
Colecție fondată și coordonată de Cezar Login

ROBERT F. TAFT, S.J.

**O ISTORIE A LITURGHIEI
SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR**

Volumul II

**TRANSFERUL DARURILOR
ȘI CELELALTE RITURI PREANAFORALE**

Partea 2

Apropierea de Jertfelnic

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte

† ANDREI

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

Traducere
Cezar Login



Cluj-Napoca
2013

Robert F. Taft, S.J.
A History of the Liturgy of St. John Chrysostom
Volume II: The Great Entrance
Orientalia Christiana Analecta (OCA) 200, Roma, 2004⁴
© Edizioni «Orientalia Christiana»

Tehnoredactare: Monica Tămășan
Lectura: Pr. Cătălin Ghiț
Protos. Simeon Pinte

*Traducerea acestui volum este publicată cu acordul
Edizioni «Orientalia Christiana»
Pontificium Institutum Studiorum Orientalium
Piazza S. Maria Maggiore, 7, 00185 Roma – Italia*

© Editura Renașterea, 2013 – pentru această ediție românească
© Cezar Login, 2013 – pentru această traducere românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

TAFT, ROBERT

**O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur / Robert F. Taft, S. J. ; pref.: Edward G. Farrugia, S. J. ; trad.: Cezar Login. - Cluj-Napoca : Renașterea, 2008-
vol.
ISBN 978-973-1714-43-1**

**Vol. 2 : Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale.
Partea 2 : Apropierea de Jertfelnic. - 2013. - Bibliogr. - Index. -
ISBN 978-606-607-076-8**

I. Farrugia, Edward (pref.)
II. Login, Cezar (trad.)

264.1:235.3 Ioan Gură de Aur

EDITURA RENAȘTEREA
Piața Avram Iancu, Nr. 18
400117 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: +40-264-599649
e-mail: editura_renasterea@yahoo.com / liturgica@renasterea-cluj.ro
http://www.renasterea-cluj.ro

CUPRINS

Introducere.....	9
CAPITOLUL VIII DIALOGUL DUPĂ INTRAREA CU DARURILE	
I. Formule echivalente în alte Liturghii.....	16
II. Sensul dialogului în Liturghia bizantină.....	18
III. Evoluția textului dialogului în tradiția scrisă	20
1. Partea I.....	20
2. Părțile II-III.....	22
a) Vechea formă a dialogului la Constantinopol și în Italia.....	22
b) Noua formă a dialogului.....	25
(i) Noua versiune constantinopolitană	25
(ii) Noua versiune orientală	27
c) Originea părții III	28
d) Completarea textului: adăugarea cererii pentru împreună-slujirea Sfântului Duh	29
IV. Variante ale textului dialogului	30
V. Scopul original al dialogului: repartitia rolurilor.....	33
VI. Dialogul în <i>Cinovník</i> ul slavon.....	36
VII. Dialogul în unele fragmente siriace.....	36
VIII. Originea dialogului	37
Concluzii.....	38
EXCURS: Poziția coliturghisitorilor în timpul Liturghiei	40

CAPITOLUL IX
ECTENIA DE DUPĂ INTRAREA MARE

I. Ectenia cererilor în izvoarele timpurii.....	46
II. Scopul original al cererilor „îngerului de pace”	52
III. Problema ecteniei cererilor în cadrul CHR și BAS	56
1. Dovezi extrase folosind metoda liturgicii comparate	57
2. Dovezi pornind de la comentariile liturgice bizantine	64
3. Dovezi provenind din evhologhioanele manuscrise.....	66
IV. În căutarea originilor ecteniei mari unite cu ectenia cererilor în cadrul Liturghiei Euharistice	68
V. Compoziția ecteniei cererilor	75
VI. Variante ale ecteniei bizantine de după Intrarea Mare	79
Concluzii.....	85

CAPITOLUL X
RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE

I. Textul.....	87
II. <i>Rugăciunea punerii-înainte</i> – o rugăciune ofertorie?.....	88
1. Cererea introductivă a ecteniei	88
2. Titlul rugăciunii	89
3. O problemă legată de textul rugăciunii.....	90
a) <i>Soluția modernă: punctuația</i>	92
b) <i>Textul în interpretarea lui Mateos</i>	93
4. Scopul rugăciunii.....	94
III. Rugăciuni echivalente în alte Liturghii	96
IV. Semnificația titlului rugăciunii	97
V. <i>Rugăciunea punerii înainte</i> a Sfântului Vasile cel Mare.....	103
VI. Originea <i>Rugăciunii punerii înainte</i> din CHR	108
VII. Ecfonisul <i>Rugăciunii punerii înainte</i>	109
VIII. Locul original al <i>Rugăciunii</i> în cadrul Liturghiei.....	111

CAPITOLUL XI
SĂRUTAREA PĂCII ȘI SIMBOLUL CREDINȚEI

A. Sărutarea păcii	114
I. Locul sărutării păcii în tradiția bizantină	117
II. Evoluția formulelor și a rubricilor sărutării păcii în evhologhioanele bizantine	118
1. SALUTUL ȘI INVITAȚIA DE DINAINTEA SĂRUTĂRII PĂCII.....	120
2. MĂRTURISIREA TREIMICĂ.....	123
a) <i>Manuscrisele grecești</i>	123
b) <i>Manuscrisele slavone</i>	124
c) <i>O particularitate otrantană</i>	124
d) <i>Originile mărturisirii treimice</i>	125
3. PSALMUL 17, 2-3a	127
4. SĂRUTAREA PĂCII.....	129
5. FORMULE CARE ÎNSOȚESC SĂRUTAREA PĂCII.....	133
a) <i>„Hristos în mijlocul nostru” – „Este și va fi”</i>	133
b) <i>Rugăciunea sărutării păcii</i>	133
IV. Disparația sărutării păcii	136
B. Crezul.....	137
I. Introducerea Crezului în cadrul Liturghiei	139
II. Locul rostirii Crezului la Liturghia de la Constantinopol....	143
III. Scopul rostirii Crezului la Liturghie	145
IV. Porunca privind păzirea ușilor	147
1. <i>Textul poruncii:</i> <i>„Ușile, ușile; cu înțelepciune să luăm aminte”</i>	147
2. <i>Care uși?</i>	150
3. <i>„Ușile” devin ușile canceliilor</i>	151
4. <i>Perdeaua altarului</i>	154
5. <i>„Ascunderea Tainelor” în ritul Marii Biserici</i>	156
6. <i>Icoanele în cadrul Liturghiei</i>	159

V. Cine rostea Crezul?	159
VI. Aerul.....	161
1. Originea ritualului aerului	162
2. Apariția ritualului aerului în izvoarele bizantine	164
3. Ținerea sau clătirea aerului în timpul Crezului	165
4. Ritualul aerului la Liturgia arhierescă.....	167
VII. Trisaghionul.....	168
CONCLUZII GENERALE	171
Textul grecesc al Intrării Mari și al celorlalte rituri preanoforale	175
Lista cronologică a manuscriselor	183
Anexă la ediția românească	197
Index de manuscrise	209
Index general	216

INTRODUCERE

Odată ce darurile au fost acoperite și cădite, ritualul transferului și așezării darurilor pe sfânta masă a luat sfârșit. Însă riturile preanoforale nu se încheie aici. De fapt, pregătirea darurilor era doar un act formal, de o importanță secundară în comparație cu riturile *Apropierii de Jertfelnic* (*accessus ad altare*), în cadrul cărora liturghisitorii se pregătesc pentru începerea Anaforalei¹. Importanța relativă a acestor două pregătiri este reflectată de tema imnurilor care însoțesc riturile preanoforale în tradițiile bizantină și siriană, după cum am văzut în capitolul al II-lea. Nu există „imnuri ofertorii”, ci imnuri de pregătire pentru întreaga Liturghie Euharistică. Observăm același lucru în comentariul din secolul al X-lea la Liturgia armeană, alcătuit de episcopul Chosroe (+ c. 972). Autorul dedică numeroase pagini ecteniei și Rugăciunii Apropierii de Jertfelnic, dar nu spune niciun cuvânt despre transferul darurilor, săvârșit de către diaconi².

De fapt, anumite elemente analizate în partea 1 – Rugăciunea Heruvicului și spălarea mâinilor – ar trebui considerate ca făcând parte dintre ritualurile de apropiere de jertfelnic, care sunt elementul central inițial al acestei părți a Liturghiilor răsăritene. Ritualizarea ulterioară a transferului darurilor, care a dat naștere unei procesiuni solemne la care iau parte toți clericii, cu excepția episcopului, mutarea spălării mâinilor de la locul său original, dinaintea Intrării Mari, și adăugarea de elemente ulterioare (Rugăciunea Heruvicului, troparele etc.), au condus la o întrepătrundere și o confuzie a acestor ritualuri distincte ale preanoforalei: transferul fizic al darurilor și

¹ Pentru *accessus ad altare*, cf. HANSENS, *Institutiones* III, pp. 308-317; JANERAS, *Introductio* IV, pp. 38-40; RAES, *Introductio*, pp. 82 ff. Elementele acestui rit în Liturghiile aflate încă în uz pot fi văzute în tabelele din RAES, pp. 84-85 și JANERAS, IV, pp. 6 și 44.

² *Chosroae magni explicatio precum missae*, trad. P. VETER, Freiburg im B. (f.a.), pp. 11-17.

pregătirea duhovnicească a liturghisitorilor, care erau săvârșite odinioară simultan, de slujitori din trepte clericale diferite. În plus, sărutarea păcii, care inițial reprezenta finalul Liturghiei Cuvântului, iar nu un preludiv al Anaforalei, a ajuns să fie încorporată în – sau, mai degrabă, dislocuită de – ritualurile de apropiere de jertfelnic, atunci când acestea au fost adăugate peste stratul primar al Liturghiei.

Prin urmare, dacă lăsăm la o parte sărutarea păcii, cel mai vechi element ceremonial propriu acestei rânduieli de pregătire este, în izvoare, spălarea mâinilor, pe care comentatorii o tâlcuiesc ca fiind o pregătire simbolică pentru Anafora³. Deja în perioada *Constituțiilor Apostolice*, spălarea mâinilor era urmată de o rugăciune particulară, chiar înainte de dialogul introductiv al Anaforalei. Și se pare că acesta era momentul în care episcopul îmbrăca „veșmintele strălucitoare”, ca parte a aceleiași pregătiri⁴.

Pseudo-Dionisie menționează și el spălarea mâinilor în cadrul tâlcuirii enarxei Liturghiei și, ulterior, când explică rânduiala hirotoniei, subliniază *apropierea de dumnezeiescul jertfelnic* (ἡ πρὸς τὸ θεῖον θυσιαστήριον προσαγγαγή) ca fiind unul dintre cele mai importante elemente⁵. Această rânduială, în cadrul căreia candidatul este condus la altar pentru hirotonie, există încă în ritualul bizantin al hirotoniilor⁶ și, posibil, este legată de apropierea de jertfelnic din cadrul Liturghiei euharistice.

Rânduiala apropierii de jertfelnic (*accessus ad altare*) este astăzi întâlnită în toate Liturghiile răsăritene; este deosebit de importantă în tradițiile siriene, unde putem vedea un ritual complet apărut încă de la o dată foarte timpurie. Spre exemplu, Teodor al Mopsuestiei, după ce descrie transferul darurilor, continuă cu explicarea rânduielii apropierii de jertfelnic. După ce remarcă că rugăciunea este necesară întotdeauna, „dar mai ales la această Liturghie înfricoșătoare noi avem nevoie de ajutorul dumnezeiesc, singurul în stare să împlinească toate lucrurile”, afirmă că preotul mulțumește lui Dumnezeu

³ Pentru izvoarele timpurii, cf. tabelul din cadrul cap. I și RAES, *Introductio*, pp. 53 ff. Am discutat deja spălarea mâinilor în cadrul capitolului IV.

⁴ *ConstAp.* VIII, 12, 4 (FUNK I, p. 496) [*Canonul Ortodoxiei*, p. 746].

⁵ *EH* 3 și 5, *PG* 3, 437-440, 509.

⁶ *GOAR*, pp. 242, 244.

pentru tainele mântuirii pe care a binevoit să ni le împărtășească și nouă. Apoi continuă:

După aceea, preotul întâistătător aduce mulțumire pentru sine-însuși, pentru că Hristos l-a făcut slujitor al unei Taine atât de înfricoșătoare; atunci el prezintă de asemenea cererea ca harul Sfântului Duh, prin care el a ajuns la preoție, să-i fie acordat și acum pentru ca el să fie vrednic de măreția unei astfel de slujiri și ca – eliberat de orice intenție rea – cu ajutorul harului dumnezeiesc, să împlinească, fără a se teme de vreo pedeapsă, această slujire, el care, fiind atât de departe de măreția Aceuia, s-a apropiat de realități prea sublime pentru el.⁷

Aceeași atitudine – de fapt o elaborare a temei „*sus să avem inimi-le*”, după cum am văzut în capitolul II, în privința imnurilor Intrării Mari – poate fi văzută în ritualul descris de Narsai, care este și prima noastră mărturie explicită pentru un dialog între slujitori, ca parte a rânduielii apropierii de jertfelnic:

Preotul oferă acum taina mântuirii vieții noastre, plin de teamă și copleșit de frică și cutremur mare. Preotul este plin de frică, teamă și mare cutremur din pricina păcatelor sale și din pricina datoriilor tuturor fiilor Bisericii... Cutremurul și teama, pentru el și pentru popor, îl umbrește pe preot în acest înfricoșător ceas. În această înfricoșătoare slujire a sa, care îi cutremură până și pe serafimi, fiul țărâniei stă cu teamă mare, ca mijlocitor...

În această stare de cugetare stă preotul pentru a celebra cuviincios și cu mare teamă și cutremur. Asemeni lui Iacov, se închină de trei ori câte trei; și apoi se apropie pentru a săruta mormântul Domnului (sfânta masă)... El cere diaconilor care sunt în preajma lui să se roage pentru el încât, pentru smerenia sa, să poată dobândi mila de la Cel Milostiv. Acum se roagă, cu inima străpunsă, înaintea lui Dumnezeu și își mărturisește datoriile (păcatele) sale și datoriile (păcatele) întregii biserici. Preotul cere puteri tainice împreună și ajutorul (cel dumnezeiesc), pentru a putea săvârși acest dar așa cum se cuvine; și în toate cele pe care preotul le rostește înaintea lui Dumnezeu, poporul i se alătură și pecetluiește slujirea sa, rostind *Amin*.⁸

⁷ *Omilia 15*, 31-33 (ed. TONNEAU-DEVRESSE, pp. 511-513; trad. rom., pp. 187-188).

⁸ *Omilia 17* (CONNOLLY, *Narsai*, pp. 7-8).

Importanța dată acestui ritual de către tâlcuitorii sirieni este reflectată în Liturghiile siriene actuale⁹. De fapt, în Liturghiile vest-siriene și maronite se păstrează doar rânduielele apropierei de jertfelnic; procesiunea cu darurile dinaintea Anaforalei a dispărut complet¹⁰. Liturghia armeană este mai fidelă tradiției vechi, păstrând echilibrul între transferul darurilor, care este lăsat pe seama diaconilor, și spălarea mâinilor, ectenia și rugăciunea apropierei de jertfelnic care urmează. Liturghia bizantină a mers la extrema opusă, accentuând procesiunea în detrimentul rânduielelor apropierei de jertfelnic.

Această dezvoltare este reflectată în comentariile bizantine ale Dumnezeieștii Liturghii. Toate cuprind explicații ale Intrării Mari, ale sărutării păcii și ale simbolului de credință, dar nici Sfântul Maxim, nici Sfântul Gherman și nici Pseudo-Sofronie nu spun vreun cuvânt în privința dialogului sau a rugăciunii de apropiere de jertfelnic¹¹. Gherman abia dacă afirmă că după acoperirea darurilor „preotul se apropie apoi, cu încredere, de tronul harului lui Dumnezeu”¹². *Protheoria* menționează succint rugăciunea în care episcopul se roagă pentru sine și pentru popor, pentru ca jertfa să fie bineplăcută lui Dumnezeu¹³. Din aceste comentarii rămânem cu impresia că Intrarea Mare, sărutarea păcii și crezul sunt singurele elemente importante ale ritualurilor preanaforale.

Însă comentariile mai târzii ale Sfinților Nicolae Cabasila (c. 1350) și Simeon al Tesalonicului (c. 1420) arată că spiritul ritualului apropierei de jertfelnic nu a fost pe deplin pierdut în tradiția bizantină¹⁴. Iată

⁹ De fapt, Liturghiile vest-siriene și maronite au rugăciuni nu numai pentru suirea la altar, ci și pentru coborârea de la altar, la sfârșitul Liturghiei (cf. LEW, p. 109, 7-16; JANERAS, „Note sur la prière syrienne des adieux à l'autel”, *OrSyr* 5, 1960, 476-478; HANSSSENS, *Institutiones* III, p. 533).

¹⁰ Cf. *supra*, cap. II, secțiunea B.VI.2. Același lucru se poate spune și despre tradițiile coptă și etiopiană.

¹¹ MAXIM, *Mystagogia* 16-18; 24, PG 91, 693-696; 704, 708. Comentariul lui Ps.-SOFRONIE, așa cum este editat de MIGNE după ms. incomplet *Ottoboni Gr. 459* se termină cu transferul darurilor (PG 87³, 4001; cf. BORNERT, *Commentaires*, pp. 210-211).

¹² HE, ed. BORGIA, p. 33.

¹³ *Protheoria* 19, PG 140, 444.

¹⁴ Totuși, atât Sf. NICOLAE CABASILĂ (*Liturgiae expositio* 25, PG 150, 421) cât și Sf. SIMEON (ET 84, PG 155, 732) abia dacă menționează rugăciunea apropierei de jertfelnic.

cum explică Sfântul Nicolae Cabasila „rugăciunile de după intrarea cu cinstitele daruri și îndemnurile preotului către popor”:

Preotul așază cinstitele Daruri pe Sfântul Prestol. Apoi, ca unul ce e aproape de sfințirea Darurilor și e gata să se atingă de înfricoșata Jertfă, se pregătește pe sine și se curățește prin rugăciuni, sârguindu-se să fie destoinic pentru lucrarea sfântă. Dar se pregătește nu numai pe sine, ci și pe poporul ce stă înaintea, căutând să-l facă vrednic de primirea Harului, prin rugăciune, prin iubirea dintre dânșii și prin mărturisirea credinței.¹⁵

Așadar, pentru Sfântul Nicolae Cabasila, toate cele ce urmează după depunerea darurilor pe sfânta masă, inclusiv sărutarea păcii și crezul, sunt parte a pregătirilor pentru Anafora.

Descrierea Liturghiei cu arhieru, făcută de Sfântul Simeon al Tesalonicului, arată explicit scopul dialogului dintre liturghisitori în cadrul acestei pregătiri: după ce prezintă acoperirea darurilor după intrare, întrebă: „De ce episcopul cere rugăciunile tuturor?” și continuă cu explicația:

Episcopul, cu capul plecat, cere ca toți să se roage pentru el, pentru că se cunoaște pe sine și se cutremură și este cuprins de frică înaintea acestei lucrări [pe care urmează să o săvârșească], și pentru că îndeplinește porunca apostolului care zice: „mărturisiți-vă păcatele unii altora” și „rugați-vă unii pentru alții”. Căci nu își pune nădejdea în sine, căci și el este tot om.

Iar următorul paragraf continuă:

După ce a primit rugăciunea preoților, binecuvintează poporul, rugându-se pentru ei și, în același timp, cere rugăciunea tuturor. Iar poporul nu zice „Doamne, miluiește”, ci „Întru mulți ani, stăpâne”, ca și cum s-ar ruga ca episcopul să îndeplinească cu vrednicie slujirea sa preotească și să petreacă mulți ani în această slujire.¹⁶

La aceasta se referă Sfântul Simeon, deoarece episcopul nu binecuvintează poporul cu dicherul și tricherul decât după sfârșitul acestui dialog. Astfel, așa cum a arătat Raes, dialogul bizantin *Rugați-vă, fraților...* nu trebuie considerat – așa cum pare – sfârșitul

¹⁵ Trad. eng. HUSSEY-McNULTY, *Commentary*, 25, p. 55; trad. rom. E. BRANIȘTE, *Tâlcuirea*, XXV, pp. 58-59 (PG 150, 420-422).

¹⁶ ET 81-82, PG 155, 729-732.

ritualurilor Intrării Mari, ci, mai degrabă, este o parte integrantă a pregătirii duhovnicești a slujitorilor pentru Anafora pe care urmează să o celebreze¹⁷. Acesta este elementul următor al Liturghiei spre care ne vom orienta acum atenția.

¹⁷ RAES, *Dialogue*, p. 38. Faptul că acest dialog este considerat a fi începutul rânduielii apropierei de jertfelnic, se poate observa și din rubrica care îl precede în mai multe mss. ale tradiției din Reggio-Messina (cf. *infra*, capitolul VIII – excurs).

CAPITOLUL VIII

DIALOGUL DUPĂ INTRAREA CU DARURILE

După căderea finală a darurilor așezate pe sfânta masă, preotul, dând cădelnița și lăsându-și felonul în jos¹, își pleacă capul și îi spune diaconului care stă de-a dreapta sa:

- I. a. *Preotul*: Pomenește-mă, frate și împreună-slujitorule.
- b. *Diaconul*: Domnul Dumnezeu să pomenească preoția ta întru Împărăția Sa.
- II. a. Roagă-te pentru mine, stăpâne.
- b. *Preotul*: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.
- c. *Diaconul*: Același Sfânt Duh să slujească împreună cu noi în toate zilele vieții noastre.
- III. a. Pomenește-mă, stăpâne.
- b. *Preotul*: Domnul Dumnezeu să te pomenească întru Împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Diaconul: Amin.²

¹ Rubrica obișnuită „lăsându-și felonul în jos” (χαλάσας τὸ φελόνιον), sau „având felonul slobozit”, întâlnită în numeroase izvoare, se referă la faptul că felonul inițial, conic, nu era mai scurt în partea din față, ci atârna de jur împrejur până la pământ. Astfel, liturghisitorul trebuia să-l adune și să-l ridice în față pentru a-și elibera mâinile în vederea gesturilor rituale. Din acest motiv, uneori îi erau cusute nasturi în partea din față, la nivelul pieptului, la care se încheiau găici pentru a-l susține, dând libertate de mișcare (cf. planșele 99 și 101 în volumul I din *Древности православноу церковномуу*, Moscova, din perioada domniei lui Nicolae I, f.a.).

² Cf. LEW, pp. 379-380. Pentru a ușura referințele cu privire la text, urmăm împărțirea făcută de RAES, *Dialogue*, pp. 40-41. Să reținem că textul slavon pentru II, b-c, folosește indicativul viitor, urmând literal textul din *Luca* 1, 35. Însă înțelesul dialogului este optativ, la fel cu ἔσται (să fie) din binecuvântarea care urmează după Anafora în BAS și CHR:

Până astăzi, singurul studiu serios despre acest dialog este un scurt articol scris de A. Raes, S.J.³. Folosind acest studiu de pionierat ca punct de plecare, sperăm să-l completăm și – acolo unde este necesar – să modificăm, într-o oarecare, măsură concluziile lui Raes pe baza literaturii recente și a propriilor noastre studii asupra tradiției manuscrise⁴.

I. Formule echivalente în alte Liturghii

O cerere similară adresată de către liturghisitorul proestos, prin care solicită rugăciunile coliturghisitorilor, se întâlnește în mai multe Liturghii, atât în tradiția răsăriteană cât și în cea apuseană. Dialogul roman „*orate fratres*” nu este altceva decât una dintre numeroasele formule folosite odinioară în Apus: „Rugați-vă, fraților, ca jertfa mea și a voastră să fie bineplăcută lui Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul”⁵. Alte texte apusene, ieșite din uz, arată chiar și mai limpede asemănările dintre cele două tradiții în privința acestui ritual. Spre exemplu, *Cartea de rugăciuni a lui Carol cel Pleșuv*, scrisă în preajma anului 1870, sub rubrica *Quid orandum sit ad missam pro sacerdote, quando petit pro se orar*, dă textul nostru de la Luca 1, 35, însă la conjunctiv: *Spiritus Sanctus superveniat in te et virtus altissimi obumbret te*, urmat

³ RAES, *Dialogue*, pp. 38-51. Un articol mult mai recent este cel a lui N. DESNOV, „Недоуменный вопрос из чина литургии святого Иоанна Златоуста”, *Богословские Труды*, Moscova, 1968, pp. 181-189. Deși Desnov ajunge la concluziile corecte privind confuzia de roluri din partea a doua a textului receptus, articolul său este, în mare măsură, limitat de izvoarele pe care le-a avut la îndemână – nu îl citează pe RAES și folosește doar izvoarele editate ale CHR – și de modul naiv în care abordează izvoarele. El citează textul meticolos discreditat al lui Pseudo-Proclu privind autenticitatea Liturghiilor bizantine (p. 183), consideră comentariul lui Pseudo-Sofronie ca fiind un izvor din secolul al VIII-lea (p. 183) și nu înțelege că anumite elemente lipsesc din vechile evhologhioane mss. ale CHR nu pentru că nu intraseră încă în cadrul Liturghiei, ci datorită naturii *Evhologhionului* – carte a preotului – și datorită trăsăturilor vechii versiuni a CHR (pp. 183-184).

⁴ JACOB, *Formulaire*, a fost util îndeosebi în oferirea de material adițional care să completeze studiul lui RAES. Îi sunt recunoscător îndeosebi Gabrielei Winkler care a corectat anumite erori privind evoluția textului dialogului în cadrul unei prime forme a acestui capitol.

⁵ În opinia lui JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, pp. 86-87, răspunsul „*Suscipiat...*” este un adaos târziu.

de Psalmul 19, 4-5: *Memor sit sacrificii tui et holocaustum tuum pingue fiat. Tribuat tibi secundum cor tuum et omne consilium tuum confirmet*, la care este adăugată o altă rugăciune scurtă⁶.

În tradiția iacobită, îndată după spălarea mâinilor, dar înainte de sărutarea păcii, preotul zice: „Frații mei și stăpânii mei, rugați-vă pentru mine ca jertfa mea să fie primită”⁷. În tradiția est-siriană ritualul este chiar mai dezvoltat. Acolo, acest ritual are o importanță aparte pentru că tradiția nestoriană are o formă primitivă de celebrare, conform căreia doar un singur preot citește Rugăciunea Euharistică⁸. În Biserica primară, acest lucru era făcut de episcop înconjurat de preoții săi. Totuși, după obiceiul est-sirian, arhidiaconul alegea dintre preoți, pe rând, pe acela care urma să aducă jertfa⁹. În cazul în care exista un mare număr de preoți, rândul fiecăruia venea foarte rar și este ușor de înțeles faptul că preotul ales, emoționat de cinstea acordată lui, era foarte expresiv în smerenia sa, în exprimarea nevredniciei sale, și cerea rugăciunile coliturghisitorilor săi atunci când se apropia de altar¹⁰. Prin urmare, nu este deloc surprinzător

⁶ *Ibid.*, II pp. 82 ff. Pentru izvoarele latine care folosesc acest text, cf. *ibid.*, II, pp. 87 n. 37 și 88 n. 41; RAES, *Dialogue*, pp. 49-50.

⁷ LEW, p. 83, 2-3.

⁸ Cf. RAES, *Dialogue*, pp. 39-40 și „La concélébration eucharistique dans les rites orientaux”, *LMD*, 35, 1953, pp. 25-27; JAMMO, *Messe chaldéenne*, pp. 173 ff, 200 ff; W.F. MACOMBER, „Concélébration in the East Syrian Rite”, în J. VELLIAN (ed.), *The Malabar Church* (= OCA 186), Roma, 1970, pp. 17-22.

⁹ Cf. următoarele izvoare (citate de RAES, *Dialogue*, p. 39, n. 3): Sinodul de la Seleucia-Ctesifon din anul 410 (J. CHABOT, *Syndicon Orientals*, Paris, 1902, p. 268); Sinodul din anul 585 sub catolicosul Iso'yahb I (*ibid.*, p. 414); și canonul 11 din replica dată de același catolicos lui Iacov, episcop de Darai: „Cel ce urmează să sfințească nu este desemnat pentru această slujire de mai înainte ci, în momentul în care episcopul și preoții primesc pacea de la altar și își dau sărutarea păcii între ei, arhidiaconul îl desemnează pe cel care va sfinți darurile...” (*ibid.*, p. 430).

¹⁰ Această emoție va fi cu atât mai reală cu atât mai mult cu cât niciunul nu știe cine va fi ales (cf. nota precedentă). NARSAI vorbește în termeni foarte elogioși despre această mare cinste: „Preotul care este ales să celebreze Jertfa poartă întru sine chipul Domnului în acel ceas [al pătimirii Sale]... Ascultă, preotule, cel ce ai fost rânduit în ceata ta. Stai cu frica lui Dumnezeu și cinstește tagma ta așa cum se cuvine. Vezi, ai fost înălțat mai presus de heruvimi, mai presus de serafimi... fii fără de pată și fără de vină așa cum se cere de la tine. În acest chip stă preotul în acel ceas și nu se poate compara cu ceva măreția la care a fost chemat” (*Hom.* 17, ed. CONNOLLY, *Narsai*, p. 4).

faptul că Liturghia nestoriană are un ritual extrem de dezvoltat la plecarea de pe *bema* și la *apropierea de jertfelnic*, ritual care include numeroase formule pregătitoare, printre care și un amplu dialog între preotul ales să slujească și coliturghisitorii săi:

Preotul: Binecuvintează, Domnul meu! Frații mei, rugați-vă pentru mine ca această jertfă să fie săvârșită de mâinile mele.

Coliturghisitorii: Dumnezeu, Domnul tuturor, să te întărească să împlinești voia Sa și să primească cele puse înainte de tine și bineplăcută să-I fie jertfa ta pentru noi și pentru tine însuși și pentru cele patru colțuri ale lumii, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Apoi preotul repetă rugăciunea care precede dialogul și continuă:

Preotul: Binecuvintează, Domnul meu! Rugați-vă pentru mine, frații mei și iubiiții mei, ca să fiu socotit vrednic să aduc înaintea Domnului nostru Hristos această jertfă vie și sfântă pentru mine și pentru întregul trup al Sfintei Biserici, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Și coliturghisitorii răspund, iar preotul repetă rugăciunea¹¹.

Ritualurile de apropiere de jertfelnic ale acestor Liturghii au ca element comun ideea de pregătire pentru jertfa ce urmează să se aducă, pentru ca aceasta să fie primită de Dumnezeu, precum și confuzia preotului care realizează nevrednicia sa și neputința sa de a săvârși o slujire atât de sfântă fără a fi ajutat, dar și necesitatea ajutorului divin.

II. Sensul dialogului în Liturghia bizantină

În cadrul CHR, multe dintre aceste elemente sunt exprimate în cadrul Rugăciunii apropierei de jertfelnic¹², însă dialogul se limitează la tema necesității ajutorului divin. În acord cu teologia euharistică bizantină, așa cum este ea exprimată în rugăciunile Liturghiei, această putere este atribuită Sfântului Duh¹³. Așa cum vom vedea atunci

¹¹ LEW, pp. 272-273.

¹² Cf. *infra*, cap. X.

¹³ RAES, *Dialogue*, pp. 40-42; MATEOS, *L'action du Saint-Esprit*, pp. 193-208. Cf. și frica exprimată în Anafora BAS: „...să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la Darurile care sunt puse înainte” (LEW, p. 336, 19-22) –

când vom studia evoluția textului dialogului, nucleul primar este tocmai această rugăciune de invocare a Sfântului Duh din *Luca* 1, 25, o temă pe care Sfântul Ioan Damaschinul o leagă de Euharistie:

Toate cele pe care Dumnezeu le face, le săvârșește prin puterea Sfântului Duh și, la fel acum [în Euharistie], lucruri mai presus de fire și care nu pot fi înțelese decât prin credință sunt săvârșite prin puterea Sfântului Duh. „Cum poate fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat”, a grăit Sfânta Fecioară. Arhanghelul Gavriil i-a răspuns: „Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri”. Acum și tu întrebi cum pâinea devine Trupul lui Hristos, iar vinul și apa Sângele Său. Iar eu îți zic că Sfântul Duh iarăși vine și împlinește cele ce sunt de neconceput și de neînțeles.¹⁴

În acest text, cel puțin, temeiul patristic pentru folosirea citatului din *Luca* 1, 35 este explicit.

Însă ceea ce ne uimește pe noi în cazul dialogului nostru este faptul că *acestea îi sunt spuse diaconului de către preot!* Petrus Arcudius (1563-1633) în lucrarea sa *De concordia* a subliniat de mult timp această anomalie din textul receptus. După ce citează același pasaj din lucrarea *Despre credința ortodoxă* (indicat de el, eronat, ca fiind preluat din capitolul 14), continuă astfel:

Din aceste motive, preotul care celebrează împreună cu diaconul... îi spune diaconului: „Roagă-te pentru mine, diacone!”, iar acesta, răspunzând, zice: „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine...” Căci așa trebuie să citim în Liturghie, pentru ca [dialogul] să aibă un înțeles adevărat și adecvat. Aceasta [trebuie] să se facă pentru a corecta și a se citi așa cum este evident în Liturghia lui Iacov, unde ceilalți spun aceleași cuvinte preotului¹⁵.

Și Goar aduce argumente împotriva acestui text întâlnit în cărțile tipărite, dar nici el și nici Arcudius nu oferă o argumentație conclu-

frică uneori exprimată în textul dialogului, încât preotul se roagă nu doar pentru pogorârea Sfântului Duh, ci și ca „Acesta să rămână și să slujească împreună cu noi în toate zilele vieții noastre” (*Paris Gr. 2509*, GOAR, p. 81).

¹⁴ *De fide orthodoxa* 4, 13, PG 94, 1141.

¹⁵ *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administrationibus*, Paris, 1626, III, 36, p. 270 (trad. rom. A. Baciu). Dialogul din IAK, pe baza căruia Arcudius argumentează, are rolurile în ordinea lor corectă; cf. MERCIER, p. 190, 11 ff.

faptul că Liturghia nestoriană are un ritual extrem de dezvoltat la plecarea de pe *bema* și la *apropierea de jertfelnic*, ritual care include numeroase formule pregătitoare, printre care și un amplu dialog între preotul ales să slujească și coliturghisitorii săi:

Preotul: Binecuvintează, Domnul meu! Frații mei, rugați-vă pentru mine ca această jertfă să fie săvârșită de mâinile mele.

Coliturghisitorii: Dumnezeu, Domnul tuturor, să te întărească să împlinești voia Sa și să primească cele puse înainte de tine și bineplăcută să-I fie jertfa ta pentru noi și pentru tine însuși și pentru cele patru colțuri ale lumii, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Apoi preotul repetă rugăciunea care precede dialogul și continuă:

Preotul: Binecuvintează, Domnul meu! Rugați-vă pentru mine, frații mei și iubii mei, ca să fiu socotit vrednic să aduc înaintea Domnului nostru Hristos această jertfă vie și sfântă pentru mine și pentru întregul trup al Sfintei Biserici, cu harul îndurărilor Sale, totdeauna. Amin.

Și coliturghisitorii răspund, iar preotul repetă rugăciunea¹¹.

Ritualurile de apropiere de jertfelnic ale acestor Liturghii au ca element comun ideea de pregătire pentru jertfa ce urmează să se aducă, pentru ca aceasta să fie primită de Dumnezeu, precum și confuzia preotului care realizează nevrednicia sa și neputința sa de a săvârși o slujire atât de sfântă fără a fi ajutat, dar și necesitatea ajutorului divin.

II. Sensul dialogului în Liturghia bizantină

În cadrul CHR, multe dintre aceste elemente sunt exprimate în cadrul Rugăciunii apropierii de jertfelnic¹², însă dialogul se limitează la tema necesității ajutorului divin. În acord cu teologia euharistică bizantină, așa cum este ea exprimată în rugăciunile Liturghiei, această putere este atribuită Sfântului Duh¹³. Așa cum vom vedea atunci

¹¹ LEW, pp. 272-273.

¹² Cf. *infra*, cap. X.

¹³ RAES, *Dialogue*, pp. 40-42; MATEOS, *L'action du Saint-Esprit*, pp. 193-208. Cf. și frica exprimată în Anafora BAS: „...să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la Darurile care sunt puse înainte” (LEW, p. 336, 19-22) –

când vom studia evoluția textului dialogului, nucleul primar este tocmai această rugăciune de invocare a Sfântului Duh din Luca 1, 25, o temă pe care Sfântul Ioan Damaschinul o leagă de Euharistie:

Toate cele pe care Dumnezeu le face, le săvârșește prin puterea Sfântului Duh și, la fel acum [în Euharistie], lucruri mai presus de fire și care nu pot fi înțelese decât prin credință sunt săvârșite prin puterea Sfântului Duh. „Cum poate fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat”, a grăit Sfânta Fecioară. Arhanghelul Gavriil i-a răspuns: „Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri”. Acum și tu întrebi cum pâinea devine Trupul lui Hristos, iar vinul și apa Sângele Său. Iar eu îți zic că Sfântul Duh iarăși vine și împlinește cele ce sunt de neconceput și de neînțeles.¹⁴

În acest text, cel puțin, temeiul patristic pentru folosirea citatului din Luca 1, 35 este explicit.

Însă ceea ce ne uimește pe noi în cazul dialogului nostru este faptul că *acestea îi sunt spuse diaconului de către preot!* Petrus Arcudius (1563-1633) în lucrarea sa *De concordia* a subliniat de mult timp această anomalie din textul receptus. După ce citează același pasaj din lucrarea *Despre credința ortodoxă* (indicat de el, eronat, ca fiind preluat din capitolul 14), continuă astfel:

Din aceste motive, preotul care celebrează împreună cu diaconul... îi spune diaconului: „Roagă-te pentru mine, diacone!”, iar acesta, răspunzând, zice: „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine...” Căci așa trebuie să citim în Liturghie, pentru ca [dialogul] să aibă un înțeles adevărat și adecvat. Aceasta [trebuie] să se facă pentru a corecta și a se citi așa cum este evident în Liturghia lui Iacov, unde ceilalți spun aceleași cuvinte preotului¹⁵.

Și Goar aduce argumente împotriva acestui text întâlnit în cărțile tipărite, dar nici el și nici Arcudius nu oferă o argumentație conclu-

frică uneori exprimată în textul dialogului, încât preotul se roagă nu doar pentru pogorârea Sfântului Duh, ci și ca „Acesta să rămână și să slujească împreună cu noi în toate zilele vieții noastre” (*Paris Gr. 2509*, GOAR, p. 81).

¹⁴ *De fide orthodoxa* 4, 13, PG 94, 1141.

¹⁵ *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administrationibus*, Paris, 1626, III, 36, p. 270 (trad. rom. A. Baci). Dialogul din IAK, pe baza căruia Arcudius argumentează, are rolurile în ordinea lor corectă; cf. MERCIER, p. 190, 11 ff.

zivă pe baza studiului amănunțit al tradiției manuscrise¹⁶. Totuși, sperăm că un astfel de studiu va susține observațiile și obiecțiile lor.

III. Evoluția textului dialogului în tradiția manuscrisă

1. PARTEA I

Prima parte a dialogului poate fi rezolvată extrem de ușor. Raes arată că este vorba de un adaos târziu, fără susținere în tradiția manuscrisă¹⁷. Nu este întâlnită în niciunul dintre evhologhioanele, diataxele sau arhieraticoanele grecești, slavone sau orientale manuscrise, cu o singură excepție. Este vorba de codicele *Ethnike bibl.* 779, din secolul al XVIII-lea¹⁸. Nu se găsește nici în ediția princeps din anul 1526 și nici în edițiile venețiene din 1558 și 1562¹⁹. Din câte știm, apare pentru prima dată în ediția venețiană din 1571 și, chiar și astăzi, nu face parte din textul dialogului din *Cinovnicul* (*Arhieraticonul*) slavon²⁰.

Teoria lui Raes cu privire la originea acestei părți a dialogului pare plauzibilă. El consideră că este vorba de o simplă repetiție a celor rostite de către diacon atunci când intră în altar după Intrarea Mare: „Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor”, la care preotul răspunde: „Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în

¹⁶ GOAR, p. 115 n. 113. Referințele date în ediția a 2-a a lucrării lui Goar trimit la nr. paginilor din prima ediție, Paris, 1647. Dăm între parantezele numerele corecte ale paginilor din a doua ediție (Veneția, 1730). După cum a arătat RAES, (*Dialogue*, p. 43 n. 2) Goar nu aduce cele mai fericite argumente. El se referă la *Veneta recentiora*, fol. 92 linia 9 [p. 75], ms. *Regium*, fol. 106 linia 40 [p. 92], *Cryptof.* și *Codex Pyromalus*. Însă „*Veneta recentiora*” urmează textul receptus, iar fol. 106 [p. 92] cuprinde ediția lui Erasmus, care omite dialogul în întregime. Goar, probabil, a dorit să se refere la *Paris Gr. 2509* (sec. XV) [p. 81], care dă părțile II-III ale dialogului cu rolurile corect distribuite. Pentru *Pyromalus* și *Cryptof.* [= *Codex Falascae*] cf. *infra*, secțiunea III.2.a și notele 44-45. BAS din *Codex Pyromalus* dă o formă primitivă a dialogului.

¹⁷ *Dialogue*, p. 41.

¹⁸ TREMPÉLAS, p. 85 (z în ap. critic).

¹⁹ RAES, *Dialogue*, p. 41.

