hristos să cerem. Și cu minte liniștită ne aducem rugăciunile noastre. Și pomenind-o pe Preasfânta și faptele tuturor sfinților, ne predăm unul pe altul lui Dumnezeu toată viața noastră împreună cu faptele noastre bune.

⁴⁸ Psalmii antifonici [*ta antiphōna*] ai Liturghiei sunt prezicerile profeților care vestesc dinainte venirea [*parousia*] Fiului lui Dumnezeu strigând: „Dumnezeul nostru S-a arătat pe pământ și cu oamenii a petrecut” [Bar 3, 38] și „în strălucire/măreție S-a îmbrăcat” [Ps 92, 1], arătând adică întruparea Lui, pe care noi o proclamăm primind-o și învățând-o prin cei care au fost ei înșiși slujitori și martori oculari ai Cuvântului [cf. Lc 1, 2]³⁹.

Trebuie știut că la începutul fiecărei celebrări de dimineață și de seară se cântă mai întâi psalmii, apoi cântările harului celui nou, pentru ca să poată ști toți că Unul și Același Stăpân, Hristos, le-a legiuit și pe acestea, și pe acelea; pentru că mai întâi a venit Vechiul Legământ, al cărui Legiuitor a fost Însuși Cel născut în zilele de pe urmă⁴⁰.

⁴⁹ *Antifonul* 1⁴¹. „Bine este a ne mărturisi Domnului” [Ps 91, 1]: bun lucru este a povesti Domnului lucrurile din inima noastră. „Și a cânta în psalmi numelui Tău, Preaînalte” [*ibid.*] cântându-ți imnele pe care trebuie să Ți le aducem. „A vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea” [v. 2], povestind în chip arătat cum am fost miluiți și a aduce împotriva oricărui păcat adevărul lucrurilor Tale. „Că drept este Domnul Dumnezeuul nostru”, pentru că Domn adevărat este Dumnezeuul nostru⁴². „Și nu este nedreptate în El” [v. 15], și nici o minciună nu este la Dumnezeu. Pentru că a Ta este domnia și împărăția tuturor celor văzute și nevăzute, și de aceea noi toți cei de pe pământ Îți înălțăm slavă neîncetat, acum și pururea și în vecii vecilor. Fie!

³⁹ = GERMANOS A, § 23.

⁴⁰ Cf. NICOLAE AL ANDIDEI, § 11.

⁴¹ Cf. ATANASIE, *Despre titlurile psalmilor*; PG 27, 1045D.

⁴² *Ibid.*

⁵⁰ *Antifonul 2⁴³*. „Domnul a împărățit, în strălucire/măreție S-a îmbrăcat” [Ps 92, 1]. Domnul a împărățit peste ceruri și-a câștigat poporul sfânt prin sângele Său și a ieșit la război împotriva diavolului. „Pentru că a întărit pământul, care nu se va clătina” [v. 2]: a întărit lumea, Biserica, în credința Lui și porțile iadului nu o vor birui [cf. Mt 16, 8]. „Mărturiile Tale s-au adeverit foarte; casei Tale i se cuvine sfințenie, Doamne” [v. 7]: pătimirile Tale s-au adeverit în lume, poporului Tău i se cuvine harul Tău în veci nesfârșiți.

⁵¹ La sfârșitul primului antifon a fost rânduie refrenul „Pentru soliile [presbeiais] Născătoarei de Dumnezeu, mântuiește-ne”. De ce? Negreșit pentru a întări cele spuse înainte despre prefigurarea Pururea Fecioarei, pentru că ea premerge acestei slujiri și economii adevărate. Iar la sfârșitul celui de-al doilea [antifon] refrenul: „Pentru soliile sfinților Tăi”. Căci întrucât celebrăm dumnezeiasca mistagogie [Liturghie] pentru mântuirea sufletelor și iertarea greșelilor, pe drept cuvânt o chemăm spre intervenție pe Mama lui Dumnezeu ca pe una care e mai presus de toți sfinții, și chiar de înseși puterile cerești, iar după ea pe cei care au bineplăcut Fiului ei⁴⁴.

⁵² Iar troparul care se spune la sfârșitul celui de-al doilea antifon: „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu...” e facere a lui Iosif și Nicodim. Căci ridicându-L pe Domnul ca să-L îngroape [cf. In 19, 38-39], au fost inițiați în acesta de cinstitul și de viață făcătorul Trup al Domnului și de dumnezeirea nedespărțită care era în el.

Unii zic însă că acest tropar a fost rostit de cel cu dumnezeiesc sfârșit împărat Iustinian [527-565] și se potrivește foarte mult cu simbolurile nașterii lui Hristos. Căci Acesta, Care S-a născut, zice el, Care este Fiul Unul-Născut și Cuvântul Tatălui cel mai înainte de început, și a primit pentru mântuirea noastră a se întrupa din sfânta Născătoare de Dumnezeu, dumnezeirea Lui rămânând nemișorată și necontopită, este Unul din Sfânta Treime Care S-a înomenit și a primit a Se răstigni, Cel slăvit în imnul Trisaghion de puterile înțeleghătoare și cerești. Căci pogorându-Se S-a întrupat fără să iasă și să se despartă de sânurile Tatălui [cf. In 1, 18]. Acesta deci este Cel ce ne mântuiește⁴⁵. Iar la sfârșit spunem: bun și iubitor de oameni ești, că pe Fiul Tău L-ai trimis ispășire în lume; de aceea Îți înălțăm, adică aducem, slavă și mulțumire, acum și pururea și în veci.

⁴³ Cf. ATANASIE, *Despre titlurile psalmilor*; PG 27, 1049C.

⁴⁴ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 12.

⁴⁵ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 12.

⁵³ *Antifonul 3*⁴⁶. „Veniți să ne veselim de Domnul” [Ps 94, 1]: veniți să ne umplem de toată bucuria în Domnul. „Să chiuiam lui Dumnezeu Mântuitorul nostru” [*ibid.*]. Să ne rugăm cu lacrimi Dumnezeului nostru Iisus. „Să întâmpinăm fața Lui în mărturisire și în psalmi să-I chiuiam” [v. 2]: înaintea venirii Lui să ne rugăm Lui și cântându-I psalmi să-L implorăm. „Că Dumnezeu este Domnul și Împărat mare peste tot pământul” [v. 3]: mare Dumnezeu e Iisus Hristos, precum spune Apostolul [Pavel] când zice: „A marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Care S-a dat pe Sine Însuși pentru noi” [Tit 2, 13], și El a împărățit și împărățește peste toate neamurile prin credința în El. „Că nu va lepăda Domnul poporul Său, pentru că în mâna Lui sunt marginile pământului și înălțimile Lui” [v. 4], adică poporul credincios și ceilalți profeți. „Că a Lui este marea și El a făcut-o” [v. 5]; pentru că a Lui e toată mulțimea oamenilor și El i-a zidit mai întâi și tot El i-a reînnoit prin Botez. „Și uscatul mâinile Lui l-au făcut” [*ibid.*]: și inima tuturor oamenilor a zidit-o Duhul Cel Sfânt al Lui în baia nestricăciunii.

⁵⁴ Intrarea [eisodos] Evangheliei arată venirea și intrarea Fiului lui Dumnezeu în lumea aceasta, precum spune Apostolul: „Atunci când El — adică Dumnezeu Tatăl — îl aduce pe Întâi-Născutul Său în lume, zice: «Și să I se închine toți îngerii Lui»” [Evr 1, 6], prin veșmântul său arhiereu arătând veșmântul roș și sângeriu al lui Hristos, pe care Dumnezeu Cel imaterial l-a purtat ca pe o purpură vopsită din preacuratul sânge al Născătoarei de Dumnezeu și Fecioarei. După care Păstorul cel bun, Care a luat oaia rătăcită pe umerii Lui [cf. Lc 15, 5], este înfășat în scutece și pus nu în ieslea necuvântătoarelor [cf. Lc 2, 12], ci pe masa cuvântătoare a unor oameni cuvântători, oștirile îngeresti îl cântă zicând: „Slavă în cele mai înalte lui Dumnezeu și pe pământ pace între oameni bunăvoire” [Lc 2, 14] și: „Tot pământul să I se închine” [Ps 65, 4]. Iar noi toți, supunându-ne Lui, spunem: „Veniți să ne închinăm și să cădem [cf. Ps 94, 6]! Mântuiește-ne Fiul lui Dumnezeu!” și proclamăm venirea/prezența [*parousia*] care ni s-a arătat în harul lui Iisus Hristos⁴⁷.

⁵⁵ *Altfel despre Intrare*: Căci mi se pare că Intrarea arhiereului sugerează arătarea și descoperirea lui Hristos și Dumnezeului nostru la Iordan. Căci până la ea, chiar dacă era Arhiereu, nu era arătat și cunoscut astfel tuturor, măcar că stătea în mijloc și săvârșea cele mai presus de fire și extra-

⁴⁶ Cf. ATANASIE, *Despre titlurile psalmilor*; PG 27, 1052B. 1057C-1060A.

⁴⁷ = GERMANOS A, § 24.

ordinare. Iar iereul/preotul care a luat „vremea”, și care e ca Înaintemergătorul care lucra botezul pocăinței, văzându-l pe arhiereu că intră, se mută din locul în care era zicând numai către el însuși ceea ce spunea și Ioan: „Acesta trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” [In 3, 30]. Și îndată cedează celebrarea celor mai mari arhiereului⁴⁸, care spune: „Că sfânt ești, Dumnezeu nostru...”

⁵⁶ Imnul de trei ori „Sfânt” [*Trisagios hymnos*] e așa: acolo îngerii ziceau: „Slavă în cele mai înalte ale lui Dumnezeu” [Lc 2, 14], iar noi aici, aducându-I lui Hristos drept daruri: credință, nădejde și iubire [cf. 1 Co 13, 13] ca magii aur, tămâie și smirnă [cf. Mt 2, 11], strigăm cu credință cântarea celor fără de trupuri: „Sfânt e Dumnezeu”, adică Tatăl; „Sfânt tare”, adică Fiul și Cuvântul Lui, pentru că legându-l pe diavolul cel tare l-a surpat prin cruce pe cel ce are stăpânirea morții [cf. Evr 2, 14] și ne-a dat ca viața noastră să calce pe el [cf. Lc 10, 19]; „Sfânt fără de moarte”, adică Duhul Sfânt de viață Făcătorul, prin Care toată creația e făcută vie și strigă „miluiește-ne!”⁴⁹. Mângâietorul, Duhul sfânt și al adevărului, Care desăvârșește/consacră jertfa și vine pururea la copiii Bisericii, îi miluiește și îi face nemuritori prin Botez.

⁵⁷ *Altfel*: „Sfânt e Dumnezeu”, adică Tatăl, Cel ce este, era și vine, Cel ce a spus în vechime lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt” [Iș 3, 14], Cel ce a vrut să jertfească pentru noi vițelul [cf. Lc 15, 23]. „Sfânt tare”, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Care era întru început la Dumnezeu prin Care s-au făcut toate [In 1, 1. 3] și Care e Vițelul ce Se jertfește pururea de bunăvoie și este pururea viu. Prin aceea că „era dintru început la Dumnezeu și prin El toate s-au făcut” și e în același timp „Vițelul ce Se jertfește pururea de bunăvoie și este și rămâne pururea viu” însemnează nemurirea Celui ce cuprinde în Sine Însuși începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor celor ce sunt.

Altfel: „Sfânt tare” e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu potrivit Apostolului care spune că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu e tare și puternic, viu, lucrător și mai ascuțit decât o sabie cu două tăișuri [Evr 4, 12]. „Sfânt fără de moarte” însemnează pe Cel ce cuprinde în Sine Însuși începutul și sfârșitul tuturor celor ce sunt.

⁵⁸ Trisaghionul se spune însă de trei ori, fiindcă aceste de trei ori „Sfânt” se armonizează și cu fiecare din cele Trei Persoane ale unicei Dumnezeiri.

⁴⁸ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 14.

⁴⁹ = GERMANOS A, § 25.

Căci fiecare din Acestea este și sfântă, și tare, și fără de moarte. Fiindcă există o unică natură și ființă pentru cele Trei și un nume comun: „dumnezeirea”, chiar dacă fiecare din cele Trei Persoane se numește Dumnezeu desăvârșit. Dar în aceste scurte vorbe se înțelege frumos și ceea ce s-a zis de Marele Teolog [Grigorie] astfel: „Căci, ca să zic așa, se divide în chip nedivizat și se unește în chip divizat”⁵⁰, și altundeva același [zice]: „Nu ajung să împart cele Trei și mă ridic la Unu”⁵¹. Dar, auzind cineva aceste mărturii ale Imnului de trei ori „Sfânt”, nu cumva să socotească că și-a luat începutul de la înomenirea lui Hristos și Dumnezeul nostru, fiindcă încă din vechime el a fost strigat în chip tainic în Duhul de profeții grăitori de cele dumnezeiești; căci pe el îl înfățișează pe scurt David relatându-i modelul și vorbele atunci când zice: „Însetat-a sufletul meu spre Dumnezeul Cel tare, Cel viu” [Ps 41, 2], iar altundeva: „Prin cuvântul Domnului s-au întărit cerurile și prin Duhul gurii Lui toată puterea lor” [Ps 32, 6] și în alt loc: „Întru lumina Ta vom vedea lumină” [Ps 35, 9]. Iar Imnul serafimic rostit cu glas mare de Isaia [Is 6, 3], și care adună cei trei „Sfânt” într-o singură domnie și dumnezeire, ce diferență are față de Imnul de trei ori „Sfânt” cântat de noi⁵²?

⁵⁹ Urcarea arhierelui în tronul comun [*synthronō*] și pecetluirea poporului [cu semnul crucii] înseamnă că atunci când Fiul lui Dumnezeu urma să plinească/termine economia Sa în trup, ridicându-și mâinile i-a binecuvântat pe sfinții Săi ucenici zicând: „Pace vă las” [In 14, 27], arătând că prin apostolii Săi aceeași pace și binecuvântare Hristos a dat-o lumii⁵³.

⁶⁰ *Altfel*: Pecetea [*sphragis*; semnul crucii] pe care arhierul obișnuiește să o facă la sfârșitul Trisaghionului e însemnată ca împlinire și pecetluire a glasurilor profeților care au vorbit mai înainte despre Hristos. Căci venirea Lui prin trup s-a făcut o pecete care întărește ca adevărate cele spuse mai înainte de aceia. Ea a fost rânduită și ca început al lucrurilor convenite lui Dumnezeu și al replămădirii neamului omenesc⁵⁴.

„Căci ordinea cea mai bună, spune Grigorie Teologul, înseamnă a începe de la Dumnezeu și a se odihni în Dumnezeu”⁵⁵.

⁵⁰ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 40 (la Sfântul Botez), 45; PG 36, 424A.

⁵¹ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 39 (la Sfintele Lumini), 11; PG 36, 345D.

⁵² = NICOLAE AL ANDIDEI, § 13.

⁵³ = GERMANOS A, § 26.

⁵⁴ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 15.

⁵⁵ GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 2 (apologie pentru fugă), 1; PG 35, 408A.

⁶¹ Arhiereul este Domnul, tronul e Fecioara, șederea în el înseamnă că trupul pe care l-a purtat și oaia pe care a luat-o pe umeri [cf. *Lc* 15, 5] — pe care o însemnează omoforul — și care este frământătura lui Adam, Fiul a ridicat-o mai presus de orice stăpânie, putere și domnie a puterilor de sus și a adus-o lui Dumnezeu și Tatăl [*ibid.*]. Căci întrucât unul a îndumnezeit și cealaltă a fost îndumnezeită, din pricina demnității Celui ce a adus-o și a curăției a ceea ce a fost adus, Însuși Dumnezeu și Tatăl a primit ceea ce a fost luat asupra Sa [de Fiul] ca jertfă și ofrandă bineprimită pentru neamul omenesc; iar cu referire la aceasta David zicea: „Zis-a Domnul Domnului meu — adică Tatăl Fiului „Care a șezut de-a dreapta tronului măreției Lui întru cele mai înalte” [*Evr* 1, 3] —: Șezi de-a dreapta Mea!” [*Ps* 109, 1]. Acesta este Iisus Nazarineanul, „Arhiereul lucrurilor bune viitoare” [*Evr* 9, 11]⁵⁶.

⁶² Iar după Imnul de trei ori „Sfânt” se citește cartea Apostolul, și zice diaconul: „Să luăm aminte!” Să ascultăm toți cu minte liniștită! „Înțelepciune!” „Psalm al lui David.” Cuvântul sfânt și iubit al lui Dumnezeu vestește cele ascunse ale Tatălui.

Psalmul pus înainte [*prokeimenon*] semnalizează iarăși revelarea și precizarea venirii Împăratului Hristos de către profeți ca niște soldați care aleargă și strigă: „Cel ce șezi pe heruvimi, arată-Te și vino să ne mântuiești” [*Ps* 79, 2] și: „Dumnezeu șade pe tronul cel sfânt al Lui” [*Ps* 46, 8]⁵⁷.

Iar văzătorul și slujitorul Cuvântului, Pavel, strigă vestind Împărăția lui Dumnezeu și zicând: „Venind Hristos ca Arhiereu al lucrurilor bune viitoare” [*Evr* 9, 11]. Împreună cu care strigă și Ioan Botezătorul: „Cel ce vine după mine este Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii” [cf. *Mt* 3, 11; *In* 1, 29], El ne va sfinți în Duh și în foc, și stă în mijlocul vostru.

Iar după aceasta prin citirea din Faptele sau Epistolele lor se arată chemarea și arătarea apostolilor⁵⁸.

⁶³ Și David strigă „Aliluia” și spune: „Dumnezeul nostru va veni în chip strălucit și foc va merge înaintea Lui” [*Ps* 49, 3-4]. „Arătat-u-s-au fulgerele — evangheliștilor — Lui în tot pământul” [*Ps* 76, 19; 96, 4].

Căci în limba ebraică „al” înseamnă „vine, S-a arătat”; „el” înseamnă „Dumnezeu”, iar „uia” înseamnă „lăudați, cântați” pe Dumnezeul Cel Viu⁵⁹.

⁵⁶ = GERMANOS A, § 27.

⁵⁷ = GERMANOS A, § 28.

⁵⁸ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 15.

⁵⁹ = GERMANOS A, § 29.

Altfel: „Al” înseamnă „Tată”; „il” înseamnă „Fiul”; și „uia” înseamnă Duhul Sfânt.

„Alilulia” înseamnă: „Dumnezeu tare, puternic”; „laudă lui Dumnezeu”; „lăudați pe Dumnezeu Cel ce este”.

„Alilulia” înseamnă: „laudă lui Dumnezeu Cel ce este”.

Altfel: „Alilulia” înseamnă o laudă dumnezeiască de trei ori din pricina dumnezeirii una în trei ipostase ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt.

Altfel: „Alilulia”: un crainic cu veste bună strigând: Domnul vine!

Altfel: „Alilulia” înseamnă: „Lăudați! Cântați!” Se spune că îngerii Îl laudă pe Dumnezeu cu această glăsuire, cum Îl laudă heruvimii cu „Sfânt”. Părinții au predat aceasta făcându-se ei înșiși auzitori ai acesteia, ca Isaia al serafimilor [cf. *Is* 6]⁶⁰.

⁶⁴ Căci îndată cădelnița [*thymiatēr*] arată umanitatea lui Hristos, focul, divinitatea Lui, iar fumul înmiresmat, bună-mireasma Duhului Sfânt care merge înainte; căci cădelnița se tâlcuiește „voioșie bine-înmiresmată”⁶¹.

⁶⁵ „Înțelepciune!” — Cuvântul lui Dumnezeu! „Drepti să ascultăm sfânta Evanghelie!” — Să ne ridicăm gândurile împreună cu faptele de la cele pământești și să înțelegem arătarea celor bune!

Evanghelia e venirea/prezența [*parousia*] lui Dumnezeu, prin care a fost văzut de noi, nemaigrăindu-ne prin nori și enigme [cf. *Nm* 12, 8], ca odinioară lui Moise prin glasuri, fulgere și sunet de trâmbiță, întuneric și foc pe munte [cf. *Evr* 12, 18–19], sau profeților prin vise [cf. *Nm* 12, 6], ci S-a arătat în chip evident ca om adevărat și a fost văzut de noi Împărat blând și liniștit [cf. *Mt* 21, 5; *Za* 9, 9] Care a făcut să coboare ploaie pe lână [cf. *Jd* 6, 40; *Ps* 71, 6] „și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut plin de har și adevăr” [*In* 1, 14]; prin El Dumnezeu și Tatăl ne-a grăit gură către gură, iar nu prin enigme [cf. *Nm* 12, 8], și despre El Tatăl din cer dă mărturie și zice: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit” [*Mt* 3, 17], Înțelepciune, Cuvânt și Putere, Care ne-a fost vestit în profeți și ni S-a arătat în evanghelii, pentru ca „toți câți Îl primesc și cred în Numele Lui să primească putere de a se face copii ai lui Dumnezeu” [*In* 1, 12]. Pe El L-am auzit și „L-am văzut cu ochii noștri” [*1 In* 1, 12] că e Înțelepciune și Cuvânt al lui Dumnezeu, strigând toți: „Slavă Ție, Doamne!” După care Duhul Sfânt,

⁶⁰ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 17.

⁶¹ = GERMANOS A, § 30.

Care Îl umbrește într-un nor luminos [cf. *Mt* 17, 5], strigă iarăși, acum printr-un om: „Fiți cu luare-aminte! Pe Acesta să-L ascultați” [*ibid.*]⁶².

⁶⁶ Matei se tâlcuiește „miere”, Marcu „vin”, Luca „lapte”, Ioan „untdelemn”.

Cele patru Evanghelii sunt potrivit celor patru vânturi [*pneumata*]: de la răsărit, de la apus, de la miazăzi și de la miazănoapte, și care sunt pentru susținerea lumii.

*Altfel*⁶³: Sunt patru Evanghelii și patru vânturi universale potrivit ființelor vii cu patru forme în care șade Dumnezeu a toate [cf. *Iz* 1, 19–20; *Ap* 4, 7–8], și din care se arată că, arătându-Se, Dumnezeu, Cel ce șade pe heruvimi și ține la un loc toate, ne-a dat Evanghelia în patru forme, dar ținută la un loc de un singur Duh. Căci prima ființă vie, asemenea unui leu, evidențiază caracterul Lui făptuitor, conducător și împărătesc. A doua, asemenea unui vițel, arată lucrarea lui jertfitoare și rangul Lui preoțesc. A treia, care are față de om, schițează în chip arătat venirea Lui ca om. Iar a patra, asemenea unui vultur, în zbor lămurește dăruirea înaripată a Duhului Sfânt. Prin urmare, Evangheliile sunt și ele conforme acestora în care șade Hristos:

Evanghelia după Ioan, vultur, ca una care relatează nașterea Lui suverană și slăvită din Tatăl zicând: „Întru început era Cuvântul. Toate prin El s-au făcut și fără El nu s-a făcut nimic din ce s-a făcut” [*In* 1, 1–2].