²⁰ *Cinovnic*, Moscova, 1879, ff. 36^v-37^r, și Varșovia, 1944, f. 10^v; cf. RAES, *Dialogue*, p. 41.

împărăția Sa, totdeauna...”²¹. Sau ar putea fi considerată un răspuns la această rugăciune. În diataxele din mss. *Ethnike bibl.* 662, *Moscova Sinod.* 381 și în cea a lui Filotei, atunci când intră, diaconul îi spune preotului: „Doamne, pomenește-mă pe mine, păcătosul”, la care preotul răspunde: „Domnul Dumnezeu să te pomenească în împărăția Sa”²². Astfel, preotul, după ce s-a rugat pentru diacon, îi cere și el acestuia să se roage pentru el, așa cum se întâmplă în partea I a textului receptus:

Preotul: Roagă-te pentru mine, frate și împreună-slujitorule.

Diaconul: Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu în împărăția Sa.

Oricum, mss. arată că aceasta nu era parte din dialogul original și considerăm că ține de salaturile schimbate de clerici cu poporul, dar și între ei, pe baza cărora s-au dezvoltat pomenirile de la Intrarea Mare.

O ultimă observația privind textul părții I. Raes a atras atenția asupra folosirii epitetului „împreună-slujitor (συνλειτουργός)” pentru diacon²³. Deși niciunul dintre mss. timpurii care conțin dialogul nu folosește acest titlu pentru diacon, termenul este suficient de răspândit în literatura teologică grecească și datează cel puțin din perioada Sinodului de la Neocezarea (315 d.Hr.)²⁴. Pseudo-Dionisie explică și faptul că ierarhia pământească „slujește împreună” cu cea cerească²⁵. În cadrul Liturghiei, rugăciunea constantinopolitană a intrării face referire la îngerii împreună-slujitori (συνλειτουργοῦντες) care intră împreună cu clericii²⁶. Deoarece tipologia bizantină îi reprezintă adesea pe îngeri înveșmântați ca diaconi, iar tâlcuitorii îi descriu pe diaconi ca săvârșind o slujire îngerească, nu ar trebui să ne mire folosirea termenului de „împreună-slujitor” pentru diacon,

²¹ RAES, *loc. cit.*

²² Ed. TREMPÉLAS, pp. 9-10; KRASNOSELȚEV, *Materiali*, p. 25.

²³ *Dialogue*, pp. 41, 46-48.

²⁴ Canonul 14, referindu-se la horepiscopi concelebrând cu episcopi (MANSI 2, 542-543).

²⁵ *De coel. hier.* 1, PG 3, 124.

²⁶ LEW, p. 312, 21-22 (BAS). Aceași idee se întâlnește în cadrul rugăciunii pregătitoare dinaintea Liturghiei din codicele *Patmos 719* (sec. XIII) (DMITRIEVSKI II, pp. 170-171) și în *Codex Falascae* (MURETOV, *K materialam*, p. 10). Rugăciunea este omisă în ediția lui Goar, probabil pentru că precede titlul CHR (cf. GOAR, p. 85).

dar și pentru episcopi, preoți, pentru ierarhia cerească și chiar pentru Sfântul Duh. Fiecare dintre cei care participă la Liturghie concelebrează, după treapta sa.

2. PĂRȚILE II-III

a) Vechea formă a dialogului la Constantinopol și în Italia

În cele mai vechi izvoare, partea I-II, a-b, pare a fi elementul primar al dialogului nostru. BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg dă următoarea rubrică la transferul darurilor:

Interea deportantur & proponuntur munera à presbyteris, & post lauationem manuum, petit [episcopus] ministros pro se orare, & respondēt: *Între timp, darurile sunt aduse și sunt date preoților, iar după spălarea mâinilor [episcopul] le cere slujitorilor să se roage pentru el, iar [aceștia] răspund:*

*Spiritus sanctus superueniat in te, & uirtus altissimi obumbret te & comministret tibi.*²⁷ *Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească și să slujească împreună cu tine.*

Rubrica din codicele *Pyromalus* contemporan (BAS) dă aproape același text:

...după spălarea mâinilor, episcopul le cere slujitorilor (λειτουργούς) să se roage pentru el. Iar ei răspund: *Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine...*²⁸

Ambele izvoare stau mărturie pentru practica din secolul al X-lea de la Liturghia patriarhală de la Constantinopol și prezintă dialogul în forma sa cea mai veche păstrată în ritul Marii Biserici.

În izvoarele italo-grecești întâlnim prima menționare a formulei noastre în codicele *Grottaferrata Gb IV* din a doua jumătate a secolului al X-lea (BAS și CHR, ff. 7^r, 21^r). Totuși, în acest ms., cea mai veche mărturie a formulei analizate²⁹, rugăciunea de invocare a Sfântului Duh nu apare ca un dialog, ci ca o rugăciune rostită de către preot:

²⁷ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

²⁸ GOAR, p. 155.

²⁹ Iar nu codicele *Grott. Gb II* (sec. XI-XII), așa cum a considerat Raes. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 180; RAES, *Dialogue*, p. 45.

După ce darurile au fost așezate [pe sfânta masă], preotul se întoarce spre dreapta și se roagă: Duhul Sfânt să Se pogoare peste mine și puterea Celui Preaînalt să mă umbrească și să slujească împreună cu mine, Domnul Dumnezeu, Împăratul slavei.

*Și se întoarce spre stânga și zice: Același Preasfânt Duh să Se pogoare peste mine și puterea Celui Preaînalt să mă umbrească și să slujească împreună cu mine.*³⁰

Vom analiza ulterior motivele care stau la baza formei non-dialogice a rugăciunii din acest ms. Acum este important să reținem că acest text arată vechimea frazei „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine (mine, noi)” și legătura sa originală cu versetul lucanic anterior³¹. Această legătură este confirmată de codicele constantinopolitan *Pyromalus* și de versiunea Johannisberg, deja citate. Singura diferență este faptul că *Grottaferrata Gb IV* repetă întreaga formulă, cu începutul diferit Ἀὐτὸ τὸ πνεῦμα (*Același Duh*).

Alte două codice italo-grecești, *Grottaferrata Zd II* (1090 d.Hr.) f. 64^v, și *Gb XV* (sec. XI) f. 3^v, par să concorde cu *GB IV*. Dar, dat fiind faptul că toate mss. dau doar începuturile pentru II, b-c, este imposibil să ne dăm seama dacă textul este la fel cu cel din *Gb IV* sau a evoluat deja spre textul receptus, în care textul versetului *Lc. 1, 25* este separat deja de cererea ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu preotul.

Versiunea originală a dialogului includea, probabil, o invitație adresată de liturghisitorul proestos celorlalți slujitori de a se ruga pentru el (II, a), dar nu o exprima printr-o formulă fixă menționată în text (cf. *Codex Pyromalus*, versiunea Johannisberg, codicele *British Museum Add. 34060*). Ca răspuns, coliturghisitorii rosteau cuvintele adresate de arhanghel Mariei în *Lc. 1, 35* (II, b). Ulterior, la textul lucanic a fost adăugată fraza „și să slujească împreună cu tine”, întâlnită pentru prima dată în codicele *Grottaferrata Gb IV* și în versiunea Johannisberg. O dezvoltarea ulterioară – sau, poate, paralelă –, posibil de origine italo-grecescă, a inclus repetarea aceleiași formule de către liturghisitorul proestos pentru cei împreună slujitori cu el, dar cu începutul: *Același Duh*. Astfel interpretăm forma originală a

³⁰ CHR, f. 21^r. BAS (f. 7^r) dă același text, cu excepția unor variante textuale minore în cadrul rubricilor și a absenței frazei „Domnul Dumnezeu, Împăratul slavei”.

³¹ JACOB, *Formulaire*, pp. 180-181.

textului păstrat până la noi în codicele *Grottaferrata Gb IV*. Motivul pentru care acest codice a abandonat forma dialogică este faptul că descrie o Liturghie fără coliturghisitori; însă rubrica tipiconală care îi cere preotului să se întoarcă spre dreapta și spre stânga trădează faptul că, odinioară, era vorba de un dialog cu împreună-liturghisitorii aliniați de-o parte și de alta a sfintei mese³².

Un izvor ulterior al versiunii primitive a CHR, *Paris Gr. 324*, un ms. din secolul al XIV-lea de origine orientală păstrează, se pare, textul dialogului în forma sa originală, adică o singură cerere preluată din *Luca 1, 35*, fără repetări și fără interpolarea unei cereri ca Duhul Sfânt să coliturghisească:

Diaconul: Binecuvântați, sfinți îngeri (εὐλογεῖτε, ἄγιοι ἄγγελοι).

Preotul: Duhul Sfânt să Se pogoare peste noi și puterea Celui Preaînalt să ne umbrească totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.³³

La fel ca în cazul *Grottaferrata Gb IV*, dialogul a fost acomodată la o Liturghie la care nu slujeau mai mulți clerici, un fenomen ce poate fi observat și în diataxele din secolul al XV-lea *Leningrad Gr. 423* și *Sabas Gr. 305*, în care cererea lucanică este rostită deasupra darurilor³⁴. Aceasta ar putea explica simplitatea sa, adică absența cererii ca Duhul Sfânt să împreună-slujască și a întregii părți III. Dar este la fel de posibil – așa cum se va confirma acest fapt în noua versiune a dialogului – ca cererea interpolată privind împreună-slujirea Duhului Sfânt să nu fi câștigat niciodată un loc permanent în vechea versiune a textului.

În privința invitației diaconale „Binecuvântați, sfinți îngeri”, Jacob remarcă faptul că pare a fi vorba de o transformare a invocației ori-

³² *Loc. cit.* Jacob a descoperit urme ale aceluiași tip de ritual în codicele *Messina Gr. 160*, un ms. din sec. XI înrudit cu *Grott. Gb IV (ibid., pp. 184 ff, 191)*. A se vedea și *infra*, secțiunea III.2.d.

³³ JACOB, *Formulaire*, p. 252. Și codicele din secolul al XVI-lea, *Grottaferrata Gb XIX (f. 9^v)* are doar II, a-b în cadrul dialogului. Codicele *Messina Gr. 160* are „Binecuvântați, sfinți” și începutul de la II, b (*ibid., p. 191*).

³⁴ KRASNOSELTEV, *Materiali*, p. 90. Cf. și ms. slavon *Petersburg Acad. 566 (sec. XV)* în care preotul spune *Lc. 1, 35* în timp ce acoperă darurile cu aerul după intrarea mare (MURETOV, *K materialam*, p. 89).

ginale „în sensul Liturghiei cerești”³⁵. Poate că diaconii se adresează îngerilor a căror împreună-slujire a fost cerută în rugăciunea intrării. Oricum, în tipologia bizantină a Liturghiei cerești, atât preoții cât și diaconii sunt reprezentați ca îngeri³⁶.

b) Noua formă a dialogului

Aceste vechi practici par să fi cedat locul la două forme mai noi, extinse, ale dialogului, care apar începând cu secolul al XII-lea în toate familiile tradiției manuscrise: constantinopolitană, otrantană, calabriană și siciliană, orientală, dar și în diataxele monahale și în versiunile georgiană și slavonă.

(i) Noua versiune constantinopolitană

Noua formă a dialogului apare pentru prima dată la Constantinopol, în versiunea lui Leon Thuscus. Este caracterizată prin lipsa vreunei cereri ca Sfântul Duh să coliturghisească și prin adăugarea părții III.

Et depositis sanctis panibus super sacramensam in crucis figuram, expanso desuper peplo et astantibus in circuitu sacerdotibus, dicit archypresbyter: Orate pro me, sacerdotes sancti.

Și așază sfintele pâini pe sfânta masă în chipul crucii, întinzând deasupra lor aerul și, stând în mijlocul preoților, arhipresbiterul zice: Rugați-vă pentru mine, sfinților preoți.

Qui respondet: Spiritus sanctus superueniat in te et uirtus altissimi obumbret tibi.

Acesta răspunde: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.

Et rursus illi dicunt ad eum: Memento nostri, domine.

Și iarăși îi spun: Pomenește-ne, doamne.

Et ipse respondet: Memor sit nostri dominus deus in regno suo.

Și acesta răspunde: Să ne pomenească Domnul Dumnezeu în împărăția Sa.

*Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dexteris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intueutes ad sanctam mensam.*³⁷

Atunci se separă și, stând în fața ușilor canceliilor, la dreapta și la stânga, fiecare rostește încet rugăciunea tainelor, privind spre sfânta masă.

³⁵ *Formulaire*, p. 252.

³⁶ Cf., spre ex., MILLET, *Monuments de l'Athos*, planșele 218, 2; 219, 3; 256, 2; 257, 2; 261, 1-2; 262, 1-2; ȘTEFĂNESCU, *Illustration des liturgies*, planșele XXIX, 1-2; XXX, 1-2.

³⁷ JACOB, *Toscan*, p. 150.

Ritualul patriarhal al Marii Biserici din secolele XII-XIII din *British Museum Add. 34060* face parte din aceeași tradiție. Patriarhul se pleacă către preoții împreună liturghisitori, iar aceștia zic: „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească. Pomenește-ne, stăpâne”. Iar el răspunde: „Domnul Dumnezeu să ne pomenească în împărăția Sa totdeauna, acum...”³⁸.

Aceeași formă a dialogului se întâlnește în diataxele monastice ulterioare, inclusiv în cea a lui Filotei³⁹, în numeroase mss. ale versiunii slavone⁴⁰, și în mss. din secolul al XII-lea care cuprind o Liturghie otrantană⁴¹. Situată pe coasta de răsărit a Italiei, biserica din Otranto (Idrunt) a rămas în strânsă legătură cu Constantinopolul până la invazia normandă, iar practicile sale liturgice – cu excepția celor pur locale – sunt constantinopolitane, în comparație cu cele din Calabria și Sicilia⁴². Și astfel, dialogul otrantan este similar celui din versiunea lui Thuscus, cu excepția II, a („Rugați-vă pentru mine, fraților”) și a adaosului lui γένουτο (*fie*) la final, după sfârșitul obișnuit „πάντοτε, νῦν...” („totdeauna, acum...”)⁴³. Acest „*fie!*”, atras în cadrul dialogului, fără nicio îndoială, de folosirea versetului lucanic al Bunei-Vestiri în cadrul părții II, este extins în varianta slavonă pentru a include și restul răspunsului Fecioarei: „Fie mie (nouă) după cuvântul tău” (*Lc. 1, 38b*)⁴⁴.

³⁸ F. 512'. Editarea lui ARABATZOGLOU (*Bibliothèque*, p. 238) este extrem de defectuoasă.

³⁹ Spre ex., *Ethnike bibl. 662* (sec. XII-XIII) și Filotei (sec. XIV) în TREMPÉLAS, pp. 9-10; *Moscova Sinod 381* (sec. XIII-XIV), *Vat. Gr. 573* (sec. XIV-XV) în KRASNOSELTĚV, *Materiali*, pp. 25-26, 108-109.

⁴⁰ Cf. spre ex. *Sinai Slav. 14* (f. 21') și 15 (f. 29').

⁴¹ Pentru izvoarele otrantane a se vedea JACOB, *Formulaire*, pp. 341-384.

⁴² *Ibid.*, pp. 341-342.

⁴³ *Ottoboni Gr. 344*, 1177 d.Hr., (f. 152'); mss. din secolul al XIII-lea: *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGDAL, CHR, p. 20; BAS, p. 60), *Ambros. 276* (f. 13'), 709 (f. 92') și 167 (CHR, f. 20'-v; BAS, f. 70'); și din secolul al XIV-lea, *Sinai Gr. 966* (CHR, f. 29'; BAS, f. 36'; cf. DMITRIEVSKI II, pp. 205-206); versiunea otrantană a BAS, sec. XIII-XIV, și revizuirea otrantană a lui Thuscus (JACOB, *Otrante*, pp. 69, 93).

⁴⁴ Acest „*fie*” este întâlnit în *Ottoboni Gr. 344*, *Sinai Gr. 966*, *Ambros. Gr. 167*, și în versiunea otrantană a BAS (cf. nota anterioară pentru aceste izvoare), dar și în versiunea slavonă în mss. mai vechi (cf. *infra*, secțiunea IV). *Codex Falascae* (GOAR, p. 88) îi indică liturghisitorului proestos să răspundă la rugăciunea coliturghisitorilor (= II, b) astfel: „Amin. Amin. Fie mie după cuvântul vostru. Și Domnul Dumnezeu

(ii) Noua versiune orientală

Având o structură similară cu a dialogului constantinopolitan, versiunea întâlnită începând cu secolul al XII-lea în evhologhioanele de proveniență siciliană sau calabriană⁴⁵, dar și în două mss. ale IAK și în CHR georgiană din codicele *Graz Georg. 5* (sec. XIII). Aici, în locul cererii în care proestosul (II, a) solicită rugăciunea coliturghisitorilor, apare *Ps. 33, 4*. Iată textul din *Graz Georg 5*:

მღვლემან თაყუნისცეს წმიდასა ტრაპეზსა და თქუას: განადიდეთ უფალი ჩემთანა და აღვამაღლო სახელი მისი ზოგად.	<i>Preotul sărută sfânta masă și zice: Măriți pe Domnul împreună cu mine și să înălțăm numele Lui împreună.</i>
--	---

მათ მიუგონ: სული წმიდაა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მალღისა გვარვიდენ შენ.	<i>Aceștia îi zic: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.</i>
---	---

მომიკსენე ჩუწნცა, მეუფეო.	<i>Pomenește-ne pe noi, doamne.</i>
---------------------------	-------------------------------------

მღვლემან თქუას: მოგიკსენნეს თქუწნცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე, აწ და მარადის და უკუნითი.	<i>Preotul zice: Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăția Sa totdeauna, acum și pururea și în veci.</i>
--	--

Prezența acestei variante în IAK și în versiunea georgiană a CHR din secolul al XIII-lea ar trebui să indice faptul că aceasta, asemenea multor alte „particularități italo-grecești”, este de origine orientală⁴⁷. Aproape toate mss. care au această variantă descriu o Liturghie preotească în sobor, iar stihul psalmic este adresat de liturghisitorul proestos coliturghisitorilor săi, care îi răspund așa cum vedem în versiunea georgiană.

să ne pomenească pe noi pe toți în împărăția cerurilor, totdeauna...”; *Ambros. Gr. 1090* are: „γένουτο κύριε τὸ ἔλεόν σου ἐφ' ἡμᾶς”.

⁴⁵ Cf. mss. din secolele XII-XIII ale familiei manuscrise din Reggio-Messina, cum ar fi *Vat. Gr. 1811*, 1147 d.Hr., (CHR și BAS, ff. 79', 90'), *Barberini Gr. 316* (ff. 17'-18') și 329 (BAS, f. 3'), *Grottaferrata Gb II* (CHR și BAS, ff. 11', 28'), *Oxford Bodleian Auct. E.5.13*. (CHR și BAS, ff. 14'-15', 25'-v), și, din secolul al XIV-lea, cu variante, din Calabria, *Codex Falascae* (= *Grott. Gb III*, GOAR, p. 88).

⁴⁶ TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, I, p. 74 (georg.), II, p. 56 (lat.).

⁴⁷ DE MEESTER a considerat-o a fi o particularitate italo-grecescă întâlnită doar în *Codex Falascae* (*Origines*, p. 333 n. 6). Dar, pe lângă izvoarele CHR și BAS deja menționate, se găsește și în două mss. ale IAK, *Vat. Gr. 1970* (sec. XIII) și *Paris Gr. 2509* (sec. XV) (MERCIER, p. 190).

c) Originea părții III

Raes ridică o problemă cu privire la textul receptus al părții III. Nu ar trebui considerat ca făcând parte din dialog, ci ca reprezentând formula obișnuită rostită de către diacon ori de câte ori cere permisiunea preotului pentru o acțiune liturgică, așa cum se întâmplă la începutul Liturghiei sau după epicleză⁴⁸. Deși formula este aceeași, suntem de acord cu Raes și respingem această teorie. Formulele se găsesc deja în diatata din *Ethnike bibl.* 662 și în cea a lui Filotei. Însă cea de la începutul Liturghiei este și ea parte a unui dialog între preot și diacon⁴⁹. Iar folosirea sa, după epicleză, ca formulă separată, este un adaos târziu, inconstant chiar și în edițiile tipărite⁵⁰. În versiunea lui Thuscus și în cea otrantană (BAS) poate fi observată la începutul Liturghiei, dar nu și după epicleză⁵¹. Iar în versiunea georgiană din *Graz Georg.* 5 apare doar în dialogul de după Intrarea Mare. În această versiune, la începutul Liturghiei există o formulă preluată din partea II:⁵²

გუაკურობენ მეუფეო.	Binecuvintează, doamne.
სული წმიდამ თანამწირველ მეყავნ ჩუღნ. ⁵²	Duhul Sfânt să slujească împreună cu noi.

Însă cel mai puternic argument împotriva considerării secțiunii III ca făcând parte, la origine, dintr-o formulă de concediere a diaconului este faptul că întregul dialog, inclusiv partea III, este, tradițional, un dialog între coliturghisitori, iar nu între liturghisitorul proestos și diacon, așa cum sperăm să demonstrăm. În plus, rubrica privind acordarea permisiunii diaconului de a ieși apare după ce dialogul s-a încheiat: „Apoi diaconul zice: «Amin» și se închină, sărută dreapta preotului și iese”⁵³.

⁴⁸ RAES, *Dialogue*, p. 41.

⁴⁹ Ed. TREMPÉLAS, pp. 5-6; 11-12.

⁵⁰ Spre ex., *Ieratikon*, Atena, 1957, o omite; *Euchologion*, Atena, 1926, o conține, dar fără vreun răspuns din partea preotului, la fel ca în ediția princeps. Însă se întâlnește cu tot cu răspuns în BAS din codicele *St. Petersburg Bibl. Imperială 558*, secolul al XV-lea (DMITRIEVSKI II, p. 501. Cf. nota 54 *infra*).

⁵¹ JACOB, *Toscan*, pp. 137, 155; *Otrante*, pp. 61, 75.

⁵² TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, I, p. 65 (georg.), II, p. 49 (lat.).

⁵³ Cf., spre ex., Diatata lui Filotei (ed. TREMPÉLAS, p. 10).

Este mai bine așa, decât a considera că cererea rugăciunilor preotului adresată lui de către coliturghisitori (sau de către diaconi) este un răspuns firesc la elementul original al părții II, în care aceștia s-au rugat pentru preotul proestos. Acest lucru nu este limpede în textul receptus, deoarece a apărut o confuzie a rolurilor.

d) Completarea textului: adăugarea cererii pentru împreună-slujirea Sfântului Duh

Cererea pentru ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu liturghisitorii (II, c) pare a fi o rafinare a versiunii italiene primare a dialogului, conform căreia unica cerere ca Duhul Sfânt să Se pogoare și să slujească împreună (versiunea Johannisberg, codicele *Pyromalus*) a început să fie repetată (*Grott. Gb IV, Zd II, Gb XV*), apoi să fie separată în două cereri independente, prima conținând doar textul lucanic (II, b), la fel ca noua versiune, iar a doua cerere, ca Duhul Sfânt să slujească împreună cu liturghisitorii (II, c).

Mărturiile sunt mult prea puține pentru a ne permite să urmărim această evoluție. Mult timp înainte de apariția cererii II, c în forma sa actuală (adică o cerere ca Duhul Sfânt să slujească împreună, însă fără textul lucanic), în secțiunea II, b întâlnim textul lucanic epurat de orice interpolare (cf. *Paris Gr.* 324 și toate izvoarele cuprinzând noua formă dialogului).

Pe de altă parte, avem două izvoarele ierusalimitene din secolul al XV-lea, evhologhionul *St. Petersburg Biblioteca Imperială Codex Gr.* 558⁵⁴ și diatata din *Vat. Gr.* 782 (f. 217^v)⁵⁵, care dau vechea structură italo-grecescă a dialogului, unde textul lucanic al părții II, b include încă interpolarea: „și să slujească împreună cu tine”, dar cu textul lucanic deja eliminat din al doilea element (II, c). Iată textul dialogului din *St. Petersburg 558*. Trebuie remarcat că, la fel ca în *Grott. Gb*

⁵⁴ Acest ms. este descris de ORLOV ca fiind un codice din secolele XIV-XV care a aparținut arhimandritului Antonie, fostul superior al misiunii rusești de la Ierusalim (*Liturgia*, p. XII). Textul BAS este editat de DMITRIEVSKI II, p. 501.

⁵⁵ În privința originii acestei diatate, Jacob remarcă: „deoarece în ms. urmează după un tipicon al Sf. Sava, este destul de sigur că reflectă practicile ierusalimitene ale epocii” (*Formulaire*, p. 439 n. 6). Diatata nu dă întregul text al dialogului, dar, pe baza începutului, putem presupune că îi corespunde ms. *St. Petersburg 558* citat de noi.

IV, preotul spune doar el dialogul în întregime, deși este un diacon prezent. Trebuie remarcat și faptul că partea III a dialogului lipsește în cele două izvoare, la fel ca în versiunea primară a dialogului:

Iar după ce sfintele daruri au fost așezate pe sfânta masă și au fost acoperite, plecându-se spre stânga, zice tămâind: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine [singular] și puterea Celui Preaînalt să te umbrească și să slujească împreună cu tine [singular].

Și la fel spre dreapta: Același Duh Sfânt să slujească împreună cu noi și cu tine [plural] în toate zilele vieții noastre, totdeauna, acum și pururea.⁵⁶

Deși nu știm cum s-a petrecut această dezvoltare, cu siguranță, la un moment dat, a avut loc o fuziune între cele două tipuri de dialog. Cererea ca Duhul Sfânt să slujească împreună (II, c) a fost adăugată la textul noii versiuni care cuprindea deja atât textul lucanic neinterpolat (II, b) cât și partea III. Cele mai vechi izvoare în care întâlnim acest text complet – bineînțeles, trecând cu vederea variantele minore – sunt codicele *Paris Gr. 2509*, o diatixa de proveniență grecească⁵⁷, și *Ambros. Gr. 84* (f. 82), ambele din secolul al XV-lea. Însă doar odată cu apariția cărților tipărite s-a fixat cererea pentru împreună-slujirea Sfântului Duh (II, c) ca parte a dialogului. Cu excepția celor două izvoare menționate, toate mss. pe care le-am găsit provin din secolul al XVI-lea sau chiar de mai târziu⁵⁸. Trebuie remarcată lipsa acesteia din diatixa lui Filotei dar și prezența sa în ediția princeps din 1526.

IV. Variante ale textului dialogului

Deoarece textul dialogului a fost fixat atât de târziu, izvoarele cuprind nenumărate variante, existând diferențe chiar și în codicele aceleiași tradiții, sau între CHR și BAS din același evhologhion⁵⁹. Însă marea majoritate sunt variante textuale minore, asemănătoare celor din textele deja citate, și nu afectează structura fundamentală a

⁵⁶ DMITRIEVSKI II, p. 501.

⁵⁷ GOAR, p. 81.

⁵⁸ Spre ex., *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), ff. 35^v, și mss. din TREMPERAS, pp. 84-86.

⁵⁹ Cf., spre ex., *Grott. Gb IV*, ff. 7^r, 21^r; *Sinai Gr. 966*, DMITRIEVSKI II, pp. 205-206 etc.

dialogului. Adesea aceste variante sunt doar rezultatul unei relative laxități deja menționate în partea II, a (*Orate pro me, sacerdotes sancti, Orate fratres; εὐχεσθε ὑπὲρ ἐμοῦ ἀδελφοί*)⁶⁰; mai frecvent, sunt urmarea necesității modificării textului destinat preoților coliturghisitori pentru a deveni un dialog între preot și diacon (μνήσθητί μου, δέσποτα; εὐξαί ὑπὲρ ἐμοῦ, δέσποτα sau διάκονε în partea II, a; sau folosirea singularului peste tot etc.)⁶¹. Nu ar ajuta la nimic să cităm toate aceste variante. Ne vom limita studiul la câteva variante textuale semnificative și mai frecvente, precum și la modificările care interesează însăși structura dialogului.

În Arhieraticonul lui Gemistos citim:

Plecându-și puțin capul, patriarhul se întoarce spre fiecare parte și zice: Binecuvântați, sfinți.

Și toți, plecându-se lui, zic: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine.

Apoi ei spun: Pomenește-ne pe noi, stăpâne sfinte.

Iar patriarhul zice: Același Duh Sfânt să vă pomenească în împărăția Sa.⁶²

Întâlnim aici o interesantă fuzionare între părțile II, c și III, b, care greu poate fi acceptată ca variantă tradițională. „Împărăția Sfântului Duh” este, cu siguranță, un concept neobișnuit! Poate că această unire a începutului părții II, c (Același Duh Sfânt) la partea III, b, este primul semn că cererea II, c, ca Duhul Sfânt să slujească împreună, a început să exercite presiuni asupra noii versiuni constantinopolitane.

Cât privește exclamația „Binecuvântați, sfinți”, am remarcat deja marea libertate a formulei II, a. Apare pentru prima dată în dialogul din codicele *Messina Gr. 160*, descris de Jacob ca fiind un ms. din secolul al XI-lea al vechii variante italiene a CHR, strâns înrudit cu *Grottaferrata Gb IV*⁶³. Însă, cu excepția acestui codice, a Arhieratico-

⁶⁰ Cf., spre ex., JACOB, *Toscan*, p. 150; *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGBAHL, pp. 20, 60; CHR și BAS); *Ottoboni Gr. 344* (f. 152^r), *Ambros. Gr. 167* (CHR și BAS, ff. 20^v; 70^r); JACOB, *Otrante* (BAS), p. 69; *Sinai Gr. 966* (DMITRIEVSKI II, pp. 204-205; CHR și BAS), *Grottaferrata Gb XIX* (f. 9^r).

⁶¹ Cf. diatixele *Ethnike bibl. 662* sau a lui Filotei (TREMPERAS, pp. 9-10); *Moscova Sinod 381* și *Vat. Gr. 573* (KRASNOSELTSEV, *Materiali*, pp. 25, 105); *Sinai Slav. 14* (f. 21^r) și 15 (f. 29^v); etc.

⁶² DMITRIEVSKI II, p. 311; similar în HABERT, p. 77, și ritualul arhieresc din *Ethn. Bibl. 754* (sec. XVII), ed. TREMPERAS, p. 84 (în ap. critic).

⁶³ *Formulaire*, pp. 184ff, 191.

nului lui Gemistos și a textelor dependente de el și a „Binecuvântați, sfinți îngeri” din *Paris Gr. 324*, nu cunoaștem vreun alt izvor grecesc care să cuprindă această exclamație în textul dialogului. Totuși, este foarte răspândită în versiunea slavonă a Liturghiei.

De fapt, o variantă particulară a dialogului este întâlnită în numeroase codice, inclusiv în cel mai vechi dintre ele:

Preotul: Binecuvântați, sfinți.

Răspuns: Întru mulți ani, sfințite părinte. Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.

Și roagă-te pentru noi, sfințite părinte.

Preotul: Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea...

Răspuns: Fie după cuvântul tău, sfințite părinte.⁶⁴

Variantele textuale ale părții III sunt rare. Un ms. italo-grecesc târziu, *Grottaferrata Gb XVIII* (sec. XIV), dă următoarele (f. 17^v):

- Partea II, a-b

- Ps. 25, 6-8 (*Spăla-voi...*)

- Ps. 42, 4 (*Intra-voi la jertfelnicul lui Dumnezeu...*)

- Partea III, b.

Aici dialogul a fost perturbat de obiceiul comun pentru mai multe mss. italiene de a situa spălarea mâinilor după dialog. Cu privire la Ps. 42, 4, este suficient să reținem că un codice, Evhologhionul catedralei din Otranto, *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.), are o rubrică (f. 152^v) care cere ca dialogul să fie înlocuit cu acest stih psalmic dacă preotul slujește fără coliturghisitori⁶⁵.

Un ms., codicele *Ambros. Gr. 276*, arată că partea III a dialogului are loc între popor și preot (f. 13^v); *Grottaferrata Gb II* (f. 11^v) cere ca

⁶⁴ Cf. *Slujebnicele* din secolul al XII-lea ale lui Antonie Romanul și al lui Varlaam Ciufinski (*Moscova Sinod 342-605 și 343-604*, NEVOSTRUEV-GOKSKI, *Opisanie III*, 1, pp. 2, 6); cele șase mss. editate de MURETOV, *K materialam*, pp. 86-89, cel mai vechi dintre ele este *Petersburg Acad. 518* (sec. XII); și *Vat. Slav. 9* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 154); *Vat. Slav. 14* (Diataxa lui Filotei, *ibid.*, p. 185); diversele mss. citate de PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 867, 889; ORLOV, *Liturgiia*, pp. 143-145 (BAS); și DESNOV, *Nedoumennii vopros*, p. 187.

⁶⁵ JACOB, *Formulaire*, p. 359. Ar putea fi rezultatul unei influențe latine, însă folosirea acestui psalm aici, în cadrul ritualurilor apropierii de jertfelnic, arată că scribul înțelesese ritualul apropierii de jertfelnic care începe aici.

poporul să rostească ultimul „Amin”, la sfârșitul dialogului dintre coliturghisitori⁶⁶. Diataxa din secolul al XV-lea din codicele *Vatican Gr. 573* îi cere diaconului să adauge „Întru mulți ani, stăpâne” la sfârșitul dialogului, atunci când preotul îl binecuvintează⁶⁷. Este vorba de o simplă adaptare a exclamației poporului atunci când episcopul îi binecuvintează după sfârșitul dialogului în cadrul ritualului arhieresc. În practica liturgică bizantină este obișnuit ca poporul să-l aclame astfel pe episcop atunci când binecuvintează cu dicherotricherele.

V. Scopul original al dialogului: repartiția rolurilor

Totuși, rămâne încă o problemă cu privire la textul receptus – de altfel, cea mai importantă problemă din punct de vedere practic. Care este cauza confuziei privind repartiția rolurilor din cadrul rubricilor actuale ale dialogului dintre preot și diacon? Dintre toate mss. pe care le-am studiat, doar patru, toate de dată târzie, au rolurile distribuite așa cum apar în textul receptus, preotul fiind cel care cere ca Sfântul Duh să se pogoare peste diacon, iar nu invers: *Ambros. Gr. 84* (sec. XV) f. 82^r; *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), f. 34^r; *Iviron 878* (1642 d.Hr.), f. 31^r; și *Ethnike bibl. 779* (sec. XVIII)⁶⁸. Așadar, nu există nicio bază în tradiția manuscrisă pentru practica contemporană. Și atunci, de ce ediția princeps și alte ediții tipărite inversează rânduiala corectă din partea II? Cu siguranță nu pentru a alterna rolurile în armonie cu partea I, pentru că partea I nu se găsește în primele ediții.

Dar distribuția rolurilor nu este singurul element deranjant în unele versiuni ale dialogului. Spre exemplu, în Diataxa lui Filotei, unde rolurile sunt în ordinea corectă, preotul, uimitor, se adresează diaconului folosind apelativul „Stăpâne” (Ἐὐξαί ὑπέρ ἐμοῦ, δέσποτα)⁶⁹.

⁶⁶ Cf. MURETOV, *K materialam*, p. 4. În codicele *Grott. Gb XIX* (1591 d.Hr.) preotul sărută sfânta masă și se întoarce spre popor (f. 9^r), un latinism evident.

⁶⁷ KRASNOSELȚEV, *Materiali*, p. 109.

⁶⁸ TREMPÉLAS, p. 85. Rolurile se găsesc în ordinea corectă în IAK (cf. MERCIER, p. 190, 11 ff).

⁶⁹ TREMPÉLAS, p. 10. Cf. și *Moscova Sinod 381* și *Vat. Gr. 573*, KRASNOSELȚEV, *Materiali*, pp. 25, 108; *Sinai Slav. 15* (f. 29^r) etc.

Credem că toate aceste variante pot fi explicate prin scopul original al dialogului. În cele mai vechi izvoare care conțin un astfel de dialog, este vorba de un dialog între episcop sau liturghisitorul proestos și coliturghisitorii săi⁷⁰. Coliturghisitori erau rânduiți în preajma sfintei mese⁷¹. Liturghisitorul proestos se pleacă spre dreapta, apoi spre stânga și le cere să se roage pentru el⁷². La rândul lor, aceștia îi răspund cu versetul tradițional din *Luca* 1, 35.

La o Liturghie celebrată de un singur preot cu ajutorul unui diacon – sau chiar fără diacon – era necesar un compromis. Sau trebuia

⁷⁰ Pe lângă mss. citate în nota următoare, cf. izvoarele constantinopolitane: BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124) citate *supra*, secțiunea III.2; versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 150) cit. *supra*, secțiunea III.2.b.i; Arhieraticonul lui Gemistos (DMITRIEVSKI II, p. 311) cit. *supra*, secțiunea IV; izvoarele otrantane: JACOB, *Otrante*, p. 69; codicele *Ottoboni Gr. 344* (f. 152^r), *Sinai Gr. 966* (BAS, DMITRIEVSKI II, p. 206), *Ambros. Gr. 167* (CHR, f. 20^v; BAS, f. 70^r) și 709 (f. 92^r); codicele din Reggio-Messina: *Barberini Gr. 316* (ff. 17^v-18^r) și 329 (BAS, f. 3^r). Cf. și codicele din sec. XVI *Ethn. bibl. 757* (TREMPELAS, pp. 85-86 în ap. critic). Alte izvoare sunt relativ neclare, cu rubrici la plural care s-ar putea referi la preoți coliturghisitori sau la diaconi sau la alți slujitori: spre ex., codicele otrantan *Karlsruhe EM 6* citat în nota următoare; *Codex Falascae* (cf. nota 72); *Graz Georg. 5* (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 56) cit. *supra*, secțiunea III.2.b.ii. Izvoarele slave timpurii dau aproape întotdeauna dialogul dintre coliturghisitori: cf. *Slujebnicele* din secolul al XII-lea ale lui Antonie Romanul și Varlaam Ciufinski (= *Moscova Sinod 342-605 și 343-604*, NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, pp. 2, 6) și *Vat. Slav 9* (KRASNOSELTSEV, *Svedeniia*, p. 154); și alte câteva mss. slavone în DESNOV, *Nedoumenii vopros*, pp. 185-187; MURETOV, *K Materialam*, pp. 86 ff; și ORLOV, *Liturgiia*, pp. 142-145. Am întâlnit urme ale acestei practici în rubricile din alte mss. (cf. secțiunile III.2.a și d).

⁷¹ Cf., spre ex., codicele otrantan din secolul al XIII-lea, *Karlsruhe EM 6* (CHR, ed. ENGBAHL, p. 20; cf. BAS, p. 60): „El [preotul] îi spune diaconului și celor care stau împrejur în cerc (κύκλω): Rugați-vă pentru mine, fraților...”. A se vedea rubrica din secolul al XII-lea din Reggio-Messina, din excurs.

⁷² Cf. *Grottaferrata Gb IV*, Arhieraticonul lui Gemistos și *Petersburg Biblioteca Imperială Codex Gr. 558*, toate citate mai sus, secțiunile III.2.a și d. *Codex Falascae* (GOAR, p. 88), imediat după acoperirea darurilor, dă această rubrică: „Iar [preotul] cădește, zicând celor din dreapta și celor din stânga sa: Măriți...”. Fără nicio îndoială, cădea darurile, însă, probabil, interpretări greșite ale unei astfel de rubrici au stat la baza rubricii care precede dialogul în arhieraticonul slavon reformat: „iar [episcopul] dă cădelnița fără a cădi pe cineva”: *Cinovnik*, Moscova, 1879, f. 36^v; Varșovia, 1944 f. 10^v). Căci într-un *Slujebnik* (Moscova, 1651) preotul îl cădește pe diacon în timp ce rostește „Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine...” (Cf. DESNOV, *Nedoumenii vopros*, p. 187).

omis dialogul, așa cum cer rubricile din *Ottoboni Gr. 344*, sau trebuia transformat într-o rugăciune care cerea ca Sfântul Duh „să se pogoare peste mine (sau peste noi)”, așa cum se întâmplă în *Grottaferrata Gb IV* și în *Paris Gr. 324*; sau asupra darurilor, cum este cazul în diataxele din secolul al XV-lea din codicele *Sava 305* și *Leningrad 423* și în ms. slavon *Petersburg Acad. 566* (sec. XV)⁷³; sau, altfel, diaconul ori ajutorul trebuia să preia rolul coliturghisitorilor și să răspundă atunci când preotul cerea rugăciunile lor.

Aceasta ar explica de ce preotul se adresează diaconului cu apelativul „Stăpâne”, așa cum întâlnim în Diataxa lui Filotei și în alte câteva codice: diaconului îi este adresată o cerere care odinioară era rostită către preoții coliturghisitori. Acest fapt este confirmat de faptul că în codicele *Ambros. Gr. 709* (f. 92^r) preotul proestos se adresează preoților coliturghisitori cu apelativul „stăpânilor” (δεσπόται) în cadrul invitației inițiale (I, a). Cel puțin aceasta pare mai plauzibilă decât explicația lui Trempelas, care a încercat să identifice în acest epitet o indicație a mării cinstiri acordate diaconilor odinioară⁷⁴. O altă explicație ar putea fi faptul că aceste izvoare sunt copii ale unui text în care rolurile erau deja bulversate, iar copistul a corectat *rolurile* însă nu și *textul* dialogului, în care diaconul trebuia să se adreseze preotului prin apelativul „Stăpâne”. Oricum, practica bizantină cere diaconilor și altor trepte inferioare ale clerului să se adreseze preoților și episcopului prin apelativul „stăpâne” (δέσποτα). Nu am întâlnit nicăieri acest titlu folosit pentru o altă treaptă a clerului.