Cea după Luca, taur, întrucât are caracter preoțesc, ca una care începe de la tămâierea preotului Zaharia zicând: „Întrucât mulți au încercat să compună o istorisire” [*Lc* 1, 1]. Căci vițelul îngrășat urma deja să fie jertfit pentru aflarea fiului mai mic [risipitor; *Lc* 15, 23]. Taur înseamnă ficat poftitor. Dar Luca e și un cal pestriț ca unul care expune cele ale Domnului mai elocvent și mai variat.

Cea după Matei vestește nașterea Lui ca om, pentru că zice: „Cartea nașterii lui Iisus Hristos” [*Mt* 1, 1], și: „Iar nașterea lui Iisus Hristos a fost așa” [*Mt* 1, 18]; așadar, această Evangheliie are chip de om. Om înseamnă puterea rațională; latinii spun „rationabile”, elinii „phronesis” și „logiotes”, iar arabii și sarakinii „elafakar, elakil, eltzinun”. Cal roșu ca focul e Matei ca unul care expune limpede cele ale înomenirii Domnului.

Cea după Marcu are chip de leu, ca una care și-a făcut începutul de la Duhul profetic Care vine peste oameni din înalt, pentru că zice: „Începutul

⁶² = GERMANOS A, § 31.

⁶³ = GERMANOS A, § 32 cu intercalări.

Evangeliei lui Iisus Hristos, precum stă scris în profeți: «Iată Eu trimit pe îngerul Meu înaintea feței tale» [Mc 1, 1; Mal 3, 1] arătând prin acestea icoana înaripată a Evangeliei. Leu înseamnă partea irascibilă; latinii spun „irascibile”, sarakinii „elgadav, enigde, uelghiben”. Cal sur este Marcu, ca omul care a scris Evangelia mai înflorat.

Ioan, vultur, partea duhovnicească. Cal alb e Ioan ca unul care arată mai albă toată lauda.

Însuși Cuvântul lui Dumnezeu a vorbit cu patriarhii dinaintea lui Moise potrivit dumnezeirii și slavei Lui; celor din Lege le-a atribuit treapta preoțească; după care, făcându-Se om, a trimis în tot pământul darul Sfântului Duh acoperindu-ne cu aripile Sale. Așadar, în ce fel e lucrarea Fiului lui Dumnezeu, așa e și forma ființelor vii, așa e și caracterul Evangeliei. De aceea umanității i s-au dat patru legăminte generale: unul la potop prin curcubeu, al doilea lui Avram prin semnul tăierii-împrejur, al treilea legiuirea prin Moise, iar al patrulea Evangelia lui Iisus Hristos, Domnul nostru. Așa stând lucrurile, zadarnici, lipsiți de învățătură, dar și îndrăzneți, sunt toți cei care nesocotesc particularitatea Evangeliei și introduc fie mai multe, fie mai puține fețe ale Evangeliei decât cele zise, unii ca să pară că au spus mai multe decât are adevărul, iar alții ca să nesocotească economiile lui Dumnezeu.

⁶⁷ Rugăciunile și cererile de după citirea dumnezeieștilor Evangelii până la Imnul Heruvic arată învățătura timp de trei ani a lui Hristos și Dumnezeu nostru și catehizarea celor ce se pregătesc pentru Botez, spre care i-a atras puterea cuvintelor și lucrarea minunilor. Atunci catehumenii și cei încă neîncredințați de Tainele lui Hristos sunt strămutați afară. Rugăciunile însă care se fac în acest interval devin ale catehumenilor înșiși, dar și ale credincioșilor, ba chiar și ale arhierelui însuși; căci gândindu-se dumnezeieștii Părinți cum anume trebuie să fie sufletul și mâna celui ce urmează să se atingă de atotpreacuratul trup al lui Hristos și Dumnezeu nostru, că ele trebuie să fie mai curate decât razele soarelui, au întocmit rugăciunile pentru iertarea lor viitoare din pricina iubirii de oameni a lui Dumnezeu⁶⁴.

⁶⁸ „Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta” — mare milă e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, pe Care Tatăl L-a trimis ispășire în lume.

⁶⁴ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 17.

⁶⁹ Pecetluirea de către arhiereu a poporului [cu semnul XP] arată venirea viitoare a lui Hristos, care va fi în anul 6500 [Ϸϥ']⁶⁵, prin aceea că forma degetelor sale arată cifra Ϸϥ'⁶⁶.

Că venirea/parusia viitoare va fi în anul 6500 o spun și Ipolit al Romei și sfântul Chiril în tratatele lor despre Antihrist, și Ioan Gură de Aur.

⁷⁰ „Câți sunteți catehumeni, ieșiți!”

Catehumenii ies afară întrucât sunt neinițiați în dumnezeiescul Botez și în tainele lui Hristos; despre ei zice Domnul: „Mai am și alte oi care nu sunt din staulul acesta” și celelalte [*In* 10, 16].

„Rugați-vă, catehumeni, Domnului!” Cu alte cuvinte, cei neinițiați, cei nebotezați și cei ce sunt sub epitimii prin mărturisire. Neinițiați sunt cei ce n-au făcut experiența, cei ce nu au avut parte de dumnezeieștile Taine; nebotezați sunt cei ce n-au fost încă luminați prin baia Botezului; iar ceilalți sunt cei ce s-au mărturisit și sunt încă sub epitimii. Strigă ca toți să se roage ca ei să dobândească iertare prin Botez.

„Credincioșii pentru catehumeni să ne rugăm.” Cei care ați fost luminați și care nu țineți minte răul, care suportați nedreptatea și iertați și faceți bine celor ce vă fac nedreptate, rugați-vă pentru catehumeni, adică pentru cei neinițiați, cum spune Apostolul: „Cei puternici purtați poverile celor neputincioși” [*Ga* 6, 2]. „Să-i catehizeze cuvântul adevărului” — să-i învețe cele ale Mântuitorului, Care S-a înomenit pentru noi. „Să le descopere Evanghelia dreptății” — să le arate descoperirea faptelor bune. „Să-i unească cu sfânta Sa Biserică catholică și apostolică” — să-i învrednicească de Jertfa făcătoare de viață. „Catehumeni, capetele voastre Domnului să le plecați!” — cei neinițiați dați Domnului simțirile și inimile neprihănite. „Ca și aceștia împreună cu noi să slăvească atotcinstitul...” — ca luminându-se și dobândind iertarea și Jertfa vie de taină să Te slăvească împreună cu noi pe Tine, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.

„Câți sunteți catehumeni, apropiați-vă!” Orice neinițiat și neluminat, și care este încă sub epitimii, grăbiți-vă, veniți, luminați-vă și apropiați-vă de Masa hrănitore de sufet și priviți cu inimi și suflete curate pe Cel ce Se jertfește! Ca să fiți ca și credincioșii și să nu mai fiți catehumeni, iară și iară cu minte liniștită Domnului să ne rugăm.

⁶⁵ Anul 6500 de la facerea lumii din era bizantină corespunde anului 992 de la nașterea lui Hristos.

⁶⁶ = GERMANOS A, § 33.

⁷¹ Ilitonul [*eilēton*; antimisul] însemnează giulgiul [*sindon*] în care a fost înfășurat [*enlithē*] trupul lui Hristos când a fost coborât de pe cruce și pus în mormânt [cf. *Mc* 15, 46]⁶⁷.

⁷² Imnul heruvic [*cheroubikos hymnos*] prin procesiunea diaconilor și prin înfățișarea evantaielor [*rhipidōn*], care poartă reprezentări ale serafimilor, însemnează intrarea tuturor sfinților și dreptilor, împreună cu care vin înaintea puterilor heruvimilor și oștirile îngerești care aleargă în chip nevăzut înaintea marelui Împărat Hristos Care vine la jertfa tainică purtat de mâini materiale. Împreună cu aceștia intră la jertfa fără de sânge și cuvântătoare și Duhul Sfânt văzut cu mintea în foc, tămâie, fum și aer înmiresmat: căci focul arată dumnezeirea, iar fumul înmiresmat venirea/prezența Lui Care vine în chip nevăzut și ne înmiresmează prin slujba și arderea de tot tainică, vie și fără sânge. Mai însemnează și puterile inteligente, și corurile îngerilor care, văzând Economia lui Hristos desăvârșită prin crucea și moartea Sa, biruința făcută împotriva morții, pogrârea la iad și Învierea de a treia zi, strigă împreună cu noi: „Aliluia”⁶⁸.

Văzând puterile inteligente trupul Domnului Iisus venind împreună cu cinstitele daruri de la Golgota până la mormânt, strigă în chip nevăzut împreună cu noi imnul „Aliluia”; căci spune Iezechiel: „Și heruvimii stăteau în partea dreaptă a casei și un nor umplea curtea dinăuntru. Și s-a ridicat slava Domnului de la heruvimi spre pragul casei, și s-a umplut casa de nor, și curtea era plină de strălucirea slavei Domnului” [*Iz* 10, 3–4].

Mai este și ca imitare [*kata mimēsin*] a îngropării lui Hristos, la care Iosif, coborând de pe cruce trupul, l-a înfășurat într-un giulgiu curat și ungându-l cu plante aromate și cu miruri [cf. *In* 19, 39–40] l-a purtat împreună cu Nicodim și l-a pus în mormântul nou săpat în stâncă [cf. *Mt* 27, 46. 60; *Mc* 15, 46]. Jertfelnicul e o reproducere [*antitypon*] a sfântului mormânt, iar sfânta Masă e locul pe care a fost depus, adică în care a fost așezat preacuratul și preasfântul trup⁶⁹.

Altfel: Strămutarea sfintelor, adică a trupului și sângelui Stăpânului de la masa punerii-înainte și intrarea lor în jertfelnic, la Heruvic, arată venirea Domnului de la Betania la Ierusalim [cf. *Mt* 21, 9]. Fiindcă atunci o foarte mare gloată și copiii evreilor l-au adus imn în chip simțit [*aisthētōs*] ca unui împărat și biruitor al morții, iar în chip gândit [*noētōs*] îngerii

⁶⁷ = GERMANOS A, § 34.

⁶⁸ = GERMANOS A, § 37.

⁶⁹ = GERMANOS A, § 37 sfârșit.

cu heruvimii îi aduc Imnul de trei ori „Sfânt”. Diaconii poartă ca niște simboluri ale Împărăției sceptrele și săbiile, care se purtau în vechime, iar evantaiele [*rhipidia*] sunt ca figură a heruvimilor.

Și Imnul Heruvic cântat îi îndeamnă pe toți ca de acum înainte și până la sfârșitul Liturghiei să aibă mintea foarte atentă lăsând jos orice grijă lumească, întrucât urmează să primească prin cuminecare un Împărat mare.

Depunerea sfintelor pe sfânta Masă are acum o imitare a odăii de sus așternute [a Cinei de Taină]; după puțin tot ea arată înălțarea pe cruce; iar la sfârșit e o icoană a mormântului, a învierii și a înălțării de după⁷⁰.