Un ms. al BAS, *Sinai Gr. 1021* (sec. XV), a făcut un altfel de compromis. A păstrat confuzia rolurilor, dar a modificat textul în așa fel încât episcopul să nu se roage pentru pogorârea Sfântului Duh asupra diaconului:

Diaconul: Roagă-te pentru mine, stăpâne sfinte.

Episcopul: Domnul să îndrepteze pașii tăi.

Diaconul: Pomenește-mă, stăpâne sfinte.

Episcopul: Domnul Dumnezeu să te pomenească...⁷⁵

⁷³ Cf. *supra*, secțiunile III.2.a și IV.

⁷⁴ TREMPELAS, p. 85.

⁷⁵ DMITRIEVSKI II, p. 368.

Acest text, întâlnit și în dialogul de la începutul Liturghiei⁷⁶, ne conduce spre ultima noastră problemă textuală: forma dialogului din *Cinovník* slavon.

VI. Dialogul în *Cinovník* slavon

Începând cu reforma liturgică din anii 1666-1667, în tradiția slavonă, textul dialogului la Liturghia arhierască este următorul:

Episcopul se închină de trei ori. Apoi, întorcându-se spre dreapta, le zice celor ce slujesc împreună cu el: Frați și împreună slujitori, arhimandriți și preoți, rugați-vă pentru mine.

Și, slobozindu-și feloanele, toți răspund, zicând: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea Celui Preaînalt să te umbrească.

Episcopul zice: Același Duh Sfânt să slujească împreună cu noi în toate zilele vieții noastre.

Protodiaconul și ceilalți zic: Roagă-te pentru noi, preasfințite stăpâne.

Episcopul: Domnul să îndrepteze pașii voștri.

Și iarăși ei zic: Roagă-te pentru noi, preasfințite stăpâne.

*Iar episcopul: Domnul Dumnezeu să vă pomenească... Amin.*⁷⁷

Aici răspunsul episcopului, similar celui din cadrul BAS din *Sinai Gr. 1021*, este interpolat în noua versiune constantinopolitană a dialogului. Absența părții I arată că această versiune este mai conservatoare decât textul receptus grecesc. Deoarece această versiune reprezintă dialogul în conformitate cu reforma cărților slavone din secolul al XVII-lea, reformă întreprinsă pentru a conforma cărțile slavone cu practica grecească contemporană, la un Sinod la care au participat patriarhii Bisericii Grecești, o putem considera ca fiind reprezentativă pentru dialogul din arhiericonul grecesc al acelei perioade.

VII. Dialogul în unele fragmente siriace (adaos la ediția II)

În câteva fragmente din secolele XVI-XVII ale BAS și CHR siriace melchite care astăzi fac parte din sulul *Varican Syriac 639*, J.-M. Sauguet

⁷⁶ LEW, p. 362, 8-16; TREMPERAS, pp. 20-21.

⁷⁷ *Deianiia*, f. 53R-v. Cf. *Cinovník*, Moscova, 1879, ff. 36^v-37^r; Varșovia, f. 10^r.

a întâlnit o formă prescurtată (fără partea III) a variantei orientale a dialogului *Rugați-vă, fraților...*, incluzând o rubrică în care îi este indicat proestosului să se plece spre coliturghisitori, la fel cum am văzut și mai sus:

Și se pleacă [BAS: la dreapta și la stânga] și zice: Măriți... (Ps. 33, 4).

*Iar aceștia răspund: Duhul Sfânt... (Lc. 1, 35).*⁷⁸

Această formă scurtă se întâlnește și în CHR siriacă din codicele *Borgia Syriac 13* (sec. XII) și într-un codice al GrIAK, *Paris Gr. 2509* (sec. XV), deși mss. anterioare ale IAK includeau partea III a dialogului⁷⁹.

VIII. Originea dialogului

Deși dialogul există în IAK, PTR și chiar în unele izvoare latine⁸⁰, este sigur faptul că avem de-a face cu un text nativ pentru ritul bizantin. După cum Raes a arătat, dialogul se întâlnește în doar două mss. ale IAK, o Liturghie care a fost profund bizantinizată⁸¹. Iar PTR conține foarte puține elemente originale.

Însă nu suntem de acord cu Raes că dialogul ar fi de origine italo-grecească⁸². Cu excepția ms. *Grottaferrata Gb IV*, cele mai vechi izvoare sunt de origine constantinopolitană (BAS din codicele *Pyromalus* și versiunea *Johannisberg*). Acestea demonstrează că dialogul era cunoscut deja la Marea Biserică în secolele X-XI când, după cum remarcă Jacob, ar fi lipsit de realism să se suspecteze vreo influență italiană acolo⁸³. Mai degrabă, dialogul apare în Italia și la Constantinopol la o dată timpurie și pare a fi un patrimoniu comun al întregii tradiții bizantine⁸⁴.

⁷⁸ J.-M. SAUGET, „Nouveaux fragments de rouleaux byzantino-melkites en syriaque”, *Mu* 88, 1975, pp. 20, 26.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 30; MERCIER, p. 190.

⁸⁰ Pentru izvoarele latine, a se vedea nota 6; pentru IAK a se vedea MERCIER, p. 190, (*Vat. Gr. 1970* și *Paris Gr. 2509*); cele două mss. ale PTR în care preotul rostește *Lc. 1, 35* înaintea Anaforalei, cf. CODRINGTON, *Peter*, pp. 132, 13 și 135, 36 (= *Vat. Gr. 1970* și *Grott. Gb VII*, ambele de proveniență italiană în ceea ce privește PTR).

⁸¹ RAES, *Dialogue*, p. 48.

⁸² *Ibid.*, p. 49.

⁸³ JACOB, *Formulaire*, pp. 179 ff.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 180.

Concluzii

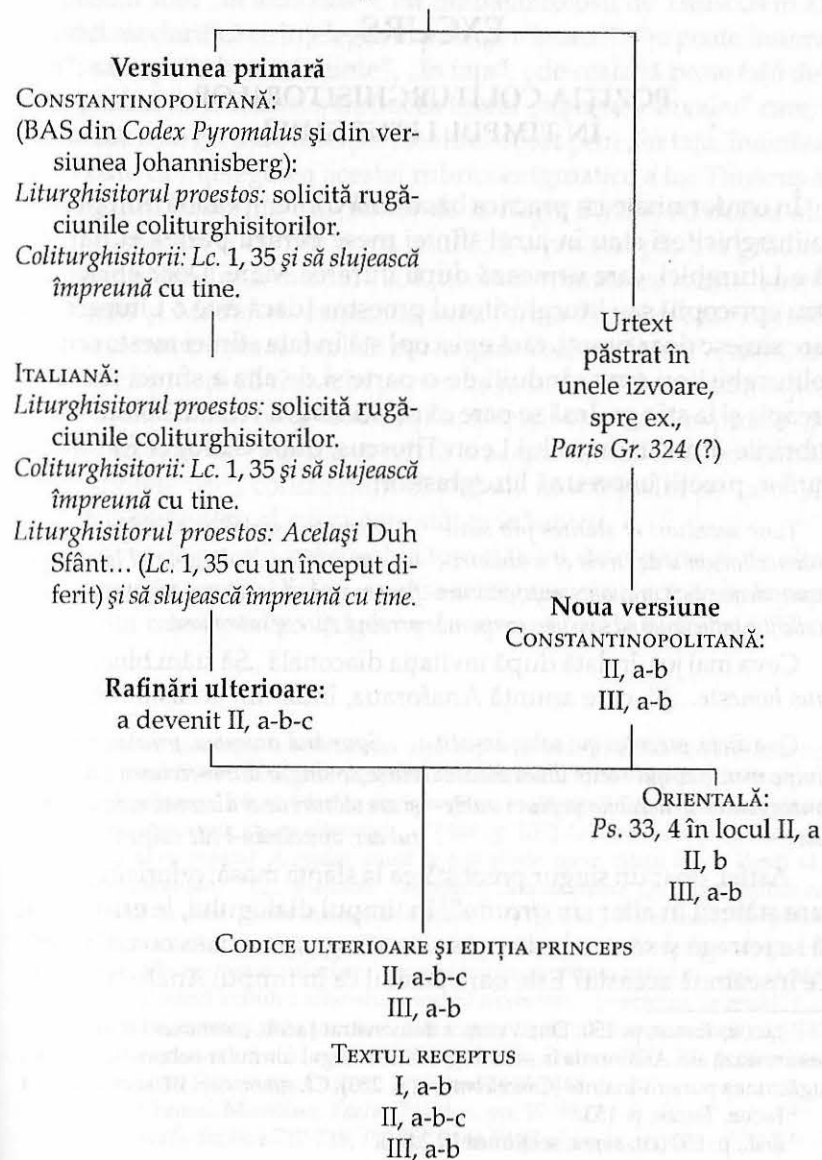
Am văzut că dialogul de după Intrarea Mare este un element nativ al Liturghiei bizantine, deși se înregistrează elemente paralele în Liturghiile altor rituri. Scopul original și forma sa primară arată că era un dialog între coliturghisitorii aparținând cel puțin treptei preoților și era primul elemente dintre ritualurile apropierei de jertfelnic prin care coliturghisitorii se pregăteau duhovnicește pentru Anafora.

Textul constantinopolitan original includea o cererea formulată liber, prin care liturghisitorul proestos solicita rugăciunile celor ce slujeau împreună cu el. Răspunsul acestora includea, inițial, doar cuvintele arhanghelului din *Lc. 1, 35*, la care a fost ulterior adăugată fraza „și să slujească împreună cu noi”. O dezvoltare ulterioară, care a apărut pentru prima dată în vechile izvoare italo-grecești, este repetarea acestui răspuns cu începutul alternativ *Același Duh Sfânt...* Însă izvoarele constantinopolitane, italiene și orientale au păstrat textul original din *Lc. 1, 35*, ca singur răspuns în partea II după ce a fost adăugată la dialog și partea III pentru a forma noua versiune. La un moment dat, cele două tendințe au converș: repetarea singurului răspuns din partea I a evoluat, dând naștere la două elemente (II, b-c din textul receptus); partea III a noii versiuni a devenit o parte permanentă a dialogului; și, odată cu edițiile tipărite, partea I, o repetare sau un răspuns la salutul de după intrare, a fost atașată la începutul dialogului pentru a completa evoluția textului care se păstrează până astăzi. La un moment dat, folosirea dialogului la Liturghiile la care nu se slujea în sobor a condus la o confuzie a rolurilor care există încă în textul receptus, dar care a fost corectată în edițiile romane recente⁸⁵.

⁸⁵ *Slujebnik*, 1942, p. 243; *Liturghikon*, 1942, p. 234; *Ieratikon*, 1950, p. 126; [similar, distribuția rolurilor este corectată și în ultima ediție a *Liturghierului românesc*, Edit. IBMBOR, București, 2012, p. 166 (n.tr.)].

SCHEMA EVOLUȚIEI TEXTULUI DIALOGULUI

Urtext:
Liturghisitorul proestos: solicită rugăciunile coliturghisitorilor.
Coliturghisitorii: Lc. 1, 35.



EXCURS

POZIȚIA COLITURGHISITORILOR
ÎN TIMPUL LITURGHIEI

În conformitate cu practica bizantină contemporană, toți preoții coliturghisitori stau în jurul sfintei mese pentru partea euharistică a Liturghiei, care urmează după Intrarea Mare. Doar episcopul (sau episcopii) sau liturghisitorul proestos [dacă este o Liturghie la care slujesc doar preoți, fără episcop] stă în fața sfintei mese; ceilalți coliturghisitori sunt rânduiți de-o parte și de alta a sfintei mese, la dreapta și la stânga. Însă se pare că nu acesta era vechiul obicei. După rubricile din versiunea lui Leon Thuscus, după dialogul *Rugați-vă, fraților*, preoții împreună liturghisitori

*Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dexteris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intueutes ad sanctam mensam.*¹ Atunci se separă și, stând în fața ușilor canceliilor, la dreapta și la stânga, fiecare zicând încet rugăciunea tainelor privind spre sfânta masă.

Ceva mai jos, îndată după invitația diaconală „Să stăm bine... (*stamus honeste...*)”, care anunță Anaforaua, întâlnim această rubrică:²

*Quo dicto, sacerdos qui solus assistit diuine mensę et qui secus illam diaconi contingentes uenerabile peplum subleuant.*² Spunând acestea, preotul care săvârșește singur dumnezeiasca Liturghie și are alături de el diaconii, ridică cinstitul aer, apucându-l [de colțuri]...

Astfel, doar un singur preot stătea la sfânta masă; ceilalți preoți, care stăteau în altar „în circuitu”³ în timpul dialogului, le era indicat să se retragă și să stea la dreapta și la stânga „*pro ianuis cancellorum*”. Ce înseamnă aceasta? Este oare posibil ca în timpul Anaforalei coli-

¹ JACOB, *Toscan*, p. 150. După cum a demonstrat Jacob, „*orationes mysteriorum*” desemnează aici Anaforaua în sens larg, adică întregul formular euharistic, inclusiv rugăciunea punerii-înainte (*Concélébration*, p. 253). Cf. *supra*, cap. III, secțiunea II.3.

² JACOB, *Toscan*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 150 (cit. *supra*, secțiunea III.2.b.i).

turghisitorii să fi stat în afara altarului, în fața canceliilor, cu atât mai mult cu cât ușile fuseseră închise după sărutarea păcii?⁴ Indicația tipiconală, care precede ectenia de după intrare, nu ne ajută. Spune doar că preoții stau „*in locis suis*”⁵. Iar limbajul folosit de Thuscus în alte rubrici nu clarifică ce înțelegea el prin „*pro ianuis*”⁶. *Pro* poate însemna „în”, sau „pe”, dar și „înainte”, „în fața”, „de cealaltă parte față de”. Dar probabil că Thuscus traducea textul „*πρὸ τῶν θυρῶν*” care, în acest caz este greu de interpretat altfel decât prin „în fața, înaintea”.

Poate că înțelegerea acestei rubrici enigmatice a lui Thuscus stă în legătură cu forma canceliilor de la *Hagia Sophia*. Al doilea altar al lui Justinian, construit după anul 558, a rezistat până la prădarea Constantinopolului în anul 1204. În conformitate cu reconstrucțiile lui Xydis și Mathews, canceliile avea forma literei π⁸, iar Pavel Silențiarul menționează explicit uși în toate cele trei laturi⁹. Astfel, este posibil ca preoții să fi stat în partea de miazăzi și de miazănoapte a canceliilor, în fața celor două uși mai mici. Dar dacă expresia „*pro ianuis*” folosită de Thuscus se referă la aceste uși sau la ușile centrale, sau „sfintele uși”, considerăm că trebuie să îl folosim pe „*pro*” din punctul de vedere al cuiva care stătea înăuntru.

Se pare că preoții coliturghisitori stăteau de-o parte și de alta a proestosului pentru dialog, apoi se retrăgeau când acesta se apropia de sfânta masă pentru Rugăciunea apropierei de jertfelnic. Și alte

⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶ Thuscus folosește întotdeauna alte expresii atunci când se referă la ceva „înaintea canceliilor” sau „în fața intrării canceliilor”. Spre exemplu, la începutul Liturghiei: „*diaconul iese și, stând cu fața spre sfânta masă, zice...*” („...*diaconus egreditur cancellos et stans coram sancto altari dicit...*” (*ibid.*, p. 137); la Intrarea mică: „*diaconul... iese împreună cu preotul. Acestora, stând în fața sfintei mese, citeșii le zic: Veniți să ne închinăm Domnului...*” („...*diaconus ...egreditur cum sacerdote. Quibus stantibus ante altare, dicunt lectores: Venite exultemus domino...*”) (p. 141). Apoi intră, iar preotul sărută sfânta masă și stă „lângă ușile canceliilor” (*iuxta ianuas cancellorum*) (p. 142). După citirea Evangheliei, diaconul așază Cartea pe sfânta masă și „iese în afara canceliilor și, stând înaintea altarului, zice: *Să zicem toți...* [= ectenia întreită]” („*ex- itique cancellos et stans ante sanctum altare pronuntiat: Dicamus omnes*”) (p. 147).

⁷ Cf. J. FACCIOLATI et al., *Lexicon totius fatinitatis*, Padua, 1871, III, p. 869; LEWIS și SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1962, pp. 1447-1448.

⁸ XYDIS, *Chancel: MATHEWS, Early Churches*, pp. 97-98.

⁹ *Descriptio S. Sophiæ 717-719*, PG 86², 2146-2147.

izvoare susțin această ipoteză. În Arhieraticonul lui Gemistos (sec. XIV), în timpul Intrării Mari, episcopii coliturghisitori stăteau pe două rânduri „în ambele părți ale altarului, de la sfintele uși până la sfânta masă”¹⁰. Aceasta explică, probabil, rubrica din diatata patriarhală din secolul al XII-lea din codicele *British Museum Add. 34060*, care îi indică patriarhului să se îndepărteze de sfânta masă după ce a acoperit darurile și să stea lângă coliturghisitori, în dreptul sfintelor uși, pentru dialog. Cităm textul acestui ms., deoarece ediția lui Arabatzoglou (p. 238) este incompletă:

Iar el [patriarhul] se îndepărtează [de sfânta masă] și stă în dreptul sfintelor uși. Ceilalți preoți [episcopi] stau împreună cu el, de-a dreapta și de-a stânga, iar el se pleacă, rugându-se. La a treia înclinare ușoară a capului, preoții se roagă pentru el astfel: Duhul Sfânt... [dialogul].

Și astfel merge la sfânta masă.

O așezare similară a preoților coliturghisitori este întâlnită în rubricile din codicele din secolul al XII-lea din Reggio-Messina, *Vatican Gr. 1811* (ff. 79^v-80^r, BAS 90^v), *Grottaferrata Gb II* (f. 11^v) și *Oxford Bodleian Auct. E.5.13*. (ff. 14^v-15^r, BAS 25^{r-v}):

Iar preotul, care este pe cale să se apropie de sfânta masă pentru a sluji Sfintele Taine, se închină de trei ori înaintea sfintei mese și îi salută pe preoții, diaconii și clericii care stau de fiecare parte, zicând: Măriți... [Ps. 42, 4].

Și toți, plecându-se, răspund: Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine... Pomenește-ne pe noi, stăpâne.

Preotul: Domnul Dumnezeu să vă pomenească...

Poporul [sic]: Amin.

Iar preotul merge înaintea sfintei mese; ceilalți preoți stau lângă cancelii (ίστανται ὀπισθεν εἰς τὰ διάστυλα), iar diaconii stau de-o parte și de alta a sfintei mese...¹¹

Prin urmare, se pare că liturghisitorii erau așezați în preajma ușilor în timpul dialogului. Atunci când acesta se încheia, pășeau înapoi și stăteau în preajma canceliilor în timpul Anaforalei, probabil pentru că ambele părți ale sfintei mese erau ocupate de diaconii care veneau și plecau cu ripide etc.

¹⁰ DMITRIEVSKI II, p. 310.

¹¹ Cităm aici textul din *Grottaferrata Gb II* (MURETOV, *K materialam*, p. 4). Secțiunea corespunzătoare se găsește și în HANSSSENS, *De celebratione missae*, p. 33.

CAPITOLUL IX

ECTENIA DE DUPĂ INTRAREA MARE

Astăzi, încheindu-se dialogul de după Intrarea Mare, diaconul ia binecuvântare de la preot și iese din altar, ca de obicei, prin ușa de miazănoapte (nord) a iconostasului și merge la locul său obișnuit, în dreptul sfintelor uși, de unde rostește o ectenie. În timpul acestei ectenii preotul citește încet *Rugăciunea punerii înainte*. Atunci când diaconul termină ectenia, preotul spune ecfonisul rugăciunii. Iată textul receptus al ecteniei și al rugăciunii:

- | | | |
|-----|---|--|
| (1) | Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν
τῷ Κυρίῳ.
<i>Oí χοροὶ ἐναλλάξ·
Κύριε, ἐλέησον.</i> | Să plinim rugăciunea noastră
cătrec Domnul.
<i>Stranele, de fiecare dată:
Doamne, miluiește.</i> |
| (2) | Ἐπερ τῶν προτεθέντων τι-
μίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεη-
θῶμεν. | Pentru Cinstitele Daruri care
sunt puse înainte, Domnului să
ne rugăm. |
| (3) | Ἐπερ τοῦ ἁγίου Οἴκου τούτου,
καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας
καὶ φόβου Θεοῦ εισιόντων ἐν
αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. | Pentru sfânt locașul acesta și
pentru cei ce cu credință, cu evlavie
și cu frică de Dumnezeu intră într-
însul, Domnului să ne rugăm. |
| (4) | Ἐπερ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ
πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ
ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
<i>Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ
Τερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν
ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων
δώρων ἀπόθεσιν.</i> | Pentru ca să fim izbăviți noi de
tot necazul, mânia, primejdia și ne-
voia, Domnului să ne rugăm.
<i>Rugăciunea punerii înainte, pe care
preotul o rostește în taină, după ce au
fost așezate pe sfânta masă dumnezeieștile
daruri.</i> |
| | <i>Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, ὁ
μόνος Ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν</i> | Doamne, Dumnezeule, Atotții-
torule, Cel ce ești singur Sfânt, Cel |

- αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων
σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ
ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέη-
σιν, καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου
Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἰκάνωσον ἡμᾶς
προσενεγκεῖν σοὶ Δῶρά τε καὶ Θυσί-
ας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων
ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ
ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς
εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέ-
σθαι σοὶ εὐπρόσδεκτον τὴν Θυσίαν
ἡμῶν, καὶ ἐπιστηνώσαι τὸ Πνεῦμα
τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς,
καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα Δῶρα ταῦτα,
καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.
- (5) Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον
καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, τῇ
σῇ χάριτι.
Ὁ χορός· Κύριε, ἐλέησον.
- (6) Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν,
ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον,
παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.
Οἱ χοροὶ ἀναλλάξ·
Παράσχου, Κύριε.
- (7) Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδη-
γόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν
σωμάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου
αἰτησώμεθα.
- (8) Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν τῶν
ἁμαρτιῶν, καὶ τῶν πλημμελη-
μάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου
αἰτησώμεθα.
- (9) Τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα ταῖς
ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ,
παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.
- (10) Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς
ζωῆς ἡμῶν, ἐν εἰρήνῃ καὶ μετα-
νοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου
αἰτησώμεθα.
- ce primești jertfă de laudă de la
cei ce Te cheamă pe Tine din toa-
tă inima, primește și rugăciunea
noastră, a păcătoșilor, și [ne] du în-
aintea sfântului Tău Jertfelnic; și
ne fă vrednici a-Ți aduce Daruri și
Jertfe duhovnicești pentru păcatele
noastre și pentru cele din neștiință
ale poporului. Și ne învrednicește
să aflăm har înaintea Ta, pentru ca
să fie bineprimită Jertfa noastră și
să se sălășluiască Duhul cel bun al
harului Tău peste noi și peste Da-
rurile acestea puse înainte și peste
tot poporul Tău.
- Apără, mântuiește, miluiește și
ne păzește pe noi, Dumnezeu, cu
harul Tău.
- Strana: Doamne, miluiește.
- Ziua toată, desăvârșită, sfântă,
cu pace și fără de păcat, de la Dom-
nul să cerem.
- Stranele, de fiecare dată:
Dă, Doamne.
- Înger de pace, călăuzitor cre-
dincios, păzitor sufletelor și tru-
purilor noastre, de la Domnul să
cerem.
- Iertarea și lăsarea păcatelor și
greșelilor noastre, de la Domnul
să cerem.
- Cele bune și de folos sufletelor
noastre și pace lumii, de la Dom-
nul să cerem.
- Cealaltă vreme a vieții noastre
în pace și întru pocăință a o săvâr-
și, de la Domnul să cerem.

- (11) Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς
ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαισχυντα,
εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογία,ν,
τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ
Χριστοῦ, αἰτησώμεθα.
- (12) Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερ-
ευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης
ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου
Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων
μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ
ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν
ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώ-
μεθα.
- Sfârșit creștinesc vieții noastre,
lipsit de durere, fără a fi rușinați,
cu pace și răspuns bun înaintea în-
fricoșătorului scaun de judecată al
lui Hristos, să cerem.
- Pe Preasfânta, curata, preabine-
cuvântata, slăvita Stăpâna noastră,
de Dumnezeu Născătoarea și pu-
rura Fecioara Maria, cu toți sfinții
pomenind-o, pe noi înșine și unii
pe alții și toată viața noastră, lui
Hristos Dumnezeu să o dăm.

Ὁ χορός· Σοὶ, Κύριε.

Strana: Ție, Doamne.

Ἐκφώνησις·

Ἐκφώνισις:

- (13) Διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ Μονο-
γενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλο-
γητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ
ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύ-
ματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς
αἰῶνας τῶν αἰῶνων.
- Cu îndurările Unuia-Născut Fi-
ului Tău, cu Care bine ești cuvân-
tat, împreună cu Preasfântul și Bu-
nul și de viață Făcătorul Tău Duh,
acum și purura și în vecii vecilor.

Ὁ χορός· Ἀμήν.

Strana: Amin.

Din rubricile existente în cele mai vechi izvoare, știm că, odinioară, diaconul, pentru a rosti ecteniile, urca pe amvon¹, care, la origine, era o structură imensă situată în centrul naosului, în mijlocul poporului². Fără îndoială, atunci când rostea ectenia, diaconul stătea cu fața spre răsărit, privind spre altar și spre clerici³. Aceasta explică poziția sa obișnuită de pe solee, cu spatele spre popor. Atunci când

¹ Cf. *Codex Pyromalus* (BAS): „Și înapoia lor [= a psalților], diaconul, urcând pe a doua treaptă a amvonului, rostește ectenia” (GOAR, p. 153; cf. și p. 155. A se vedea și Sf. GHERMAN, *HE*, ed. BORGIA, p. 22; MATHEOS, *Typicon* II, pp. 281, 328).

² Cf. PAUL SILENTIARUS, *Descriptio ambonis S. Sophiae*, PG 86², 2251-2256; Sf. GHERMAN, *HE*, ed. BORGIA, p. 14 [trad. rom., p. 37]. Rubrica din diatata din sec. XII-XIII din codicele *Ethn. bibl.* 662, îl situează pe diacon ἐν τῷ μεσονάῳ (în mijlocul bisericii) pentru ectenia de după Intrarea Mare (ed. TREMPERAS, p. 10). A se vedea și reconstrucția amvonului din ΧΥΔΙΣ, *Chancel*, și MATHEWS, *Early Churches*, pp. 110, 178, planșa 56 *et passim*.

³ Sf. GHERMAN, *HE*, ed. BORGIA, p. 14: „Rugăciunea cu fața spre răsărit este o tradiție pe care o avem de la apostoli” [trad. rom., pp. 37-38].

amvonul a ieșit din uz sau a devenit un pupitru situat într-o parte laterală a naosului, funcțiile amvonului (cel puțin în parte) și chiar denumirea de amvon au fost transferate la acea parte a soleei care se găsește înaintea ușilor centrale ale iconostasului⁴.

Această ectenie cuprinde cererile „îngerului de pace”, sau „αἰτήσεις” (ectenii cererilor), așa cum sunt cunoscute îndeobște, și care, tradițional, preced binecuvântarea finală, sau rugăciunea „plecării capetelor” din cultul bizantin, dar având eliminată referirea la „dimineață” sau „seară” din paragraful (1) la care s-a adăugat o cerere legată de daruri (2) și două cereri suplimentare preluate din ectenia mare (3-4). Ectenia cererilor are un lung istoric și va trebui să analizăm acest aspect pentru a identifica locul original – în cazul în care există așa ceva – al acestei ectenii în cadrul riturilor preanaforale ale Euharistiei bizantine.

I. Ectenia cererilor în izvoarele timpurii

Constituțiile Apostolice (c. 380 d.Hr.) și omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Gură de Aur (386-397 d.Hr.), mărturiile ale tradiției Antiohiei și al împrejurimilor, spre sfârșitul secolului al IV-lea, menționează două elemente atunci când descriu laudele zilnice (Liturgia timpului): psalmodia și rugăciunile litanice pentru diferite categorii de persoane prezente la slujbă (catehumeni, penitenți etc.)⁵.

Cartea a II-a a *Constituțiilor* le cere credincioșilor să se adune zilnic, dimineața și seara, pentru psalmodie și rugăciune, însă nu este precizată natura acestei rugăciuni⁶. Totuși, în Cartea a VIII-a, „rugăciunea” este descrisă detaliat:

(35, 2): ... După ce a fost citit psalmul de seară, diaconul să rostească [ectenii] pentru catehumeni, energumeni, pentru cei care se pregătesc pentru luminare (gr. *fotizomeni*) și pentru penitenți, așa cum s-a arătat mai sus.⁷

⁴ Cf. rubricile ulterioare care nu îi cer diaconului să stea în mijlocul bisericii, pe amvon, ci înaintea „sfintelor uși” (spre ex., *Karlsruhe EM 6*, ed. ENGBAHL, p. 60).

⁵ Pentru o analiză completă a acestor documente, a se vedea lucrarea MATEOS, *Documents*, pp. 351-356, folosită de noi aici.

⁶ *ConstAp II*, 59, 2, (FUNK I, p. 171) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, p. 763].

⁷ FUNK, I, pp. 544-546.

Se face referire la Cartea VIII, 6-9, unde ecteniile de după Evanghelie din cadrul Liturghiei clementine sunt descrise astfel:

(6, 1): *Atunci când ia sfârșit omilia... (2) toți se ridică; iar diaconul, urcând la un loc înalt, va zice: Nimeni dintre cei care ascultă, nimeni dintre necredincioși [să nu rămână]. (3) Și când s-a făcut liniște, să zică: Rugați-vă, catehumenilor! (4) Și toți credincioșii să se roage pentru catehumeni cu luare aminte, zicând: Doamne, miluiește. Iar diaconul, împlinindu-și datoria, să zică pentru ei: (5) Toți, cu stăruință, să ne rugăm Domnului pentru catehumeni... [și urmează o serie de cereri pentru catehumeni, apoi:]*

(8) *Ridicați-vă, catehumenilor*

cereți pacea lui Dumnezeu prin Hristosul Său,

ziua cu pace și fără de păcat

și toate vremea vieții voastre,

sfârșit creștinesc,

ca Dumnezeu să fie binevoitor și alături de voi,

iertarea greșelilor;

dăruiți-vă pe voi înșivă singurului Dumnezeu nenăscut prin Hristosul Său.

Plecați-vă [capetele] și primiți binecuvântarea.

(9) *La fiecare intenție rostită de către diacon, așa cum s-a arătat mai înainte, poporul și, îndeosebi, copiii să răspundă: Doamne, miluiește.*

(10) *În timp ce catehumenii își pleacă capetele, episcopul rânduit să îi binecuvinteze pe ei rostind această rugăciune: (11) Dumnezeuule, Atotțiitorule... (14) După aceasta, diaconul să zică: Catehumenilor, cu pace să ieșiți.⁸*

În cadrul acestui text, Mateos⁹ a remarcat următoarele elemente:

1. Deoarece doar credincioșii răspundeau la cererea inițială a ecteniei, este limpede faptul că invitația „Rugați-vă, catehumenilor” trebuie interpretată astfel: „Rugați-vă în taină, în timp ce credincioșii se roagă pentru voi”. Aceasta corespunde ecteniei bizantine actuale a catehumenilor, care nu este o rugăciune săvârșită *de către* catehumeni, ci credincioșii se roagă *pentru* ei.
2. Diaconul le cere să se ridice după prima cerere; deci catehumenii erau îngenunchiați până în acest moment.
3. Prin urmare, rugăciunea este clar divizată în două părți; una în cadrul căreia credincioșii răspund la intențiile proclamate

⁸ FUNK, I, pp. 478-480 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 739-741].

⁹ Cf. MATEOS, *Documents*, p. 355.

în ectenia diaconală rostită în numele lor pentru catehumeni, care erau îngenunchiați în tăcere; o a doua parte, în cadrul căreia catehumenii se ridică și se alătură credincioșilor atunci când aceștia răspund la cererile ecteniei „îngerului de pace”. Același sistem de rugăciune litanică este întâlnit în mai multe vechi documente¹⁰.

În Liturgia clementină, aceeași structură – însă fără ectenia cererilor – este rostită și pentru alte categorii (energumeni, fotizomeni, penitenți); apoi aceștia sunt binecuvântați și primesc permisiunea de a pleca¹¹. În sfârșit, după concedierea penitenților, diaconul rostește un ultim avertisment privind îndepărtarea celor excluși de la rugăciunea credincioșilor. Apoi le cere credincioșilor să îngenuncheze și să răspundă la o litanie similară ecteniei mari bizantine. După ce credincioșii sunt invitați să se ridice, episcopul rostește rugăciunea, dar nu există o ectenie a cererilor și, bineînțeles, nici o rugăciune „a plecării capetelor”, sau vreo binecuvântare finală urmată de concediere, deoarece aceștia nu urmau să plece¹².

Totuși, la Vecernie și la Utrenie, credincioșii sunt concediați după celelalte categorii, deoarece slujba se încheia cu aceste rugăciuni pentru credincioși. La ectenia obișnuită, care corespunde ecteniei noastre, se adăugau cererile „îngerului de pace”, o a doua rugăciune,

¹⁰ Spre ex., Sf. IOAN HRISOSTOM, *In. Epist. II ad Cor. Hom. 2, 5-8* (PG 61, 399-404); *hom. 18, 3* (PG 61, 527) (cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 148-150; 155 ff); EGERIA, *Journal* 24, 5 (SC 21, p. 192; cf. MATEOS, *Documents*, pp. 363-364); *Test. Domini* (ed. RAHMANI, pp. 85-89); GABRIEL QATRAYA (c. 615) (= *Gabrielis Qatariensis Bar Lipah Interpretatio Officiorum*) citat în S. JAMMO, „L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya”, *OrSyr*, 12, 1967, pp. 192-193:

„...După această rugăciune (*kārōzūlā*) adăugăm ectenia (*kārōzūlā*)... Căci numai el (diaconul) rostește această ectenie, deoarece întregul popor păstrează tăcerea și se roagă întru sine... Iar după ce ia sfârșit această ectenie (*kārōzūlā*), heradul Bisericii poruncește poporului să se ridice din îngenunchere... Iar după această (ectenie) el (heradul Bisericii) adaugă și zice: «Rugându-ne și stăruiind, înger de pace și de milostivire să cerem», iar poporul răspunde: «De la Tine, Doamne...»”.

Un vestigiu al acestui obicei al îngenuncherii în timpul ecteniei poate fi văzut în cererea bizantină „Apără, mântuiește...” (cf. *infra*, secțiunea V). Pentru un rezumat al acestui material, a se vedea JANERAS, *Introductio, Appendix: Litaniae seu oratio fidelium*, pp. 52-70.

¹¹ *ConstAp VIII*, 7-9 (FUNK I, pp. 480-488) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 741-743].

¹² *VIII*, 9-11, 6 (FUNK I, pp. 488-494) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 742-746].

binecuvântarea finală și concedierea, la fel ca în cazul catehumenilor la Liturgia (VIII, 36, Vecernia):

(1) După concedierea [celorlalte categorii de persoane] diaconul va zice:

Cei ce suntem credincioși, Domnului să ne rugăm.

Și după ce este rostită prima rugăciune [ectenie] va zice:

(2) Mântuiește-ne și ne ridică, Dumnezeule, prin Hristosul Tău.

(3) Ridicându-ne, milele și îndurările Domnului să cerem,

înger de pace,

cele bune și de folos,

sfârșit creștinesc,

seara și noaptea cu pace și fără de păcat,

și să cerem ca toată vremea vieții noastre să fie neprihănită;

pe noi înșine și unii pe alți Dumnezeului celui viu, prin Hristosul

Său, să ne dăm.¹³

Apoi episcopul rostea o rugăciune și adăuga rugăciunea finală de binecuvântare (37, 1-6), iar diaconul cerea ca toți să „Iasă cu pace” (37, 7)¹⁴. Și aici, la fel ca în cazul rugăciunii pentru catehumeni, întâlnim aceeași structură elementară:

1) un prim set de cereri în timpul căruia credincioșii stăteau îngenunchiați;

2) invitația să se ridice;

3) cererile „îngerului de pace”;

4) rugăciunea;

5) rugăciunea finală și concedierea.

Dacă am compara aceasta cu rugăciunea credincioșilor din cadrul Liturghiei clementine, s-ar observa faptul că ectenia „îngerului de pace” nu este atașată la rugăciunea credincioșilor, pentru că aceștia nu urmau să plece¹⁵.

Utilizarea ecteniei cererilor ca litanie finală, a apolisului, este confirmată de *Omilia 2 la Epistola II către Corinteni* rostită de Sfântul Ioan Hrisostom. Vorbind la Antiohia despre ectenia pentru catehu-

¹³ FUNK I, p. 544 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, p. 763].

¹⁴ FUNK I, pp. 544-546 [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 763-764]. Pentru Utrenie, cf. VIII, 38-39 (pp. 546-548) [cf. *Canonul Ortodoxiei*, pp. 764-765].

¹⁵ MATEOS, *Celebrarea*, p. 158 [trad. rom., pp. 186-187] și VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 211-212.

meni din cadrul Liturghiei euharistice, ne oferă o amplă prezentare a cererilor acesteia; apoi spune:

... mai întâi îi învățăm pe copii, apoi le poruncim [catehumenilor] să se facă auziți, zicând: „Catehumenilor, cereți înger de pace”.

Și continuă cu o descriere a cererilor ecteniei „îngerului de pace”¹⁶.

În opinia lui Brightman, alte două texte hrisostomiene arată că cererile „îngerului de pace” încheiau și ectenia credincioșilor în cadrul Liturghiei antiohiene¹⁷. În primul text, provenind din *Omilia 1 la Înălțarea Domnului*, Sfântul Ioan Gură de Aur spune adunării:

Și ca să vezi că sunt îngeri de pace, ascultă-i pe diaconi care spun totdeauna când se roagă: „Pe îngerul păcii rugați-l”.¹⁸

Sfântul Ioan Gură de Aur se referă, evident, la o ectenie diaconală. Dar, așa cum a subliniat van de Pavard, invitația era adresată catehumenilor, nu credincioșilor, deoarece catehumenilor li se adresează diaconul la persoana a doua, nu credincioșilor¹⁹. Atunci când se adresează celor din aceeași categorie, a credincioșilor, diaconii vorbesc la persoana întâi („Să cerem”), așa cum este cazul cererilor „îngerului de pace” din cadrul rugăciunii credincioșilor de la Vecernia și Utrenia din *Constituțiile Apostolice* (cf. tabelul).

Al doilea text, din *Adversus Judaeos*, trebuie, de asemenea, interpretat ca referindu-se la catehumeni.

Și atunci când diaconul poruncește să se roage împreună cu ceilalți, poruncește și aceasta, în concordanță cu rugăciunea: să se ceară înger de pace, ca toate cele ce ne așteaptă să fie cu pace; și, poruncindu-vă să plecați de la sinaxă, vă cere aceasta, zicând: „Plecați cu pace...”²⁰

¹⁶ *In ep. II ad Cor hom. 2, 8* (PG 61, 403) [cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, Edit. Sophia, București, 2007, p. 29]. Pentru o analiză completă a textului și pentru o reconstrucție a ecteniei sale, a se vedea VAN DE PAVARD, *Messliturgie*, pp. 139-150, 155-164, mai ales 148 ff. Cf. și ENGBERDING, *Aufforderungen*, pp. 9-13. Redăm aceste cereri în tabelul de mai jos.

¹⁷ LEW, pp. 473, 9-10; 478, 36-40.

¹⁸ *In ascens. d. n. Jesu Christi, hom. I, 1* (PG 50, 444) [cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărătești*, trad. rom. D. Fecioru, Edit. IBMBOR, București, 2007, p. 29].

¹⁹ *Messliturgie*, p. 210.

²⁰ *Adv. Judaeos 3, 6* (PG 48, 870).

Cei ce se roagă „împreună cu ceilalți” – cu credincioșii – sunt catehumenii care, înainte de ectenia cererilor, erau îngenunchiați în tăcere, în timp ce credincioșii se rugau pentru ei²¹. Apoi se ridică și se roagă, răspunzând la cererile „îngerului de pace” alături de „ceilalți”. Argumentul este susținut și de faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur, în contextul acestui pasaj, se adresează constant credincioșilor prin apelativul „voi”, dar aici omite explicit pronumele „voi”, acesta nefiind obiectul rubricii „poruncește să se roage” (κελεύων εὐχέσθαι)²². Trebuie remarcat și faptul că vorbește de ectenie în contextul concedierii (apolisului)²³. Prin urmare, nu există niciun document antiohian hrisostomian care să includă ectenia cererilor în vreun loc în cadrul Liturghiei, cu excepția sfârșitului rugăciunilor pentru catehumeni²⁴.

Singura sa omilie constantinopolitană care se referă la cererile „îngerului de pace” arată doar faptul că această ectenie își avea locul *unde* în cadrul slujbelor Marii Biserici, dar nu ne arată unde. În *Omilia 3 la Epistola către Coloseni*, spune:

Fiecare dintre credincioși are un înger... Și, pentru că avem îngeri, trebuie să ne comportăm cu decență, ca și cum un învățător ar fi alături de noi, căci, de asemenea, este de față și un demon. Din acest motiv ne rugăm și zicem, cerând înger de pace, și cerem pacea pretutindeni, căci nimic nu se compară cu aceasta; în biserică, în rugăciuni, în cereri, în saluturi: pace.²⁵

²¹ VAN DE PAVARD, *Messliturgie*, p. 211.

²² *Loc. cit.*

²³ BRIGHTMAN (LEW, pp. 475, 26 și 481 nota 35) pretinde că este vorba despre concedierea credincioșilor la sfârșitul Liturghiei. VAN DE PAVARD (*Messliturgie*, p. 154) susține ideea ca fiind probabilă, mai ales pentru că, în acest context, așa cum am arătat, Sfântul Ioan Hrisostom se adresează doar credincioșilor prin apelativul „voi”. Însă van de Pavard spune că s-ar putea referi și la apolis, la modul general.

²⁴ VAN DE PAVARD, *Messliturgie*, pp. 211-212.

²⁵ *In ep. ad Col. hom. 3, 4* (PG 62, 322-323). Cf. VAN DE PAVARD, *Messliturgie*, p. 463. Remarca lui VAN DE PAVARD, în care susține că pasajul nu se poate referi la ectenia catehumenilor, deoarece Sf. Ioan Hrisostom spune „Noi ne rugăm și zicem...”, nu pare a fi întemeiată. La Antiohia, atât credincioșii cât și catehumenii se rugau împreună la această parte a ecteniei catehumenilor (cf. textul din *Adversus Judaeos* citat mai sus); de ce nu și la Constantinopol? Astfel, Sf. Ioan Hrisostom ar fi putut să se adreseze credincioșilor cu apelativul „noi” chiar și atunci când se referă la rugăciunile pentru catehumeni.

Prin urmare, toate mărturiile arată că ectenia cererilor era, la origine, folosită doar în relație cu alte ectenii, reprezentând o serie de cereri concludive, care precedau binecuvântarea finală și concedierea catehumenilor sau a credincioșilor (în cadrul laudelor zilnice).

II. Scopul original al cererilor „îngerului de pace”

Cine este acest „înger de pace”, pe care îl cerem, și care este scopul ecteniei cererilor? Sintagma „înger de pace” nu este întâlnită nici în LXX și nici în Noul Testament²⁶. Totuși, apare în scrierea apocrifă *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, Dan 6, 5: „Căci însuși îngerul de pace îl va întări pe Israel, afară dacă va cădea în ceea ce este mai rău”, și Așer 6, 5-6: „Căci atunci când sufletul pleacă îngreunat, este tulburat de un duh rău... dar dacă pleacă plin de pace, cu bucurie, atunci a întâlnit un înger de pace...”²⁷. Acest izvor, care datează din secolul al II-lea î.Hr.²⁸, i-a fost cunoscut lui Origen²⁹ și s-ar fi putut să fi fost familiar și autorilor textului ecteniei³⁰.

S-ar putea ca sugestia lui P. Glaue să fie chiar mai fructuoasă; el susține că îngerul de pace este o reminiscență a heraldului îngeresc de la Nașterea lui Hristos, vestind vremea păcii și bunăvoinii pe care doar Hristos poate să o aducă (Lc. 2, 8-14)³¹. De asemenea, trebuie avută în vedere și tradiția care vorbește despre Hristos ca Înger³², mai ales ca „Înger de mare sfat (μεγάλης βουλής ἄγγελος)” din *Isaia 9*,

²⁶ Cf. P. GLAUE, „Der 'Friedensengel'”, *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* (Göttingen), 22, 1917, p. 89.

²⁷ *Loc. cit.* Pentru texte, a se vedea R.H. CHARLES (ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, pp. 140-141, 180; M. DE JONGE (ed.), *Testamenta XII patriarcharum*, Leiden, 19702, pp. 51, 66.

²⁸ A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970, pp. 49-59.

²⁹ *Ibid.*, pp. 58-59; cf. ORIGEN, *In lib. Jesu Nave, Hom.*, 15, 6 (GCS 30, p. 392, 5). Textul grecesc folosit de el datează din primul sau al II-lea veac creștin.

³⁰ În recenzia sa la prima ediție a volumului nostru, F. VAN DE PAVERD (*OCP* 43, 1977, p. 200) a arătat că termenul de „înger de pace” se întâlnește și în *Cartea lui Enoh* (40, 8; 52, 5; 53, 4; 54, 4; 56, 2; 60, 24).

³¹ *Friedensengel*, p. 90.

³² Cf. JUSTIN, *Dial.* 56, 4 (PG 6, 597); ORIGEN, *Contra Cels.* 7, 25 (PG 11, 1458); *ConstAp* II, 30, 2 (FUNK I, p. 113); CYPRIAN, *Test.* 2, 5 (CSEL III, p. 67) etc. A se vedea J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn, 1964².

5³³. În icoanele de acest tip, Hristos, zugrăvit ca Înger, poartă adesea cuvintele lui Isaia „ἄρχων ειρήνης”, „Mai marele păcii”³⁴. Am văzut deja în capitolul II că folosirea termenului de ἄρχοντες în LXX este un sinonim pentru puterile îngeresti³⁵. Totuși, nu cunoaștem niciun părinte sau tâlcuitor al Liturghiei care să interpreteze „îngerul de pace” ca referindu-se la Hristos.

Oricum, Sfântul Ioan Gură de Aur îl interpretează ca fiind vorba de îngerul păzitor care, după o tradiție veche de veacuri veghează asupra fiecărui credincios³⁶. Același lucru se poate spune și despre *Evhologhionul lui Serapion*³⁷. Iar în tradiția apuseană, în rugăciunea *ad Orationem Dominicam* din cadrul *Missa in diem sancti Michaelis* din Liturghia mozarabă, citim:

... unaquaque anima ad suum tuta- ... fiecare suflet să aibă pe lângă sine
mentum custodem habeat Angelum un mijloc de apărare, un păzitor, pe
pacis, procul efficiatur refuga ille quon- Îngerul păcii, acela care odinioară s-a
dam Angelus auctor iniquitatis...³⁸ ferit a se face înger al nedreptății...

Prin urmare, preferăm să interpretăm cererea în acest sens.

După cum a arătat Engberding, cererile sunt adecvate pentru ectenia catehumenilor care, în timpul perioadei de pregătire și încercare dinainte de botez, au nevoie de un ajutor suplimentar împotriva puterilor întunericului³⁹. În contextul catehumenatului, scopul cererii pentru îngerul de pace devine evident. Creștinii timpurii credeau că îngerii aveau o influență aparte asupra gândurilor și imaginației

³³ JUSTIN, *Dial.* 126, 1 (PG 6, 768); ORIGEN, *Comm. in Ioan.* 1, 38 (PG 14,100) și alte referințe din LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, p. 302.

³⁴ Cf. DAWKINS, *The Monks of Athos*, p. 114; H. BROCKHAUS, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1924², p. 102; *The Painter's Guide*, trad. eng. P. DURAND, în A. DIDRON, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, pp. 140, 460, 462. MILLET, *Monuments de l'Athos*, planșa 263, 2 prezintă o frescă a acestei reprezentări (colțul dreapta sus) de la Lavra. Cf. și A.M. AMMANN, „Slawische 'Christus-Engel' Darstellungen”, *OCP* 6, 1940, 467-494, 4 Taf.

³⁵ A se vedea și LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, p. 241B.

³⁶ A se vedea *supra*, începutul acestei secțiuni, și numeroasele referințe, precreștine și creștine, în *ibid.*, pp. 12B-13A. În Liturghia bizantină această tradiție își găsește expresia în BAS (*LEW*, p. 325, 18-29).

³⁷ V, 8, FUNK II, p. 162.

³⁸ M. FÉROTIN (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (= *Monumenta ecclesiae liturgica*, VI), Paris, 1912, nr. 972, p. 453 (trad. rom. A. Baciuc).

³⁹ *Aufforderungen*, p. 9.

oamenilor, iar influența îngerilor buni era necesară mai presus de toate celor care se aflau încă în război cu spiritele rele⁴⁰. Engberding identifică o referință la botez în „προκειμένα” (*circumstanțele care ne stau înaintea*) din cadrul cererilor „îngerului de pace” din *Omilia la Epistola II către Corinteni* a Sfântului Ioan Gură de Aur („εἰρηνικὰ μὲν ὑμῖν πάντα τὰ προκειμένα”): ceea ce stă înaintea (τὰ προκειμένα) catehumenilor este botezul și, prin acesta, intrarea într-o nouă viață⁴¹. Această interpretare este fantezistă. Τὰ προκειμένα [cele care stau înaintea] desemnează circumstanțele *prezente*, nu viitoare, și nu poate fi interpretat ca o referire la botez. Însă omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur susțin ideea lui Engberding, conform căreia locul original al cererilor „îngerului de pace” este rugăciunea pentru catehumeni⁴². Așa cum am văzut, omiliile menționează „îngerul de pace” doar în relație cu rugăciunile pentru catehumeni.

Deoarece ectenia cererilor era considerată ca fiind potrivită și în calitate de ectenie concluzivă înainte de concedierea credincioșilor la sfârșitul Utreniei și Vecerniei în cadrul *Constituțiilor Apostolice*, ne-am putea întreba de ce nu era rostită și înainte de concedierea energumenilor, fotizomenilor (celor pentru luminare) și a penitenților. Van de Pavverd sugerează că rugăciunea se făcea pentru energumeni, dar lor nu le era permis să se roage (să ne amintim structura ecteniei „îngerului de pace”, pentru care catehumenilor li se cerea să se ridice și să se roage împreună cu credincioșii) și pentru că penitenții făceau parte – deși erau temporar restricționați – din comunitatea credincioșilor⁴³. J. Mateos consideră că, probabil, era rostită o singură dată, după ectenia pentru catehumeni, pentru toate categoriile de persoane care urmau să plece, pentru a evita repetiția excesivă⁴⁴.

Prin urmare, ectenia „îngerului de pace” este o ectenie de concediere, la fel ca „Mergeți în pace” și salutul „Pace tuturor!” care

⁴⁰ *Ibid.*, p. 10. Cf. J. MICHL, „Engel (IV)”, în *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 109-200, și interesantul studiu al lui C. VAGAGGINI, *The Two Cities: The Struggle Against Satan in the Liturgy* (cap. 13 al lucrării *Theological Dimensions of the Liturgy*, Collegeville, Minnesota, 1959, pp. 200-242).

⁴¹ *Aufforderungen*, p. 10.

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ *Messliturgie*, p. 212.

⁴⁴ MATEOS, *Celebrarea*, p. 158 [trad. rom., pp. 186-187].

concluzionează o sinaxă. Face „trecerea de la celebrarea liturgică la viața obișnuită; de aceea ne rugăm pentru îngerul care povățuiește de-a lungul unei zile cu pace și liniștite; atenționarea eshatologică pe care o conține ajută la menținerea tensiunii vieții creștine”⁴⁵. Ectenia era omisă după rugăciunea credincioșilor din cadrul Liturghiei, deoarece slujba pentru credincioși nu era încă terminată.

În acest context trebuie reținut și faptul că ectenia dinaintea Intrării Mari, care este rămășița unei ectenii mari complete, litanie primară pentru credincioși, nu include exclamația finală *Pe Preasfânta...*⁴⁶. Acest lucru poate fi observat și în cele mai vechi izvoare care nu au o ectenie abreviată în acest moment, chiar dacă deja fusese mutată înainte de Trisaghion sau la începutul Liturghiei⁴⁷. Această exclamație este, probabil, omisă pentru că, la fel ca și în cazul ecteniei cererilor, a fost mutată la sfârșitul Liturghiei, atunci când credincioșii primeau permisiunea să plece. În cadrul ecteniei finale a Liturghiei euharistice bizantine, prima dintre cererile ecteniei „îngerului de pace” (nr. 6 din textul de mai sus) a fost unită cu vechea exclamație „pe noi înșine și unii pe alții”, care introduce Rugăciunea de mulțumire după împărțirea:

⁴⁵ *Loc. cit.* Cf. SF. VASILE CEL MARE, *Ep.* 11, PG 32, 273 [Epistole, trad. rom. T. Bogdogae, (= PSB 3, serie nouă), Edit. Basilica, București, 2010, p. 58]; VAN DE PAVVERD, *OCP* 43, 1977, p. 200.

⁴⁶ Cf. LEW, p. 376; și ediția critică a Diataxei lui Filotei citată mai jos, secțiunea III.1. Pentru istoria ecteniei mari și a modului în care a fost mutată din locul său original, a se vedea MATEOS, *Celebrarea*, pp. 29-31, 159-160 [trad. rom., pp. 28-30], și STRITTMATTER, *Synapte*, mai ales pp. 65 ff.

⁴⁷ Cf., spre ex., codicele *Leningrad* 226, sec. X (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 288); BAS din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 123); versiunea arabă a CHR din sec. XI (BACHA, *Versions arabes*, p. 455); CHR georgiană din sec. XI din *Sinai Georg.* 89 (JACOB, *Version géorgienne*, pp. 99-100); și textul ulterior din *Graz Georg.* 5 (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae*, p. 54); *Paris Gr.* 391 (f. 12v) sec. XII; BAS din sec. XII din *Sinai Gr.* 1020 (DMITRIEVSKI II, p. 141). De fapt, Strittmatter menționează că a întâlnit o ectenie mai lungă în 24 de mss. grecești, și doar un singur ms. grecesc relativ vechi, diaconiconul din sec. XII *Sinai Gr.* 1040 (DMITRIEVSKI II, pp. 133-134, și id., *Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме IX-X в.*, Kazan, 1894, p. 265, nota) și diatata din sec. XIV-XV din codicele *Vat. Gr.* 573 (KRASNOSELTEV, *Materiali*, p. 107) au pomenirea *Pe Preasfânta...* Aceasta apare și în BAS armeană. În sfârșit, rubricile generale din codicele *Modena 19* (sec. XVI) și din ediția lui Erasmus, care prescriu ectenia, sunt suficient de vagi, ceea ce face imposibilă excluderea certă a acestei cereri (STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 65-85, mai ales 69, 73-75; și MATEOS, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 189-190]).

Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἀγίαν, Ziua toată, desăvârșită, sfântă,
 εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ cu pace și fără de păcate cerând, pe
 τοῦ Κυρίου αἰτησάμενοι, ἑαυτοὺς καὶ noi înșine și unii pe alții și toată viața
 ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, noastră lui Hristos Dumnezeu să o
 Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα. dăm.

J. Mateos adaugă: „Este singurul loc din Liturgia credincioșilor în care ar trebui să exprimăm această cerere”⁴⁸. Prezența invitației „pe noi înșine și unii pe alții” în cadrul altor ectenii – cum este cazul ecteniilor de la începutul Liturghiei – poate fi explicată prin faptul că este vorba de adaosuri ulterioare, datând dintr-o perioadă în care exclamația finală s-a dezvoltat, devenind o pomenire a Născătoarei de Dumnezeu (*Pe Preasfânta*) și a Sfinților și a ajuns să concluzioneze pentru aproape orice ectenie în tradiția bizantină⁴⁹.

III. Problema ecteniei cererilor în cadrul CHR și BAS

Dacă mărturiile timpurii par să ateste că locul originar al ecteniei cererilor este rugăciunea pentru catehumeni, cum se face că astăzi o întâlnim în cadrul CHR și BAS? Adoptarea sa ca ectenie a apolisului în cadrul rugăciunilor pentru credincioși din cadrul laudelor zilnice (Liturghiei timpului) este ușor de înțeles. Credincioșii urmau să părăsească sinaxa și să își continue lupta împotriva celui viclean și să se pregătească pentru un sfârșit creștinesc⁵⁰. Prin urmare, nu ne miră faptul că întâlnim ectenia cererilor chiar înaintea rugăciunii plecării capetelor, fosta binecuvântare finală din cadrul Vecerniei și Utreniei bizantine.

Dar care este originea prezenței sale deconcertante după Intrarea Mare, în cadrul Liturghiei? Nu există niciun temei pentru ideea

⁴⁸ *Celebrarea*, p. 159 [trad. rom., p. 188].

⁴⁹ Singurele ectenii care aparțin stratului primar al Liturghiei bizantine sunt cele de după Evanghelie, în forma lor originală (adică fără ectenia întreită și cu ectenia mare rostită o singură dată, dar în întregime); câteva cereri – dar nu cele ale „îngerului de pace” – înainte de *Tatăl nostru*; și ectenia de după Împărtășire. Și nici măcar acestea nu se mai găsesc astăzi în forma lor inițială. Cu privire la ecteniile Liturghiei Cuvântului, a se vedea MATEOS, *Celebrarea*, pp. 29-33, 148-173 [trad. rom., pp. 28-34, 174-208]; STRITTMATTER, *Synapte*.

⁵⁰ Cf. Anaforaua din *Evhologhionul lui Serapion* (XIII, 16, FUNK II, p. 176), unde întreaga comunitate se roagă pentru ajutorul îngerilor.

lui Baumstark, conform căreia ectenia noastră bizantină stătea în legătură cu dipticele⁵¹. Dipticele preanaforale reprezintă o practică siriană, nu bizantină, așa cum am arătat deja în legătură cu pomenirile actuale de la Intrarea Mare. Dintre izvoarele liturgice timpurii, doar omiliile lui Teodor al Mopsuestiei și Cartea II a *Constituțiilor Apostolice* menționează prezența unor intervenții diaconale înainte de Anafora⁵²; ambele documente, însă, ridică probleme speciale. Niciunul dintre ele nu dă textul exclamațiilor diaconale, astfel încât nu suntem siguri că includeau vreo ectenie.

1. Dovezi extrase folosind metoda liturgicii comparate

Să vedem dacă o comparație cu alte Liturghii orientale aduce un plus de claritate în această problemă. IAK pare să fie considerată singura Liturghie care ar putea justifica, într-o oarecare măsură, ectenia noastră⁵³. Imediată după salutul „Pace tuturor”, chiar înainte de dialogul Anaforalei, are o lungă ectenie. IAK nu a fost încă studiată corespunzător, ceea ce face imposibil de extrapolat vreun argument cert privind această ectenie; textul său este problematic, urmează după Simbolul credinței și sărutarea păcii, spre deosebire de ectenia noastră din cadrul CHR sau BAS, și nu include cererile „îngerului de pace”. Prin urmare, este dificil de identificat un echivalent valid în acest caz.

Însă ectenia „îngerului de pace” se găsește în alt loc în cadrul IAK, precum și în Liturghia armeană și est-siriană⁵⁴. Toate trei pre-

⁵¹ *Messe*, p. 177; cf. TREMPERAS, p. 87 n. 21.

⁵² TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Hom.* 15, 30-31 (ed. TONNEAU-DEVRESSE, p. 511) [trad. rom., pp. 187-188]; *ConstAp* II, 57, 18 (FUNK I, pp. 165-167) [*Canonul Ortodoxiei*, p. 647].

⁵³ MERCIER, pp. 186-190.

⁵⁴ IAK: MERCIER, pp. 172-176 și LEW, pp. 38-40; armeană: LEW, pp. 428-430; caldeeană: LEW, pp. 262-267. Ecteniile caldeene prezintă problemă specială. Tripla lor împărțire în *bā'ūta* (= LEW, pp. 262, 1-263, 19), *kārōzūtā* (= LEW, pp. 263, 21-266, 11) și a „îngerului de pace” însoțite de rugăciunea plecării capetelor (= LEW pp. 266, 13-267, 22) este descrisă de QATRAYA (cf. nota 10, *supra*), deși BRIGHTMAN, în ediția sa, omite invitația la îngenunchere în timpul *kārōzūtā* și ridicarea la sfârșitul acesteia. JANERAS dă o descriere mult mai acurată a traducerii latine, însoțită de diviziunile corecte (*Introductio, Appendix*, pp. 65-70). În conformitate cu reconstrucția lui JAMMO, *kārōzūtā* este o ectenie caldeeană nativă, la care s-au adăugat *bā'ūta* (echivalentul ecteniei mari bizantine) și cererile „îngerului de pace”. Rugăciunea plecării capetelor

zintă o structură foarte asemănătoare: între Evanghelie și ultima invitație care îi exclude pe toți (cu excepția credincioșilor), înainte de transferul darurilor, întâlnim o ectenie care poate fi considerată un echivalent al ecteniei mari bizantine, urmată de cererile „îngerului de pace” și de o rugăciune a plecării capetelor. Orice rugăciuni și concesiuni pentru catehumeni etc. ar fi existat vreodată au dispărut și avem aici ectenia cererilor și binecuvântarea finală adăugate la ectenia credincioșilor, la fel ca în cadrul Utreniei și Vecerniei din *Constituțiile Apostolice*. Are același scop, concluzionarea Sinaxei Cuvântului, singura diferență constând în faptul că acest final este omis în cadrul Liturghiei din *Constituțiile Apostolice*.

Pe baza liturgicii comparate suntem obligați să ne întrebăm dacă nu cumva ectenia cererilor din cadrul CHR sau BAS nu a fost cândva atașată la ectenia originală a credincioșilor (ectenia mare odinioară, neabreviată, preceda nemijlocit transferul darurilor⁵⁵). Dacă această ipoteză ar fi adevărată, atunci locul actual al ecteniei cererilor ar fi rezultatul evoluției ulterioare a procesiunii cu darurile. Și, așa cum am văzut deja în capitolul V, transferul original al darurilor este realizat de către diaconi, fără solemnitate, timp în care preoții își continuă partea lor din slujbă. În timpul ultimelor ritualuri dinainte de Anafora (rugăciuni, sărutarea păcii etc.) diaconii mergeau după daruri și le aduceau pe prestol. Odată cu solemnizarea procesiunii,

de astăzi este, în realitate, o rugăciune pentru clerici; însă cel mai vechi ms. ritual cunoscut al acestei tradiții, *Diarbekir 57* (1240 d.Hr.) conține o adevărată *syāmiḏā* sau rugăciune a plecării capetelor, care se găsește și în Misalul catolic caldeean (ed. JAMMO, *Messe Chaldéenne*, pp. 145-171). În ritul sirian fostele ectenii și rugăciuni au dispărut, însă DIONISIE BAR SALIBI († 1171) mărturisește că ele au existat odinioară (*Bar Salibi Expositio Liturgiae*, p. 40 [60]). Bar Salibi spune că ecteniile sunt folosite de către „orientali” – referindu-se, probabil, la iacobiții din Tikrit. Singura lor urmă înaintea Anaforalei Liturghiei vest-siriene actuale este rugăciunea plecării capetelor de după sărutarea păcii (*LEW*, p. 84, 7-19). Însă colegul nostru, W. Macomber, ne-a informat că cele mai vechi mss. păstrate ale *diaconiconului* vest-sirian (spre ex. *Vat. Syr. 68*, 1465 d.Hr., f. 221^{r-v}) dau cererile „îngerului de pace” la frângerea Agnețului, imediat după ectenia indicată de BRIGHTMAN, înainte de *Tătăl nostru* („Kathulikē”, *LEW*, pp. 97-99). Pentru acest tip ierusalimitean de rugăciune a credincioșilor în izvoarele latine, cf. B. CAPELLE, „Le kyrie de la messe et le pape Gélase”, în *Travaux liturgiques* II, Louvain, 1962, pp. 116-134.

⁵⁵ Cf. STRITTMAYER, *Synapte*, pp. 65-85, mai ales 83-85; MATEOS, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 188-189].

a trebuit să i se creeze propriul loc în cadrul riturilor preanforale și, în diferite tradiții, a fost inclusă oriunde s-a găsit locul necesar (cf. tabelul din cadrul capitolului I). În Liturghia bizantină, în viziunea acestei teorii, a separat ectenia cererilor de ectenia credincioșilor și, ulterior, ultima a fost abreviată înainte de Intrare și a ajuns să fie rostită în întregime într-un moment anterior al Liturghiei⁵⁶.

În favoarea acestei ipoteze ar putea fi adusă teoria lui J. Mateos, conform căreia rugăciunea credincioșilor din cadrul Liturghiei bizantine ar fi avut odinioară trei rugăciuni diferite, așa cum se întâmpla în cazul laudelor catedrale de la Marea Biserică, astăzi ieșite din uz⁵⁷. Unul dintre argumentele elementare ale tezei lui Mateos este faptul că slujbele Marii Biserici din cel mai vechi evhologhion păstrat, codicele *Barberini Gr. 336*, și din alte câteva mss. timpurii, spre deosebire de laudele bizantine actuale, de origine palestiniană, se încheiau cu două rugăciuni ale credincioșilor, iar a treia rugăciune, a apolisului, urma după rugăciunea plecării capetelor sau binecuvântarea finală dinainte de concesiune⁵⁸. Chiar și astăzi, la Liturghia bizantină întâlnim o astfel de rugăciune a plecării capetelor pentru catehumeni, iar la Liturghia Înaintesfințitelor chiar și pentru fotizomeni, înainte de concesiunea lor⁵⁹. Deoarece credincioșii nu plecau după Liturghia Cuvântului, nu ne așteptăm să întâlnim o astfel de rugăciune în ca-

⁵⁶ JANERAS, *Introductio* II, p. 26, pare să încline în favoarea acestei opinii, atunci când spune: „Sintetic, putem afirma că: elementele care alcătuiesc acum «rugăciunea credincioșilor» apar, în diversele rituri, fie înainte, fie după intrarea darurilor”. Iar JUNGSMANN susține că ectenia mare unită cu cea a cererilor, precum și Rugăciunea punerii înainte, aparțin Liturghiei credincioșilor (*Missarum Sollemnia* I, p. 483 nota 17).

⁵⁷ *Celebrarea*, pp. 57-61, 160-165 [trad. rom., pp. 63-67, 190-195].

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 60, 160-161. Rugăciunile laudelor zilnice din *Barberini Gr. 336* se găsesc în GOAR, pp. 37 (Vecernia) și 45 (Utrenia). Alte mss. sunt enumerate de M. ARRANZ, care a abordat magistral problematica extrem de complexă a rugăciunilor Vecerniei și Utreniei bizantine în două articole: „Les prières sacerdotales des vêpres byzantines”, *OCP* 37, 1971, pp. 106, 107; Tabelul II; „Les prières presbytérales des matines byzantines” I, *ibid.*, Tabelul II, partea III, p. 410; II, *OCP* 38, 1971, p. 67: schema A și p. 114. Pentru dispariția treptată din mss. a rugăciunilor credincioșilor din cadrul Utreniei, cf. *ibid.*, pp. 68-71.

⁵⁹ Cf. *LEW*, p. 374. Astăzi ectenia pentru fotizomeni se rostește doar în cadrul PRES; însă, odinioară, era rostită și în cadrul BAS, după cum putem observa în mss. (cf. ORLOV, *Liturghia*, pp. 110-115).

drul Liturghiei⁶⁰. Dar ne-am aștepta să întâlnim obișnuita structură constantinopolitană (două rugăciuni și un apolis), nu doar cele două rugăciuni păstrate astăzi. Mai mult, dacă examinăm alte izvoare ale cultului Marii Biserici, care indică nu doar rugăciunile rostite de preot, ci și ecteniile, vom vedea că rugăciunile noastre erau însoțite de ectenia mare unită cu cererile „îngerului de pace”.

Spre exemplu, în vechea rânduială a *Ceasului trei-șase* din perioada Postului, în codicele *Sinai Gr. 957* (sec. IX-X), putem vedea următoarea rânduială imediat după rugăciunile și concedierea catehumenilor și fotizomenilor:

Diaconul: „Câți suntem credincioși, iară și iară...”

Preotul: *Prima rugăciune a credincioșilor.*

Diaconul: „Apără, mântuiește, miluiește...” „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul primei rugăciuni.*

A doua rugăciune a credincioșilor.

Diaconul: „Apără, mântuiește, miluiește...” „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*

Diaconul: „Iară și iară, plecând genunchii noștri...”

Preotul: *A treia rugăciune: apolisul*

Diaconul: „Apără, mântuiește, miluiește...”

„Ziua toată...” (*ectenia cererilor*)

Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a treia,*

„Pace tuturor”,

Diaconul: „Capetele noastre, Domnului să le plecăm”.

Preotul: *Rugăciunea plecării capetelor.*⁶¹

Prin urmare, inițial, slujbele Marii Biserici se încheiau cu trei rugăciuni ale credincioșilor însoțite de ectenia mare și a cererilor. (Mateos, urmându-l pe Strittmatter, a demonstrat că repetarea ecteniei mici pentru a însoți rugăciunile credincioșilor este rezultatul unei abrevieri, începând cu PRES, a ecteniei mari care era rostită în întregime, și doar o singură dată, în acest moment⁶². Prin urmare, putem ignora re-

⁶⁰ MATEOS (*Celebrarea* p. 60 nota 67 [trad. rom., p. 66 n. 70]) deși apolisul era de origine palestiniană și, prin urmare, străin de structura originală a ritului Marii Biserici; studiile întreprinse de Arranz asupra mss. laudelor zilnice (cf. n. 58, *supra*) nu discută acest aspect.

⁶¹ DMITRIEVSKI II, pp. 11-12.

⁶² MATEOS, *Celebrarea*, pp. 159-160 [trad. rom., pp. 188-190]; STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 65-85.

petarea ecteniei mici din textul de mai sus). O a patra rugăciune, finală, a apolisului, sau rugăciunea plecării capetelor, concluziona slujba.

De asemenea, am văzut că, în Tipiconul din secolul al X-lea de la Marea Biserică, Vecernia și Utrenia din ritul de la *Hagia Sophia* se încheiau cu ectenia mare și a cererilor⁶³. Și în zilele în care o rânduială specială, incluzând citiri, era celebrată, Evanghelia era urmată de ectenia întreită, ectenia mare și a cererilor, și apolisul⁶⁴. Am putea, oare, susține existența unei structuri similare în cadrul Liturghiei? În mai multe mss. din secolele XI-XIII, în cadrul PRES, imediat după prima rugăciune a credincioșilor însoțită de ectenia mică și de ecfonis, întâlnim următoarea rânduială:

Diaconul: „Iară și iară, plecând genunchii noștri...”

Preotul: *A doua rugăciune a credincioșilor.*

Diaconul: „Apără, mântuiește, miluiește...” „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*⁶⁵

Comparând acest text cu *Ceasul III-VI* din *Sinai Gr. 957*, citat mai sus, am putea susține că, și aici, cererile erau incluse în cadrul ecteniei care urma invitația la îngenunchere, existând, astfel, o structură similară slujbei cu citiri scripturistice din Tipiconul Marii Biserici.

Ediția princeps a PRES (dar nu și a CHR sau BAS) dă, după concedierea [catehumenilor și fotizomenilor], următoarea rânduială:

Diaconul: „Câți suntem credincioși, iară și iară...”

Preotul: *Prima rugăciune a credincioșilor.*

Diaconul: „Ectenia mare, la fel ca la Liturgia lui Hrisostom sau a lui Vasile”

„Apără, mântuiește, miluiește...”

„Ziua toată...”

Preotul: *Ecfonisul primei rugăciuni.*

A doua rugăciune a credincioșilor.

Diaconul: „Apără, mântuiește, miluiește...” „Înțelepciune!”

⁶³ Cf. MATEOS, *Typicon* II, p. 297: εὐχὴ VII.

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ Cităm din *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.), DMITRIEVSKI II, p. 87. Cf. și *Sinai Gr. 966* (sec. XIII), *ibid.*, p. 207; 959 (sec. XI) și 1036 (sec. XII-XIII), STRITTMATTER, *Slavic Peculiarity*, p. 200 nota 17. A se vedea și IAK-PRES din *Sinai Gr. 1040* (sec. XII), DMITRIEVSKI II, pp. 128-129. Am observat o rânduială a PRES similară în alte mss. din colecția sinaită.

Preotul: *Ecfonisul rugăciunii a doua.*

Diaconul: „Ectenia mare, la fel ca la celelalte [Liturghii]”.
„Apără, mântuiește, miluiește...” „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul.*⁶⁶

Poziția ciudată a ecteniei cererilor, atașată la prima ectenie mare, nu la ultima, este explicată de forma CHR din același izvor. Iată ce indică Doukas după concedierea catehumenilor:

„Câți suntem credincioși, iară și iară...”

Prima rugăciune a credincioșilor.

Apoi, bizar, ectenia mare este introdusă a doua oară, și sunt indicate ultimele cereri:

„Iară și iară cu pace...”

„Pentru sfântă mânăstirea aceasta, pentru toate orașele...”

„Pentru bună întocmirea văzduhului...”

„Pentru ca să fim izbăviți noi...”

„Apără, mântuiește, miluiește...”

„Înțelepciune!”

Ecfonisul primei rugăciuni

A doua rugăciune a credincioșilor

„Ectenia mare” (nu sunt precizate care dintre cereri)

Ecfonisul rugăciunii a doua.

Suntem de acord cu Strittmatter asupra faptului că varianta lui Doukas ne oferă un exemplu de „ajustare greșită a constituției filoteene”⁶⁷. Filotei, probabil într-o încercare de restaurare parțială a ecteniei mari care a fost înlocuită de două ectenii mici, a prescris în diatasa sa următoarea rânduială:

Diaconul: „Câți suntem credincioși, iară și iară...”
și următoarele trei cereri ale ecteniei mari.

Preotul: *Prima rugăciune a credincioșilor, în taină, în timpul ecteniei.*
Atunci când a terminat îi face semn diaconului care imediat intonează:

Diaconul: „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul.*

⁶⁶ Același lucru se observă în PRES din două ediții venețiene (C. ZANETTI, 1558, 1562). Cf. STRITTMATTER, *Synapte*, p. 80.

⁶⁷ STRITTMATTER, *Synapte*, p. 77 (cf. pp. 76 ff).

Diaconul: „Iară și iară cu pace...”

și celelalte cereri ale ecteniei mari, la fel ca în textul lui Doukas de mai sus.

„Apără, mântuiește, miluiește...”

Preotul: *A doua rugăciune a credincioșilor.*

Diaconul: „Înțelepciune!”

Preotul: *Ecfonisul.*⁶⁸

În aparență, Doukas a omis primele trei cereri ale lui Filotei și a trecut la ultimele patru dinaintea ecfonisului. Aplicând același raționament la PRES din ediția lui Doukas, putem concluziona că s-a folosit de un izvor în care PRES includea o ectenie mare prescurtată combinată cu cererile „îngerului de pace”, însoțind a doua rugăciune a credincioșilor, pe care le-a mutat mai jos, la fel cum a procedat și în cazul CHR.

Putem interpreta acest exemplu ca fiind o indicație a faptului că PRES și, probabil CHR sau BAS, aveau odinioară ectenia cererilor înainte de Intrarea Mare? Considerăm că nu! În primul rând, ambele izvoare ale PRES analizate, ediția princeps și *Sinai Gr. 973*, au ectenia cererilor la locul obișnuit, după Intrarea Mare. În al doilea rând, ediția princeps dă textul cu varianta „ziua toată...” în cadrul ecteniei *dinainte* de Intrarea Mare, dar textul vespéral obișnuit (pentru PRES), cu „seara toată...” după *Intrare*. Este suficient pentru a ne face sceptici cu privire la rânduiala lui Doukas. Mai mult, Strittmatter a demonstrat că obiceiul abrevierii ecteniei mari înainte de Intrarea Mare a apărut inițial în cadrul PRES⁶⁹, probabil, presupunem noi, ca urmare a numărului mare de ectenii din cadrul acestei Liturghii, în special în a doua parte a Postului Mare, când erau adăugate și ecteniile pentru cei care se pregăteau pentru luminare (fotizomeni). Doar ulterior CHR și BAS au adoptat această abreviere, iar rânduiala filoteeană este o încercare consecutivă de restabilire a ecteniei mari la locul său original. Prin urmare, textul din ediția princeps a PRES, bazat pe rânduiala filoteeană, nu poate fi considerat original⁷⁰.

⁶⁸ Ed. TREMPÉLAS, p. 9. Cf. MATEOS, *Celebrarea*, p. 160 [trad. rom., p. 192].

⁶⁹ STRITTMATTER, *Synapte*, p. 84.

⁷⁰ PRES din *Barberini Gr. 336* și *Leningrad 226*, două dintre cele mai vechi mss., nu au ectenia cererilor înainte de Intrarea Mare (*ibid.*, pp. 68-69).

2. Dovezi pornind de la comentariile liturgice bizantine

În ciuda argumentelor aparent convingătoare extrase din comparația altor Liturghii orientale cu ritul bizantin, nu avem nicio mărturie directă care să sugereze că ectenia „îngerului de pace” era odinioară anexată la ectenia mare de la sfârșitul Liturghiei bizantine a Cuvântului⁷¹ – cu excepția cazului în care o frază din *Protheoria* (1055-1063) ar putea fi interpretată în acest sens.

Autorul *Protheoriei* nu face referire la vreo ectenie după Intrarea Mare, însă vorbește despre „rugăciunile și cererile de după citirea Evangheliei, înainte de Imnul Heruvic”⁷². Această frază merită analizată îndeaproape. Este adevărat, în tradiția bizantină termenul αἰτησις (cerere) este folosit în sens larg pentru orice rugăciune de cerere, inclusiv pentru ectenia mare⁷³. Iar εὐχή, bineînțeles, poate desemna orice rugăciune. Totuși, în acest context nu este imposibil ca „εὐχαί” să însemne „litanii” [= ectenii], iar „αἰτήσεις” să se refere la cererile „îngerului de pace”. În Tipiconul din secolul al X-lea al Marii Biserici, αἰτήσεις este folosit doar în legătură cu ectenia „îngerului de pace”, care nu este rostită niciodată izolat, ci ca anexă la ectenia mare⁷⁴. Ectenia mare singură este desemnată cu termenii

⁷¹ Singurul nostru izvor explicit cu privire la rugăciunile rostite în timpul Liturghiei Cuvântului la Constantinopol este o epistolă din secolul al VI-lea scrisă de câțiva episcopi monofiziți rezidenți în capitală. Însă documentul nu menționează vreo ectenie și este preocupat exclusiv de rugăciunile și concedierile celor două trepte ale penitenților menționați în canonul 11 de la Niceea (MANSI 2, 673). Acest izvor a fost publicat în siriacă, însoțit de o versiune latină, de către RAHMANI, *Studia Syriaca* 3, pp. 5-23; 23-47 (cf. p. 46), și în franceză de NAU (*Revue de l'Orient Chrétien*, 14, 1909, 39-49; cf. p. 47). BISHOP („Liturgical Notes and Comments”, *JTS* 141, 1912-1913, p. 53 nota 1) și BAUMSTARK (*Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 175) susțin că documentul abordează și concedierea catehumenilor – și, de fapt, rugăciunea pentru „ascultători” pare a fi o rugăciune pentru catehumeni. Întreaga problemă este analizată în VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 456-459.

⁷² „Αἰ δὲ μετὰ τὴν τῶν θείων Εὐαγγελίων ἀνάγνωσιν εὐχαί τε καὶ αἰτήσεις ἄχρι τοῦ χειροδικοῦ ὕμνου...” *Protheoria* 17, PG 140, 440 (și cf. 19, PG 140, 444) [trad. rom., pp. 72, 76].

⁷³ Cf. DU GANGE, *Glossarium*, 37. A se vedea și Sf. GHERMAN, *HE*, PG 98, 401 (pentru ectenia mare) și Sf. NICOLAE CABASILA, *Liturgiae expositio* 12, PG 150, 392, 441 (pentru ectenia mare și mijlocirile anaforale). În codicele *Leningrad* 226 (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 285) ectenia mare este numită „cererea Trisaghionului”.

⁷⁴ MATEOS, *Typicon* II, p. 279 (αἰτήσεις).

de συναπτή, εὐχή συναπτή, εὐχή συναπτή χωρὶς αἰτήσεων, în timp ce ectenia mare cu cereri este denumită prin termenii de εὐχή συναπτή μετὰ αἰτήσεων sau, simplu, εὐχή συναπτή⁷⁵. Dacă ne amintim că *Protheoria* descrie o Liturghie arhierescă la Andida, în Pamfilia, și că textul demonstrează existența unor influențe din partea Liturghiei Marii Biserici⁷⁶, ar putea fi posibil să interpretăm fraza εὐχαί τε καὶ αἰτήσεις ca pe un echivalent al expresiei εὐχή συναπτή μετὰ αἰτήσεων din Tipiconul Marii Biserici? Dar, în egală măsură, este posibil să însemne „rugăciuni (rostite de către preot) și litanii (ectenii)” în sens general. Această ultimă interpretare pare cea mai probabilă, deoarece *Protheoria* a fost scrisă între anii 1055-1063, și avem mărturii anterioare din tradiția evhologică care să arate că, la acea vreme, ectenia cererilor nu se găsea înaintea Intrării Marii, ci exact acolo unde se află și astăzi⁷⁷. Mai mult, Tipiconul de la *Hagia Sophia* nu menționează niciodată ectenia mare unită cu ectenia cererilor ca parte a Liturghiei Cuvântului.

Dar dacă ectenia cererilor nu a fost niciodată parte a Liturghiei Cuvântului din cadrul CHR și BAS, ar trebui oare să concluzionăm că este o parte originală a riturilor preanaforale unde o întâlnim astăzi? Nici Sfântul Maxim și nici Sfântul Gherman nu spun nimic despre vreo ectenie între Intrarea Mare și Anafora. Însă aceasta nu dovedește nimic. Ei nu spun nimic nici despre existența vreunei ectenii înaintea Intrării Marii; ambii abia dacă fac vreo aluzie la concedierea catehumenilor⁷⁸. Nu menționează nici Rugăciunea punerii-înainte, ceea ce s-ar putea datora faptului că aceasta este o rugăciune de apropiere de jertfelnic pentru clerici și era, probabil, rostită în taină. Sfântul Simeon al Tesalonicului menționează rugăciunea⁷⁹, însă Sfântul Nicolae Cabasila și textul interpolat al Sfântului Gherman

⁷⁵ *Ibid.*, II, p. 297 (εὐχή VI, VII). Diataxa din *Ethn. bibl.* 662 (ed. TREMPERAS, p. 10) numește, de asemenea, ectenia mare unită cu cea a cererilor prin apelativul simplu de „ectenii”.