⁷³ Dar ca nu cumva distingând ceasul, vremea și locul pentru fiecare din cele făcute atunci, să se ceară și alte mutări și mai multe jertfelnice, iar prin acestea taina economiei să se facă de râs, de aceea fericții Părinți au imitat într-un mod demn creația lucrată de Dumnezeu, pe cât e cu putință omului să imite și să lucreze cele dumnezeiești. Și au alcătuit astfel ca un cer acoperișul [*orophion*] de deasupra sfintei Mese, iar ca întreg pământul au delimitat pavajul [*edaphos*] sfânt, închis sau circumscris de cele patru coloane ale baldachinului [*kibōrion*]. Prin aceasta se împlinește și cuvântul profetic: „Dumnezeu a lucrat mântuire în mijlocul pământului” [Ps 73, 12]. Căci dacă n-ar fi fost rânduit așa, atunci cum cei care celebrează în India această mare taină și cred că este însuși acel trup al lui Hristos Dumnezeu nostru răstignit, îngropat și înviat, ar mai putea spune că Stăpânul a lucrat mântuire în mijlocul pământului? Și cum cei ce locuiesc în insulele venețiene⁷¹ ar primi acest lucru cu gândire teafără când toți mărturisesc că mijlocul pământului este circumscris în Ierusalim? Dat fiind că e la granița între cer și pământ și, iarăși, că subzistă în mijlocul cercului cerului și-și are locul în mijlocul coloanelor, al evantaielor în cerc, sfânta Masă arată așadar negreșit, oriunde ar fi ea, că mântuirea s-a lucrat în mijlocul pământului. Aici a suferit Domnul toate cele ale pătimirii Sale: trădarea, judecata, cele dinainte de cruce și cele de după cruce. Pe drept cuvânt deci, au hotărât sfinții Părinți ca acestea să se celebreze și să se aducă ofrandă astfel⁷².

⁷⁴ Discul [*diskos*] ține locul mâinilor lui Iosif și Nicodim care au îngropat pe Hristos [cf. In 19, 38–39]. Discul pe care e purtat Hristos se înțelege și

⁷⁰ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 18.

⁷¹ „Britanice” în NICOLAE AL ANDIDEI, § 18.

⁷² = NICOLAE AL ANDIDEI, § 18.

drept crugul/cercul cerului, arătându-ne într-o mică circumscriere pe Soarele înțeles cu mintea, Hristos, cuprins și văzut în pâine⁷³.

⁷⁵ Potirul [*potērion*] ține locul vasului care a primit sângele țâșnit din preacurata coastă însângerată și din mâinile și picioarele lui Hristos. Și, iarăși, potirul e potrivit vasului de care spune Domnul, adică Înțelepciunea [cf. *Pr* 9, 2], că Fiul lui Dumnezeu a amestecat sângele Lui în locul acelui vin și l-a pus înaintea pe sfânta Lui masă zicând tuturor: „Beți Sângele Meu amestecat pentru voi spre iertarea păcatelor și spre viață veșnică” [cf. *Pr* 9, 5; *Mt* 26, 28]⁷⁴.

Hristos, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu, „Și-a zidit casă” [*Pr* 9, 1] trupul Său din Maica Preacurată și Fecioară care nu știe de bărbat, care a fost curățită în prealabil la suflet și la trup, „și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” [*In* 1, 14]; „a rezemat-o pe șapte stâlpi” [*ibid.*], pe cele șapte daruri ale Sfântului Duh, cum spune Isaia: „căci șapte duhuri se vor odihni peste El” [*Is* 11, 2], adică cele șapte lucrări ale Duhului, în care sunt cele opuse duhurilor răutății; „și-a junghiat jertfele” [*Pr* 9, 2], pe profeții care au fost omorâți la vremea lor de necredincioși pentru adevăr și care strigă: „Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere” [*Ps* 43, 22]; „și a amestecat în pocal” [*ibid.*], în Preasfânta Fecioară, dumnezeirea Sa unindu-se cu trupul ca un „vin” de neamestecat. Căci Mântuitorul S-a născut din ea fără contopire și fără însoțire, Dumnezeu și om, și Și-a pregătit masa Sa care vestește cunoașterea Sfintei Treimi; „și a trimis pe robii ei” [*Pr* 9, 3] în toată lumea să cheme toate neamurile la cunoașterea lui Dumnezeu; „și celor lipsiți de minte”, celor ce nu aveau încă harul Duhului Sfânt, „le zicea: Veniți, mâncați pâinea Mea și beți vinul, pe care vi l-am amestecat!” [*Pr* 9, 5]. Hristos ne-a dat să mâncăm și să bem spre lăsarea păcatelor dumnezeiescul Său Trup și sfântul Său Sânge.

⁷⁶ Acoperământul discului [*diskokalymma*] ține locul mahramei care a fost pe capul lui Hristos și a acoperit fața Lui în mormânt⁷⁵.

⁷⁷ Perdeaua [*katapetasma*], sau „aerul” [*aer*], ține locul pietrei cu care Iosif a securizat mormântul și pe care a pecetluit-o garda lui Pilat [cf. *Mt* 27, 66]⁷⁶.

⁷³ = GERMANOS A, § 38.

⁷⁴ = GERMANOS A, § 39.

⁷⁵ = GERMANOS A, § 40.

⁷⁶ = GERMANOS A, § 41.

Iată Hristos e răstignit, viața e îngropată, mormântul e securizat; piatra e pecetluită⁷⁷.

⁷⁸ Spălarea mâinilor e în locul celui ce s-a spălat și a zis [Pilăt]: „Nevinovat sunt” [Mt 27, 24], și le arată preoților noștri că de sfânta Masă trebuie să ne apropiem cu frică, cu blândețe și toată bunătatea, curățindu-ne conștiința, mintea și gândirea, care sunt mâinile sufletelor noastre. Căci „preoților curați — zice — le voi adăuga cele două firi ale Mele.”

„Spăla-voi în cele nevinovate mâinile mele” — voi spăla adică mâinile sufletului în neprihănire — „și voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne” [Ps 25, 6] — pentru că trebuie să stăm mereu lângă Dumnezeu, necăzând nicidecum în păcatul destrăbălat, și voi sluji Ție și voi transmite poporului credincios; „ca să aud glasul laudei Tale” [v. 7] — voi auzi și voi învăța poporul credincios și, auzind, vom păzi împreună poruncile Tale; „și voi povesti toate lucrurile Tale minunate” [*ibid.*] — adică rugăciunile de taină ale iubirii Tale de oameni; „Doamne, iubit-am măreția casei Tale” [v. 8] — adică biserica, iar măreția bisericii e poporul credincios; „și locul cortului slavei Tale” [*ibid.*] — adică preacuratul pântec al Fecioarei, în care S-a sălășluit, sau locul în care sălășluiești Tu⁷⁸.

⁷⁹ Și terminând rugăciunea pentru cinstitele daruri aduse spune: „Cu îndurările Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care bine ești cuvântat în vecii vecilor.”

„Pace tuturor!” Adunând în una unanimitatea, iubirea și identitatea unii cu alții, luăm în schimb imitarea Domnului, Care ne-a lăsat și ne-a dat pacea Lui, și care ne strigă să avem toți mintea liniștită.

„Și duhului tău”, adică: Dă-ne unirea de nedespărțit cu Tine, ca având pace în Duhul să fim de nedespărțit.

„Să ne iubim unii pe alții” unindu-ne sufletele unii de alții prin această legătură, ca așa să ne putem desfăta cu îndrăznire de Masa care ne stă înaintea. Mai arată și iubirea față de toți și a unora față de alții, precum și unanimitatea viitoare cu Dumnezeu, trecerea celor simțite și arătarea celor înțelese, sfântul Simbol al credinței și noua succesiune a tainei dumnezeiești.

„Ușile! Ușile!” Să ne ridicăm gândurile minților noastre de la faptele și gândurile pământești. „Cu înțelepciune să luăm aminte!” Cu alte cuvinte:

⁷⁷ = GERMANOS A, § 42 început.

⁷⁸ Cf. ATANASIE, *Despre titlurile psalmilor*; PG 27, 740CD.

În Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu să luăm aminte în Biserica lui Dumnezeu la înțelepciunea dumnezeiescului Simbol întocmit de sfinții și de Dumnezeu purtătorii Părinți:

„Cred în Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul...”

⁸⁰ După acestea a fost rânduit să se spună dumnezeiescul Simbol al credinței ortodoxe, ca din acesta să se facă cunoscut tuturor că Unul din Sfânta Treime, Fiul Unul-Născut și Cuvântul Tatălui fără de început, Acesta S-a făcut om pentru mântuirea noastră, întrupându-Se din sfânta Fecioară, răstignindu-se, fiind îngropat și înviind; ale Căruia sunt și acestea celebrate potrivit poruncilor Lui dumnezeiești, pentru ca mântuirea noastră lucrându-se nu numai în cuvinte, ci și în fapte, să ne arătăm trăind și viețuind așa. Mărturisim și că a răbdat pătimirile în trup, dar și că dumnezeirea Lui e păzită nepătimitoare. Dar totodată ca prin rostirea cu glas tare a acestui dumnezeiesc Simbol și cei neștiutori și neînvățați, ascultându-l cântat, să aibă întotdeauna în cunoaștere cele ce pot fi divulgate din taina credinței și nu rămân de nespus în urechile celor mulți⁷⁹.

⁸¹ Iar închiderea ușilor și tragerea deasupra acestora a perdelei [*katapetasma*], cum se obișnuiește în mănăstiri, precum și acoperirea dumnezeieștilor daruri cu așa-numitul „aer”, arată, pe cât cred, noaptea aceea în care au avut loc vânzarea ucenicului, aducerea la Caiafa și starea înaintea lui Ana, mărturiile mincinoase, bătăile de joc, scuipările și celelalte câte s-au întâmplat atunci. Căci de ce se numește acoperământul acesta „aer”? Oare nu negreșit din pricină că el este o icoană a aerului întunecat al acelei nopți, în care și marele Petru, care sta în afara porții, a ajuns înăuntrul curții prin mijlocirea ucenicului cunoscut arhierului, unde a dat peste el slujnica aceea și l-au demascat cei care stăteau în jurul focului, și celelalte câte au urmat și l-au împins în prăpastia tăgăduirii [cf. Mt 26, 69–75], cădere în care i s-a îngăduit să cadă din pricina înălțării sau lăudăroșeniei lui [cf. Mt 26, 34–35]. Iar ridicarea „aerului”, strângerea perdelei și deschiderea ușilor figurează dimineața în care l-au dus și l-au predat guvernatorului Ponțiu Pilat⁸⁰.

⁸² Sacerdotul/iereul se apropie, vine împreună cu puterile îngerești, nemaistând ca la jertfelnicul pământesc, ci ca la cel ceresc, și înfățișându-se înaintea jertfelnicului tronului lui Dumnezeu contemplă marea, de

⁷⁹ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 20.

⁸⁰ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 20–21.

netâlcut și de nesesizat taină a lui Dumnezeu [cf. *Ef* 5, 32; 3, 4]; mărturisește harul, vestește învierea, pecetluiește credința Sfintei Treimi.