⁷⁶ Cf. BORNERT, *Commentaires*, pp. 199-200.

⁷⁷ Cf., spre ex., codicele *Leningrad* Gr. 226, sec. X (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 289); BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, pp. 124-125).

⁷⁸ Sf. MAXIM, *Myst.* 14-15, 23-24, PG 91, 693-696, 700-704, 708; Sf. GHERMAN, *HE*, ed. BORGIA, pp. 28, 32 ff, 40.

⁷⁹ ET 84, PG 155, 732.

reprezintă primele comentarii care fac referire explicit la o ectenie⁸⁰. Totuși, mărturiile lor nu prezintă în acest caz importanță, deoarece primele evhologhioane care dau mărturie pentru prezența ecteniei și a rugăciunii antedatează cu mai multe secole aceste comentarii.

3. Dovezi provenind din evhologhioanele manuscrise

Aveam de-a face aici cu o serie de texte diaconale și, datorită faptului că vechile evhologhioane – în special cele din familia constantinopolitană – conțineau rugăciunile rostite de către preot⁸¹, ecteniile fiind scrise separat într-un διακονικόν (*diaconicon* sau *diaconal*) pentru uzul diaconului⁸², nu putem susține nimic pe baza absenței ecteniei noastre într-un evhologhion care nu dă textul niciunei ectenii! Însă, începând cu secolul al X-lea, întâlnim ectenia noastră, inclusiv cererile „îngerului de pace”, în izvoarele constantinopolitane și italiene ale CHR și BAS⁸³. Unul dintre acestea, codicele *Leningrad 226*, aparținând vechii versiuni italiene a CHR, dă începuturile cererilor în forma lor actuală, cu o rubrică după cererea (3), care arată că diaconul poate adăuga, din cadrul ecteniei mari, orice cerere ar dori el⁸⁴. Ectenia dată în BAS din versiunea Johannisberg (sec. X), unul dintre cele mai vechi izvoare păstrate, este cu mult mai completă:

Iteremus postulationem nostram Iarăși ne rugăm Domnului, [pendomino, [pro] propositis honorificis tru] cinstitele daruri puse înaintea muneribus Domino Deo nostro, & pro Domnului Dumnezeuului nostru și

⁸⁰ Sf. NICOLAE CABASILA, *Liturgiae expositio*, PG 150, 321; Sf. GHERMAN, *HE*, PG 98, 425. În privința interpolărilor în comentariul Sf. Gherman, a se vedea BORNERT, *Commentaires*, pp. 138-140.

⁸¹ Spre ex., codicele *Sevastianov 474* (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, pp. 237-880); *Sinai Gr. 958, 959, 961, 962* și alte mss. ulterioare (cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 206-249 et passim). *Paris Gr. 324* (sec. XIV), care are ectenii, este o excepția în cadrul vechii tradiții constantinopolitane (JACOB, *Formulaire*, p. 251).

⁸² Partea diaconului putea fi inclusă în evhologhion, cum este cazul ms. *Barberini Gr. 336* (STRITTMATTER, *Barberinum*, nr. 124, 134, 163, 176, 180, 184, 188, 212, 249, 271, 272, 276, 313, 314, 315) sau într-un sul separat pentru diacon, cum este cazul în ms. *Sinai Gr. 1040* (sec. XII), DMITRIEVSKI II, pp. 127-135; *Vat. Gr. 2285A* (sec. XII-XIII).

⁸³ Cf. BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124); codicele *Grottaferrata Gb IV* (ff. 7^v-8^r; 21^v); *Gb VII* (ff. 6^v-7^r); *Leningrad 226* (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289).

⁸⁴ ORLOV, *Liturgiia*, p. 146; KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289.

commodis & bonis animarum nostrorum dominum postulemus. Pop. kyrie-eleyson.⁸⁵ pentru cele de folos și bune pentru sufletele noastre, Domnului să ne rugăm. *Poporul*: Doamne, miluiește.

Trebuie remarcat modul în care cererile (1), (2) din ectenia mare și o parte din cererea (9) din cadrul ecteniei cererilor sunt reformulate pentru a forma o singură cerere. Aceasta este urmată de (3), încă trei cereri din ectenia mare („*Pro civitate nostra*”, „*Pro temperie bona aeris*”, „*Pro nauigantibus*”), (4), (5), (6), (7), apoi (8)-(9) combinate:

Indulgentiam & remissionem peccatorum nostrorum, & propiciationem delictorum nostrorum, bona & commoda animabus nostris, et pacem mundi à domino postulemus. Îngăduință și lăsarea păcatelor noastre și iertarea greșelilor noastre, cele bune și de folos sufletelor noastre și pace lumii, de la Domnul să cerem.

Deoarece cererea „*Bona et commoda*” este interpolată și în cadrul celei de a doua cereri a ecteniei echivalente dinainte de *Tatăl nostru*, care este unită, similar, cu cererea (8) („*Indulgentiam...*”), fenomenul nu poate fi considerat ca fiind un accident sau un capriciu al traducătorului. Un astfel de „punct slab” într-un izvor constantinopolitan atât de vechi nu trădează, oare, faptul că ectenia noastră este o interpolare târzie care nu a devenit încă parte stabilă a textului BAS?

Mai mult, cel mai vechi evhologhion păstrat, codicele *Barberini Gr. 336*, în cadrul CHR, înainte de *Tatăl nostru*, are următoarele incipituri de cereri diaconale:

Ὁ διάκονος. Πάντων τῶν ἁγίων.	<i>Diaconul</i> : Pe toți sfinții.
Ὁ ἱερεὺς μυστικῶς. Σοὶ παρακατατιθέμεθα...	<i>Preotul, în taină</i> : Ție, Stăpâne...
Ὁ διάκονος. Ἀντιλαβοῦ. Τὴν ἡμέραν πᾶσαν.	<i>Diaconul</i> : Apără. Ziua toată.
Ὁ ἱερεὺς. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς. ⁸⁶	<i>Preotul</i> : Și ne învrednicește.

Includerea ecteniei este neobișnuită în cadrul acestui evhologhion extrem de laconic, care nu indică niciuna dintre celelalte ectenii ale Liturghiei, iar în textul Liturghiei nu dă niciuna dintre exclamațiile diaconale, cu excepția celor dinainte de sărutarea păcii, Crez și dialogul Anaforalei. Și atunci, de ce copistul a inclus aici – și doar aici – ectenia mare cu ectenia cererilor? Probabil pentru că această

⁸⁵ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

⁸⁶ F. 36^v (cf. LEW, pp. 338-339). Trebuie remarcat că filele 35 și 38 nu sunt la locul lor; succesiunea corectă este: 34, 36, 35, 38, 37.

ectenie era o interpolare care nu-și revendicase încă locul în acest moment al Liturghiei și, prin urmare, copistul a simțit nevoia să insiste asupra ei.

Deoarece aceasta este cea mai timpurie mărturie pe care o avem despre prezența ecteniei cererilor în cadrul Liturghiei și pentru că ms. nu o indică după Intrarea Mare, ci doar înainte de *Tatăl nostru*, putem, oare, infera că, la acea vreme, ectenia era rostită doar aici, nu și după Intrarea Mare? Bineînțeles, nu este imposibil, dar argumentul *ex silentio* este, în cel mai bun caz, hazardat. Căci s-ar putea susține la fel de bine că ms. nu indică ectenia după Intrarea Mare deoarece aceasta ar putea fi deja o parte stabilă a riturilor preanaforale. Sulul *Stavrou 109*, din secolul al XI-lea, care, la fel ca *Barberini Gr. 336*, nu conține nicio intervenție diaconală, dă începutul ecteniei înainte de *Tatăl nostru*, dar nu spune nimic despre ea după Intrarea Mare. Și nu există nicio îndoială că până la acea vreme ectenia era rostită în ambele locuri în cadrul Liturghiei bizantine.

IV. În căutarea originilor ecteniei mari unite cu ectenia cererilor în cadrul Liturghiei Euharistice

Nu avem mărturii reale cu privire la modul în care, sau la locul de unde ectenia noastră a intrat în cadrul Liturghiei, dar am dori să propunem o soluție care explică, în opinia noastră, cel mai bine mărturiile. Codicele *Barberini Gr. 336* include, de asemenea, separat de textul Liturghiei Înaintesfințitelor, și ecteniile pentru PRES (f. 261^v), printre care se numără și cererile „îngerului de pace” după Intrarea Darurilor Înaintesfințite. Considerăm că, inițial, PRES era singura Liturghie care cuprindea aceste cereri. PRES bizantină este o Vecernie care are anexată o rânduială a Împărtășirii; și pentru că ectenia cererilor este ectenia finală a Vecerniei și Utreniei bizantine, nu suntem surprinși să o întâlnim în cadrul PRES⁸⁷.

Această teorie, conform căreia ectenia „îngerului de pace” provine din cadrul riturilor finale ale Utreniei sau Vecerniei, iar nu din cadrul Liturghiei Cuvântului, este susținută și de faptul că exclamația

⁸⁷ Nu sunt indicate în PRES din codicele *Sevastianov 474*, sec. X (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 282), însă acest izvor nu conține aproape nicio exclamație diaconală; prin urmare, nu se poate susține nimic pornind de la acest izvor.

inițială a ecteniei este preluată și ea de la Utrenie sau Vecernie, dar cu referirea la „dimineață” sau „seară” suprimată:

Πληρώσωμεν τὴν ἑωθινήν (ἔσπε- ρινήν) δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.	Să plinim (să concluzionăm) ru- găciunea noastră cea de dimineață (seară) către Domnul.
---	---

Rugăciunea de dimineață sau de seară pe care suntem invitați să o concluzionăm prin cererile „îngerului de pace” este ectenia de la sfârșitul slujbei. La cererile ecteniei mari, rugăciunea universală prin care preoții poporului mijlocesc pentru nevoile lumii și ale Bisericii, credincioșii, în momentul în care se pregătesc să părăsească sinaxa, adaugă ectenia „îngerului de pace”, care cuprinde cereri mai personale, pentru trebuințele imediate ale vieții lor cotidiene. Ectenia cererilor este urmată de rugăciunea plecării capetelor, de binecuvântarea finală și de apolis. Aceasta era modalitatea normală de încheiere a slujbelor în *Constituțiile Apostolice*, în laudele bizantine, caldeene etc.

Faptul că invitația inițială era astfel înțeleasă este dovedit de vechile mss. siriace melchite ale laudelor bizantine, care traduc greșit δέησιν prin *tešmešta*, denumirea obișnuită a laudelor (slujbelor) zilnice în tradițiile siriene:

„Compleamus officium (= <i>tešmešta</i>) nostrum vespertinum Domino. ⁸⁸	Să plinim slujba noastră cea de seară Domnului.
--	--

Și atunci, pare probabil ca această ectenie să fi urmat, la origine, după Intrarea Mare doar în cadrul PRES, o slujbă alcătuită pe baza Vecerniei, unde cererile „îngerului de pace” își aveau locul lor. Ulterior a fost preluată în CHR și BAS. În favoarea acestei ipoteze vine și faptul că textul original al cererilor din ectenia mare care o precede în PRES, nu include exclamația „Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeuul nostru...”, întâlnită astăzi în textul receptus al PRES⁸⁹:

⁸⁸ Codicele *Borgia Syr. 13* (f. 117^v) și *Vat. Syr. 41* (f. 358^v). Îi mulțumim lui J. Mateos pentru că ne-a semnalat aceste texte.

⁸⁹ Spre ex., *Barberini Gr. 336* (f. 291^v; cf. STRITTMAYER, *Synapte*, p. 69):

„Υπερ τῶν προτεθέντων.	„Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte...
Υπερ τῶν εὐσεβέστατων.	Pentru binecinstitorii...
Υπερ τῆς πόλεως καὶ τὰ ἐξῆς.	Pentru orașul aceasta...
Ἀντιλαβοῦ.	Apără...
Τὴν ἑσπέραν καὶ τὰ ἐξῆς.”	Seara...”.

Cf. și codicele *Burdett-Coutts III*, 42 (SWAINSON, *Greek Liturgies*, p. 183).

ectenie era o interpolare care nu-și revendicase încă locul în acest moment al Liturghiei și, prin urmare, copistul a simțit nevoia să insiste asupra ei.

Deoarece aceasta este cea mai timpurie mărturie pe care o avem despre prezența ecteniei cererilor în cadrul Liturghiei și pentru că ms. nu o indică după Intrarea Mare, ci doar înainte de *Tatăl nostru*, putem, oare, infera că, la acea vreme, ectenia era rostită doar aici, nu și după Intrarea Mare? Bineînțeles, nu este imposibil, dar argumentul *ex silentio* este, în cel mai bun caz, hazardat. Căci s-ar putea susține la fel de bine că ms. nu indică ectenia după Intrarea Mare deoarece aceasta ar putea fi deja o parte stabilă a riturilor preanaforale. Sulul *Stavrou* 109, din secolul al XI-lea, care, la fel ca *Barberini Gr. 336*, nu conține nicio intervenție diaconală, dă începutul ecteniei înainte de *Tatăl nostru*, dar nu spune nimic despre ea după Intrarea Mare. Și nu există nicio îndoială că până la acea vreme ectenia era rostită în ambele locuri în cadrul Liturghiei bizantine.

IV. În căutarea originilor ecteniei mari unite cu ectenia cererilor în cadrul Liturghiei Euharistice

Nu avem mărturii reale cu privire la modul în care, sau la locul de unde ectenia noastră a intrat în cadrul Liturghiei, dar am dori să propunem o soluție care explică, în opinia noastră, cel mai bine mărturiile. Codicele *Barberini Gr. 336* include, de asemenea, separat de textul Liturghiei Înaintesfințitelor, și ecteniile pentru PRES (f. 261^v), printre care se numără și cererile „îngerului de pace” după Intrarea Darurilor Înaintesfințite. Considerăm că, inițial, PRES era singura Liturghie care cuprindea aceste cereri. PRES bizantină este o Vecernie care are anexată o rânduială a Împărtășirii; și pentru că ectenia cererilor este ectenia finală a Vecerniei și Utreniei bizantine, nu suntem surprinși să o întâlnim în cadrul PRES⁸⁷.

Această teorie, conform căreia ectenia „îngerului de pace” provine din cadrul riturilor finale ale Utreniei sau Vecerniei, iar nu din cadrul Liturghiei Cuvântului, este susținută și de faptul că exclamația

⁸⁷ Nu sunt indicate în PRES din codicele *Sevastianov* 474, sec. X (KRASNOSELT'EV, *Svedeniia*, p. 282), însă acest izvor nu conține aproape nicio exclamație diaconală; prin urmare, nu se poate susține nimic pornind de la acest izvor.

inițială a ecteniei este preluată și ea de la Utrenie sau Vecernie, dar cu referirea la „dimineață” sau „seară” suprimată:

Πληρώσωμεν τὴν ἑωθινὴν (ἔσπε- ρινὴν) δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.	Să plinim (să concluzionăm) ru- găciunea noastră cea de dimineață (seară) către Domnul.
---	---

Rugăciunea de dimineață sau de seară pe care suntem invitați să o concluzionăm prin cererile „îngerului de pace” este ectenia de la sfârșitul slujbei. La cererile ecteniei mari, rugăciunea universală prin care preoții poporului mijlocesc pentru nevoile lumii și ale Bisericii, credincioșii, în momentul în care se pregătesc să părăsească sinaxa, adaugă ectenia „îngerului de pace”, care cuprinde cereri mai personale, pentru trebuințele imediate ale vieții lor cotidiene. Ectenia cererilor este urmată de rugăciunea plecării capetelor, de binecuvântarea finală și de apolis. Aceasta era modalitatea normală de încheiere a slujbelor în *Constituțiile Apostolice*, în laudele bizantine, caldeene etc.

Faptul că invitația inițială era astfel înțeleasă este dovedit de vechile mss. siriace melchite ale laudelor bizantine, care traduc greșit δέησιν prin *tešmešta*, denumirea obișnuită a laudelor (slujbelor) zilnice în tradițiile siriene:

„Compleamus officium (= <i>tešmešta</i>) nostrum vespertinum Domino. ⁸⁸	Să plinim slujba noastră cea de seară Domnului.
--	--

Și atunci, pare probabil ca această ectenie să fi urmat, la origine, după Intrarea Mare doar în cadrul PRES, o slujbă alcătuită pe baza Vecerniei, unde cererile „îngerului de pace” își aveau locul lor. Ulterior a fost preluată în CHR și BAS. În favoarea acestei ipoteze vine și faptul că textul original al cererilor din ectenia mare care o precede în PRES, nu include exclamația „Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeuul nostru...”, întâlnită astăzi în textul receptus al PRES⁸⁹:

⁸⁸ Codicele *Borgia Syr. 13* (f. 117^v) și *Vat. Syr. 41* (f. 358^v). Îi mulțumim lui J. Mateos pentru că ne-a semnalat aceste texte.

⁸⁹ Spre ex., *Barberini Gr. 336* (f. 291^v); cf. STRITTMATTER, *Synapte*, p. 69):

„Ἦπερ τῶν προτεθέντων. Ἦπερ τῶν εὐσεβέστατων. Ἦπερ τῆς πόλεως καὶ τὰ ἐξῆς. Ἀντιλαβοῦ. τὴν ἑσπέραν καὶ τὰ ἐξῆς”.	„Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte... Pentru binecinstitorii... Pentru orașul aceasta... Apără... Seara...”.
---	--

Cf. și codicele *Burdett-Coutts III*, 42 (SWAINSON, *Greek Liturgies*, p. 183).

Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeu nostru, Cel ce le-a primit pe Dânsese în sfântul, cel mai presus de ceruri și înțeleghătorul [raționalul] Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh, să ne rugăm.⁹⁰

Această cerere este una dintre exclamațiile primare ale ecteniei dinaintea de *Tatăl nostru*, după cum se poate vedea în cazul *Constituțiilor Apostolice*, al IAK și al Liturghiei armene⁹¹. Dacă ectenia noastră ar fi intrat din CHR în PRES, iar nu invers, această cerere ar fi fost întâlnită printre ecteniile timpurii ale PRES – cu excepția cazului în care, bineînțeles, ectenia din PRES nu este cumva o imitație a celei de după Intrarea Mare din CHR-BAS, care nu include această cerere. Însă include cererea care începe cu „Să plinim...”, care provine, cu siguranță, din laudele zilnice, probabil prin intermediul PRES, ceea ce ne face să încercăm să concluzionăm că, în cazul ecteniei noastre, PRES a influențat CHR-BAS, nu invers.

Această ectenie a apărut pentru prima dată în CHR-BAS după Intrarea Mare sau înainte de Rugăciunea Domnească? În favoarea primei variante este, iarăși, faptul că cererea „Să plinim...” își are cu siguranță originea în cadrul Vecerniei și Utreniei – iar Vecernia este parte a PRES. În favoarea teoriei că ectenia cererilor a intrat inițial în Liturghie înainte de *Tatăl nostru* și apoi a ajuns să fie repetată după Intrarea Mare s-ar putea aduce următoarele argumente:

- 1) Ectenia dinaintea de *Tatăl nostru* din cadrul CHR și BAS este, cu siguranță, mai veche decât cea de după Intrarea Mare. Elementele sale originale (adică, în afară de cererile „îngerului de pace”) se întâlnesc în IAK și în Liturghia armeană, care nu au ectenia cererilor după Intrarea Mare. Prin urmare, a fost deja pregătit un *locus liturgicus* pentru primirea ecteniei cererilor.
- 2) Avem mărturii pentru ectenia cererilor înainte de *Tatăl nostru* în cadrul CHR și PRES din codicele *Barberini Gr. 336* înainte de a auzi de existența vreunei ectenii după Intrarea Mare în CHR-BAS.

⁹⁰ LEW, p. 390, 26 ff.

⁹¹ *Const. Ap. VIII. 13, 3* (FUNK I, p. 514); LEW, pp. 58, 29-59, 6; 444, 34-445, 6.

- 3) În însuși textul ecteniei există unele mărturii textuale care sugerează că evoluția a avut loc în sensul indicat de noi, adică ectenia cererilor a mers din PRES spre ectenia care exista deja înainte de *Tatăl nostru* în CHR-BAS, apoi a ajuns și după Intrarea Mare în CHR-BAS. Am analizat deja acest argument pe baza cererii (1). În unele mss., și cererea (2) trădează influența elementului corespunzător din ectenia paralelă dinaintea de *Tatăl nostru*. Spre exemplu, codicele italo-grecesc din secolul al X-lea, *Grottaferrata Gb VII* (f. 6'), nu dă textul actual (Ἵπερ τῶν προτεθέντων τιμίων δώρων..., *Pentru cinstitetele daruri care sunt puse înainte...*), ci textul din cadrul ecteniei paralele de dinaintea de *Tatăl nostru* (Ἵπερ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἀγιασθέντων τιμίων δώρων... *Pentru cinstitetele daruri care s-au adus și s-au sfințit...*). Alte mss. dau variante care arată aceeași influență, după cum vom vedea atunci când vom discuta variantele textuale, la sfârșitul acestui capitol. Nu ne este de niciun ajutor varianta din PRES (Ἵπερ τῶν προτεθέντων καὶ προαγιασθέντων τιμίων δώρων... *Pentru cinstitetele și mai înainte sfințitele daruri care sunt puse înainte...*) din textul receptus. Termenii προτεθέντων și προαγιασθέντων au echivalente în lecturile variante din cadrul Liturghiei euharistice. În lipsa unui studiu critic al PRES⁹², nu avem nicio modalitate prin care să arătăm că varianta din cadrul PRES este originea sau rezultatul celorlalte două.

Rezumând, pe baza celor văzute în CHR din *Barberini Gr. 336*, se pare că, mai întâi, ectenia a intrat în CHR și BAS, prin intermediul PRES, înainte de *Tatăl nostru* (trebuie reținut faptul că, în cadrul PRES, ectenia de după Intrarea Mare și cea dinaintea de „Tatăl nostru...” este una și aceeași, pentru că nu există Anafora; Liturghia Înaintesfințitelor trece de la Intrarea Mare direct la rânduiala Împărtășirii). Ulterior, ectenia a ajuns să fie rostită după Intrarea Mare a CHR și BAS. Dacă ar fi să ne hazardăm cu privire la momentul în care acest lucru s-a petrecut, am opta pentru o perioadă după anul 615 d.Hr. În acel an, conform *Chronicon Paschale*, imnul Intrării Mari, *Acum puterile cerești...*

⁹² Între timp a apărut o astfel de lucrare: S. ALEXOPOULOS, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite, (= Liturgia Condenda 21)*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2009. Acest volum urmează să apară în Colecția „Liturgica” (n.tr.).

Tabelul IV

Constituțiile Apostolice VIII ⁹³		
Liturghia clementină:	Vecernia:	Utrenia:
Ectenia catehumenilor (VIII, 6, 8, FUNK I, p. 480)	Ectenia credincioșilor (VIII, 36, 3, FUNK I, p. 544)	Ectenia credincioșilor (VIII, 38, 2, FUNK I, p. 546)
1. ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι	ἀναστάντες αἰτησώμεθα τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρισμοὺς αὐτοῦ	αἰτησώμεθα παρὰ τοῦ κυρίου τὰ ἐλέη αὐτοῦ καὶ τοὺς οἰκτιρισμοὺς
2. τὴν εἰρήνην τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ αἰτήσασθε	τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης	Cf. nr. 12
3. om.	τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέ- ροντα	om.
4. Cf. nr. 8	χριστιανὰ τὰ τέλη	Cf. nr. 13
5. om.	om.	om.
6. εἰρηνικὴν τὴν ἡμέραν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ὑμῶν	τὴν ἐσπέραν καὶ τὴν νύκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρό- νον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον αἰτησώμεθα	τὸν ἔρθρον τοῦτον καὶ τὴν ἡμέραν εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς παρετιδημίας ἡμῶν
7. om.	om.	om.
8. χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη	Cf. nr. 4	Cf. nr. 13
9. om.	Cf. nr. 3	om.
10. ἴλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν	om.	Cf. nr. 14
11. ἄφεισιν πλημμελημάτων	om.	om.
12. Cf. nr. 2	Cf. nr. 2	τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης
13. Cf. nr. 8	Cf. nr. 4	χριστιανὰ τὰ τέλη
14. Cf. nr. 10	om.	ἴλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν
15. ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγγεννῆτῳ θεῷ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παρά- θεσθε	ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθῳμεθα	ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθῳμεθα

⁹³ Pentru reconstrucția ecteniei din *Const. Ap.* și pentru omiliile Sf. Ioan Hrisostom, cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, p. 160; ENGBERDING, *Aufforderungen*, pp. 8-9.

⁹⁴ GABRIEL QATRAYA (circa 615) dă mărturie pentru existența tuturor cererilor, cu excepția cererii (6); PSEUDO-GHEORGHE DE ARBELA (sec. IX) le indică pe toate, cu

Sf. Ioan Hrisostom In Ep. II ad. Cor. Hom. 2, 5-8 (PG 61, 403-404)	Liturghia caldeeană ⁹⁴ (JANERAS, <i>Introductio</i> IV, pp. 69-70)
ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι	Erigite vos in virtute Dei
τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε, οἱ κατηχούμενοι	Prece et imploratione angelum pacis et misericordiae petimus
Cf. nr. 9	om. (dar cf. nr. 11)
Cf. nr. 8	om.
εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα εἰρηνικὴν τὴν παρούσαν ἡμέραν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν αἰτήσασθε	om. Nocte ac die, omnibus diebus vitae nostrae, pacem continuam Ecclesiae tuae et vitam sine peccato petimus
om.	Concordiam caritatis, quae est vinculum per- fectionis in Sp. Sancto, petimus
χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον	om. om. (dar cf. nr. 11)
om.	Cf. nr. 14
Cf. <i>infra</i> , sectiunea V	Remissionem peccatorum et ea quae iuvant vi- tam nostram et placent divinitati tuae petimus
cf. nr. 2	Cf. nr. 2
cf. nr. 3	om.
om.	Misericordiam Domini et clementiam eius perpetuo omni momento petimus
ἑαυτοὺς τῷ ζῶντι θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παραθέσθαι	Nosmetipsos et ad invicem Patri et Filio et Spiritui Sancto commendemus

exceptia (7) și (11) (*Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, CSCO 64, 71, Scr. Syri 25, 28 ser. 2, tom. 91, Paris-Leipzig, 1911-1915, I, 91, pp. 143-149 [versio]). Prin urmare, întreaga ectenie făcea parte din tradiția caldeeană timpurie (cf. reconstrucția întreprinsă de JAMMO, *Messe chaldéenne*, pp. 146-147).

a fost introdus în cadrul PRES⁹⁵. Astfel, până la acea vreme PRES își dezvoltase deja Intrarea sa Mare, probabil prin imitarea celei de la Liturghia euharistică, și este posibil ca prezența cererilor „îngerului de pace”, care urmau după această intrare în cadrul PRES, să-și fi exercitat influența asupra ritualului Liturghiei. Suntem conștienți de natura conjuncturală a acestei opinii; nu poate fi demonstrat nimic cert pe baza unor mărturii atât de sărace. Dar, cel puțin, pare sigur faptul că ectenia noastră nu are ce căuta acolo unde se găsește ea astăzi.

V. Compoziția ecteniei cererilor

În tabelul de mai sus am redat textul și succesiunea cererilor ecteniei „îngerului de pace” în vechile izvoare. O analiză a acestui tabel va revela unele dezvoltări care au afectat ectenia înainte ca ea să pătrundă în ritul constantinopolitan.

Ordinea cererilor 1, 2, 6 și 15 este fixată în aproape toate izvoarele. Cererile *Cele bune...* (Τὰ καλὰ...), *Sfârșit creștinesc...* (Χριστιανὰ τὰ τέλη...), *Milostivirea și bunăvoiața lui Dumnezeu...* (Ἰλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν...) și *Lăsarea greșelilor...* (Ἀφεσιν πλημμελημάτων...) aparțin stratului primar, însă apar în succesiune diferită în izvoare. Doar cererile 5 și 7 nu se întâlnesc în *Constituțiile Apostolice*. Cererea 6, împărțită în două părți în textul actual, apare întotdeauna ca o singură cerere în izvoarele timpurii. Pe de altă parte, tradiția caldeeană se pare că a combinat cererile *Lăsarea greșelilor...* (Ἀφεσιν πλημμελημάτων...) cu *Cele bune...* (Τὰ καλὰ...) (cf. nr. 11, ultima coloană).

Un ultim izvor, Liturghia armeană, are înainte de transferul darurilor o ectenie compozită, care include cereri provenind din ectenia mare, ectenia cererilor și din ectenia întreită. Iată care sunt ultimele cereri, începând cu ceea ce a rămas din invitația la ridicare din genunchi. Numerele dintre paranteze se referă la cererile corespunzătoare din tabel:

- (1) Domnul, Atotstăpânitorul să mântuiască și să miluiască.
Răspunsul: Doamne, miluiește.
- (6) Să petrecem în pace vremea aceasta în care aducem sfânta jertfă și cu credință ziua care acum ne stă înainte, de la Domnul să cerem.

⁹⁵ PG 92, 989.

Răspunsul: Dă, Doamne.

- (2) Înger de pace, păzitor sufletelor noastre, de la Domnul să cerem.
- (11) Lăsare și iertare de greșelile noastre, de la Domnul să cerem.
- (5) ? Marea și nemărginita putere a Cinstitei Cruci să ajute sufletele noastre, de la Domnul să cerem,
- (7) ? Iarăși și într-un gând, într-o singură adevărată și sfântă credință, Domnului să ne rugăm.

Răspunsul: Doamne, miluiește.

- (15) Pe noi înșine și unii pe alții Domnului Dumnezeu cel Atotputernic să ne dăm.⁹⁶

Pornind de la răspunsul „Dă, Doamne”⁹⁷ și pe baza ordinii cererilor, această ectenie pare să fie dependentă de modelul bizantin (cf. pagina următoare) cu adaosul cererii pentru Cinstita Cruce, specific tradiției armenie. Aceasta ar putea fi o remodelare a cererii „Cele bune...” (tabel, cererea 3). Cererea dinainte de exclamația finală „Pe noi înșine...” este similară cererii caldeene „*Concordiam caritatis*” (tabel, nr. 7); însă nu se întâlnește în niciunul dintre izvoarele grecești timpurii, motiv pentru care am omis-o din coloana G a textului de la pagina următoare. Trebuie remarcată asemănarea uimitoare dintre această cerere armeană și cererea care concluzionează ectenia „îngerului de pace” de după Anafora în cadrul Liturghiei bizantine:

Unitatea credinței și împărțășirea Sfântului Duh cerând, pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.⁹⁸

De fapt, în cadrul ecteniei corespunzătoare din tradiția armeană – chiar și în CHR armeană⁹⁹ – acest final bizantin este înlocuit prin următoarele:

Iarăși, într-un gând, în adevărata și sfânta noastră credință, Domnului să ne rugăm.

Pe noi înșine și unii pe alții, Domnului Dumnezeu cel Atotputernic, să ne dăm.

⁹⁶ *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, New York, 1950, pp. 50-51; LEW, pp. 428-429.

⁹⁷ Răspunsurile armenie concordă cu versiunea bizantină. În *Constituțiile Apostolice* răspunsul este „*Kyrie eleison*” (VIII, 6, 9, FUNK I, p. 480); în versiunea caldeeană, „*A te, Domine*” (LEW, p. 266).

⁹⁸ LEW, p. 391, 16-20.

⁹⁹ Cf. AUCHER, *Versione armena*, p. 393.

Miluieste-ne pe noi, Doamne Dumnezeuul nostru, după mare mila Ta, într-un gând toți să zicem.¹⁰⁰

Dar, dat fiind faptul că acest triplet reprezintă sfârșitul obișnuit al ecteniilor armene¹⁰¹, ar fi hazardat să susținem că primele două cereri au fost alcătuite, la origine, prin divizarea textului bizantin. În realitate, stadiul actual al cunoașterii tradiției armene și uimitoarea varietate întâlnită în izvoarelor păstrate, fac incertă orice concluzie definitivă pornind de la practicile armene.

Următoarea schemă reprezintă o încercare de reconstrucție a succesiunii originale a cererilor comune izvoarelor grecești vechi și moderne. Numerele dintre paranteze se referă la cererile din tabelul IV. Celelalte numere se referă la succesiunea fiecărei cereri în diverse izvoare. Poziția unei cereri pentru fiecare izvor este indicată printr-un număr între 1 și 8, *chiar dacă unele izvoare nu au toate cele opt cereri*. Astfel, 7 înseamnă că este vorba de penultima cerere, chiar dacă ectenia din acel izvor are doar șase elemente.

	Succesiunea reconstruită	Succesiunea în izvoare						
		A	B	C	D	E	F	G
1.	Invitația la ridicare (1)	1	1	1	1	1	1	1
2.	Înger de pace (2)	2	2	3	2	2	3	3
3.	Ziua cu pace (6) și toate zilele vieții noastre	3	5	2	4	3	2, 6	2
4.	Sfârșit creștinesc (8)	4	4	4	5	om.	7	om.
5.	Cele bune și de folos (3)	om.	3	om.	6	[6?]	5	[5?]
6.	Iertarea păcatelor (11)	7	om.	om.	om.	6	4	4
7.	Dumnezeu Milostiv (10)	6	om.	7	om.	7	om.	om.
8.	Pe noi înșine (15)	8	8	8	8	8	8	8

A = Liturghia clementină

B = Const. Ap. – Vecernia

C = Const. Ap. – Utrenia

D = Omilia Sf. Ioan Gură de Aur

E = Liturghia caldeeană

F = Textul receptus bizantin

G = Liturghia Armeană

¹⁰⁰ *Divine Liturgy*, pp. 82-83; LEW, p. 445.

¹⁰¹ *Divine Liturgy*, pp. 42-43, 50-51, 82-83; LEW, pp. 425, 429, 445.

Izvoarele arată trei cereri constante în deschiderea ecteniei, și exclamația finală „Pe noi înșine...”, ca sfârșit universal. Mărturiile pentru numărul și succesiunea celorlalte cereri inserate între aceste elemente fixe sunt mult mai puține și, probabil, ilustrează o libertate timpurie cu privire la adăugarea de cereri *ad libitum* în a doua parte a ecteniei. *Constituțiile Apostolice* și omilia Sfântului Ioan Hrisostom nu citează textul integral al cererilor cu excepția, probabil, a cererilor 1, 2, 6 și 15. Cererile „îngerului de pace” au suferit dezvoltări ulterioare, după cum se poate observa în izvoarele târzii, însă substanța cererilor a rămas intactă. Și, în cazul în care sunt adevărate afirmațiile lui Engberding cu privire la scopul original al ecteniei pentru catehumeni, folosirea persoanei a doua reprezintă forma primară¹⁰².

Juan Mateos a arătat că cererea „Apără, mântuiește...” s-a dezvoltat pornind de la vechea invitație la ridicare care exista la sfârșitul unei ectenii rostite atunci când poporul era îngenunchat¹⁰³. Spre exemplu, se poate compara textul actual cu aceste texte provenind din *Constituțiile Apostolice* VIII:

Textul actual	Ἀντιλαβοῦ, σωσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ θεὸς, τῆ σὴ χάριτι.	Apără, mântuiește, miluiește și ne păzește pe noi, Dumnezeuule, cu harul Tău.
Pentru fotizomeni (8, 3, FUNK I, p. 484)	Σωσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς ἐν τῆ σὴ χάριτι.	Mântuiește-i și-i ridică pe ei, cu harul Tău.
Pentru credincioși la Utrenie (38, 1, FUNK I, p. 546)	Σωσον αὐτούς, ὁ θεός, καὶ ἀνάστησον ἐν τῆ χάριτι σου.	Mântuiește-i, Dumnezeuule, și-i ridică, cu harul Tău.
După Anafora (13, 9, FUNK I, p. 516)	Ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, ἐν τῆ χάριτι σου.	Ridică-ne pe noi, Dumnezeuule, cu harul Tău.

Odată ieșit din uz obiceiul îngenuncherii în timpul ecteniilor, textul invitației a fost reformulat sub forma unei cereri, dar s-a păstrat în poziția originală, la sfârșitul ecteniei.

În Liturghia clementină, cererea tradițională pentru „îngerul de pace” a fost modificată de copist, care, probabil, și-a bazat revizuirea pe sfârșitul obișnuit al cererilor diaconale din cadrul altor ectenii din același izvor: *δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* (Să ne

¹⁰² ENGBERDING, *Aufforderungen*, pp. 9-10.

¹⁰³ *Celebrarea*, pp. 165-166 [trad. rom., pp. 193-196].

rugăm lui Dumnezeu prin Hristosul Său)¹⁰⁴. Procedând astfel, a distrus conținutul acestei cereri.

Cererea pentru iertarea păcatelor (textul modern, nr. 8) nu se întâlnește printre cererile „îngerului de pace” din omilia Sfântului Ioan Gură de Aur, însă o găsim în cadrul ecteniei pentru catehumeni:

Ἰνα καταξιώσῃ αὐτούς ἐν καιρῷ Pentru ca să-i învrednicească pe
εὐθέτω τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσί- ei la vreme potrivită de baia nașterii
ας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν.¹⁰⁵ din nou, a iertării păcatelor.

Probabil acesta este sensul inițial al cererii. În textul receptus a fost scoasă din contextul original.

Cererea pentru ziua și viața petrecută cu pace (tabel, nr. 6) a fost divizată în versiunea modernă în două părți (cf. textul modern de la începutul capitolului, nr. 6 și 10), a doua parte fiind extinsă și situată înainte de cererea pentru un sfârșit creștinesc care, la rândul său, s-a dezvoltat pentru a include o cerere cu privire la sentința favorabilă la Judecata ultimă. Aceste rearanjări întreprinse în succesiunea cererilor au avut loc, probabil, pentru a pune cererile finale în ordine „crescătoare”:

- viața care a rămas petrecută în pocăință,
- până la un sfârșit creștinesc,
- cu o sentință favorabilă la înfricoșătoarea judecată.

Cererea „Milostivirea și bunavoința lui Dumnezeu...” (tabel, nr. 10) se întâlnește de două ori în *Constituțiile Apostolice* și în versiunea caldeeană, deci trebuie să fi făcut parte din *Urtext*. Nu se găsește în versiunea modernă, însă a lăsat urme în cererea diaconală la litia Vecerniei bizantine și în rânduiala binecuvântării apelor Nilului¹⁰⁶.

Formula concluzivă tradițională, *Pe noi înșine și unii pe alții...* (tabel, nr. 10) a fost studiată de H. Engberding și J. Mateos¹⁰⁷. În opinia lui Mateos, locurile paralele pe care le citează din *Apologia* Sfântului Iustin Martirul și diversele formule din *Constituțiile Apostolice* par să

¹⁰⁴ Cf. *ConstAp* VII, 10, 2 (FUNK I, p. 488) și ENGBERDING, *Aufforderungen*, p. 11.

¹⁰⁵ PG 61, 402.

¹⁰⁶ Cf. ENGBERDING, *Aufforderungen*, p. 14, și textele citate de GOAR, p. 33 și DMITRIEVSKI II, p. 688.

¹⁰⁷ ENGBERDING, *Aufforderungen*, pp. 3 ff; MATEOS, *Celebrarea*, pp. 166-167 [trad. rom., pp. 198-201].

indice faptul că aici avem de-a face cu o formulă stereotipă extrem de veche care, posibil, era, la origine, pusă în legătură cu botezul¹⁰⁸. Această formulă, exprimând starea de dăruite și încredere reciprocă necesară pentru rugăciune, este o exclamație potrivită înaintea oricărei rugăciuni, în special a celor care urmează să fie rostite cu voce tare pentru popor¹⁰⁹. În textul modern, această formulă este întotdeauna legată nemijlocit de pomenirea Născătoarei de Dumnezeu și a Sfinților, sau de o altă cerere, așa cum se întâmplă în cazul ecteniei de după Împărtășire. O simplă privire la tabelul de mai sus, sau la formulele paralele din Liturghia armeană, va fi suficientă pentru a vedea că aceste pomeniri sunt adaosuri ulterioare.

VI. Variante ale ecteniei bizantine de după Intrarea Mare¹¹⁰

Variantele întâlnite în diversele versiuni și variante ale textului bizantin al ecteniei sunt relativ minore. Unele sunt erori evidente ale copistului, cum este cazul atunci când omite un cuvânt care se găsește în cazul aceleiași cereri înainte de *Tatăl nostru*. Le vom ignora. Celelalte variante vor fi enumerate în conformitate cu numerotarea cererilor din textul receptus de la începutul acestui capitol¹¹¹.

1. Să plinim...

Vechea versiune georgiană a CHR spune „Să săvârșim rugăciunea noastră cu pace (= ἐν ειρήνῃ), la fel ca în cazul primei cereri a ecteniei mari)¹¹². Versiunea georgiană, mult mai recentă, din codicele *Graz Georg*. 5, dă textul obișnuit „Să plinim rugăciunea noastră către Domnul”¹¹³. Versiunea armeană a CHR inseră următoarea cerere după (1): „Pentru

¹⁰⁸ Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 166-168 [trad. rom., pp. 198-201] și textele citate din *Apol*, I, 14 (PG 6, 384), 25 (*ibid.*, 365), 49 (*ibid.*, 401), 61 (*ibid.*, 420); *Const. Ap.* VIII, 6, 8 (FUNK I, p. 480), 10, 22 (p. 492), 13, 9 (p. 516); 14, 3 (p. 518), 36, 3 (p. 544), 38, 2 (p. 546).