Îngerul în haină albă se apropie de piatra mormântului rostogolind-o cu mâna [cf. *Mt* 28, 2], arătând cu haina sa, strigând cu vocea în tremur a diaconului care vestește învierea de a treia zi, înălțând vâlul și zicând: „Să stăm frumos!” — iată prima zi; „Să stăm cu frică!” — iată a doua zi; „În pace să aducem [ofrandă]!” — iată a treia zi. Iar poporul își strigă recunoștința pentru Învierea lui Hristos: „Milă! Pace! Jertfă de laudă!” Și iereul învață poporul cunoașterea treimică a lui Dumnezeu prin har: „Harul sfintei și celei de o ființă Treimi să fie cu voi cu toți!” Iar alți ierei rostesc așa: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și părtășia Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți!” [2 Co 13, 13]. Iar poporul mărturisește și se roagă împreună și spune: „Și cu duhul tău”⁸¹. Cum am spus mai sus, așa să facem. Dacă vom face așa cum am spus mai sus, harul și iubirea Domnului va fi cu noi, cu toți. Căci din pricina iubirii pe care ne-a arătat-o El Însuși L-a trimis pe Fiul Său în lumea și a dat trupul Său ca jertfă vie spre ispășire și sângele Lui ca pahar de izbăvire și de veselie.

Apoi preotul, ridicându-i pe toți la Ierusalimul ceresc de sus [cf. *Ga* 4, 25; *Evr* 12, 22], în care stăteau picioarele noastre înainte de cădere, „în curțile case Tale, Ierusalime”, la muntele cel sfânt al Lui [*Ps* 121, 2], strigă: „Priviți sus! Acolo să avem inimile!” Iar toți mărturisesc și spun: „Le avem la Domnul!” Vedeți să avem sus inimile! Să ridicăm simțurile de la cele pământești spre Împărăția de sus și să facem cele plăcute Lui! Iereul: „Să mulțumim Domnului!” Adică Celui ce S-a dat pe Sine Însuși preț de răscumpărare și schimb pentru noi să-I aducem laudă de mulțumire și pentru modul în care am fost mântuiți să-I dăm Domnului mulțumire și slavă. Pentru că „vrednic și drept lucru este”⁸².

⁸³ După care iereul vine cu îndrăznire la tronul harului lui Dumnezeu [cf. *Evr* 4, 16] și vestind și grăind cu Dumnezeu cu inimă adevărată în deplina certitudine a credinței [cf. *Evr* 10, 19–21], nu prin nor ca odinioară Moise în Cortul mărturiei [cf. *Iș* 40, 22], ci privind slava Domnului cu față descoperită [cf. 2 Co 3, 18], e inițiat în cunoașterea dumnezeiască și în credința Sfintei Treimi și grăiește cu Dumnezeu singur cu Cel Singur vestind în taină tainele ascunse dinaintea veacurilor și de generații [cf.

⁸¹ = GERMANOS A, § 42.

⁸² = GERMANOS A, § 42.

Col 1, 26], iar acum făcute arătate nouă prin arătarea Fiului lui Dumnezeu [cf. 2 Tim 1, 10], fiindcă ni le-a explicat Fiul Unul-Născut Care este în sânul Tatălui [cf. In 1, 18]. Așa cum Dumnezeu grăia cu Moise în chip nevăzut și Moise cu Dumnezeu, tot așa și iereul stând în locul ispășirii între doi heruvimi, plecându-se din pricina slavei și strălucirii de nesuportat și de necontemplat a Dumnezeirii și văzând cu mintea cultul ceresc, e inițiat în luminarea Treimii obârșie de viață: în neînceputul și nenăscutul lui Dumnezeu și Tatăl, în coneînceputul, consubstanțialul și născutul Fiului și Cuvântului, și în coeternul, conaturalul și purcesul Sfântului Duh, Treime Sfântă potrivit eternității necontopite a Ipostaselor sau persoanelor, iar potrivit unirii naturii o Dumnezeire, Împărăție și Slavă indivizibilă și indisociabilă; vede cu mintea și strigă doxologia de trei ori „Sfânt” a puterilor serafimilor și ființelor vii în patru forme, heruvimii umblând și serafimii strigând, împreună cu care strigă: „Imnul de biruință cântând și strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt! Sfânt! Sfânt! Domnul Savaot!”, adică Dumnezeul de trei ori sfânt și Unul al puterilor, „Osana întru cele înalte! Binecuvântat Cel ce vine în numele Domnului!” [Mt 21, 9; Ps 117, 26]⁸³.

⁸⁴ „Imnul de biruință cântând” — cântând este vulturul —, „strigând” — strigând este taurul —, „glas înălțând” — este leul — „și grăind” — grăind este omul. Un om cuvântător strigă în locul heruvimilor și ființelor vii cu patru forme [cf. Iz 1, 19-20; Ap 4, 7-8]: „Sfânt! Sfânt! Sfânt, Domnul Savaot!” „Sfânt” e Tatăl ca în sens propriu sfânt și fericit, fiindcă fericită e numai singură firea lui Dumnezeu. „Sfânt” este Fiul ca un Cuvânt al lui Dumnezeu și întipărire a subzistenței Lui” [cf. Evr 1, 3], Mulaj al Arhetipului, Pecete nemișcată și Fire nealterată; și Fiu ca născut în chip nepătimitor din El, adică din Tatăl ca un cuvânt dintr-o minte și pentru că prin El s-au făcut toate, cele văzute și cele nevăzute, potrivit Apostolului [cf. Col 1, 16], căci „prin Cuvântul Domnului s-au întărit cerurile”, cum zice David [Ps 32, 6]. „Sfânt” este și Duhul Sfânt, Care din Tatăl purcede și în Fiul Se odihnește și Care sfințește toate, Desăvârșitor, nu desăvârșit, Sfințitor, nu sfințit. Căci așa cum soarele, fiind izvor și cauză a razei și stricăciunii, și prin rază ne dă strălucirea, și ea este cea care ne luminează și e împărțită de noi, tot așa și Dumnezeu și Tatăl, Care e Izvor și Causă a Fiului și a Duhului Sfânt. Iar Duhul, Care purcede din Tatăl, e dat și arătat prin Fiul. Și prin aceea că spune „Domnul” unește pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, și Îi arată pe Cei Trei una. Serafimii spun

⁸³ = GERMANOS A, § 42.

„Sfânt” de trei ori completând doxologia adusă „Domnului Savaot”, stabilind că Sfânta Treime e o singură Fire, cum ni s-a dat mărturie de serafimii înșiși. Iar noi, credincioșii, teologhisim fără tăcere slăvind pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, în Care am luat desăvârșirea; căci este Treime prin Ipostase, dar Unul este Dumnezeu, Căruia Îi și cântăm: „Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului [Ps 117, 26]! Osana întru cele mai înalte!” În ebraică sună așa: „Osana Adonai Adina Baruh Avvat Semma Denian Savaot.” Dumnezeuul puterilor, Care a vrut să jertfească Vițelul cel gras. Iar Vițel e Cel ce Se jertfește pururea de bunăvoie și e viu pururea, Cel ce săvârșește jertfa de taină și vine pururea prin Botez. Sfânt ești, Împărate al veacurilor și Dătătorule a toată sfințenia. Tu ești Atotțiitorul, Cel ce pecetluiești sfintele Daruri. Sfânt e și Fiul tău Unul-Născut, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce S-a născut din Tine în chip de nespus mai înainte de veci. Sfânt și Duhul Tău Atotsfânt, Care cercetează toate, și adâncurile lui Dumnezeu [cf. 1 Co 2, 10], prin Care se sfințesc toate în cer și pe pământ.

⁸⁵ Evantaiile și diaconii îi arată pe serafimii cei cu șase aripi și asemănarea heruvimilor cu șase ochi, căci astfel imită cele pământești ordinea cerească, supralumească și spirituală/inteligentă. Căci ființele vii au patru forme care strigă antifonic unele altora așa [cf. Ap 4, 8]: prima, care are asemănare de leu, strigă „Sfânt”; a doua, care are asemănare de vițel, strigă „Sfânt”; a treia, care are asemănare de om, strigă „Sfânt”; iar a patra, care are asemănare de vultur, strigă: „Domnul Savaot”; în cele trei sfințiri ele înțeleg o unică domnie, putere și dumnezeire, precum a contemplat profetul Isaia când L-a văzut pe Domnul pe un tron înalt și ridicat și puterile serafimilor stând în cerc și de la glasul lor casa se umple de fum [Is 6, 1–6]. Iar faptul că „unul din serafimi a fost trimis și a luat cu mâna un cărbune aprins pe care l-a luat cu un clește de pe jertfelnic” [Is 6, 6] însemnează iereul care în sfântul jertfelnic ține și el în cleștele mâinii lui Cărbunele spiritual aprins, Hristos, Care-i sfințește și curăță pe cei care-L primesc și se împărtășesc cu El. Căci Hristos a intrat în sfânta cerească și nefăcută de mână [cf. Evr 9, 24] și S-a arătat în slavă feței lui Dumnezeu făcându-Se pentru noi Arhiereu mare [cf. Evr 6, 20; 4, 14], Care a străbătut cerurile [cf. Evr 4, 14], și-L avem invocat la Tatăl și ispășire pentru păcatele noastre [cf. 1 In 2, 1–2]; Care și-a făcut pentru noi sfântul și veșnicul Său trup preț de răscumpărare pentru noi toți, cum spune El Însuși: „Părinte, sfințește-i în numele Tău pe cei pe care mi i-ai dat, ca să fie

sfințiți și ei” [cf. *In* 17, 17 și 9] și: „Vreau ca acolo unde sunt Eu să fie și ei și să vadă slava Mea, pentru că i-ai iubit precum M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii” [*In* 17, 24]⁸⁴.

⁸⁶ El Însuși a spus: „Acesta este Trupul Meu! Acesta este Sângele Meu!” El Însuși a poruncit și apostolilor, și prin ei întregii Biserici, să facă aceasta, căci zice: „Acesta să faceți spre pomenirea Mea” [*Lc* 22, 19]. N-ar fi poruncit să se facă aceasta, dacă n-ar fi urmat să pună în ei o putere ca să poată face aceasta. Și care e puterea? Duhul Sfânt, Care i-a înarmat de sus pe apostoli potrivit cu ce li s-a spus de către Domnul: „Ședeți în orașul Ierusalim, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus” [*Lc* 27, 19]. Acesta e lucrul acelei puteri, căci n-a coborât o singură dată, după care să ne părăsească, ci e cu noi și va fi cu noi în veac. El desăvârșește Tainele prin mâna și limba sacerdoților/iereilor. Și Domnul nostru nu l-a trimis numai pe Duhul Sfânt, ci a făgăduit să rămână cu noi El Însuși până la sfârșitul veacului [cf. *Mt* 28, 20]. Mângâietorul însă e prezent nevăzut, pentru că n-a purtat trup. Dar Domnul și Se vede, și suportă atingere prin sfintele și înfricoșătoarele Taine, ca Unul care a primit firea noastră și o poartă în veci. Aceasta e puterea sacerdoțiului, acesta e Sacerdotul, căci nu Se aduce ofrandă pe Sine Însuși o dată, și, după ce S-a jertfit, a încetat preoția, ci liturghisește neconținut această Liturghie a noastră, prin care este și Mângâietor/Avocat pentru noi la Dumnezeu în veac [cf. *1 In* 2, 1], drept pentru care I s-a zis: „Tu ești Sacerdot în veac” [*Ps* 109, 4]. De aceea credințioșii n-au nici o îndoială despre sfințirea Darurilor, nici despre celelalte celebrări, dacă sunt împlinite potrivit intenției și rugăciunilor sacerdoților/iereilor.