¹⁰⁹ MATEOS, *Celebrarea*, p. 167 [trad. rom., p. 199].

¹¹⁰ Pentru variante ale textului ecteniei mari, a se vedea STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 54 ff.

¹¹¹ O serie de fragmente siriace (J.-M. SAUGET, „Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque”, *Mu* 88, 1975, pp. 19, 26), indică mai multe cereri decât în textul actual al ecteniei.

¹¹² JACOB, *Version géorgienne*, p. 102 (cf. p. 88).

¹¹³ TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 56.

că cerul și pământul sunt pline de slava Ta (Is. 6, 3), Domnului să ne rugăm¹¹⁴. Același text este adăugat la (1) din PRES georgiană¹¹⁵. BAS din versiunea Johannisberg (citată mai sus) unește cererile (1), (2) și (9).

2. Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte...

La epitetul προτεθέντων (care sunt puse înainte) unele mss. adaugă ἀγιαζομένων (care se vor sfinți), inspirat probabil din ἀγιασθέντων (care s-au sfințit) din cererea corespunzătoare a ecteniei dinainte de *Tatăl nostru*¹¹⁶. De fapt, codicele italian din secolul al X-lea, *Grottaferrata Gb VII*, dă chiar textul ecteniei dinainte de *Tatăl nostru* (f. 6^v): Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἀγιασθέντων τιμίων δώρων (Pentru cinstitele daruri care s-au adus și s-au sfințit); la fel și versiunea lui Pelargus (ante 1030)¹¹⁷ și CHR georgiană din *Graz Georg. 5* (sec. XIII)¹¹⁸. Alte codice dau προσενεχθέντων καὶ ἀγιαζομένων (care s-au adus înainte și vor fi sfințite)¹¹⁹, sau simplu τεθέντων (așezate)¹²⁰.

3. Pentru sfânt locașul acesta...

BAS constantinopolitană din secolul al X-lea, din versiunea Johannisberg, omite cererea (3) a ecteniei, însă adaugă alte trei: „Pro civitate nostra (Pentru orașul nostru)”, „Pro temperis bona aeris (Pentru liniștea văzduhului)”, „Pro nauigantibus (Pentru cei ce călătoresc)”¹²¹. Și versiunea lui Pelargus omite cererea (3) și adaugă alte trei: pentru episcop, pentru suverani și pentru biruință¹²². Însă aproape toate izvoarele care conțin textul ecteniilor dau cel puțin cererile (3) și (4) din cadrul ecteniei mari.

¹¹⁴ AUCHER, *Versions armene*, p. 385.

¹¹⁵ TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 73.

¹¹⁶ Spre ex., *Leningrad 226* (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289); *Karlsruhe KM 6* (ENGDHAL, pp. 20, 60); și mss. din ORLOV, *Liturgia*, p. 144; TREMPÉLAS, pp. 86, 170. *Evhologhionul Seymour și Modena 9* dau καὶ ἀγιαζων.

¹¹⁷ PELARGUS, *Liturgia*, f. C^{2v} (cf. f. D^{2v}).

¹¹⁸ TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 56 (cf. p. 60).

¹¹⁹ *Grottaferrata Gb IV*, f. 21^r; *Zd II*, f. 64^v; *Barberini Gr. 316*, f. 17^v (acest codice adaugă „...să ne rugăm Domnului Dumnezeuului nostru” la finalul cererii); *Grottaferrata Codex Arsenii*, (1001 d.Hr.), GOAR, p. 151D (cu privire la acest ms. pierdut al BAS și la datarea greșită de către Goar ca provenind din anul 1141 d.Hr., cf. STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 89-90 și nota 18); și alte izvoare ale BAS din ORLOV, *Liturgia*, p. 144. A se compara și cu textul (interpolat) din GHERMAN, *HE, PG 98*, 425: „Ὑπὲρ τῶν ἐνεχθέντων τιμίων δώρων”.

¹²⁰ Cf. codicele *Grottaferrata Gb XX* (BAS, sec. XI, f. 37^v) și *Oxford Cromwell 11* (p. 34). A se vedea și TREMPÉLAS, p. 170; ORLOV, *Liturgia*, p. 144.

¹²¹ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

¹²² PELARGUS, *Liturgia*, f. C^{2v}.

Câteva izvoare timpurii inserează între cererile (3) și (4) și alte câteva cereri preluate din ectenia mare, care astăzi este rostită la începutul Liturghiei. Spre exemplu, codicele *Grottaferrata Gb IV* (f. 21^r), din secolul al X-lea, și *Gb VIII* (f. 22^v), din secolul al XII-lea, adaugă cele două cereri pentru episcop și pentru suverani; *Gb VII* (f. 6^r), din secolul al X-lea, dă trei cereri, pentru suverani, pentru biruință și pentru cetate. Sulul *Parma 1217/2*, din secolul al XI-lea, și BAS din *Grottaferrata Codex Arsenii* (1001 d.Hr.) dă după (3) toate cererile obișnuite ale ecteniei mari, cu excepția celei pentru episcop¹²³. *Leningrad Gr. 226* lasă la latitudinea diaconului să adauge, dacă dorește, aceste cereri¹²⁴.

4. Pentru ca să fim izbăviți noi...

Vechea versiune arabă a CHR omite cererea (4) din cadrul ecteniei cererilor, atât înainte cât și după Anafora¹²⁵. Versiunea lui Leon Thuscus conține cererea după Intrarea Mare, dar o omite în ectenia echivalentă de după Anafora¹²⁶. Majoritatea codicelor omit κυνδόνου (primejdia); la fel se întâmplă și în cazul textului receptus slavon. Există însă în versiunile Johannisberg, Pelargus și Leon Thuscus¹²⁷.

5. Apără...

Vechea versiunea arabă omite și cererea (5), însă trebuie să fie vorba de o eroare a copistului sau traducătorului, pentru că este inclusă în ectenia paralelă de după Anafora¹²⁸. Nu este omisă în niciun alt izvor și, după cum am văzut deja, este extrem de veche.

6. Ziua toată...

CHR armeană a împrumutat o adaptare a acestei cereri în cadrul Liturghiei specifice acelei tradiții: „Pentru a petrece în pace vremea aceasta în care aducem sfânta jertfă și cu credință ziua care acum ne stă înainte”¹²⁹. Expresia „ziua care acum ne stă înainte” este comparabilă cu textul din omilia Sfântului Ioan Hrisostom (tabel, nr. 6).

¹²³ Pentru *Codex Arsenii*, cf. GOAR, p. 151D. Pentru cereri, a se vedea LEW, p. 363, 4-16. Brightman nu include cererea pentru biruință, care, totuși, se găsește în *Parma 1217-2. Codex Arsenii* omite (3).

¹²⁴ KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289.

¹²⁵ BACHA, *Versions arabes*, pp. 458, 465.

¹²⁶ JACOB, *Toscan*, pp. 151, 157.

¹²⁷ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124 (dar nu și după Anafora); PELARGUS, *Liturgia*, f. C^{2v}; JACOB, *Toscan*, p. 151.

¹²⁸ BACHA, *Versions arabes*, pp. 458, 465.

¹²⁹ AUCHER, *Versions armene*, p. 386; și cf. cererile armene citate *supra*, secțiunea V.

7. Înger de pace...

CHR armeană urmează textul receptus armean și omite „καὶ τῶν σωμάτων (și trupurilor)”¹³⁰.

8. Iertarea și lăsarea păcatelor...

Sinai Gr. 973 (f. 7^v) omite cererea (8). La fel și BAS din Geneva Gr. 27A (sec. XV), deși are cererea (8) în cadrul ecteniei cererilor dinainte de *Tatăl nostru*. Deoarece acest sul dă doar începuturile cererilor, cererea (8) ar putea fi unită cu cererea (7), așa cum se întâmplă în cazul Geneva Gr. 24, un sul al CHR din secolul al XV-lea: „...σωμάτων καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ συγχώρησιν τῶν πλημελημάτων (...trupurilor și lăsarea păcatelor și iertarea greșelilor)”. Și aici, varianta se întâlnește doar în cazul ecteniei de după Intrarea Mare, nu și în cea dinainte de *Tatăl nostru*.

Varianta „καὶ συγχώρησιν τῶν πλημελημάτων” (și iertarea greșelilor) sau variante similare apar și alte câteva codice¹³¹.

CHR armeană adaugă, după (8), cererea pentru puterea Crucii, caracteristică tradiției armene¹³².

9. Cele bune și de folos...

Așa cum am văzut în textul citat mai sus în cadrul acestui capitol, BAS din versiunea Johannisberg anexează o parte a acestei cereri la cererile (1)-(2), iar alta la cererea (8)¹³³.

Varianta orientală:

Câteva mss. orientale ale CHR adaugă după (4) o cerere care nu se găsește în cadrul acestei ectenii în izvoarele altor tradiții manuscrise. Cel mai vechi izvor pe care l-am întâlnit este versiunea lui Pelargus, din codicele sinait *Codex S. Simeonis* (ante 1030 d.Hr.):

Pentru toți cei ce au trebuință de la Domnul de ajutor și apărare, Domnului să ne rugăm.¹³⁴

CHR georgiană din codicele *Sinai Georg. 89* (sec. XI) dă doar începutul acestei cereri după (4) din ectenia noastră, precum și în alte câteva

¹³⁰ Loc. cit.

¹³¹ *Grottaferrata Gb IV* (f. 8^r: BAS); *Gb VII* (f. 6^v); *British Museum Harl. 5561* (f. 13^r); *St. Petersburg Bibl. Imperială 563* (sec. XVI), ORLOV, *Liturgia*, p. 154; *Leningrad 226*, KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289; PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^r. Însă această ultimă versiune omite cererea (8) din ectenia paralelă de după Anafora (f. D^{3r}).

¹³² Cf. nota 129.

¹³³ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124, citat *supra*, secțiunea III.2.

¹³⁴ PELARGUS, *Liturgia*, f. C2^v.

cazuri unde sunt incluse cereri din ectenia mare: „Și pentru toți cei ce-L cauță pe Domnul”¹³⁵. În cadrul ecteniei întreite, începutul are varianta „pe Dumnezeu”¹³⁶, care este în acord cu textul întâlnit în cadrul ecteniei mari din versiunea ulterioară din *Graz Georg. 5*: „Și pentru toți care de la Dumnezeu așteaptă ajutor și primire, Domnului (să ne rugăm)”¹³⁷. În ectenia de după Intrarea Mare, Tarchnischvili unește în ediția sa incipitul acestei cereri cu incipitul celei precedente (4) însă, evident, este vorba de două incipituri independente¹³⁸.

Singurul ms. grecesc în care am întâlnit această rugăciune după cererea (4) în cadrul ecteniei noastre este sulul *Oxford Bodleian Add. E. 12.*, din secolul al XII-lea, care, în cadrul CHR dă următorul incipit: „Υπερ πάντων τῶν χοιζόντων (Pentru toți cei ce au nevoie...)”. Însă în două mss. din secolul al X-lea, aparținând tradiției italiene a CHR, *Leningrad Gr. 226*¹³⁹ și *Grottaferrata Gb VII* (f. 3^v), dar și în *Vatican Gr. 1970*¹⁴⁰, apare în cadrul ecteniei întreite, iar vechea versiune arabă a CHR o dă în cadrul ecteniei mari inițiale¹⁴¹.

În ciuda frecvenței sale reduse în cadrul izvoarelor bizantine ale CHR, apare de obicei în alte slujbe bizantine din cele mai vechi codice grecești, începând cu slujba sfințirii bisericii din *Barberini Gr. 336*:

Καὶ ὑπερ πάντων τῶν χοιζόντων Și pentru toți cei ce au trebuință
τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας καὶ de apărarea și ajutorul lui Dumne-
ἀντιλήψεως τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.¹⁴² zeu, Domnului să ne rugăm.

Se întâlnește și printre ecteniile din fragmentele liturgice egiptene editate de Giorgi – și aici se găsește după (4) – sub o formă aproape identică cu cea din *Grottaferrata Gb VII* (f. 3^v), cu excepția omiterii lui καὶ (și) inițial:

¹³⁵ JACOB, *Version géorgienne*, p. 99; cf. pp. 89, 93, 96, 102, 111.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹³⁷ TARCHNISCHVILI, *Liturgie ibericae*, p. 49 [66].

¹³⁸ *Ibid.*, textul georgian, p. 74.

¹³⁹ KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 287.

¹⁴⁰ STRITTMATTER, *Synapte*, p. 71 nota 27.

¹⁴¹ BACHA, *Versions arabes*, p. 444: „Să ne rugăm Domnului pentru toți cei ce au trebuință de apărare și de biruință [nasr] de la Dumnezeu”. BACHA (p. 470, n. 4) a greșit când a considerat că această cerere nu se găsește în cadrul niciunei Liturghii bizantine. BRIGHTMAN (*JTS* 12¹, 1910-1911, p. 308) a fost primul care a corectat această eroare și a arătat, pornind de la originalul grecesc, că „nasr” ar trebui tradus prin „ajutor”, nu prin „biruință”.

¹⁴² STRITTMATTER, *Synapte*, p. 71 nota 27. A se vedea și rânduiala hirotoniei de arhieru, GOAR, p. 250 (numerotată greșit 244) și alte referințe din STRITTMATTER *loc. cit.*

Υπὲρ πάντων τῶν χοιζόντων Πενtru toți cei ce au trebuință de
τῆς σῆς, Κύριε, βοθηείας [καὶ] apărarea și ajutorul Tău, Doamne,
ἀντιλήψεως, δεόμεθά σου, ἐπά- rugămu-ne Ție, auzi-ne și ne mi-
κουσον καὶ ἐλέησον.¹⁴³ luiiește.

Giorgi datează aceste fragmente ca provenind din secolul al V-lea, ceea ce ne pare relativ improbabil, deși nu am avut posibilitatea să analizăm detaliat acest aspect.

10. Cealaltă vreme a vieții noastre...

Versiunea arabă a lui Bacha dă „în credință” în loc de „în pace și întru pocăință”¹⁴⁴. Și versiunea Johannisberg omite „pocăința” (μετανοία)¹⁴⁵. Câteva izvoare dau textul din IAK: „ἐν εἰρήνῃ καὶ ὑγείᾳ ἐκτελέσαι ἡμᾶς παρὰ... (în pace și sănătate să petrecem, de la...)”¹⁴⁶.

11. Sfârșit creștinesc vieții noastre...

Versiunea lui Leon Thuscus dă „bonum finem (sfârșit bun)” și omite „εἰρηνικά (cu pace)”¹⁴⁷, la fel ca multe alte mss. grecești. Alte câteva izvoare variază și multiplică epitetele acestei cereri¹⁴⁸.

12. Pe Preasfânta...

În unele mss. ale CHR această pomenire a sfinților include menționarea nominală a Sfântului Ioan Gură de Aur, probabil pentru că, în acest moment al Liturghiei începea Anaforaua atribuită lui, în conformitate cu vechile titluri ale „Rugăciunii punerii-înainte”¹⁴⁹. Pe de altă parte, codicele *Grottaferrata Gb VII* (f. 7^v) menționează puterile cerești.

¹⁴³ A.A. GIORGI, *Fragmentum evangelii Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV...*, Roma, 1789, p. 362, retipărit în C.E. HAMMOND, *The Ancient Liturgy of Antioch and other Liturgical Fragments*, Oxford, 1879, p. 38. Cf. STRITTMATTER, *loc. cit.* *Gb VII* repetă Κύριε δὲ σου.

¹⁴⁴ BACHA, *Versions arabes*, p. 458.

¹⁴⁵ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 124.

¹⁴⁶ *Grottaferrata Gb IV*, f. 8^r (BAS); *Gb VII*, f. 6^v; *Karlsruhe EM 6*, ENGDAHL, p. 21 (dar nu și în BAS, p. 61). Cf. IAK, MERCIER, p. 174, 16.

¹⁴⁷ JACOB, *Toscan*, p. 151.

¹⁴⁸ BAS din versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125) și din codicele *Grottaferrata Gb IV* (f. 8^v) și *Gb VII* (f. 6^v); PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^v; *Karlsruhe EM 6* (CHR și BAS, ENGDAHL, pp. 21, 61); IAK (MERCIER, p. 174, 18) etc.

¹⁴⁹ *Grottaferrata Gb III* (*Gb XII* extinde practica la BAS; cf. STRITTMATTER, *Synapte*, p. 64); *Vat. Gr. 1863*; CHR georgiană din codicele *Graz Georg. 5* (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57, și cf. pp. 50, 51). Astfel de adaosuri sunt obișnuite în IAK (cf. MERCIER, p. 166, 26 ff). Pentru variantele acestei cereri în cadrul altor ectenii, a se vedea STRITTMATTER, *Synapte*, pp. 55 ff.

Majoritatea mss. omit ἐνδόξου (înslăvita), iar versiunea Johannisberg dă doar două epitețe: „Sanctae & intemeratae dominatricis nostrae... (Sfânta și izbăvitoarea Stăpâna noastră...)”.

Pornind de la aceste observații succinte, se poate remarca faptul că majoritatea variantelor semnificative sunt orientalismele întâlnite în versiunile orientale sau italo-grecești manuscrise. Singurele variante textuale constantinopolitane sunt „bonum finem” (11) de la Leon Thuscus și variantele BAS din versiunea Johannisberg. Cele mai vechi izvoare ale ambelor tradiții, constantinopolitană și italiană, demonstrează o nesiguranță cu privire la numărul de cereri provenind din ectenia mare care ar trebui incluse în acest moment. În cazul celorlalte două ectenii ale Liturghiei care prezintă același fenomen, ectenia întreită și ectenia mare de dinainte de Intrarea Mare, sunt semnul unei modificării târzii, în primul caz a unor adaosuri, în al doilea caz al dispariției lor¹⁵⁰. Probabil aceeași concluzie ar trebui trasă și aici. Dacă așa stau lucrurile, atunci confirmă ceea ce am încercat să demonstrăm: că ectenia mare combinată cu cererile „îngerului de pace” reprezintă un adaos ulterior în cadrul Liturghiei.

Concluzii¹⁵¹

În unele izvoare vechi, ectenia cererilor apare ca ectenie a concedierii catehumenilor – unii consideră că acesta este locul său de origine – și, cel puțin în ceea ce privește laudele zilnice, o întâlnim și la sfârșitul ecteniei credincioșilor. Mai mult, unele rânduieli păstrate au cererile „îngerului de pace” la sfârșitul Liturghiei Cuvântului. În

¹⁵⁰ Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 148 ff, 159-160 [trad. rom., pp. 188-190].

¹⁵¹ În volumul V al acestei lucrări (*A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion Rites*, Roma, 2000), a cărui traducere va apărea tot în colecția „Liturgica”, R.F. TAFT a revizuit ipotezele cu privire la originea acestei ectenii și la momentul în care cererile „îngerului de pace” au pătruns în CHR și BAS. Deși teoria din acest capitol a rămas în picioare, totuși a fost rafinată și este posibil ca aceste cereri să fi pătruns în Liturghie în legătură cu concedierea credincioșilor cărora le era îngăduit să participe la Euharistie, dar nu și să se împărtășească, fiindu-le permis să părăsească Sinaxa în acest moment, o idee sugerată și de rugăciunea plecării capetelor din acest moment al CHR – o rugăciune de binecuvântare înainte de plecare, iar nu de pregătire pentru împărtășire, așa cum este cazul echivalentului din BAS (*ibid.*, p. 102). Textul acestui capitol a fost păstrat identic cu ediția originală, însă trebuie citit și înțeles în relație cu materialul echivalent din volumul V (n.tr.).

Liturghia noastră, locul actual al acestor cereri este în cadrul unei ectenii după Intrarea Mare, un fenomen liturgic neobișnuit, care reclamă explicații. Astfel, ne-am văzut obligați să analizăm dacă ectenia cu cereri a existat sau nu vreodată înainte de Intrarea Mare, printre ecteniile care încheie Liturghia Cuvântului. Nu am găsit nicio urmă a sa în cadrul ecteniei pentru catehumeni. Ar putea fi adus un argument pornind de la faptul că, în ritul Marii Biserici, cererile „îngerului de pace” însoțeau rugăciunile credincioșilor și, astfel, ar putea concluziona ectenia credincioșilor în cadrul Liturghiei. Însă lipsa desăvârșită a vreunei mărturii directe, dar și relatarea din *Constituțiile Apostolice*, care arată că prezența ecteniei cererilor la sfârșitul ecteniei credincioșilor în cadrul laudelor zilnice nu reprezintă o dovadă a existenței aceleiași practici la Liturghie, ne-au determinat să respingem această teorie.

Și atunci, cum putem explica prezența ecteniei cererilor în cadrul Euharistiei bizantine actuale? Mărturia din codicele *Barberini Gr. 336*, care indică ectenia cererilor înainte de rugăciunea *Tatăl nostru*, dar nu și după Intrarea Mare, precum și o relativă instabilitate a textului ecteniei însăși, ne-au determinat să considerăm că ectenia cererilor nu aparține rânduielii primare a Liturghiei. Invitația inițială a acestei ectenii trădează locul său de origine de la sfârșitul laudelor zilnice. Și, dat fiind faptul că PRES este alcătuită din Vecernie și o rânduială a Împărtășirii, rânduială care include o Intrare Mare și *Tatăl nostru*, după modelul Liturghiei depline, sugerăm că PRES reprezintă „vehiculul” cu ajutorul căruia cererile „îngerului de pace” au pătruns în Liturghie, inițial înainte de *Tatăl nostru*, apoi după Intrarea Mare. Anumite variante ale ecteniei, atât din CHR cât și din PRES, susțin această idee.

O simplă privire asupra celor mai semnificative variante ale textului ecteniei a confirmat observațiile noastre: tradiția italo-grecescă este plină de orientalism. Pe de altă parte, variantele vechiului text constantinopolitan au fost interpretate ca posibile mărturii ale faptului că această ectenie a fost un „oaspete întârziat” în raport cu formulele BAS și CHR.

Însă lipsa unor mărturii directe, lipsite de ambiguitate, ne obligă să rămânem pe tărâmul ipotezelor, al încercărilor de reducere a posibilităților la rangul de probabilități și cu relativ puțină speranță de a ajunge la un grad suficient de siguranță.

CAPITOLUL X

RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE

Rugăciunea care însoțește ectenia prezentată în capitolul anterior are următorul conținut:

- 1 Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἄ- Amos 4, 13
γιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν Eyr. 13, 15
ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ Ps. 9, 2
ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ προσ-
5 ἀγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ· καὶ ἰκάνω-
σον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας Eyr. 5, 1; I Ptr. 2, 5
πνευματικὰς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων
καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον Eyr. 9, 7; 4, 16
ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι
10 σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκη- I Ptr. 2, 5
νῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν Eyr. 10, 29
ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα,
καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.
- Ἐκφάνησις·
- 15 Διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ,
μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγα-
θῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ,
καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.

I. Textul

Se pot afirma puține lucruri în privința textului acestei rugăciuni. Este deosebit de stabil, variantele textuale fiind foarte rare. Spre exemplu, cele mai vechi codice italiene și constantinopolitane, *Barberini Gr. 336* și *Sevastianov 474* diferă de textul receptus doar prin

omiterea lui τε (rândul 6) și a lui σοί (rândul 10)¹. Omiterea lui τε este surprinzătoare, deoarece se găsește în textul din *Evrei* 5, 1, de unde este luată expresia respectivă. Majoritatea codicelor vechi pe care le-am studiat urmează aceste mss., omițând ambele cuvinte², sau doar unul dintre ele³. În ms. *Paris Gr. 328*, din secolul al XII-lea, găsim textul receptus nemodificat.

Variante izolate pot fi observate îndeosebi în perioadele ulterioare, când unii copişti medievali au început să-și folosească imaginația în câteva codice⁴. Totuși, niciuna dintre aceste variante, cu excepția omiterii lui τε sau σοί, nu sunt altceva decât aberații izolate.

II. Rugăciunea punerii-înainte – o rugăciune ofertorie?

1. Cererea introductivă a ecteniei

Prima invitație a ecteniei care însoțește rugăciunea punerii-înainte „Pentru cinstitele daruri care sunt puse înainte (προτιθέντων), Domnului să ne rugăm”, pare să fie invocația introductivă a unei rugăciuni sau a unei rânduiei ofertorii. De fapt, așa cum a arătat Mateos, verbul în cauză, προτίθημι, este folosit prin analogie cu

¹ Cf. LEW, p. 319, 14 și 19; KRASNOSELTSEV, *Svedeniia*, pp. 247-248.

² Spre ex., *Sinai Gr. 958*, f. 37^r (sec. XI) și 962, f. 18^r (sec. XI-XII); *Evhologionul Seymour*, f. 30^v (sec. XII); *Oxford Bodleian Add E.12* (sul, sec. XII) și *Cromwell 11*, p. 34 (1225 d.Hr.); *Athena Ethn. bibl.* 685 (sec. XV), TREMPERAS, p. 87, sig. K.

³ τε: mss. din sec. XI *Sinai Gr. 959*, *Stavrou 109*, *Paris Gr. 391*; *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.); *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (sec. XII). Există și câteva mss. care îl omit doar pe σοί *Paris Coislin Gr. 214* (sec. XII); *Sinai Gr. 1036* (sec. XII-XIII); *Athena Ethn. bibl.* 661 (sec. XV) și 776 (sec. XVI-XVII), în TREMPERAS, p. 87, sig. I, N.

⁴ Spre exemplu, ms. *Sinai Gr. 959* (sec. XI), f. 24^v, omite τὸ ἄγαθον (rândul 11), iar *Grottaferrata Gb XV* (sec. XI), f. 21^v, afaugă ἰκάνωσον με (rândul 6); *Sinai Gr. 961* (sec. XII-XIII), f. 21^v, omite πνευματικός (rândul 7). Codicele din secolul al XIII-lea, *British Museum Cod. Harl. 5561* (f. 13^r) adaugă la sfârșitul rugăciunii, înainte de ecfonis: τὸν ἀπεκδεχόμενον τὸ παρὰ σου πλοῦσιον ἔλεος (care așteaptă mila Ta cea bogată). Iar *Oxford Bodleian Cromwell 11* (1225 d.Hr.) adaugă la rândul 2: ἄγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος (Sfinte, Cel ce întru cele sfinte odihnești) (= Is. 57, 15), la fel ca în rugăciunea *Nimeni din cei legați...* (= LEW, p. 318, 20). *Taphou 520* (sec. XIII-XIV) adaugă προσάγαγε αὐτήν (r. 5), o variantă pe care o vom analiza. *Modena 19* (f. 12^r) omite ἡμᾶς (r. 9) și ἐφ' ἡμᾶς (r. 12). *Sava 382* (sec. XV-XVI) dă, după titlul rugăciunii, următoarele: „Domnului să ne rugăm. Doamne, miluiește” (f. 24^v). TREMPERAS (p. 87) reține variantele și din alte câteva mss..

„pâinea punerii înainte” din LXX (*Ieș.* 25, 30; cf. *Mt.* 12, 4; *Mc.* 2, 26; *Lc.* 6, 4; *Evr.* 9, 2)⁵. Pâinile sunt „puse înaintea” lui Iahveh (*Lev.* 24, 8). Astfel, acest verb nu înseamnă neapărat că sunt „oferite” în sensul modern al cuvântului, în înțelegerea actuală a unui „ofertoriu” liturgic, ci, mai degrabă, „descoperite”, „expuse”, „prezentate”. Totuși, prin analogie cu pâinile punerii înainte din Vechiul Testament, ceva „pus înaintea lui Dumnezeu” înseamnă și „oferit”.

2. Titlul rugăciunii

Ce putem spune despre titlu propriu-zis al rugăciunii? Tradițional, este numită Εὐχή τῆς προσκομιδῆς [= Rugăciunea proscomidiei/a punerii înainte], care, de obicei, este înțeles ca însemnând „rugăciune ofertorie”, adică „rugăciune de jertfă”, similar cu vechiul titlu latin *oratio super oblata* sau *secreta*. Spre exemplu, de Meester, referindu-se la rugăciunea noastră, spune: „Înainte de introducerea rugăciunii de la Proscomidiei, aceasta [=rugăciunea punerii înainte] reprezenta consacrarea materiei de jertfă”⁶. Și, pentru a-și susține opinia, aduce o rubrică întâlnită în continuarea rugăciunii în codicele *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.): καὶ σφραγίζων τὰ δώρα, λέγει ὁ διάκονος ἀντιλαβοῦ...⁷ (= și, însemnând [preotul] darurile, diaconul zice: «Apără...»).

Totuși, începând cu studiul lui Mateos asupra textului acestei rugăciuni și cu investigațiile lui Jacob privind sensul acestui titlu – care au confirmat rezultatele studiului lui Mateos – opinia nu mai poate fi susținută⁸.

⁵ „L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chrysostome”, *POC* 9, 1959, pp. 194-195. Cf. același articol (pp. 195-197, 199), pentru un studiu al teologiei lucrării Sfântului Duh în Euharistie, așa cum este exprimată în rugăciunea punerii-înainte.

⁶ DE MEESTER, *Origines*, p. 334. Cf. și GOAR, p. 115 n. 115: „Huis similes secretas habent Latini”. Mai susțin că este vorba de o rugăciune ofertorie și următorii: LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, pp. 81 ff; HANSSSENS, *Institutiones* III, p. 579; SCHULTZ, *Liturgie*, p. 25; SOLOVEV, *The Byzantine Divine Liturgy*, pp. 242-243; KUCHAREK, *Byzantine-Slav Liturgy*, pp. 515 ff.

⁷ DE MEESTER, *Origines*, p. 334. Pentru rubrică, cf. DMITRIEVSKI II, p. 84.

⁸ MATEOS, *Deux problèmes*, pp. 248-253 (*Celebrarea*, pp. 174-179 [trad. rom., pp. 209-215]); JACOB, *Formulaire*, pp. 282, 472-475. Cu excepția câtorva argumente complementare preluate din JACOB sau din cercetarea proprie, această secțiune se bazează pe articolul lui MATEOS.

3. O problemă legată de textul rugăciunii

După cum a arătat Mateos, problema ia naștere dintr-o scurtă frază din textul grecesc: καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ (și du înaintea sfântului Tău jertfelnic) (rândurile 4-5). Cuvântul crucial este verbul προσάγειν, la forma sa de imperativ aorist 2, fără complement. Deoarece verbul, fiind tranzitiv, cere un obiect, mulți traducători, mai vechi sau moderni, au optat pentru δέησις (rugăciunea) din fraza precedentă și, în mare măsură, au tradus tripletul astfel:

Primește și rugăciunea noastră, a păcătoșilor,
și o du la sfântul Tău jertfelnic,
[și] fă-ne vrednici să-Ți aducem daruri și jertfe duhovnicești.⁹

Versiunea arabă a CHR editată de Bacha traducea în același mod textul, după cum face și versiunea lui Pelargus („suscipe... hanc deprecationem, & adducito *eam* in sanctum altare tuum”)¹⁰. Textul recept slavon are: „прїимѣи нѣ насѣ грѣшныѣхъ молѣнїа нѣ прїнесѣи ко еѣомѣ твоємѣ жертвенникѣ”, unde „прїнесѣи” nu îl poate determina decât pe „молѣнїа”¹¹. Pentru a avea ca obiect o persoană, ar fi trebuit folosit verbul „прїбегнѣи”. Însă vechea traducere armeană a CHR urmează simplu textul grecesc și nu dă un obiect pentru imperativul aorist singular *mato*¹². Complementul pronominal adăugat de Aucher în traducerea sa italiană („accepta pure le suppliche di noi peccatori,

⁹ Liturgier, Edit. IBMBOR, București, 1995, pp. 145-146. Cf. următoarele versiuni străine: *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom*, The Faith Press, Londra, [f.a.]³, p. 31; *The Byzantine Liturgy*, John XXIII Center, New York, 1956², p. 40; J. RAYA și J. DE VINCK, *Byzantine Daily Worship*, Allendale, New Jersey, 1969, p. 280; MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, I, Chevetogne, 1947², p. 248; V.I. ГИКА, *La messe byzantine dite de S. Jean Chrysostome*, Lille, [f.a.], p. 36; N. EDELBY, *Liturgicon*, Beirut, 1960, p. 442; K. ОРГ, *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus*, München, 1995, p. 35; S. HEITZ, *Der orthodoxe Gottesdienst*, I, Mainz, [f.a.], pp. 238-239; *Handbuch für rechgläubige (orthodoxe) Christen*, Jordanville, N.Y., 1961², p. 115; DE MEESTER, *La santa liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, Roma, 1958, p. 30; *La divina liturgia del nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma, 1967, pp. 93-94.

¹⁰ *Versions arabes*, p. 429; PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^r.

¹¹ Slujbenik, Moscova, Tipografia Sinodală, 1896. Acesta este textul din ediția principeps (Veneția, 1519), însă textul slavon din mss. abundă în variante, și a fost subiectul unor revizuirii sistematice. Spre exemplu, *Slujebnikul lui Vladimir*, din secolul al XIV-lea, în loc de „прїимѣи” are „прїчти” (cf. KOVALIV, *Molitovnik*, f. 20^r).

¹² CATERGIAN-DASHIAN, p. 370, l. 286.

e le reca sull'altare...”¹³) nu se găsește în textul armean. Versiunea lui Leon Thuscus traducea și ea textul grecesc fără a introduce un complement, însă modifică textul folosind „offer”, pentru a-l traduce pe προσάγαγε.

Suscipe preces nostras
et offer sancto altari tuo
et fac nos dignos offerre tibi dona...¹⁴

Cel mai vechi ms. al versiunii lui Thuscus, codicele *Admont 125* (sfârșitul sec. XII), rezolvă această obscuritate de traducere, omițând pe „et offer”¹⁵.

H. Lietzmann, care și el a presupus că Rugăciunea punerii înainte este o rugăciune ofertorie, verbul προσάγαγε (a duce) având drept complement direct cuvântul δέησις (rugăciune); însă a remarcat că o astfel de cerere nu este concordantă cu o rugăciune care s-ar referi la oferirea darurilor materiale oferite de comunitate (pâinea și vinul), iar nu la rugăciunile lor¹⁶.

O soluție pentru care optează alți traducători este identificarea complementului verbului προσάγαγε nu în δέησις din propoziția precedentă, ci în ἡμᾶς – adică noi, coliturghisitorii – din propoziția următoare:

καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ
καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρα

Din câte am putut constata, R. Storf este primul care a interpretat rugăciunea în acest sens:

... primește-ne pe noi, păcătoșii, și ne du la sfântul Tău altar¹⁷.

¹³ *Versione armena*, p. 386.

¹⁴ JACOB, *Toscan*, p. 152. Aceeași traducere este dată și de GOAR, p. 59.

¹⁵ JACOB, *Toscan*, p. 152, 29 A în aparatul critic.

¹⁶ „La început există o cerere (a), care numește rugăciunea ofertorie și, de aceea, reprezintă în acest loc, unde este vorba despre darurile reale de jertfă ale comunității, un element străin” (*Messe und Herrenmahl*, p. 84), citat și de ΜΑΤΕΟΣ, *Celebrarea*, p. 177 [trad. rom., p. 212].

¹⁷ *Die griechischen Liturgien der heiligen Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus*, nach dem Urtexte übertetzt von Remigius STORF (= *Bibliothek der Kirchenväter*), Kempten, 1877, p. 170 (ΜΑΤΕΟΣ, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 210], citează ediția de la Kempten și München, 1912, p. 243): „Nimm die Bitte von uns Sündern auf und führe uns zu deinem heilige Altare”.

Versiunile lui Maximilian de Saxonia și de Meester interpretează propoziția critică în același sens:

(Maximilian): ... primește și din mâinile noastre, ale celor ce suntem păcătoși, rugăciunea și ne condu *pe noi* la sfântul Tău altar...

(de Meester): ... primește, de asemenea, rugăciunea noastră, a păcătoșilor, și ne îngăduie să *ne* apropiem de sfântul Tău altar...¹⁸

Care dintre aceste interpretări ar trebui să o preferăm? Incertitudinea este creată de faptul că textul cu care avem de-a face conține o serie de propoziții coordonate legate prin conjuncția *καί*, ceea ce face ca noi să nu ne putem baza pe text atunci când selectăm un complement pentru verbul *προσάγαγε*.

a) Soluția modernă: punctuația

Edițiile moderne rezolvă problema folosind punctuația, punând punct după *θυσιαστηρίω*, favorizând prima interpretare, prevenind posibilitatea ca verbul *προσάγαγε* să aibă în calitate de complement pronumele *ἡμᾶς*.

După cum bine se cunoaște, punctuația din mss. grecești este de obicei atât de aleatorie și arbitrară – uneori chiar lipsită de sens, fără nicio o legătură între ea și sensul textului – încât ar fi lipsit de sens să o folosim ca argument. Dar, chiar dacă am încerca, concluziile nu ar rezista. Unele izvoare, inclusiv *Barberini Gr. 336* (f. 28^r), *Sebastianov 474*¹⁹ și *Grottaferrata Zd II*, 1090 d.Hr. (f. 65^r), favorizează interpretarea semnelor moderne de punctuație, separând verbul *προσάγαγε* și pronumele *ἡμᾶς* printr-un punct după *θυσιαστηρίω* sau, cel puțin, așa cum se întâmplă în edițiile noastre moderne, prin semn de punctuație mai restrictiv decât cel care urmează după *δέησιν* (spre ex.: *Sinai Gr. 959*, *Parma 1217/2*, *Paris Gr. 328*, *Paris Coislín Gr. 214*, *Sinai Gr. 1037* și *1919*, *British Museum Add. 18070*, *Sava 48*). Alte mss. favorizează a doua soluție, fie neavând niciun semn de

¹⁸ MAXIMILIAN, *Missa graeca* (= *Ritus missae ecclesiarum orientalium s. romanae ecclesiae unitarul*, fasc. III), Regensburg, 1908, p. 39: „suscipe et ex manu nostra, qui peccatores sumus, orationem et conduc nos ad tuum sanctum altare” (cf. id., *Praelectiones de liturgiis orientalibus II*, Freiburg-B., 1913, p. 257); DE MEESTER, *La Divine Liturgie de notre père S. Jean Chrysostome*, Paris-Roma, 1925³, p. 63 (citată de MATEOS, *Celebrarea*, p. 175 [trad. rom., p. 210]): „recevez aussi notre prière, de nous pauvres pécheurs, et faites-nous approches de votre saint autel”.

¹⁹ KRASNOSELTĚV, *Svedeniia*, p. 274.

punctuație după *θυσιαστηρίω* (*Sinai Gr. 958*, sec. XI, f. 18^r; sulul *Taphou 517*, sec. XIV), sau având punct după *δέησιν* și un alt semn de punctuație, mai puțin restrictiv, după *θυσιαστηρίω* (*Grottaferrata Gb VIII*, sec. XII, f. 23^v, și sulul *Geneva 24*, sec. XV). Iar altele – în realitate, marea majoritate – sunt duplicitare, având același semn de punctuație după ambele cuvinte cheie (*Gröttaferrata Gb IV, VII, XV, XIII*; *Paris Gr. 347*; *Oxford Bodleian Add. E. 12*, *Auct. E. 5. 13*, *Comwell 11*; *München Gr. 607, 540*; ediția princeps al lui Doukas etc.). Dar, pentru că unii copisti par să fie pus semn de punctuație înainte de fiecare *καί*, indiferent de sens, nu putem găsi niciun argument aici. Pentru a rezolva această problemă, Mateos ne-a oferit o exegeză a textului rugăciunii, interpretând textul în lumina mărturiilor altor Liturghii sau rugăciuni. Nu am întâlnit nicio mărturie care să ne determine să punem la îndoială concluziile lui Mateos.

b) Textul în interpretarea lui Mateos²⁰

Am găsit doar un singur ms., sulul de pergament *Taphou 520*, din secolele XIII-XIV, în care textul rugăciunii a fost completat pentru a clarifica formularea neclară. ms. conține următorul text: *καὶ προσάγαγε αὐτήν* [adică *δέησιν*]. Aceasta demonstrează că, la un moment dat, s-a ajuns să se considere că *προσάγαγε* are drept complement substantivul *δέησιν*. Însă nu se poate considera că acest caz singular, dintr-un singur ms., reprezintă o interpretare autorizată a textului, în cazul în care nu există alte mărturii interne care să o susțină.

Pentru a descoperi cu precizie pentru ce ne rugăm aici, trebuie să examinăm întreaga frază. În primul rând, la *care* altar se referă cerearea „du înaintea sfântului Tău altar”: altarul ceresc sau altarul zidit, din biserică, aflat înaintea liturghisitorilor? După Mateos, fraza se referă la altarul zidit din biserică. În tradiția bizantină, altarul ceresc este întotdeauna însoțit de un epitet de tipul: *ὑπερουράνιων*, „mai presus de ceruri” (rugăciunea proscomidiei)²¹, sau *ὑπερουράνιων καὶ νοερόν*, „mai presus de ceruri și înțelegător (rațional)” (ectenă dinaintea de *Tatăl nostru*)²². Însă în rugăciunea Trisaghionului și în ambele rugăciuni ale credincioșilor atât din CHR și din BAS²³, cât

²⁰ MATEOS, *Celebrarea*, pp. 175-176 [trad. rom., pp. 209-215].