⁸⁷ Ce ar putea spune cineva despre evantaiele dumnezeiești ține acum în mâini de diaconi și care sunt rotite de ei deasupra sfintelor, ca în uimire, până la împlinirea inspiratei de Dumnezeu rugăciuni „Trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri care zac înainte”? Faptul de a vorbi despre acestea este un lucru îndrăzneț, dar pentru că am cedat odată poruncii celui ce ne-a poruncit, hai să vorbim și despre acestea, cum ne dă Dumnezeu. Iar dacă vor putea fi primite și de alții, slavă lui Dumnezeu, fiindcă știu bine că nu sunt în întregime reprobabile, nici în afara dogmelor credinței creștine. Spunem, așadar, că puteri cerești au fost întotdeauna în chip nedepărtat lângă Stăpânul Hristos, mai cu seamă în

⁸⁴ = GERMANOS A, § 42.

acea noapte în care a fost vândut. Văzând, așadar, ele ducerea Lui la Caiafa, prezentarea la Ana, mărturiile mincinoase, pălmuirile, scuiările, batjocura aceea a iudeilor, veșmântul stacojiu al soldaților, cununa din spini, închinările în derâdere și toate celelalte câte le istorisește relatarea dumnezeieștilor Evanghelii și câte poate le-a lăsat deoparte din pricina mulțimii lor, nedumerite de fiecare din ele și uimite de măreția îndelung-răbdării, se trăgeau înapoi ascunzându-și fețele, și se întorceau înapoi din respect față de stăpânia Lui. Acest lucru l-au făcut până la înălțarea pe cruce, căci pentru ele crucea a devenit sfârșitul pătimirilor trupului și al rușinii, ea care a fost mai mult slavă, nu rușine, pentru că ea este începutul lucrărilor și puterilor dumnezeirii. De aici acel cutremur al lumii și întunericul de trei ceasuri peste tot pământul, ruperea perdelei [katapetasmatos] și a pietrelor și deschiderea mormintelor, încă și învierea morților și câte le-a lucrat Mântuitorul pogorându-Se la iad. De aceea, atunci când Hristos a ajuns la însuși locul răstignirii, puterile dumnezeiești au renunțat la cele ale uimirii și mirării. Așadar, după cum s-a spus, diaconii rotesc evantaiele spre imitarea acelor. Iar de aici este evident că încă mai mult L-au atins pe Cel ce le pătimea, precum și puterile inteligente și dumnezeiești, toate ocările dinainte de cruce, cinstirile batjocoritoare și luările în râs⁸⁵.

⁸⁸ După care sacerdotul/iereul vestește iarăși lui Dumnezeu și Tatăl tainele înomenirii lui Hristos, nespusa și slăvita Sa naștere din sfânta Fecioară de Dumnezeu Născătoare, petrecerea și viețuirea Sa în lume, crucea, moartea, eliberarea sufletelor înlănțuite, sfânta Lui înviere de a treia zi din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, și a Doua slăvita Sa Venire viitoare la noi. Și inițiază în taina unui pântec mai înainte de luceafăr, un Dumnezeu nenăscut, adică Dumnezeu și Tatăl, și care naște înainte de veac pe Dumnezeu, precum spune: „Din pântec mai înainte de luceafăr te-am născut” [Ps 109, 3], pe Care-L cheamă iarăși să desăvârșească taina Fiului Său și să nască, adică să prefacă pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos și Dumnezeu și se va împlini acel cuvânt: „Eu astăzi te-am născut” [Ps 2, 7]. După care Duhul Sfânt prezent în chip nevăzut cu bunăvoința și voința Tatălui arată lucrarea/energia dumnezeiască și prin mâna sacerdotului/iereului atestă, pecetluiește și desăvârșește sfintele daruri puse înainte în Trupul și Sângele lui Iisus Hristos Domnul nostru Care a zis: „Pentru ei Mă sfințesc Eu

⁸⁵ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 23-24.

pe Mine Însumi, ca să fie sfințiți și ei” [In 17, 19], ca „oricine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu să rămână în Mine și Eu în el” [In 6, 56]. Făcându-ne din martori oculari ai tainelor lui Dumnezeu, părtăși ai unei vieți veșnice și părtăși ai Firii dumnezeiești [cf. 2 Ptr 1, 4], să slăvim marea, de necuprins și de neiscodit taină a Economiei lui Hristos și Dumnezeu. Iar slăvind strigăm: „Aducând ale Tale dintru ale Tale”, adică din Trupul și Sângele Celui ce a spus: „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea”; cu alte cuvinte: „Cele pe care ni le-ai predat prin sfinții Tăi apostoli, pe acestea Ți le aducem pentru mântuirea noastră.” Iar poporul spune: „Pe Tine Te lăudăm”, pe Dumnezeu și Tatăl, „pe Tine Te binecuvântăm”, pe Fiul și Cuvântul, „Ție îți mulțumim”, Duhului Celui Sfânt, „Doamne Dumnezeul nostru”, Treime în Unime, consubstanțială și indivizibilă, având în chip uimitor/paradoxal și diviziunea Persoanelor și unirea singurei naturi și Dumnezeiri. Căci faptul că sacerdotul/iereul face dumnezeiasca mistagogie a Tainei [rostește anafora] cu trupul aplecat arată faptul că vorbește nevăzut cu Dumnezeu Singur; de aceea vede și arătarea luminii, e făcut luminos de strălucirea slavei lui Dumnezeu, dar se și strânge în el însuși de frică și sfială, ca Moise care, când L-a văzut pe Dumnezeu în chip de foc pe munte, tremurând s-a întors înapoi și și-a acoperit fața, căci s-a temut, zice, să privească [cf. Iș 4, 6; FA 7, 32] din pricina slavei feței⁸⁶.

⁸⁹ „Ale Tale din ale Tale!” Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său [cf. Fc 1, 26], adică potrivit cuvioșiei, dreptății și puterii; dar călcând noi porunca, ne-am făcut robi lui faraon, asprul stăpân. Venind însă Domnul nostru Iisus Hristos, ne-a răscumpărat cu sângele Său, ne-a îmbrăcat în omul cel nou și ne-a dat scumpul Său Trup și Sânge zicând: „Aceasta faceți spre pomenirea Mea.” Și noi, aducându-ne aminte de această poruncă, aducem ofrandă reproducerile [*ta antitypa*] lor zicând: „Ale Tale din ale Tale!” Iar în mod spiritual [*noētōs*] aducem ofrandă demnitatea noastră originară [*archetypon*], cu alte cuvinte ce este după chipul [lui Dumnezeu], dreptatea, cuvioșia, puterea: dreptatea, adică nici a suferi, nici a face nedreptate; cuvioșia, adică nu numai a-i suporta și ierta pe cei ce ne fac nedreptăți, ci, mai degrabă, a le face binele. Și trebuie să-L lăudăm în toate ca pe un Dumnezeu și Domn a toate.

⁹⁰ Și dumnezeieștile Daruri se pecetluiesc [cu semnul crucii] ca prin venirea și slăvita prezență a Sfântului Duh să prefacă și să facă pâinea

⁸⁶ = GERMANOS A, § 42.

Însuși scumpul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos, iar ce este în potir însuși scumpul Sânge al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos care s-a vărsat pentru viața și mântuirea lumii; și ca să fie celor ce se împărtășesc din ele spre iertarea păcatelor și viața veșnică.

⁹¹ „Mai ales pentru preasfânta, preacurata.” Trebuie ca noi să o lăudăm pe Doamna a toate și să glăsuim acel „Bucură-te” [cf. *Lc* 1, 28]. Cu alte cuvinte: O, Maică preacurată, văzând preînchipuirile [typous] nedeslușite și umbrele trecute ale Cuvântului, slăvim lumina adevărului/realității care strălucește în ele ușa fiind încuiată, și binecuvântăm după vrednicie pântecul Tău.

⁹² „Și pe cei pe care fiecare îi are în gândul său.” Poporul: „Pe toți și pe toate.” Sacerdotul/iereul poruncește poporului să-și aducă aminte în timpul dumnezeieștii mistagogii și să alunge din mințile lor mâniile de la toți și toate care ne urăsc pe noi.

⁹³ Se face și pomenirea celor adormiți la Dumnezeuul duhurilor și a tot trupul [cf. *Nm* 16, 22], Care are domnia și a morților și a viilor și stăpânește peste cele cerești, peste cele pământești și peste cele de sub pământ [cf. *Flp* 2, 10], fiindcă e de față Împăratul Hristos și Duhul Sfânt îi cheamă pe toți cei vii și cei mutați la sălaşurile și odihnele de acolo, ca la venirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos să se adune și să vină înaintea feței Lui [cf. *Ps* 94, 2], întrucât toate sufletele din iad au fost dezlegate din legături prin moartea și învierea lui Hristos. Fiindcă El „a înviat din morți făcându-Se pângă și întâi-născut al celor adormiți” [1 *Co* 15, 20] făcând tuturor cale la învierea din morți și odihnindu-i în viața nemuritoare și veșnică pe cei adormiți în nădejdea învierii Lui, iar sufletele creștinilor sunt chemate să vină împreună cu profeții, apostolii și ierarhii, să șadă împreună cu Avraam, Isaac și Iacob la masa tainică a Împărăției lui Hristos [cf. *Mt* 7, 11]⁸⁷.

⁹⁴ „Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă să slăvim și să cântăm atotsfântul...” Te rugăm pentru slăvirea Ta cu o gură și cu o inimă; și așa dă-ne și un duh și o inimă, ca uniți cu legătura iubirii să ne putem desfăta cu îndrăznire de Masa care stă înainte și să ne facem vrednici de dumnezeieștile Taine slăvind și cântând atotsfântul și mărețul Tău Nume, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. „Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți!” Dacă vom face așa cum

⁸⁷ = GERMANOS A, § 42.

spuneam mai sus, milele lui Dumnezeu vor fi cu noi toți. Mila lui Dumnezeu e Hristos, Care a fost trimis de Marele Dumnezeu pentru noi și pentru ca să ne miluiască; Care S-a și predat pe Sine Însuși pentru noi și ne-a miluit.

⁹⁵ Căci câți prin economia Celui ce a murit pentru noi și șade de-a dreapta Tatălui am venit la unitatea credinței [cf. *Ef* 4, 13] și comuniunea Duhului [cf. *2 Co* 13, 14] nu mai suntem pe pământ, ci stăm la tronul împărătesc al lui Dumnezeu în cer, unde este Hristos, precum spune El Însuși: „Părinte sfinte, sfințește-i în numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, ca acolo unde sunt Eu să fie și aceia împreună cu Mine” [cf. *In* 17, 25. 16. 11. 24. 23]. Luând, așadar, înfierea [cf. *Ga* 4, 15] și făcându-ne comoștenitori ai lui Hristos [cf. *Rm* 8, 17] prin harul Său, iar nu prin fapte [cf. *Ef* 2, 8], avem pe Duhul Fiului lui Dumnezeu în inimile noastre [cf. *Ga* 4, 6], a Căruia lucrare și har contemplându-le sacerdotul/iereul strigă și spune „Avva! Părinte Ceresc, învrednicește-ne să cutezăm cu îndrăznire fără de osândă să Te chemăm și să spunem:”⁸⁸

⁹⁶ „Tatăl nostru, Care ești în ceruri” [cf. *Mt* 6, 9–13]. Cu adevărat ești Tată al nostru, al tuturor, și pe toți îi păzești⁸⁹. Dacă facem voia Lui e Tată al nostru, iar dacă nu, tată al nostru e cel ale cărui fapte le facem. Îl numești Tată? Trăiește ca un copil, ca să fii bineplăcut Tatălui tău, Care este în ceruri. Căci cine, care se luptă în armata sub comanda stăpânitorului lumii celor trași în jos și e înfiat de el prin faptele rele, îndrăznește oare să numească „tată” pe Domnul, Cauza oricărui bine? Este evident că acesta numește „Tată” nu pe Domnul Savaot, ci pe potrivnicul, ale cărui fapte le face. Sau altfel: Numești „Tată” pe Dumnezeu, omule? Bine spui. Căci este Tată și Făcător al nostru al tuturor. Dar grăbește-te să faci fapte bune care plac Tatălui tău. Iar dacă faci fapte rele, este evident că-l numește „tată” pe diavolul. Fiindcă el este patronul celor rele. De aceea grăbește-te să fugi de el și să placi bunului tău Tată și Făcător al tău.