²¹ LEW, p. 360, 35.

²² LEW, p. 390, 28-29.

²³ LEW, pp. 313, 33 (BAS); 316, 14-15 (CHR); 316, 16 (BAS); 317, 15-16 (BAS), 317, 18 (CHR).

și în mai multe rugăciuni de ale rânduielii apropierea de altar din IAK²⁴, τὸ ἅγιον θυσιαστήριον, „sfântul altar/jertfelnic” se referă clar la altarul pământesc. Astfel, este foarte probabil să putem spune același lucru despre fraza paralelă din rugăciunea punerii-înainte și, prin urmare, δέησιν nu poate fi complementul verbului προσάγαγε. După cum a observat Mateos, ar fi lipsit de sens pentru liturghisitor să se roage ca rugăciunea sa să fie dusă la un altar care se găsește înaintea sa atunci când se roagă!²⁵ Astfel, complementul subînțeles al verbului προσάγαγε ar fi pronumele ἡμᾶς, noi, adică liturghisitorii care rostesc rugăciunea.

Pentru a-și susține concluzia, Mateos oferă mai multe paralele²⁶.

- 1) Există o traducere siriacă a rugăciunii noastre, făcând parte dintre *sedre*-le Intrării în Liturghia siriacă. În această versiune pronumele „noi” este interpolat în calitate de complement al verbului care ne interesează: „qarreb lan”²⁷.
- 2) Rugăciunea de acces la altar din IAK și GrMK conține fraza noastră cu complementul adăugat: καὶ προσάγαγε ἡμᾶς τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστήριῳ²⁸.
- 3) În rugăciunea punerii înainte din BAS și în alta dintre numeroasele rugăciuni de acces la altar care fac parte din riturile de acces la altar din GrIAK, aceeași idee este exprimată folosind aproape aceiași termeni: πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστήριῳ²⁹.

Prin urmare, este destul de sigur că ἡμᾶς este complementul subînțeles și în cazul rugăciunii noastre. Deci, fraza ar trebui tradusă: „și ne du pe noi înaintea sfântului Tău altar”.

4. Scopul rugăciunii

Odată rezolvată problema sensului, scopul rugăciunii devine clar:

²⁴ MERCIER, pp. 190, 21-22, 27-28; 194, 28; 196, 25-26; 298, 5-6.

²⁵ *Celebrarea*, p. 176 [trad. rom., p. 211].

²⁶ *Loc. cit.*, Adăugăm câteva ex. suplimentare pe lângă cele prezentate de Mateos.

²⁷ *Klāhā d-ṭāksā d-qurrābā ak' yādā d-Edtā šlihāytā d-Antyokya d-Suryāyē*, Charfeh, 1922, p. 22; cf. MATEOS, *loc. cit.*

²⁸ IAK: MERCIER, p. 198, 5-6; MK: LEW, p. 122, 31-32 (τιμίῳ loco ἁγίῳ).

²⁹ BAS: LEW, p. 319, 18-19; cf. IAK: MERCIER, p. 190, 27-28.

Doamne, Dumnezeu, Atotțitorule,

Cel ce singur ești Sfânt,

Cel ce primești jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine
cu toată inima,

primește și rugăciunea noastră, a păcătoșilor,

și ne du înaintea sfântului Tău jertfelnic

și ne fă vrednici să-Ți aducem daruri și jertfe duhovnicești,

pentru păcatele noastre

și pentru cele din neștiință ale poporului.

Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta,

ca să fie bine primită jertfa noastră

și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău

peste noi

și peste darurile acestea puse înainte

și peste tot poporul Tău.

Cu siguranță, rugăciunea nu este una ofertorie. Îl rugăm pe Dumnezeu să primească rugăciunile noastre, adresând trei cereri:

1) ca liturghistorii să se adune împrejurul sfintei mese;

2) ca ei să se învrednicească să aducă jertfa;

3) să fie socotiți vrednici, pentru ca jertfa să fie primită, iar Sfântul

Duh să se pogoare peste ei, peste daruri și peste popor.³⁰

Întreaga rugăciune se află în relație intimă cu Jertfa (Anafora) care urmează, dar, în sine, nu este o rugăciune ofertorie. Adică, nu aducem jertfa acum, ci ne rugăm ca jertfa pe care urmează să o aducem în cadrul Anaforalei să nu fie viciată de nevrednicia noastră de a ne apropia de jertfelnic. Obiectul nemijlocit al cererii este vrednicia de a aduce jertfa; acceptarea jertfei care va avea loc este o consecință a acestei vrednicii³¹.

În privința faptului că jertfa la care face referire rugăciunea noastră este Jertfa Euharistică, iar nu vreun alt dar adus, este perfect limpede din interpretarea dată rugăciunii punerii înainte în *Protheoria*:

După depunerea Sfințelor Daruri pe sfânta masă, arhiereul făcând rugăciune pentru sine și pentru popor, cere ca să fie bine plăcută lui Dumnezeu și Tatăl jertfa cea pusă înainte, a Unuia-Născut Fiului Său.³²

³⁰ MATEOS, *Celebrarea*, p. 211.

³¹ *Loc. cit.*

³² 19, PG 140, 444.

Prin urmare, Lietzmann, care arată că ideea centrală (*Kerngedanke*) a oricărei rugăciuni ofertorii este cererea: „Respice propitius super haec dona” sau „Suscipe oblationem propitius”³³, nu ar fi trebuit să concluzioneze că cererea centrală a rugăciunii noastre este „un element străin (*Fremdkörper*)” aici, ci că *această rugăciune nu poate fi o rugăciune ofertorie*. Este întotdeauna mai logic să revizuiști o ipoteză, decât să revizuiști mărturiile. Astfel, rugăciunea noastră este o rugăciune pentru cler, formula evhologică principală a ritualului de apropiere de jertfelnic sau a ritualului preanaforal al Liturghiei bizantine³⁴. Această concluzie este confirmată de faptul că rugăciunile „punerii înainte” atât din CHR cât și din BAS sunt incluse într-o antologie de *Rugăciuni ale Intrării, care trebuie rostite înainte de Anafora* în cadrul liturghiei vest-siriene³⁵.

III. Rugăciuni echivalente în alte Liturghii

Am discutat deja scopul ritualului de apropiere de jertfelnic în vechile izvoare³⁶. Rugăciunile care alcătuiesc nucleul acestui ritual sunt similare în aproape toate Liturghiile răsăritene, și Mateos citează câteva dintre ele pentru a confirma interpretarea făcută de el la rugăciunea punerii-înainte din tradiția bizantină³⁷.

În Liturghia caldeeană, spre exemplu, după ce „slujba de pe bema” ia sfârșit, preotul coboară de pe bema [locul mai ridicat din mijlocul bisericii, în această tradiție] și se apropie de altar.

Ajungând la ușa altarului, adică a jertfelnicului, face închinăciune și zice: Curățindu-ne și spălându-ne inimile de toate viclenele cugetări [Peșitta *Evr.* 10, 22], să ne învrednicim să intrăm în Sfânta Sfințelor

³³ *Messe und Herrenmahl*, p. 82; cf. MATEOS, *Celebrarea*, p. 177 [trad. rom., p. 212].

³⁴ Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 177-179 [trad. rom., pp. 212-214]. Cel mai vechi mss. – Barberini 336 (LEW, pp. 319-321) – dă doar această rugăciune și Crezul între Intrarea cu darurile și Anafora și, așa cum vom vedea în capitolul următor, Crezul este un adaos ulterior.

³⁵ Rugăciunile se găsesc la pp. 22 (CHR), 23 (BAS) în ediția citată la nota 27. Ambele rugăciuni sunt folosite ca „sedre” și sunt adaptate momentului căderii.

³⁶ Cf. *Introducerea* la partea II, mai sus.

³⁷ Cf. MATEOS, *Celebrarea*, pp. 177-178 [trad. rom., pp. 213-215]. În liturghiile siriană și caldeeană și în IAK, riturile preanaforale sunt mult mai dezvoltate decât în tradiția bizantină. Cităm câteva formule preanaforale care exprimă ideea de *acces la altar* în câteva dintre aceste Liturghii, fără a încerca, însă, să stabilim care dintre rugăciuni sunt mai importante, sau mai vechi în cadrul acestor rituri.

cea înaltă și înțelegătoare, să stăm întru curăție, vrednicie și sfințenie înaintea sfântului Tău jertfelnic și să-Ți aducem jertfe duhovnicești și înțelegătoare (raționale) în toată dreapta credință.³⁸

În tradiția siro-antiohiană rugăciunea catapetesmei (cel puțin în principiu) exprimă aceeași idee:

Fă-ne vrednici pe noi care... venim la Tine... astfel încât să putem fi vrednici de jertfa aceasta... (*Anaforaua lui Sever al Antiohiei*).³⁹

... învrednicește-ne să intrăm în „sfânta sfințelor cea dinlăuntru” a Ta (*Anaforaua Sfântului Grigorie de Nazianz*).⁴⁰

... ne rugăm ca... să ne învrednicești pe noi care, cu inimă curată... ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic (*Anaforaua a doua a celor 12 Apostoli*).⁴¹

Am făcut deja referire la rugăciunile paralele din IAK și MK⁴². În tradiția coptă ideea de apropiere de jertfelnic se întâlnește nu doar în rugăciunea catapetesmei⁴³, ci este legată și de sărutarea păcii, în cadrul rugăciunii care o precede:

Primește-ne pe noi... când ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic... și ne învrednicește de pacea cea cerească... pe care să o putem da unul altuia în dragoste desăvârșită și să ne salutăm unii pe alții cu sărutare sfântă... Și să nu ne îndepărtezi pe noi, slujitorii Tăi, din pricina întinării păcatelor noastre... Așadar, învrednicește-ne pe noi, Stăpânul nostru, cu inimă curată și cu sufletul plin de harul Tău să stăm înaintea Ta și să-Ți aducem această jertfă...⁴⁴

Aceasta arată, încă o dată, că ideea fundamentală a riturilor răsăritene preanaforale este *pregătirea* pentru Jertfă (pentru Anafora), iar nu o jertfă *anticipată*⁴⁵. Darurile și jertfa sunt întotdeauna menționate, datorită faptului că rugăciunea există doar raportată la Anaforaua care urmează să înceapă. Însă ideea centrală este pregătirea slujito-

³⁸ LEW, p. 270 B, 1-10. MATEOS (*Celebrarea*, p. 177, n. 2 [trad. rom., p. 213]) observă că fraza în italice provine din versiune Peșitta a *Evr.* 10, 22, un text întâlnit și în cealaltă rugăciune bizantină de apropiere de jertfelnic, rugăciunea *Nimeni din cei legați...*

³⁹ *Anaphorae Syriacae* I, Roma, 1939, pp. 60-61.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 242-243.

⁴² A se vedea nota 28.

⁴³ LEW, p. 158, 13-19.

⁴⁴ LEW, p. 163, 14-34.

⁴⁵ Liturghia armeană reprezintă o excepție, în cadrul său rugăciunea echivalentă rugăciunii bizantine a punerii-înainte fiind o rugăciune ofertorie, nu de acces la altar.

rilor pentru jertfa care urmează, iar nu o jertfă anticipată acum: *fă-ne vrednici să stăm înaintea Ta, ca să slujim Ție și să aducem Ție această jertfă...* (Rugăciunea catapetesmei, Anafora lui Timotei Alexandrinul)⁴⁶. Chiar și unele mss. ale PRES, în care nici nu se poate pune problema unei jertfe, una sau alta dintre rugăciunile de apropiere de jertfelnic ale IAK au fost adăugate la Intrarea cu Darurile Înaintesfințite⁴⁷.

IV. Semnificația titlului rugăciunii⁴⁸

Însă, dacă rugăciunea noastră nu este o rugăciune ofertorie, atunci ce vom putea înțelege din titlul ei, *Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς*, care, fără nicio îndoială, înseamnă „rugăciunea punerii-înainte”? Jacob enumeră opt mss., aproape toate cuprinzând vechiul formular constantinopolitan al CHR, în care titlul complet este următoarul:

Rugăciunea Punerii-Înainte a Sfântului Ioan Gură de Aur, după ce Sfintele Daruri au fost așezate pe Sfânta Masă și [după ce] poporul a terminat de cântat Cântarea cea de Taină [= Heruvicul].⁴⁹

Jacob indică și cinci mss. în care același titlu scurt, „Rugăciunea Punerii-înainte”, împreună cu numele sfântului, este întâlnit înainte de rugăciunea punerii-înainte din BAS⁵⁰.

Dar cuvântul „punere-înainte/proscomidie” apare în câteva izvoare vechi ca sinonim cu termenul de „Anafora” sau „Rugăciu-

⁴⁶ *Anaphorae Syriacae* I, pp. 12-13.

⁴⁷ Cf. partea I, cap. III, secțiunea VI.

⁴⁸ Această secțiune privind semnificația titlului se bazează pe MATEOS, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., pp. 214-215] și JACOB, *Formulaire*, pp. 282, 472-475, la care se adaugă mărturia suplimentare și argumente extrase din cercetarea noastră proprie.

⁴⁹ *Barberini Gr.* 336, sec. VIII (LEW, p. 319 B, 1-5); *Sevastianov* 474, sec. X (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 247 B); *Codex S. Simeonis*, ante 1030 (PELARGUS, *Liturgia*, f. C2^v); *Sinai Gr.* 958, 959, 961 (sec. XI) și 1030 (sec. XI-XII); *Ottoboni Gr.* 344 (1177 d.Hr.), în JACOB, *Formulaire*, pp. 472-473. Titlul întâlnit de obicei în formularele constantinopolitane mai noi ale CHR omite menționarea numelui sfântului și referința la Heruvic, însă păstrează vechea denumire de „rugăciune a punerii-înainte”, fără a fi precedată de articol (*ibid.*, pp. 282-283).

⁵⁰ *Barberini Gr.* 336 (LEW, p. 319 A, 1-3); *Sevastianov* 474 (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 247 A); *Ottoboni Gr.* 344; *Sinai Gr.* 1020 și 1036 (DMITRIEVSKI II, p. 142, 147), în JACOB, *Formulaire*, p. 473.

nea euharistică⁵¹. Spre exemplu, *Regulile mici* ale Sfântului Vasilie (+ 379)⁵²; Sfântul Nil al Ancirei (+ c. 430), *Epistola către Episcopul Anastasie*⁵³; *novella* 137 din *Codul* lui Justinian⁵⁴; Chiril de Scythopolis (+ c. 558), *Viața Sfântului Eftimie*⁵⁵; și Ioan Moshu (+ 619), *Limonarul*⁵⁶; toate aceste lucrări folosesc cuvântul cu acest sens.

Același sens este întâlnit și în textele liturgice. În BAS și GRIG grecești alexandrine, imediat după „Cu vrednicie și cu dreptate”, chiar înainte de începutul Anaforalei, întâlnim rubrică „Începutul punerii-înainte” (Ἀρχὴ τῆς προσκομιδῆς)⁵⁷.

În cel mai vechi ms. grecesc păstrat care conține Liturgia Sfântului Iacov, *Vatican Gr.* 2282, din secolul al IX-lea, titlul „Începutul Punerii-înainte a Sfântului Iacov, Fratele Domnului, cel numit Apostol și Drept” este întâlnit nu înaintea începutului rugăciunii euharistice, ci chiar înaintea rânduieilor de apropiere de jertfelnic, care preced Anafora⁵⁸. IAK georgiană din codicele *Borgia Georg.* 7 (sec. XIII-XIV), dă în acest loc: „Începutul jertfei Sfântului Iacov, fratele Domnului”⁵⁹. În toate cele patru situații, titlul are același înțeles: „Începutul Anaforalei”. Dar, în cazul IAK, trebuie înțeles ca referindu-se la Anafora în sensul mai larg al termenului, așa cum este folosit în practica orientală, adică întregul formular atribuit sfântului, incluzând, de obicei, textul Anaforalei și câteva dintre rugăciunile care îl preced. Acest lucru poate fi observat în cazul Anaforalelor siriace care așează titlul de „Anafora” însoțit de numele sfântului căruia îi este atribuit formularul euharistic la începutul întregului text, începând, de obicei, cu *Oratio ante pacem*⁶⁰.

⁵¹ A se vedea MATEOS, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 214], și în JACOB, *Formulaire*, p. 473. Vom prezenta izvoarele citate de acești autori, la care adăugăm încă câteva.

⁵² *Interrogatio* 310, PG 31, 1304.

⁵³ *Epistularum liber* II, *epist.* 294, PG 79, 345-348.

⁵⁴ *Novella* 137, 2 și 6, ed. SCHOELL, *Corpus Iuris Civilis* III, Berlin, 1899, pp. 697, 699.

⁵⁵ Ed. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis (= Texte und Untersuchungen* 49, 2), Leipzig 1939, pp. 45, 23; 46, 3.

⁵⁶ *Pratum Spirituale*, 25 și 196. PG 87³, 2869, 3080-3081.

⁵⁷ RENAUDOT I, pp. 64 și 93. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 473.

⁵⁸ MERCIER, p. 184, 23-24. Cf. MATEOS, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215].

⁵⁹ ლაწყებდა უამოს წირვისა წმიდისა იაკობ ძმისა ოვლისა, TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae* I, p. 43.

⁶⁰ Cf., spre exemplu, titlurile din mss. editate în *Anaphorae Syriacae*.

Faptul că și tradiția bizantină a considerat rugăciunea de apropiere de jertfelnic sau „a punerii-înainte” ca parte integrantă a întregului formular euharistic este dovedit și de rubricile Intrării Mari din diatata din secolul al X-lea folosită de Leon Thuscus. Așa cum am văzut în capitolul III, când am rezumat analiza lui Jacob asupra textului și modul în care el l-a despărțit în unitățile componente, pasajul din diatata se încheie cu următoarea rubrică:

Tunc secedunt [sacerdotes] et stant- Atunci se despart preoții și, stând, tes pro ianuis cancellorum a dexteris lângă ușile canceliilor, de-a dreapta și et a sinistris, unusquisque dicit oration- de-a stânga, fiecare zice rugăciunea nes mysteriorum in silentio intuentes tainelor încet, privind spre sfânta ad sanctam mensam.⁶¹ masă.

Exegeza întreprinsă de Jacob la acest text arată că: 1) „orationes mysteriorum” desemnează „Anaforaua”; 2) rubrica nu este urmată de textul Anaforalei, ci de rugăciunea punerii înainte care o precede, și 3) prin urmare, se considera că formularul „orationes mysteriorum” includea această rugăciune⁶². Izvoare bizantine ulterioare par să susțină includerea rugăciunii punerii înainte în cadrul Anaforalei. Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429) în *Expositio de divino templo* o numește „prima rugăciune”⁶³ (a Anaforalei, se pare). Iar în rânduiala hirotoniei preotului (secolul al XVI-lea), publicată de Goar, preotul proaspăt hirotonit își începe participarea preoțească la concelebrarea Anaforalei prin citirea acestei rugăciuni⁶⁴.

Însă poate fi aplicată această idee la denumirea de „Rugăciunea a punerii înainte”? Cea mai interesantă utilizare a termenului de „punere-înainte/proscomidie” în mss. liturgice bizantine este întâlnit în rubrica ce precede rugăciunea cântării întreit-sfinte din codicele *Leningrad* 226 (secolul al X-lea): „Și îndată Rugăciunea Trisaghionului a Punerii-înainte a lui Hrisostom”⁶⁵. După cum a arătat Jacob, este evident că aici „punere-înainte” nu poate însemna „ofetoriu”. Astfel, ar trebui să aibă același sens ca în exemplele din alte Liturghii citate

⁶¹ JACOB, *Toscan*, p. 150.

⁶² JACOB, *Concélébration*, p. 253, și mai sus, capitolul III, secțiunea II.3.

⁶³ 84, PG 155, 732.

⁶⁴ GOAR, p. 243. La fel se întâmplă și astăzi, cel puțin în practica rusească.

⁶⁵ „Καὶ εὐθὺς εὐχὴ τοῦ τρισαγίου τῆς προσκομιδῆς τοῦ Χρυσσοστόμου”, KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 286; JACOB, *Uspenski*, no. 23.

mai sus: „Rugăciunea Trisaghionului care trebuie citită atunci când se celebrează Anaforaua lui Hrisostom”⁶⁶. Este un titlu analog celui al rugăciunii catehumenilor din codicele *Barberini Gr. 336* și din alte douăzeci și unu de mss. ale CHR citate de Jacob: „Rugăciunea catehumenilor dinainte de Anaforaua lui Hrisostom”⁶⁷. Așadar, se pare că termenul de „punere-înainte” din titlul care precede Rugăciunea de apropiere de jertfelnic a BAS și CHR, și din celelalte exemple citate mai sus, este sinonim cu termenul de „Anafora”.

Totuși, se pot aduce unele obiecții împotriva acestei concluzii. În primul rând, în codicele *Barberini Gr. 336*, în care am văzut existența titlului de „Rugăciune a punerii-înainte” înaintea rugăciunilor de apropiere de jertfelnic atât din CHR cât și din BAS⁶⁸, găsim următoarea rubrică chiar înaintea dialogului care precede Rugăciunea euharistică: „[!BAS adaugă: Și] preotul începe sfânta Anafora”⁶⁹. În al doilea rând, un fragment sahidic, din secolul al X-lea, al Liturghiei alexandrine din *Berlin ms. or. fol. 1609*, publicat de H. Quecke, S.J., cuprinde o formă mai veche a rugăciunii punerii înainte a BAS, precedată de titlul „Rugăciune înainte de Anafora”, iar nu Rugăciune a Anaforalei⁷⁰. La fel, titlul din BAS din codicele *Grottaferrata Gb XIII* (sec. XIII), f. 30^v, este „Rugăciune înainte de Sfânta Anafora”. Aceste izvoare par să arate că Anaforaua era considerată ca începând nu prin rugăciunea punerii-înainte, ci cu Rugăciunea euharistică imediat următoare. Însă se pot oferi răspunsuri la aceste obiecții.

Din studiul lui Jacob privind evoluția formularului euharistic bizantin, susținem următoarele⁷¹:

- 1) Într-un stadiu mai vechi al dezvoltării lor, Anaforalele atribuite Sfântului Ioan Hrisostom și Sfântului Vasile cel Mare cuprindeau rugăciunea punerii-înainte sau de apropiere de jertfelnic și Anaforaua în sensul restrâns al termenului. Prin urmare, titlul vechi „Rugăciunea punerii-înainte a lui Hrisostom (Vasile)” era un titlu general, care se referea la ambele elemente care alcătuiau un singur formular liturgic, sau „Anafora” în sensul larg al termenului.

⁶⁶ *Formulaire*, pp. 473-474.

⁶⁷ LEW, p. 315 B, 10-11. Cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 467-468, 474.

⁶⁸ LEW, p. 319, 1-5.

⁶⁹ LEW, p. 321, 27.

⁷⁰ QUECKE, *Eucharistiefragment*, pp. 115, 117, cf. 127 n. 39.

⁷¹ JACOB, *Formulaire*, pp. 471-475.

- 2) Într-o etapă ulterioară de dezvoltare, alte rugăciuni specifice au fost adăugate formularelor originale, la care au fost adăugate adesea titluri care să sugereze cu care dintre Liturghii trebuiau folosite. Am văzut deja astfel de exemple în legătură cu Rugăciunea Trisaghionului din *Leningrad 226* și cu rugăciunea catehumenilor din mai multe mss. ale BAS și CHR.

Însă au existat limite cu privire la cât de mult au fost copiii dispuși să extindă înțelegerea lor asupra termenului de „Anafora”, iar aceste rugăciuni ulterioare sunt de obicei desemnate ca rugăciune „înainte de sfânta Anafora”, iar nu „ale sfintei Anaforale”, sau „ale Punerii-înainte”. La un moment dat, sensul original al titlului de „Rugăciune a punerii înainte” a fost uitat, ceea ce a dus la apariția rubricii noastre din codicele *Barberini Gr. 336* și la titlul din fragmentul sahidic de la Berlin.

IAK și Liturghiile tradiției siro-antiohiene au întâmpinat o problemă similară, dar au optat pentru o soluție diferită. După cum am văzut, în aceste Liturghii titlul general dinainte de Anafora a fost pur și simplu mutat mai sus, pentru a include rugăciunile care au fost adăugate progresiv la ritualurile preanaforale. Însă, așa cum a arătat Jacob, în IAK grecească și, ulterior, în tradiția bizantină, sensul original al termenului de „punere înainte”, din acest titlu, a fost uitat⁷². Astfel, în IAK din codicele *Paris Gr. 2509* (sec. XV) titlul a fost modificat pentru a se referi la diversele rugăciuni preanaforale care au ajuns să înăbușe IAK: „Apoi el [= preotul] începe rugăciunea punerii înainte a lui Iacov”⁷³.

Și, astfel, trebuie să cădem de acord cu Mateos și cu Jacob, care arată că titlul nostru de „Rugăciune a punerii înainte” din CHR este vechiul titlu general al Anaforalei, și poate fi urmărit până în perioada în care această Anafora cuprindea doar Rugăciunea euharistică precedată de rugăciunea de apropiere de jertfelnic, care și ea era considerată ca făcând parte din Anafora și, prin urmare, nu avea un titlu propriu⁷⁴. Jacob a atras atenția asupra unui exemplu perfect al acestei vechi structuri din cel mai vechi text cunoscut (sec. X-XI) al *Anaforalei caldeene a Apostolilor Addai și Mari*, editat de curând de

⁷² *Ibid.*, pp. 474-475.

⁷³ MERCIER, p. 191, ap. critic, r. 19, E; LEW, p. 45, 20-21. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 475.

⁷⁴ JACOB, *Formulaire*, pp. 474-475; МАТЕОС, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215].

W. F. Macomber. Iată rubrica introductivă care precede rugăciunea de apropiere de jertfelnic dinainte de Anafora: *Et accedit sacerdos ad celebrandam Anaphoram Apostolorum (Și se apropie preotul pentru a celebra Anaforaua Apostolilor)*⁷⁵. Astfel, titlul nostru nu înseamnă altceva decât „Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur”; nu are nimic de a face cu ideea modernă de „ofertoriu” și, în realitate, nu se referă doar la rugăciunea analizată, ci la întregul formular care urmează⁷⁶.

V. Rugăciunea punerii înainte a Sfântului Vasile cel Mare

Însă problemele noastre nu se încheie aici. Căci, în ciuda tuturor mărturiilor, unii ar putea susține că rugăciunea echivalentă din BAS este o rugăciune combinată, de apropiere de jertfelnic, dar și ofertorie:

- (1) Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce ne-ai zidit pe noi și ne-ai adus întru această viață, Cel ce ne-ai arătat nouă calea spre mântuire, Cel ce ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești; Tu ești Cel ce ne-ai așezat pe noi în slujirea aceasta, cu puterea Duhului Tău celui Sfânt. Binevoiește dar, Doamne, să fim slujitori Legii Tale celei Noi, liturghisitori ai Sfintelor Tale Taine; primește-ne pe noi, cei ce ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, prin multă mila Ta, să fim vrednici să-Ți aducem această jertfă cuvântătoare și fără de sânge, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului; pe care primind-o în sfântul și cel mai presus de ceruri și înțeleghătorul Tău jertfelnic, întru miros de bună mireasmă, să ne trimiți nouă în schimb harul Sfântului Tău Duh.
- (2) Caută spre noi, Dumnezeule, și privește asupra acestei slujbe a noastră și o primește pe dânsa, precum ai primit darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, preoția lui Moise și a lui Aaron și cele de pace ale lui Samuel. Și, precum ai primit de la sfinții Tăi apostoli această slujbă adevărată, așa primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, aceste daruri întru bunătatea Ta, Doamne; ca, învrednicindu-ne să liturghisim fără prihană la sfântul

⁷⁵ W. MACOMBER, „The Oldest known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari”, *OCP* 32, 1966, pp. 358-359. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 474.

⁷⁶ МАТЕОС, *Celebrarea*, p. 179 [trad. rom., p. 215]; JACOB, *Formulaire*, p. 475. Unii autori au propus și teoria că „*Secreta*” din Liturghia romană s-ar putea, la fel, referi la întregul canon, însă JUNGSMANN respinge această explicație a titlului (*Missarum sollemnia* II, pp. 90-91, nota 6).

Tău jertfelnic, să aflăm plata iconomilor celor credincioși și înțelepți în ziua cea înfricoșătoare a răsplătirii Tale celei drepte.

Mateos a interpretat această rugăciune ca fiind, în realitate, o alăturare a două rugăciuni, o rugăciune de apropiere de jertfelnic (1) combinată cu o rugăciune ofertorie (2)⁷⁷. Susține acest lucru pe baza faptului că aceeași rugăciune din cadrul IAK are cele două părți legate prin *vai* [așa]⁷⁸, un element adesea folosit ca legătură în astfel de situații, cum este și cazul rugăciunii dinaintea de *Tatăl nostru* din BAS⁷⁹ și în a șaptea rugăciune a Vecerniei bizantine⁸⁰. Într-un studiu mai recent, Engberding a mers la originea textului acestei rugăciuni din BAS și a concluzionat că, de fapt, cuprinde mai multe componente⁸¹.

Nu suntem preocupați aici de istoricul acestui text. Totuși, o observație este necesară. Se pare că o rugăciune atât de compozită nu poate fi foarte veche, iar Engberding a demonstrat că versiunea sa bizantină nu este cea mai veche⁸². Prin urmare, vom încerca să sugerăm faptul că această rugăciune ar putea să nu fie rugăciunea punerii-înainte originală a BAS.

O analiză a celor două rugăciuni ale credincioșilor din BAS va demonstra că ambele sunt rugăciuni de apropiere de jertfelnic pentru *clerici* și că nu pot fi considerate ca fiind rugăciunile originale *ale credincioșilor*, și, astfel, nu sunt elemente primare ale BAS, cel puțin nu în locul unde se găsesc astăzi⁸³.

⁷⁷ MATEOS, *loc. cit.*

⁷⁸ MERCIER, p. 194, 9.

⁷⁹ LEW, p. 338 A, 27.

⁸⁰ GOAR, p. 29. Toate cele trei exemple sunt preluate din MATEOS, *loc. cit.*

⁸¹ H. ENGBERDING, *EYXH*, pp. 287-313. Cf. și articolul lui QUECKE, *Eucharistie-fragment*, care a provocat studiul lui ENGBERDING.

⁸² Prin comparație cu textul sahidic editat de QUECKE (*loc. cit.*) se poate spune cel puțin că, înainte de secolul al IX-lea, textul rugăciunii noastre a suferit modificări importante. Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 27.

⁸³ Textul grecesc al ambelor rugăciuni în LEW, pp. 316 A, 11-29; 317 A, 9-24, și în tabelul de mai jos.

Prima rugăciune a credincioșilor

Tu, Doamne, ne-ai arătat nouă această mare taină a mântuirii;

Tu ne-ai învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii robii Tăi,

să fim liturghisitori ai sfântului Tău jertfelnic;

Tu îndestulează-ne pe noi cu puterea Sfântului Duh spre slujba aceasta; ca, fără de osândă, stând înaintea sfintei Tale slave, să-Ți aducem Ție jertfă de laudă; că Tu ești Cel ce luminezi toate întru toți. Dă, Doamne, ca și pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului, potrivită să fie jertfa noastră și bine primită înaintea Ta.

A doua rugăciune a credincioșilor

Dumnezeule, Cel ce ai cercetat cu milă și cu îndurări smerenia noastră;

Cel ce ne-ai pus pe noi, smeriții și păcătoșii și nevrednicii robii Tăi,

înaintea sfintei slavei Tale

ca să slujim sfântului Tău jertfelnic;

Tu ne întărește pe noi cu puterea Sfântului Tău Duh spre slujba aceasta

și ne dă nouă cuvânt întru deschiderea gurii noastre, ca să chemăm harul Sfântului Tău Duh peste darurile care se vor pune înainte.

De fapt, un studiu amănunțit al textului ambelor rugăciuni, comparativ cu rugăciunea paralelă din IAK (cf. tabelul de mai jos) ne face să suspectăm faptul că cele două rugăciuni erau, inițial, una singură și că, în acest *Urtext*, avem rugăciunea originală de acces la altar din BAS. Această ipoteză confirmă tentativa lui Mateos de reconstrucție a Liturghiei Cuvântului din CHR și BAS⁸⁴. Acestea sunt concluziile lui Mateos:

- 1) Cele trei antifoane de la începutul Liturghiei și, în consecință, cele trei rugăciuni care le însoțesc, sunt adaosuri relativ târzii. Sunt menționate pentru prima dată de Sfântul Gherman († 733) și, chiar în secolul al X-lea, nu reprezentau un element stabil al fiecărei Liturghii.

⁸⁴ MATEOS, *Celebrarea*, pp. 34 ff, 57 ff, 168 ff [trad. rom., pp. 34, 63, 201].

IAK: *Oratio pro ipso sacerdote*
(MERCIER, pp. 190-192)

Ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς
ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς...
Καὶ χαρισάμενος παρρησίαν ἡμῖν

τοῖς ταπεινοῖς καὶ ἁμαρτωλοῖς
καὶ ἀναξίους δούλους σου
Παριστάναί
τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ
[καὶ ἰκάνωσόν με
τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου σου
πνεύματος εἰς τὴν
λειτουργίαν ταύτην]

καὶ προσφέρειν σοὶ τὴν φοβερὰν

ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν

ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων

ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ
λαοῦ σου ἀγνοημάτων...
καὶ εὐδόκησον, κύριε, δεκτὰ γενέσθαι τὰ
προσαγόμενά σοι δῶρα ταῦτα...

Cel ce ne-ai cercetat
cu milă și cu îndurări...
și ne-ai dăruit îndrăznire nouă,

smeriților și păcătoșilor
și nevrednicilor robilor Tăi,
să stăm înaintea
sfântului Tău jertfelnic
[și mă îndestulează pe mine

cu puterea întru-tot-Sfântului Tău
Duh spre
Liturghia aceasta]

și să-Ți aducem
jertfa aceasta înfricoșătoare și fără de sânge

pentru
păcatele noastre și pentru
cele din neștiință ale poporului...
și binevoiește, Doamne,

să fie primite aceste daruri puse înainte...

BAS: *Oratio fidelium I*
(LEW, pp. 400-401)

...σὺ κατηξίωσας ἡμᾶς
τοὺς ταπεινοὺς
καὶ ἀναξίους δούλους σου
γενέσθαι λειτουργοὺς
τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου
σὺ ἰκάνωσόν ἡμᾶς

τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου
πνεύματος εἰς τὴν
διακονίαν ταύτην
ἵνα ἀκατακρίτως σιάντες
ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου
προσάγωμέν σοι

θυσίαν αἰνέσεως· σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ
Πάντα ἐν πάσι. Δός, κύριε,
καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων

ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ
λαοῦ ἀγνοημάτων
δεκτὴν γενέσθαι τὴν θυσίαν ἡμῶν

καὶ εὐπρόσδεκτον ἐνώπιον σου.

...Tu ne-ai învrednicit pe noi,
smeriții
și nevrednicii robii Tăi,
să fim liturghisitori
ai sfântului Tău jertfelnic;
Tu ne îndestulează

cu puterea Sfântului Tău
Duh spre
slujba aceasta;
ca, fără de osândă, stând
înaintea sfintei slavei Tale,

să-Ți aducem
jertfă de laudă; că Tu ești Cel ce luminezi
toate întru toți. Dă, Doamne,
ca și pentru
păcatele noastre și pentru
cele din neștiință ale poporului,
potrivită să fie jertfa noastră

și bine primită înaintea Ta.

BAS: *Oratio fidelium II*
(LEW, p. 401)

Ὁ Θεός, ὁ ἐπισκεψάμενος
ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς
τὴν ταπεινῶσιν ἡμῶν

ὁ στήσας ἡμᾶς
τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἁμαρτωλοὺς
καὶ ἀναξίους δούλους σου
...λειτουργεῖν
τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ·
σὺ ἐνίσχυσον ἡμᾶς
τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου
πνεύματος εἰς τὴν
διακονίαν ταύτην

[κατενώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου
λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ]

καὶ δός ἡμῖν λόγον...

εἰς τὸ ἐπικαλεῖσθαι τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου
πνεύματος ἐπὶ τῶν μελλόντων προτιθεσθαι
δώρων.

Dumnezeule, Cel ce ai cercetat
cu milă și cu îndurări
smerenia noastră;

Cel ce ne-ai pus pe noi,
smeriții și păcătoși
și nevrednicii robii Tăi,
... ca să slujim
sfântului Tău jertfelnic;
Tu ne întărește

cu puterea Sfântului Tău
Duh spre
slujba aceasta

[înaintea sfintei slavei Tale ca să slujim sfân-
tului Tău jertfelnic].

și ne dă nouă cuvânt

întru deschiderea gurii noastre, ca să che-
măm harul Sfântului Tău Duh peste darurile
care se vor pune înainte.

CHR: *Oratio fidelium I*
(LEW, p. 375)

Εὐχαριστοῦμεν σοὶ κύριε
... τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς

παραστήναί καὶ νῦν
τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ
[καὶ ἰκάνωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς
τὴν διακονίαν Σου ταύτην, ἐν τῇ
δυνάμει τοῦ Πνεύματός Σου τοῦ
ἁγίου]

Πρόσδεξαι, ὁ Θεός, τὴν δέησιν ἡμῶν·
ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι τοῦ προσφέ-
ρειν σοὶ δεήσεις
καὶ ἰκεσίας καὶ θυσίας ἀναιμάκτους
ὑπὲρ παντός τοῦ λαοῦ σου·
[καὶ προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν
ἡμετέρων
ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ
λαοῦ ἀγνοημάτων].

Mulțumim Ție, Doamne,
...Cel ce ne-ai învrednicit pe noi

să stăm și acum înaintea
sfântului Tău jertfelnic,
[și ne învrednicește pe noi, pe care
ne-ai pus întru această slujbă a Ta,
cu puterea
Duhului Tău celui Sfânt...]

Primește Dumnezeule, rugăciunea noastră;
fă-ne să fim vrednici
a-Ți aduce rugăciuni,
cereri și jertfe fără de sânge
pentru tot poporul Tău;
[și să cădem la îndurările Tale,
pentru păcatele noastre
și pentru păcatele cele din neștiința ale po-
porului].

[Notă: textele incluse între paranteze drepte au fost mutate de la locul lor din cadrul rugăciunii.
Numeroase pasaje sunt citate preluuate din Sfânta Scriptură (cf. LEW, pp. 316-317)].

- 2) Mărturiile arată că, odinioară, existau nu două, ci trei rugăciuni ale credincioșilor în cadrul Liturghiei de la Constantinopol, sau, mai degrabă, două rugăciuni ale credincioșilor urmate de o rugăciune de binecuvântare (aspect analizat în cap. precedent).
- 3) Dacă examinăm textul rugăciunilor celor trei antifoane, (LEW, pp. 364-367), vom vedea că prima și a treia rugăciune se referă la rugăciunile obștești ale credincioșilor, la fel ca cele două rugăciuni ale credincioșilor din CHR. Rugăciunea a doua, atunci când este comparată cu rugăciunea din poia amvonului, sau rugăciunea finală de binecuvântare de la sfârșitul Liturghiei, (LEW, p. 366, 11-15 = 397, 29-398, 9), este, de fapt, o rugăciune de binecuvântare; textul celor două rugăciuni este aproape identic.
- 4) Cele două rugăciuni actuale ale credincioșilor din BAS (LEW, pp. 316-317), dacă sunt comparate cu cele din CHR (*loc. cit.*), se poate observa că sunt complet diferite. Cele ale CHR se referă la rugăciunile comune ale credincioșilor și ale clericilor; cele ale BAS, care ar trebui să aibă un conținut asemănător, se referă exclusiv la Jertfa euharistică și la pogorârea Sfântului Duh asupra Darurilor. Această diferență trebuie explicată.
- 5) Astfel, se pare că cele trei rugăciuni ale antifoanelor, în ordinea 3-1-2, sunt rugăciunile originale ale credincioșilor din BAS.

Și, în cazul în care concluzia noastră este corectă, ea completează golurile rămase în reconstrucția lui Mateos: locul original al celor două rugăciuni actuale ale credincioșilor din BAS.

Însă, oricum, rugăciunea punerii înainte din BAS este cel puțin problematică, căci, așa cum au arătat atât Mateos cât și Engberding, nu poate fi adusă ca argument împotriva concluziilor noastre privind natura și scopul autentic ale rugăciunii punerii înainte din CHR și al ritualurilor preanaforale ale Liturghiilor euharistice răsăritene.

VI. Originea Rugăciunii punerii înainte din CHR

Analiză textuală a rugăciunii punerii înainte din CHR nu ne-a ajutat să ajungem la vreo concluzie privind originea probabilă a acestei rugăciuni. Însă o examinare a tabelului alăturat demonstrează

că în CHR, BAS și IAK mai multe pasaje din rugăciunile ce precedă Anafora, fie ele rugăciuni ale credincioșilor, fie rugăciuni de apropiere de jertfelnic, au o origine comună. Mai mult, rugăciunea punerii înainte din CHR, și prima parte a rugăciunii echivalente din BAS reiterează teme deja exprimate în prima rugăciune a credincioșilor din CHR și în cele două rugăciuni ale credincioșilor din BAS⁸⁵.