„Sfințească-se numele Tău.” Numele acesta este cel al Fiului lui Dumnezeu invocat peste noi. Căci el este Hristos, iar noi suntem creștini și numele Lui ne-a fost dat și nouă. Cu adevărat Dumnezeu este sfânt, dar noi cerem ca numele Lui să se sfințească în noi, ceea ce este lucrul nostru cel mai demn de considerare, ca el să facă sfânt și cu totul curat trupul nostru, pentru ca să fie găsit nevinovat în ziua răspunsului/socotelii. Căci ce

⁸⁸ = GERMANOS A, § 42.

⁸⁹ Aluzie la o deducție „etimologică” a grecescului *patēr*, „tată”, de la *panta terei*, „păstrează toate”.

oare? Nu este sfânt Dumnezeu? Da, sfânt. Dar spui aceasta: „Să se sfințească numele Tău” în mine, ca să vadă oamenii faptele mele cele bune și să slăvească pe Tatăl și Făcătorul meu [cf. Mt 5, 16].

„Să vină Împărăția Ta.” Împărăția lui Dumnezeu este Duhul Sfânt, fiindcă zice: „Împărăția cerurilor este înăuntrul vostru” [Lc 17, 21]. Căci Duhului Sfânt I se cuvine a împărăți împreună cu Tatăl și cu Fiul, Lui, Care sfințește și luminează puterile înțelegătoare îngerești și oștirile cerești și pe tot omul care vine în lume și crede în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. E cu adevărat Împărat al pământului, al celor văzute și nevăzute. Dar așa cum o cetate încercuită de dușmani caută ajutorul împăratului, tot așa și noi, încercuiți de puterile potrivnice și de păcate, căutăm de la El ajutor, ca să ne izbăvească. Cauți pe Împăratul? Fă-te soldat duhovnicesc, ca să plăci Împăratului, Care te-a înrolat în armata Lui. Căci ce? Oare nu este Dumnezeu împărat, pentru că Împărăția Lui urmează să vină? Da, este Împărat a toate. Dar acest lucrul îl cerem ca o cetate încercuită. Fiindcă profetul [David] spune: „Împărățit-a Dumnezeu peste neamuri” [Ps 46, 9] folosindu-se de timpul trecut ca de viitor, de aceea strigăm: „Si vină Împărăția Ta!”

„Facă-se voia/voința Ta precum în cer așa și pe pământ.” Voința lui Dumnezeu și Tatăl este economia Fiului Său. Îngerii din cer sunt într-un gând și un glas. Tot așa cerem și noi să fim în iubire neprefăcută. Ce voință ceri să se facă, aceea trebuie să o împlinești și tu pe pământ. Înțelesul e acesta: Doamne, așa cum în cer s-a făcut voia Ta și toți îngerii sunt în pace, și nu este între ei cine împinge și este împins, nici cine necăjește și este necăjit, nici cine războiește și este războit, ci toți Te slăvesc în seninătate adâncă, tot așa să se facă voia Ta și în noi, oamenii de pe pământ, ca toate neamurile să Te slăvească cu o gură și cu o inimă pe Tine, Făcătorul și Tatăl tuturor.

„Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi.” Pâinea cea spre ființă e Hristos, Cel ce este, Cel ce mai înainte era și Cel ce rămâne în veci, Cel ce se lasă mâncat de bunăvoie și rămâne pururea necheltuit și dă viață lumii. Pe Care primindu-O prin Botez, cerem să o avem și să o mâncăm totdeauna, întrucât se cuvine ființei noastre, fiindcă ne este de ajuns, pentru ca nu cumva sărăcind și topindu-ne de foame, să ne întoarcem spre blasfemie sau, având de prisos, să ne ridicăm și să ne depărtăm de la Tine. Dacă ceri pâine, nu îngrămădi aur; iar dacă-ți lipsește, acest lucru să te îndemne să ceri. Cerem să luăm pâine spre ființă, pentru că orice om e alcătuit din două ființe: din suflet și din trup, și de aceea

cerem pentru fiecare ființă pâinea care i se cuvine. Căci pâinea trupului e aceasta mâncată, dar pâinea sufletului e cuvântul lui Dumnezeu. Deschide-ți, copile, gura ta și adu-ți aminte de Dumnezeu mai des decât respira.

„Și ne lasă nouă datoriile noastre.” Ne iartă păcatele noastre precum și noi iertăm celor ce ne greșesc; și dacă facem așa, și El ne va face așa. Și dacă ai lăsat cuiva, atunci cere; dacă ai dezlegat un frate de dușmănie, atunci cheamă; dar dacă ții minte răul, ce lăsare cauți? Soluția e așa: Lasă-ne, Doamne, datoriile noastre, adică păcatele și greșelile, așa cum și noi lăsăm tuturor fraților noștri care păcătuiesc și greșesc față de noi: și oamenilor liberi, și robilor, și tuturor celor aflați sub mâna noastră. Când spui acestea, omule, dacă faci așa, gândește-te că „înfricoșător lucru este să cazi în mâinile Dumnezeului Celui Viu” [Evr 10, 31] și, îndreptându-te, întoarce-te la Dumnezeu, Tatăl și Făcătorul tău.

„Și nu ne duce în ispită/încercare, ci ne izbăvește de cel rău.” Noi, Stăpâne, suntem vrednici de toată pedeapsa și de aceea cerem să nu ne predai în mâinile unor oameni foarte dușmani și ale răilor demoni ca să ne pedepsească; ci Tu, Doamne, pedepsește-ne/educă-ne [*paideuson*], pentru că așa cum e iubirea Ta de oameni, așa e și pedepsirea/educarea [*paideia*] Ta. Căci ce? Oare duce Dumnezeu pe om în ispită/încercare [*peirasmon*]? Să nu fie! Fiindcă Dumnezeu nu e cauză a celor rele. Ci să-L rugăm ca prin multele Sale îndurări să nu ne lase să fim ispitiți/încercați. Doamne, dacă Satana ne cere să ne treacă prin sită ca pe un grâu [cf. Lc 22, 31], cum a cerut să-i treacă pe sfinții Tăi apostoli, dar n-a dobândit, sau ca în vechime pe Iov, nu-i da putere împotriva noastră! Ci chiar dacă un om rău va voi să ne încerce, nu ne da voii lui, ci acoperă-ne cu acoperământul aripilor Tale!

„Că a Ta este Împărăția și puterea și slava, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.” Pentru că a Ta este puterea de a milui și a mântui, de a omorî și a face viu. Doamne, fiindcă a Ta este Împărăția, să nu lași să ne înfricoșeze o altă împărăție, putere sau stăpânire. Ci măcar că suntem vrednici de pedepse din pricina păcatelor noastre, Tu pedepsește-ne în felul în care vrei și nu ne preda în mâini de oameni, ci să cădem în mâinile Tale, pentru că așa cum e măreția Ta, așa e și mila Ta, Atotțiitorule Tată.

⁹⁷ „Pace tuturor!” — să avem toți mintea liniștită. „Capetele noastre” — să întoarcem Domnului gândurile noastre împreună cu faptele cerând ca Darurile care zac înainte să netezească spre bine toate după folosul fiecărui. Iar noi mulțumim „cu harul, cu îndurările și cu iubirea de oameni ale Unuia-Născut Fiului Tău”.

După care sacerdotul/iereul strigă zicând tuturor: „Eu sunt om supus unor patimi asemănătoare cu voi [cf. *Iac* 5, 15] și care nu cunosc faptele voastre, ale fiecăruia. Vedeți deci și faceți-vă sfinți, pentru că Hristos, cu Care urmează să vă împărtășiți, e un Dumnezeu sfânt și Care Se odihnește în sfinți [cf. *Is* 57, 15]”⁹⁰. — „Sfintele celor sfinți!” Dumnezeu socotește vrednic să dea cele Sfinte celor ce nu țin minte răul și sunt curați cu inima. Numește „sfinți” pe cei ce s-au curățit de o conștiință rea și care au credință sinceră în cele Sfinte.

Iar poporul mărturisește și spune: „Unul Sfânt! Unul Domn! Iisus Hristos spre slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin.” „Unul sfânt și Dumnezeu” fără păcat este Domnul nostru Iisus Hristos împreună cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Lui fie slava în veci! „Dumnezeu” numește pe Cel în Treime laudat. În vedenia arătată celor ce vedeau pe Dumnezeu [cf. *Is* 6, 2–3] prin faptul că [serafimii] se acopereau cu aripile în cutare și cutare poziție sau prin întretaia lor sfințire se sugera în chip ascuns numărul Ipostaselor, iar prin unicitatea domniei în chip asemănător unitatea puterii, firii/naturii și dumnezeirii. E slăvit prin acel „Sfânt! Sfânt! Sfânt!” și aceasta e sfințirea celor Trei Persoane. E văzut iarăși, și e laudată domnia singurei Firi. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Cel în Treime e slăvit cu trei sfințiri serafimice care converg și se adună într-o unică domnie a firii și dumnezeirii. Cele trei sfințiri sugerează cele Trei Ipostase, iar domnia unicitatea unicei puteri și firi. Iar faptul că se acoperă sugerează prin strângerea aripilor incognoscibilitatea și ascunsul dumnezeirii. Căci atunci când spune: „Sfintele celor sfinți!”, spune aceasta cu referire la cei curați și sfinți. Pentru că bogăția sfinților nu este una de păcate, ci de fapte bune.

⁹⁸ Iar înălțarea scumpului Trup închipuie în icoană înălțarea pe cruce și moartea de pe ea, dar și însăși Învierea⁹¹.

Faptul că preotul înalță Pâinea dumnezeiască și face de trei ori semnul crucii în aer cu scumpul și de viață făcătorul Trup sugerează aceasta: crucea întipărită sus arată că s-a sfințit eterul de sus, cea întipărită la mijloc, că s-a sfințit aerul, iar cea întipărită jos, peste și aproape de Disc, că s-a sfințit pământul, în care a fost îngropat acel Trup de viață făcător al lui Hristos. Iar faptul că face semnul crucii și în Potir, și el de trei ori, arată că prin dumnezeiasca Economie în trup și prin Pătimirea de viață făcătoare a lui Hristos s-au sfințit cele patru margini ale lumii. Căci și

⁹⁰ = GERMANOS A, § 43.

⁹¹ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 37.

Iisus Hristos, atunci când a fost răstignit, privea spre apus, iar cinstitele Sale mâini una era întinsă spre miazăzi, iar alta spre miazănoapte. Că era spre răsărit e potrivit celui ce spune: „Dumnezeu din Teman va veni” [Avc 3, 3] și „Răsărit este numele Lui” [Za 6, 12] și pentru că de acolo așteptăm desfătarea veșnică și învierea. Iar faptul că erau trei cruci arată taina Sfintei Treimi, căci Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a pătimit cu bunăvoința lui Dumnezeu și Tatăl Cel coetern și cu conlucrarea Duhului Sfânt. De aceea strigă poporul: „Unul Sfânt! Unul Domn! Iisus Hristos!” numind sfânt și pe Domnul, și pe Dumnezeu cel laudat și slăvit în Treime; căci întreita sfințire arată și sugerează cele Trei Ipostase.

Faptul că înalță numai Pâinea dumnezeiască e pentru că El este Împăratul slavei [cf. 1 Co 2, 8] și El este Capul potrivit Apostolului [Pavel; cf. Col 1, 18]; iar celelalte cinstite daruri sunt membre ale lui Hristos și corp al Lui, adică aparțin scumpului Trup al lui Hristos Dumnezeu. Căci El este numai aceea în care e întipărită și arătată Pătimirea dumnezeiască și făcătoare de viață a Celui ce S-a jertfit pentru viața lumii; fiindcă numai dumnezeiasca Pâine e junghiată și se jertfește ca un Miel, iar celelalte din dumnezeieștile Daruri nu sunt tăiate cu sulița în formă de cruce, ci sunt rupte în particule și junghiate ca membre și părți ale unui trup. Așadar, acea dumnezeiască Pâine are parte de sfințire și o transmite și celorlalte cinstite daruri; în chip asemănător comunică sfințire și har și Potirului.

⁹⁹ Iar după înălțare se face îndată împărțirea [*merismos*] Pâinii dumnezeiești. Dar deși se împarte, rămâne neîmpărțit și netăiat, în fiecare parte din cele tăiate fiind cunoscut și găsindu-Se întreg El Însuși. Căci deși a suferit stricăciune prin moarte, trupul Lui n-a văzut în iad putreziciune [cf. FA 2, 26–27; Ps 15, 9–10]⁹².

¹⁰⁰ Atunci se aduce apă foarte caldă într-un vas mic și din el amestecă cele puse înainte pe sfânta Masă, fie ele pocale/vase largi, fie potire. Ca așa cum ambele [sângele și apa] au ieșit pline de căldură din coasta dumnezeiască [cf. In 19, 34], tot așa și apa foarte caldă pusă în ele la vremea împărțirii împlinește desăvârșit chipul [*typos*] lor, cei care se împărțășesc atingându-se de buza potirului ca de însăși coasta dătătoare de viață⁹³.

Acestea sunt o ușă spre credința și cunoașterea Treimii, și acest lucru îl înfățișează marele Ioan Teologul când reazemă cuvântul despre cre-

⁹² = NICOLAE AL ANDIDEI, § 37.

⁹³ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 36.

dința și puterea mântuitoare pe acești trei martori: „Trei sunt cei care dau mărturie: Duhul, apa și sângele, și aceștia trei sunt una” [1 In 5, 8].

¹⁰¹ Iar Împărtășirea [*metalēpsis*] arată darea la Cina cea de Taină înainte de pătimire a pâinii și a vinului nou, despre care Mântuitorul nostru spunea: „Nu voi mai bea din acesta până când îl voi bea nou în Împărăția Tatălui Meu” [Lc 22, 16]; pe care l-a și băut după înviere într-un mod străin și nou, căci nu l-a băut ca și cum trupul avea atunci vreo nevoie de hrană, ci pentru a da ucenicilor certitudine deplină despre înviere⁹⁴.

¹⁰² Faptul că sacerdotul/iereul se împărtășește numai cu dumnezeiasca Pâine, fără Sânge, și așa se împărtășește apoi cu Sângele dumnezeiesc nu arată nimic altceva decât că Mielul dumnezeiesc este unul însângerat de la dumnezeiasca și de viață purtătoarea junghiere și jertfire înțeleasă cu mintea, pe care preotul a făcut-o la punerea-înainte [proscomidie].

¹⁰³ Rugăciunea pe care sacerdotul/preotul o face după ce se împărtășește: „Gătit-ai masă înaintea mea împotriva tuturor celor ce mă necăjesc” [Ps 22, 6] vorbește de masa cerească, Taina cea nemuritoare, „masă” fiind aici preacuratul Trup. „Uns-ai cu untdelemn capul meu”, numind „untdelemn” harul Duhului Sfânt, „și paharul Tău mă îmbată ca unul foarte puternic” [Ps 22, 6] vorbind de băutura nemuritoare a dumnezeiescului Sânge. „Ca să locuiesc în casa Domnului întru lungime de zile” [Ps 22, 7], adică în Ierusalimul de sus; „casă” e cerul, Biserica și Sionul⁹⁵.

¹⁰⁴ „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, apropiați-vă!” Se cade, așadar, să avem frică și iubire în vremea Tainelor și să venim cu credință. Căci chiar de am avea zeci de mii de îndreptări, dar ținem minte răul, nu vom putea culege din ele nici un rod de mântuire. De aceea, în vremea jertfelor se cade să avem și frică, căci nimic altceva n-a adus aminte de dreptate decât iubirea. Fiindcă Însuși Fiul Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu e Cel ce aduce pace tot celui ce crede și dă scumpul Său Trup și Sânge cu frică și credință.

¹⁰⁵ „Drepti [să stăm] cei ce ne-am împărtășit cu dumnezeieștile, preacuratele, nemuritoarele.” Cu alte cuvinte, după ce ne-am împărtășit să stăm cu gândire dreaptă unită cu fapte și să-I mulțumim cu vrednicie că ne-a învrednicit să gustăm din dumnezeieștile Taine. Amin.

⁹⁴ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 37.

⁹⁵ Cf. ATANASIE, *Despre titlurile psalmilor*; PG 27, 729–732.

Altfel: cei ce am avut parte de jertfa făcătoare de viață să ne îndreptăm mintea de la cele pământești spre cele cerești și să bineplăcem lui Hristos cu vrednicie, pentru că ne-a învrednicit să ne împărtășim cu scumpul Său Trup și Sânge, pe care fie să le dobândim noi toți cu harul Său la nașterea din nou a arătării lui Dumnezeu. Ce este această naștere din nou? Faptul de a ne naște a doua oară și a fi făcuți noi.

¹⁰⁶ Ridicarea dumnezeieștilor Taine rămase sugerează înălțarea Domnului și Dumnezeului nostru⁹⁶.

¹⁰⁷ Iar ultima tămâiere arată harul Sfântului Duh care e dat prin însuflare apostolilor după înviere [cf. *In 20, 22*]⁹⁷.

¹⁰⁸ Rugăciunea din spatele amvonului e ca o pecete a tuturor cererilor și o recapitulare ordonată [*anakephalaiōsis taktikē*], convenită primelor și mai cinstitelor epiloguri. Dat fiind că toată dumnezeiasca lucrare a jertfei liturgice [*hierourgias*] e celebrată în principal pentru cei care au adus ofranda [prescura] și pentru cei pentru care s-a adus, mai apoi însă se face o singură rugăciune pentru toți cei rămași. Căci întrucât unii din cei ce stau în afara jertfelnicului ajung de multe ori în nedumerire combătându-se și zicând: „Oare care e scopul, înțelesul și puterea rugăciunilor șoptite de arhiereu?” și doresc să primească o cunoaștere și a lor, de aceea dumnezeieștii Părinți au făcut din caracterul acesteia ca o recapitulare a tuturor celor cerute prin rugăciuni, învățându-i pe cei curioși țesătura plecând de la marginile ei⁹⁸.

¹⁰⁹ După care se face ruperea în bucăți a „binecuvântării” și „ofrandei” [prescurii] care este chipul [*typos*] trupului Fecioarei. Ca pâine aceasta se frânge și se distribuie ca împărtășire de binecuvântare negrăită celor ce se împărtășesc din ea cu credință, iar ca ofrandă e oferită în schimb celor care au adus-o plină de sfințenie de la cele Sfinte. Și așa sfințirea și înfierea ajunge la credincioși de la împărtășirea preacuratului Trup al lui Hristos, Dumnezeu nostru, care s-a născut din ea, și a scumpului Sânge⁹⁹. Iar binecuvântarea duhovnicească și cealaltă procurare a celor bune se face și se crede că vine neamului creștinilor din distribuirea pâinii trupului Născătoarei de Dumnezeu.

⁹⁶ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 38.

⁹⁷ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 38.

⁹⁸ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 38.

⁹⁹ = NICOLAE AL ANDIDEI, § 38.

¹¹⁰ În vechime văzătorul de Dumnezeu Moise stropea poporul cu sânge de țapi și de viței zicând: „Acesta e sângele legământului lui Dumnezeu” [Evr 9, 19; Iș 24, 6–8]; iar Hristos și Dumnezeu Și-a dat propriul Său Trup și Și-a vărsat și amestecat propriul Său Sânge, cel al legământului celui nou, zicând: „Acesta este Trupul Meu și Sângele Meu, cel frânt și stropit spre iertarea păcatelor. Astfel că ori de câte ori mâncați această pâine și beți acest pahar, moartea și învierea Mea mărturișiți” [1 Co 11, 24; Mt 26, 27]. Și așa, cu un asemenea gând, mâncăm Pâinea și bem Paharul ca Trup și Sânge ale lui Dumnezeu, mărturisind moartea și învierea Domnului Iisus Hristos [cf. 1 Co 11, 26]. Căruia fie slava în veci. Amin¹⁰⁰.

¹⁰⁰ = GERMANOS A, § 44.

Cuprins

Comentariul liturgic bizantin — contestarea și reabilitarea unui gen teologic	5
--	---

I. LITURGHIA ȘI MISTAGOGIA ORIGINILOR

Iustin Filozoful Martir	<i>cca 150</i>
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	<i>cca 390</i>
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	<i>cca 500</i>
Mistagogia ierarhic-apofatică dionisiană — răspuns la criza secularizării interne a creștinătății	133
Sfânta Sinaxă — mister și viziune contemplativă	161

Maxim Mărturisitorul	<i>cca 630</i>	
Mistagogia cosmic-eschatologică 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	<i>cca 730</i>	
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	<i>cca 1090</i>	
Mistagogia alegorică — o propunere de sistematizare a simbolismului liturgic în registru dramatic		277
Considerație preliminară despre simbolurile și misterele Liturghiei . .		285

Grigorie Sinaitul	<i>cca 1340</i>	
Mistagogia clasică revizitată — o propunere isihastă uitată		317
Despre ierarhii, monahism și Liturghie		325

Nicolae Cabasila	<i>cca 1370</i>	
Mistagogia realist-simbolică — o propunere laică de recentrare euharistic-sacramentală a celebrării Liturghiei		333
Despre veșmintele liturgice și riturile Liturghiei pe scurt		339

Simeon al Tesalonicului	<i>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

(Ps.) Germanos al Constantinopolului	<i>1526</i>	
Mistagogia compilată — simbolism liturgic și alegorism ritual		439
Relatare și viziune mistică despre biserică și Liturghie — tipul D		447

Editura și Librăria DEISIS
str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu
tel./fax 0269 214272
www.edituradeisis.ro

Difuzare: SC SUPERGRAPH SRL
str. Ion Minulescu, nr. 36
031216 București, sector 3
tel. 021 3206119, fax 021 3191084