Dar, din tabel și din studiul lui Engberding⁸⁶ se poate vedea că rugăciunile credincioșilor și rugăciunea punerii înainte din CHR sunt compoziții mult mai independente și originale și, prin urmare, mult mai vechi, decât cele trei rugăciuni echivalente din BAS, ceea ce nu face decât să întărească și să confirme afirmațiile noastre cu privire la locul original al acestor trei rugăciuni ale BAS.

VII. Ecfonisul Rugăciunii punerii înainte

În privința ecfoniselor rugăciunii punerii înainte și ale rugăciunilor catehumenilor și credincioșilor, avem o concordanță deplină între BAS și CHR. Engberding a atras atenția asupra textului neobișnuit: „διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μνογενοῦς σου υἱοῦ” („Cu îndurărilor Unuia-Născut Fiului Tău”)⁸⁷. Afirmă că a cercetat peste 350 de ecfonise și că într-o singură situație a întâlnit o rugăciune care se încheie prin aceeași doxologie: rugăciunea după Împărtășire din IAK⁸⁸. Însă 1) ecfonisul din IAK include adaosuri târzii, 2) mss. cuprind diferite variante ale textului, și 3) ecfonisul este urmat de o a doua doxologie, care este singura desemnată prin apelativul de „ecfonis” în cadrul rubricilor. Datorită acestor nesiguranțe ale tradiției, se pare că acest ecfonis nu este originar pentru IAK. Totuși, în CHR și BAS, textul receptus al ecfonisului este întâlnit, fără nicio variantă, în toate mss. pe care le-am analizat. Și, prin urmare, este probabil de origine bizantină.

⁸⁵ JUNGSMANN, remarcând similaritatea temelor din aceste rugăciuni, ajunge la o concluzie diametral opusă. Propune ipoteza că ectenia dinainte de Anafora și rugăciunea punerii-înainte, care o însoțește, erau odinioară rugăciuni ale credincioșilor. Am discutat deja această teorie în legătură cu ectenia, în capitolul anterior (secțiunea III). Cât privește rugăciunile, este greu de crezut că rugăciunile originale ale credincioșilor ar fi fost rugăciuni pentru clerici.

⁸⁶ EYXH.

⁸⁷ ENGBERDING, *Angleichung*, pp. 115-117. Cf. și *id.*, EYXH, pp. 311-312.

⁸⁸ MERCIER, p. 238, 14-16. Cf. ENGBERDING, *Angleichung*, p. 115.

Aceasta este confirmată și de faptul că însoțește și rugăciunea punerii înainte a BAS adoptată (și adaptată) ca rugăciune a *sărutării păcii* în BAS⁸⁹ grecească alexandrină (am văzut deja că în această tradiție rugăciunea sărutării păcii este, în același timp, și o rugăciune de apropiere de jertfelnic). Titlul rugăciunii, care o atribuie Sfântului Vasile, și chiar mai mult, contrastul dintre ecfonisul său și cele comune celorlalte rugăciunii ale sărutării păcii din cadrul acestei Liturghii⁹⁰, trădează, încă o dată, originea bizantină a doxologiei noastre.

În IAK grecească, care cuprinde și ea rugăciunea punerii înainte din BAS, ecfonisiul rugăciunii a fost pur și simplu omis⁹¹. Dar în aceeași rugăciune din IAK georgiană, găsim următorul ecfonis: „*cu îndurările și iubirea de oameni ale (Hristosului) Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care bine ești cuvântat, împreună cu Sfântul și Bunul și de viață-Făcătorul Tău Duh, acum...*”⁹². Acesta este ecfonisiul comun (Χάρις καὶ οἰκτιρμοὶς καὶ φιλανθρωπία τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ’ οὗ εὐλογητὸς εἶ...) întâlnit după numeroase rugăciuni în diferitele Liturghii grecești⁹³.

În acest moment, datorită faptului că 1) ecfonisiul nostru singular „cu îndurările...” este de origine bizantină; 2) că, mai probabil, își are originea în BAS; 3) că și aici, ca în multe alte cazuri din perioada utilizării BAS ca primă Liturghie în evhologhioanele bizantine, CHR s-a conformat surorii sale mai „puternice” pentru a forma un cadru constantinopolitan comun pentru Liturghie, îndeosebi în ceea

⁸⁹ RENAUDOT I, pp. 60-62; ENGBERDING, *loc. cit.*

⁹⁰ ENGBERDING, EYXH, p. 312. Ecfonisiul obișnuit este: δὲ οὗ καὶ μεθ’ οὗ σοὶ δόξα καὶ τιμὴ, κλ’. (RENAUDOT I, p. 63).

⁹¹ Mercier, p. 194; ENGBERDING, *Angleichung*, p. 115.

⁹² „წყალობითა და კაცთმოყვარებითა მხოლოდშობილისა მისა შენსათა, რომლისა თანა კოვრთხვოვლსარ ყოვლადწყალობითა, სახიერით და ცხოველსყოფელით სოვლით შენით წმიდითაჲრთ, აჲ” (*Misericordia et philanthropia (Christi) unigeniti filii tui, cum quo benedictus es una cum sanctissimo bono ac vivificante Spiritu tuo Sancto, nunc...*), codicele *Graz Georg 5*, TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 10 (*versio* p. 7); *Borgia Georg. 7* [om. *Hristosului*], *ibid.*, p. 46 (*versio* p. 34).

⁹³ Spre ex., IAK: MERCIER, pp. 166, 4-6; 170, 1-3; 222, 5-7; GrMK: LEW, pp. 114, 7-11 și 29-33; 115, 17-21; 116, 15-20; 120, 24-30; 122, 2-7 etc.; CHR (rugăciunea italo-grecească a intrării, *Barberini Gr. 336*, LEW, p. 312, 26-28); CHR-BAS: rugăciunea plecării capetelor (LEW, p. 341, 1).

ce privește ecfonisele și exclamațiile și ecteniile diaconale care erau rostite cu voce tare⁹⁴.

Mai mult, ecfonisiul nostru este unul dintre cele două doxologii ale Liturghiei euharistice bizantine care au reținut parțial vechea formă care exprima mijlocirea lui Hristos⁹⁵. În toate celelalte cazuri, accentul s-a mutat pe sublinierea dumnezeirii celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, ca urmare a apariției ereziilor („...Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...”)⁹⁶. Totuși, chiar și în textul nostru, forma originală a fost „slăbită” prin introducerea formulei „cu îndurările”. *Urtextul* era, fără nicio îndoială, „cu Unul-Născut Fiul Tău”, similar doxologiilor din epistolele pauline și din alte izvoare timpurii⁹⁷. Aceasta este confirmată de versiunea siriacă a rugăciunii noastre, care are ecfonisiul: „Pentru Hristos Iisus Domnul nostru, cu Care Ți se cuvine slava, cinstea și puterea, împreună cu Duhul Tău Cel Sfânt, acum...”⁹⁸.

VIII. Locul original al Rugăciunii în cadrul Liturghiei

În Evhologhioanele actuale și în marea majoritate a mss. *diaconikonului*, textul rugăciunii este așezat la mijlocul ecteniei, chiar înainte

⁹⁴ Cf. ENGBERDING, *Angleichung*, p. 117; EYXH, p. 312. Exemple suplimentare ale acestei conformități pot fi observate în alte câteva ecfonise și în cazul adoptării de către CHR a rugăciunii *Nimeni dintre cei legați...* și a rugăciunii înălțării din BAS. Câteva dintre celelalte exemple menționate de ENGBERDING (*Angleichung*), în care rugăciuni specifice CHR au făcut loc pentru elementele paralele din BAS, sunt mai degrabă o problemă a tradiției italo-grecești sau orientale a CHR, care a renunțat la rugăciunile specifice acestei tradiții pentru a se conforma versiunii constantinopolitane a CHR, care avea un fond comun cu BAS mult mai larg și reprezenta tradiția autentică a Marii Biserici (cf. JACOB, *Tradition și Formulaire, passim*, mai ales pp. 62-205; 206 ff.).

⁹⁵ Cealaltă este „rugăciunea plecării capetelor”, dinainte de Împărtășire (LEW, p. 341, 1-3).

⁹⁶ Pentru această problemă, cf. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*.

⁹⁷ Cf., spre exemplu: *Rom.* 1, 18; *ConstAp VIII* 5, 7; 8, 4; 16, 5 (FUNK I, pp. 477, 484, 523) și numeroasele referințe din JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*.

⁹⁸ *Per Christum Iesum dominum nostrum, cum quo te decet gloria et honor et potentia cum Spiritu tuo sancto, nunc...*, p. 22 în ediția citată la nota 27 (cf. nota 35). În privința evoluției doxologiilor în tradiția siriacă, cf. MATEOS, *Sedre*, pp. 260-261; 277 et *passim*.

de *Apără...*, cu ecfonisul separat de rugăciune și așezat la sfârșitul ecteniei, așa cum se obișnuiește în practica bizantină⁹⁹.

Din ceea ce am văzut, putem reconstitui locul original al Rugăciunii punerii înainte în cadrul Liturghiei constantinopolitane¹⁰⁰. În vreme ce darurile erau aduse de diaconi și depuse pe sfânta masă, în timpul cântării unui antifon, preoții își spălau mâinile și rosteau dialogul „*Rugați-vă fraților...*”. După cum am văzut în *Excursul privind poziția liturghisitorilor în timpul Liturghiei* (după capitolul VIII), rubricile acestui dialog arată că preoții coliturghisitori – sau cel puțin proestosul – se apropia de sfânta masă doar după ce dialogul lua sfârșit, adică chiar înainte de rostirea Rugăciunii punerii înainte. Prin urmare, rugăciunea de apropiere de jertfelnic era însoțită de venirea efectivă spre altar, când liturghisitorul proestos se apropia de sfânta masă și spunea această rugăciune ca primă formulă euharistică a Anaforalei. Și, datorită faptului că toate celelalte formule din această parte a Liturghiei (rugăciunea heruvicului, troparele, simbolul de credință) sunt adaosuri ulterioare, poate fi imediat observată simplitatea rânduielilor preanatorale ale Liturghiei de la Constantinopol: transferul darurilor, spălarea mâinilor, dialogul dintre liturghisitori, rugăciunea apropierii de jertfelnic și sărutarea păcii.

⁹⁹ Este valabil în privința tuturor izvoarelor care cuprind ectenii, pe care le-am studiat, cele mai vechi fiind mss. *Grottaferrata Gb IV și VII și Leningrad 226*, din sec. X (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 289) și, pentru Constantinopol, BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, pp. 124-125). Însă în codicile *Grottaferrata Gb VIII* (sec. XII), f. 23, și *Sinai Gr. 1046* (sec. XVII), ff. 11^v-12^v, întreaga ectenie se găsește înaintea rugăciunii. De asemenea, unele mss. îi indică preotului să spună rugăciunea aplecat (spre ex. *Sinai Gr. 1047, 1049*). Aceasta pare să fi fost postura obișnuită a liturghisitorilor bizantini în timpul rostirii rugăciunilor, după cum se poate vedea din rubricile Anaforalei din nenumărate izvoare. Cf. spre exemplu, Ps.-SOFRONIE, *Comentariu liturgic 20*, PG 87³, 4000; *Codex Pyromalus*, GOAR, pp. 153-155; versiunea Johannisberg, COCHLAEUS, *Speculum*, pp. 119, 128; *Leningrad 226*, KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 291; PELARGUS, *Liturgia*, ff. D1^v, D2^v; BACHA, *Versions arabes*, pp. 449, 462; TREMPÉLAS, pp. 105, 111, 114-115, 118, 124-125, 128; ORLOV, *Liturgia*, pp. 176 ff (cf. ap. critic) etc.

¹⁰⁰ Trebuie reținut faptul că nu se poate susține nimic pe baza faptului că există câteva diataxe care nu menționează rugăciunea punerii înainte. Aceasta demonstrează doar că rugăciunea era rostită în taină și nu afecta desfășurarea externă a ceremonialului Liturghiei. Cf. diataxele din *Ethn. bibl. 662* și a lui Filotei (TREMPÉLAS, p. 10; cf. KRASNOSELTEV, *Materiali*, pp. 62-63 pentru versiunea slavonă a diataxei lui Filotei); *Moscova Sinod. 381* (KRASNOSELTEV, *Materiali*, p. 26).

CAPITOLUL XI

SĂRUTAREA PĂCII ȘI SIMBOLUL CREDINȚEI

După ecfonisul Rugăciunii punerii-înainte, liturghisitorul proestos se întoarce și salută comunitatea: „*Pace tuturor!*”. Credincioșii răspund: „*Și duhului tău*”. Apoi diaconul le cere să își dea sărutarea păcii: „*Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim*”. Iar strana răspunde, cântând: „*Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită*”. Între timp, liturghisitorul proestos înaintea sfintei mese și coliturghisitorii de fiecare parte a sfintei mese se închină de trei ori, zicând: „*Iubite-voi Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu*” (Ps. 17, 2-3a). Apoi proestosul sărută discul și potirul acoperite, marginea sfintei mese și, atunci când se slujește în sobor, trece de-a dreapta sfintei mese pentru sărutarea păcii. Fiecare dintre coliturghisitori se apropie de sfânta masă dinspre stânga (miazănoapte), într-un singur rând, în ordinea rangului. Cei care stau în partea dreaptă (miazăzi) a sfintei mese în timpul Liturghiei trec prin spatele sfintei mese pentru a se apropia de daruri, pentru că în practica bizantină este mai mult decât nepotrivit ca slujitorii să se încrucișeze prin fața sfintei mese. Pe rând, procedează asemenea proestosului, sărutând darurile și sfânta masă, apoi merg la proestos pentru a-și da sărutarea păcii.

La ruși, spre exemplu, sărutarea păcii se dă astfel. Al doilea liturghisitor se apropie de proestos și îi ia mâna dreaptă. Apoi își sărută reciproc umerii stâng și drept, apoi unul altuia mâna dreaptă. Primul zice: „*Hristos în mijlocul nostru*” (sau în perioada pascală „*Hristos a înviat*”); la care al doilea răspunde „*Este și va fi*” (sau „*Adevărat*

a înviat"). Apoi al doilea liturghisitor își ocupă locul de-a dreapta proestosului și își așteaptă rândul să schimbe sărutarea păcii cu ceilalți liturghisitori, după ce au trecut de proestos, după care și acești își ocupă locul, pe rând, de-a dreapta lui. În același timp, diaconii sărută crucea de pe orar. La zilele de praznic, liturghisitorii obișnuiesc, uneori, să se felicite cu ocazia sărbătorii. Dacă nu sunt preoți coliturghisitorii, sărutarea păcii este omisă. Proestosul sărută doar darurile și sfânta masă, apoi rămâne la locul său pentru Crez.

Între timp, îndată ce strana a terminat de cântat „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...”, unul dintre diaconi dă avertismentul final: „Ușile! Ușile! Cu înțelepciune, să luăm aminte!”. Iar strana sau poporul răspunde, cântând Simbolul credinței. După ce au schimbat sărutarea păcii, preoții revin la locurile lor împrejurul sfintei mese, ridică aerul de deasupra darurilor și îl clatină deasupra acestora în timpul Crezului. La o Liturghie cu arhiereu, episcopul se închină și își pleacă capul pe marginea sfintei mese, iar aerul este clatinat de către coliturghisitori deasupra capului său. La o Liturghie preotească, fără coliturghisitori, preotul ridică singur aerul și îl leagă deasupra darurilor. Spre sfârșitul Crezului, [în tradiția românească la: „Și S-a suit la ceruri...”], preotul sărută aerul, îl împătură și îl pune de-o parte. Dialogul Anaforalei începe imediat după sfârșitul Crezului.

Exact același ritual este întâlnit în ediția princeps, deși Doukas nu dă alte rubrici, cu excepția faptului că preotul trebuie să se închine de trei ori atunci când rostește Ps. 17. În evhologhioanele mai vechi, ritualul este mult mai simplu. Preotul zice „Pace tuturor”, diaconul exclamă „Să ne iubim unii pe alții” și se dă sărutarea păcii. Apoi diaconul iarăși exclamă „Ușile, ușile! Să luăm aminte!”, și se cântă Crezul; apoi este ridicat aerul. Să încercăm să identificăm unele mărturii în istoria premanuscrisă și să vedem care este istoricul acestui ritual.

A. SĂRUTAREA PĂCII

Sărutarea păcii este unul dintre cele mai vechi ritualuri ale Liturghiei creștine. La origine, pare a fi o salutare obișnuită, schimbată la orice sinaxă creștină¹. Și aici, ca în multe alte locuri, Biserica Aposto-

¹ Cf. CABROL, *Baiser*, DACL 2, 125. Est-sirienii au încă sărutarea păcii la sfârșitul tuturor slujbelor (cf. МАТЕОS, *Lelya Şapra*, p. 81).

lică a urmat practica iudaică. Nu i-a reproșat oare Hristos lui Simon fariseul că nu i-a dat obișnuita sărutare înainte de masă (Lc. 7, 45)?

De fapt, sărutarea este adeseori menționată în Noul Testament², iar Hans Lietzman creionează o scenă fantezistă, dar sugestivă, pornind de la relatările din *I Corinteni* 16, 20 și *II Corinteni* 13, 12, cu privire la care ar fi fost practica creștină timpurie:

Ne găsim în Corint în momentul adunării comunității. Se citește o epistolă trimisă de către apostol și se apropie de sfârșit... Apoi se aude fraza liturgică, „Sărutați-vă unul pe altul cu sărutarea sfântă. Vă sărută și toți sfinții din comunitatea creștină” – iar corintenii se sărută unul pe altul – „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi toți!” – „Și cu duhul tău”, răspunde biserica. Epistola ia sfârșit și începe Cina Domnului.³

Sărutarea păcii este menționată în toate vechile izvoare și face parte din ceea ce Dix numește „stratul primar” al Euharistiei inițiale⁴. Locul său original se găsea imediat după rugăciunile de la sfârșitul Liturghiei Cuvântului, căci scopul său primar era acela de a concluziona sinaxa citirilor și a rugăciunilor, iar nu de a pregăti pentru aducerea Jertfei euharistice sau, în ritul roman, pentru împărțire⁵. Era simbolul iubirii creștine care pecetluisa slujba creștină sau, folosind cuvintele lui Tertulian, reprezenta *pecetluirea rugăciunii* (*signaculum orationis*)⁶.

Și venedia lui Saturus, redată în cuvintele sale în *Pătımirea Sfinților Perpetua și Felicitas* (202-203 d.Hr.), editată probabil de Tertulian, ne arată cât de obișnuit era pentru creștini să-și dea pacea, în special după rugăciunile de la sfârșitul unei adunări, înainte de a primi permisiunea de a pleca: „și restul presbiterilor ne-au spus: *Ridicați-vă. Și ne-am ridicat și ne-am dat pacea. Și ne-au spus presbiterii: Ieșiți*

² Cf. Rom. 16, 16; I Cor. 16, 20; II Cor. 13, 12; I Tes. 5, 26; I Ptr. 5, 14.

³ LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 229 (folosim traducerea din Dix, *Shape*, p. 107). JANERAS, *Introductio* II, p. 42 și, mai ales, J.A.T. ROBINSON, „Traces of a Liturgical Sequence in I Cor 16: 20-24”, *JTS* n.s. 4, 1953, pp. 38-41.

⁴ Dix, *Shape*, pp. 105 ff, 434 ff.

⁵ Cf. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, p. 322, și analiza lui VAN DE PAVERD în problema sărutării păcii înainte de împărțire în Răsărit (*Messliturgie*, p. 224 ff).

⁶ *De Oratione* 18, CSEL 20, 191.

și vă bucurați”⁷. Traducerea grecească, editată, probabil, tot de către Tertulian, spune: „Și ceilalți presbiteri ne-au spus: *Să ne ridicăm și să ne rugăm*. Și după ce ne-am dat pacea, presbiterii ne-au permis să plecăm, zicând: *Mergeți și bucurați-vă*”⁸. Origen menționează aceeași practică și afirmă că provine de la apostoli:

„*Salutați-vă unul pe altul cu sărutare sfântă*”. Din acest pasaj și din altele similare, obiceiul s-a transmis bisericii ca după rugăciuni frații să se salute unul pe altul cu sărutare.⁹

Aceasta este rânduiala pe care o întâlnim la Sfântul Iustin (cu adăugarea spălării mâinilor) și în Liturgia clementină: rugăciuni, sărutarea păcii, transferul darurilor, Anafora¹⁰. Însă în Cartea II a *Constituțiilor Apostolice* și în alte câteva vechi izvoare, și în absolut toate Liturgiile orientale păstrate, sărutarea păcii urmează după transferul darurilor și ritualul apropierei de jertfelnic¹¹.

Am explicat deja în capitolul I care este motivul acestei discrepanțe. Am argumentat că vechile documente arată că sărutarea păcii și transferul darurilor sunt elementele originale ale riturilor preanaforale. Adaosuri ulterioare (spălarea mâinilor, rugăciunea de apropiere de jertfelnic, Crezul etc.) au fost inserate înainte, după, sau între aceste două elemente ale stratului primar.

Sărutarea păcii a fost lăsată în imediata proximitate a Anaforalei datorită faptului că aproape toți tâlcuitorii au interpretat-o ca pe o pregătire pentru aducerea jertfei, conform textului din *Evanghelia după Matei* 5, 23-24: „dacă îți vei aduce darul tău 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

⁷ Ed. J.A. ROBINSON, *Texts and Studies* I, 2 (Cambridge, 1891) cap. 12, p. 80: „Et ceteri seniores dixerunt nobis: *Stemus. et stetimus et pacem fecimus. et dixerunt nobis seniores: Ite et ludite*”.

⁸ *Ibid.*, p. 81. Pătămirea relatează și cum mucenicii s-au sărutat înainte de a se da să fie bătuți: „s-au sărutat mai înainte unul pe altul, pentru a-și primi mucenicia cu pace” (*ibid.*, cap. 21, p. 92).

⁹ *Comment. in ep. ad Rom.* 10, 33, PG 14, 1282-1283. Cf. și IPOLIT, *Tradiția Apostolică* 18 (ed. БОТТЕ, p. 40, cit. *infra*, secțiunea A.II.4) și 21: „Și pe când se rugau, vorbea despre aducerea păcii” (*ibid.*, p. 54).

¹⁰ JUSTIN, *Apologia* 1, 65, PG 6, 428; I, 67, PG 6, 429; *ConstAp* VIII, 11, 9, FUNK, I, p. 494.

¹¹ Cf. tabelul de la sfârșitul cap. I (partea 1).

apoi, venind, adu darul tău”¹². Această interpretare patristică a sărutării păcii este în perfectă conformitate cu tradiția creștină primară, după cum se poate vedea din următorul pasaj din *Didahie*:

Tot cel ce are vreo pricină cu aproapele său nu va veni împreună cu tine [să frângă pâinea și să aducă mulțumirea] până ce nu se vor împăca, pentru ca să nu se spurce jertfa ta.¹³

I. Locul sărutării păcii în tradiția bizantină

În tradiția manuscrisă bizantină și în toate izvoarele constantinopolitane care preced cele mai vechi evhologhioane păstrate, sărutarea păcii se găsește acolo unde este și acum, chiar înainte de Anafora, și nu există niciun motiv care să ne facă să presupunem că ar fi fost vreodată altundeva¹⁴. Este adevărat, Sfântul Ioan Hrisostom, în omiliile sale constantinopolitane, nu menționează transferul darurilor și, prin urmare, nu putem ști, pe baza textelor sale, dacă acest transfer avea loc înainte sau după sărutarea păcii¹⁵.

În opinia lui Dix, care are tendința de a urmări absolut orice element până la Sfântul Chiril al Ierusalimului, lucrarea *Despre pocăință* a Sfântului Ioan Hrisostom demonstrează că sărutarea păcii era încă la locul său original, înaintea „ofertoriului” (am combătut deja adecvat această idee) în timpul preoției sale la Antiohia¹⁶. Dix susține că sărutarea păcii înainte de Anafora apare pentru prima dată la Ierusalim (cf. Sfântul Chiril) și a fost adoptat ulterior în Liturgia antiohiană (cf. Teodor al Mopsuestiei) și la Constantinopol cândva în secolele V-VI. Dar, cel puțin în ceea ce privește Constantinopolul, nu există absolut nicio mărturie în acest sens.

¹² Cf. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, Westminster Maryland, 1958, p. 135, și referințele date la cap. I, nota 115.

¹³ *Doctrina duodecim apostolorum, Barnabae epistula*, ed. TH. KLAUSER (= *Florilegium Patristicum*, fasc. 1) Bonn, 1940, p. 28 (cf. DIX, *Shape*, pp. 91, 105-106). A se vedea și *Didascalica* și *ConstAp* II, 53-54 (ed. FUNK I, pp. 150-155; CONNOLLY, pp. 115-117).

¹⁴ Cel mai vechi izvor este reprezentat de omiliile Sfântului Ioan Hrisostom. Cf. *In ep. ad Col. hom* 3, 4, PG 62, 323, și VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 465 ff.

¹⁵ Cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 466, 468 ff.

¹⁶ DIX, *Shape*, p. 109. Se referă la *De Compunctione ad Demetrium* 1, 3, PG 47, 397-398. Pentru acest text, cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 221 ff.

II. Evoluția formulelor și a rubricilor sărutării păcii în evhologhioanele bizantine

Două dintre cele mai vechi mărturii constantinopolitane complete pentru ritualul sărutării păcii și al Crezului în cadrul Liturghiei Marii Biserici, din secolul al X-lea, BAS din *Codex Pyromalus* și versiunea Johannisberg, dă următorul text:

Episcopul: Pace tuturor.

Diaconul: Să ne iubim unii pe alții.

Și toți își dau sărutarea.

Diaconul: Ușile, ușile.

Și ușile sunt închise.

Diaconul: Să luăm aminte și să cântăm (ψάλλωμεν) simbolul [creдинței].

După ce arhidiaconul l-a început, toți cântă simbolul [creдинței]. După simbol, acoperământul este ridicat (ἀίρεται) de trei ori și este luat (ἀφαιρεῖται) de trei ori de deasupra sfintelor daruri.

Iar diaconul spune: Să stăm bine...¹⁷

Versiunea georgiană a CHR din secolul al XI-lea dă un ritual similar:

Preotul: Pace tuturor.

Poporul: Și duhului tău.

Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.

Și își dau sărutarea. După sărutare, diaconul zice cu glas [mare]: Ușile, ușile, cercetați-le.

Poporul [zice] „Cred”.

După „Cred...” diaconul ridică aerul și zice cu [mare] glas: Să stăm bine...¹⁸

Deoarece ambele izvoare conțin diaconale și rubrici, putem presupune că ele prezintă ritualul timpuriu complet; trebuie să se țină seama de acest fapt atunci când sunt evaluate alte evhologhioane mai lacunare, cu puține – sau fără – rubrici și diaconale și cu numeroase abrevieri¹⁹.

¹⁷ GOAR, p. 155. Versiunea Johannisberg dă exact același ritual (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

¹⁸ JACOB, *Version géorgienne*, p. 104.

¹⁹ Spre exemplu, în CHR din codicele din secolul al X-lea *Sevastianov* 474 (KRASNOSELTŢEV, *Svedeniia*, pp. 250-251) și în codicele din secolul al XI-lea *Sinai Gr. 958* (f. 18^r) textul trece direct de la ecfonisul Rugăciunii punerii înainte la Anafora.

Un secol mai târziu, versiunea lui Leon Thuscus dă deja semne de dezvoltare. Preoților coliturghisitori li se cere să sărute sfânta masă înainte de a-și da sărutarea păcii, diaconii au o rubrică prin care li se indică să-și dea sărutarea păcii împreună cu cei din aceeași treaptă clericală, introducerea Crezului este modificată, iar Trisaghionul este rostit de proestos atunci când ridică aerul:

Sacerdos: Pax omnibus.

Preotul: Pace tuturor.

Clerus et populus: Et cum spiritu tuo.

Clerul și poporul: Și duhului tău.

Diaconus: Diligamus ad inuicem.

Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.

Et sacerdos deosculatur sanctum altare et reliqui similiter accedentes deosculantur sanctam mensam et sacerdotem et diaconi osculantur se inuicem.

Și preotul sărută sfânta masă, iar ceilalți, la fel, apropiindu-se, sărută sfânta masă, și preotul și diaconii se sărută unul pe altul.

Et post datum pacis osculum innuit archidiaconus extra stanti diacono ut introitus cancellorum ianuas claudat, et dicit: Attenti simus.

Și după ce își dau sărutarea păcii, arhidiaconul îi face semn diaconului care stă la intrarea canceliilor să închidă ușile, și zice: Să luăm aminte!

Et clerus et populus dicunt: Credo in unum deum, patrem omnipotentem.

Și clerul și poporul spun: Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul...

Quo completo, dicit diaconus: Ste-mus honeste...

Când acesta ia sfârșit, spune diaconul: Să stăm bine...

Clerus et populus: Misericordiam...

Clerul și poporul: Mila...

Quo dicto, sacerdos qui solus assistit contingentes uenerabile peplum subleuant sedatissima uoce dicentes: Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, miserere nobis.

Zicându-se aceasta, preotul, care slujește singur Sfânta Liturghie, și împreună cu el diaconii, prinzând cu evlavie acoperământul, îl ridică zicând cu glas foarte încet: Sfânt [este] Dumnezeu, Sfânt Tare, Sfânt Fără de moarte; miluiește-ne pe noi.

*Et omnino tollunt.*²⁰

Și toți ridică [aerul].

Odată cu trecerea a încă unui secol, adaptarea otrantană a versiunii lui Thuscus are și alte elemente ale rânduiei actuale, dar grevate de particularități locale:

Sacerdos: Pax omnibus.

Preotul: Pace tuturor.

Clerus et populus: Et cum spiritu tuo.

Clerul și poporul: Și duhului tău.

Diaconus: Diligamus ad inuicem.

Diaconul: Să ne iubim unul pe altul.

²⁰ JACOB, *Toscan*, pp. 152-153.

Clerus et populus : Adoro et comiteor patrem et filium et spiritum sanctum, trinitatem consubstantialem et indiuisam regnantem in secula seculorum.

Et inter hec sacerdos deosculatur sanctum altare, et circumstantes, scilicet diaconus et ceteri, similiter osculantur sanctum altare et sacerdotem et sic ad inuicem.

Tunc diaconus dicit: Ianuas, ianuas. In sapientia attenti simus.

Clerus et populus sanctum symbolum, id est „Credo in unum deum”.

*Et post hoc sacerdos cum diacono et aliis comministris subleuant uenerabile peplum, dicente diacono: Stemus honeste ...*²¹

Clerul și poporul: Mă închin și mărturisesc pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită, împărășind în vecii vecilor.

Și în acest timp preotul sărută sfânta masă, iar cei care stau împrejur, anume diaconul și ceilalți, la fel sărută sfânta masă și pe pe preot și, la fel, unul pe altul.

Atunci diaconul zice: Ușile, ușile. Cu înțelepciune, să luăm aminte!

Clerul și poporul [spun] sfântul simbol, adică „Cred întru Unul Dumnezeu”.

Și după aceasta, preotul împreună cu diaconul și ceilalți împreună liturghisitori ridică cu evlavie acoperământul, zicând diaconul: Să stăm bine...

Să analizăm detaliat elementele acestui ritual.

1. SALUTUL ȘI INVITAȚIA DE DINAINTEA SĂRUTĂRII PĂCII

În *Omilia 3 la Epistola către Coloseni*, rostită la Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur menționează explicit salutul adresat de episcop înaintea invitației de a-și da sărutarea păcii: „El spune... atunci când dă porunca sărutării: *Pace tuturor*”²². Un salut similar este întâlnit în *Constituțiile Apostolice* și în *Omiliile catehetice* ale lui Teodor al Mopsuestiei, însă nu și în omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Gură de Aur²³.

Totuși, este surprinzător că Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că episcopul dă și porunca privind sărutarea păcii²⁴. Este un fapt contrar practicii liturgice universale, care pune toate exclamațiile de acest tip pe seama diaconului; suntem de acord cu van de Pavverd, atunci

²¹ JACOB, *Otrante*, pp. 98-99.

²² 4, PG 62, 323. Cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, p. 465.

²³ VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 221, 465, și cf. tabelul de la sfârșitul cap. 1.

²⁴ Cf. nota 22. Este rostit de preot în codicele *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGD AHL, p. 23) și în redacția otrantană a versiunii lui Thuscus citată mai sus în același ms.

când afirmă că textul trebuie înțeles în sensul că salutul adresat de episcop este un semnal pentru diacon, care rostește invitația²⁵.

Sfântul Ioan Gură de Aur nu dă formula acestei invitații. *Constituțiile Apostolice* și omiliile antiohiene ale Sfântului Ioan Hrisostom dau textul paulin din *I Cor.* 16, 20 sau *II Cor.* 13, 12: „Salutați-vă unul pe altul cu sărutare sfântă”²⁶. Aceasta este și formula tradițională armeană și, prin urmare, se găsește în CHR armeană²⁷. Însă nu avem nicio mărturie care să arate că ar fi fost vreodată folosită în CHR sau BAS bizantine.

În toate mss. liturgice bizantine timpurii și în majoritatea celor târzii invitația este simplă: „Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους (Să ne iubim unii pe alții)”²⁸. Fraza adițională din textul receptus – „ἕνα ἐν ὁμοιοῖα ὁμολογήσωμεν (ca într-un gând să mărturisim)” – este, aparent, o extindere ulterioară a invitației pentru a o face să pară ca introducând Crezul și, probabil, a fost introdusă după ce obiceiul sărutării păcii între membri comunității a ieșit din uz. Totuși, este dificil de identificat momentul în care acest adaos s-a generalizat, deoarece codicele adesea abreviază formulele și omit exclamațiile diaconale.

Spre exemplu, unele codice dau doar „τὰς θύρας, τὰς θύρας (ușile, ușile)” înainte de Crez²⁹, omițând, astfel, obișnuitul „πρόσχω-

²⁵ VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, p. 465.

²⁶ *ConstAp VIII*, 11, 7-9, FUNK I, p. 494, și VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, p. 235. IAK combină formula bizantină cu textul paulin: „Să ne iubim unii pe alții cu sărutare sfântă” (MERCIER, p. 185, 12).

²⁷ LEW, p. 434, 6, și AUCHER, *Versions armenes*, p. 387.

²⁸ Cf., spre ex., codicele *Barberini Gr. 336* (LEW, p. 320, 27); *Leningrad 226, Sevastianov 474* (doar incipitul), *Vatican Gr. 1170* (KRASNOSELTJEV, *Svedeniia*, pp. 147, 250, 289); *Grottaferrata Gb IV* (f. 21^v), *Gb XX* (BAS, f. 39^v), *Gb XII* (BAS, f. 59^v), *Gb III* (*Codex Falascae*, GOAR, p. 88); *Stavrou 109*; BACHA, *Versions arabes*, p. 459; *Paris Gr. 328* (p. 41) și 391 (f. 17^v); *Paris Coislin Gr. 214* (f. 10^v); *Sinai Gr. 959* (f. 25^v), 1036 (f. 34^v), 1037 (f. 34^v), 2046 (f. 16^v); versiunea lui Leon Thuscus citată mai sus, în cadrul acestui capitol, secțiunea A.II; *Karlsruhe EM 6* (ENGD AHL, pp. 22, 62); *Oxford Bodleian Add. E. 12* (sul), *Auct. E.5.13* (f. 15^v), *Cromwell 11* (p. 35); *Vatican Gr. 782* (diataxă, f. 217^v); *British Museum Harl. 5561* (f. 13^v) și *Add. 18070* (sul); și BAS din sururile *Geneva 27* și 27A. Dintre izvoarele slavone, cf. *Slujebnikul lui Antonie Romanul*, codicele *Moscova Sinod 342-605*, NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie III*, 1, p. 3; *Slujebnikul lui Vladimir*, KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v; *Sinai Slav. 40*, *Vatican Slav. 9* și 10 (KRASNOSELTJEV, *Svedeniia*, pp. 154, 160); și mss. BAS din ORLOV, *Liturgiia*, p. 159. A se vedea și *Protheoria* (PG 140, 444).

²⁹ Cf. *Leningrad 226*, BAS din *Sevastianov 474*, *Vatican Gr. 1170* (KRASNOSELTJEV, *Svedeniia*, pp. 147, 250, 289); *Sinai Gr. 958* și 959; *Stavrou 109*; *Paris Gr. 391* și 328; *Geneva 27* (BAS).

μεν (să luăm aminte)". Dar, pentru că avem mărturii pentru existența exclamației „să luăm aminte” în cele mai vechi izvoare (cf. secțiunea B a acestui capitol), considerăm că este vorba de o abreviere care dă doar începutul exclamației diaconale. Se poate spune același lucru și în privința formulei „ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους (să ne iubim unii pe alții)”? Cele mai vechi izvoare o arată a fi o formulă primară. Însă în mss. din secolul al XII-lea, sau chiar mai târziu, cum ar fi *Paris Gr.* 328 (p. 41), nu este limpede dacă această formulă trebuie înțeleasă ca fiind completă, sau doar ca o abreviere a unui text receptus mai lung. Căci, până la această dată, avem mărturii din alte codice că era folosită o formulă mai lungă.

Oricum, prima mărturie care conține formula extinsă este un codice de tip constantinopolitan, din secolul al XII-lea, *Paris Gr.* 347. Înainte de Crez spune (p. 85):

Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ.

Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând.

Alte două mss. de tip constantinopolitan, *Burdet-Coutts III*, 42 (sec. XIII?) și *University of Michigan* 49 (= fostul ms. *Burdett-Coutts I*, 10, sec. XIII) conțin formula extinsă³⁰. Sunt singurele izvoare anterioare secolului al XIV-lea care conțin acest adaos. Însă în mss. din secolele XIV-XV a devenit din ce în ce mai obișnuit, îndeosebi în evhologhi-oanele monahale³¹, deși nu apare încă în nicio diataxă monahală, nici măcar în cea a lui Filotei. Și totuși, multe izvoare ale acestei perioade dau doar vechea formulă scurtă. Absența desăvârșită a formulei extinse în mss. italiene anterioare secolului al XVI-lea pare să indice o origine constantinopolitană sau monastică pentru acest adaos.

Trebuie reținut că niciunul dintre izvoarele anterioare ediției princeps, care conțin varianta lungă, cu adaosul „ca într-un gând să mărturisim”, nu au și mărturisirea treimică, deși în rânduiala actuală singurul rol al acestui adaos pare să fie introducerea mărturisirii.

³⁰ SWAINSON, *Greek Liturgies*, pp. 127, 158 (BAS).

³¹ Cf. codicele din secolul al XIV-lea *Taphou* 520, 517, 334; *Moscova Sinod* 261-279 (KRASNOSELTĚV, *Svedeniia*, p. 299, referire la 279); *Vatican Slav.* 14 (*ibid.*, p. 165); și din sec. XV-XVI: *München* 540 (1416 d.Hr., f. 15^v); *Iviron* 373 (780); *Geneva* 24 și 25 (BAS); *Sinai Gr.* 1919, 1046, 1047, 1049, 2017, 2037, 2045; *Sava* 382 și 48; *Sinai Slav.* 14 și 15; și mss. grecești și slavone ale BAS din ORLOV, *Liturgiia*, pp. 158-159.

Nu este un fapt surprinzător în sine, deoarece mss. adesea omit răspunsurile poporului (cf. *infra*, 2, d). Ceea ce este cu adevărat uimitor este faptul că toate izvoarele grecești anterioare ediției princeps, care conțin mărturisirea treimică, omit adaosul „ca într-un gând...”. Această consistență în indicarea uneia sau a celeilalte formule, însă niciodată a ambelor formule aparent aflate în strânsă legătură, poate fi foarte plauzibil explicată (cf. *infra*, 2, a-d); de asemenea, se pare că legătura dintre aceste două elemente poate fi pusă la îndoială și că invitația „ca într-un gând să mărturisim” se referea original la Crez, mărturisirea treimică actuală fiind un adaos ulterior.

2. MĂRTURISIREA TREIMICĂ

Adaosul „ca într-un gând să mărturisim” este întâlnit pentru prima dată în mss. de tip constantinopolitan, iar mărturisirea treimică apare pentru prima dată în evhologhi-oane grecești, din secolul al XII-lea, de proveniență orientală, monastică și otrantană, precum și în izvoarele slavone. Anterior, versiunea latină a CHR a lui Ambrosie Pelargus din mss. astăzi pierdut *Codex Sancti Simeonis*, un ms. palestinian de la începutul secolului al XI-lea (*ante* 1030), dă următorul text:

Deaconus: Diligamus mutuo.

Diaconul: Să ne iubim unii pe alții.

Populus: Dominum deum nostrum.³² *Poporul*: Pe Domnul Dumnezeu nostru.

Nu cunoaștem vreun alt izvor care să dea acest răspuns.

a) Manuscrisele grecești

Cel mai vechi izvor care conține mărturisirea treimică „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită” este BAS din secolele XII-XIII din sulul *Sinai Gr.* 1020. Ms. spune:

Ὁ διάκονος· Ἀγαπήσωμε ἀλλήλους. Πατέρα...³³

Diaconul: Să ne iubim unii pe alții. Pe Tatăl...

Să reținem că diaconul introduce acest răspuns prin „Să ne iubim unii pe alții”, invitația originală, fără vreun alt adaos. Același lucru este valabil și în privința codicelui *British Museum Harl.* 5561 (f. 13^v),

³² PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^v.

³³ DMITRIEVSKI II, p. 142.

din secolul al XIII-lea, și a diataxei (din secolul al XV-lea) din codicele *Sava 305* și *Leningrad 423*³⁴. Probabil ar trebui să considerăm că este vorba doar de incipit, restul adaosului, „ca într-un gând să mărturisim” fiind subînțeles. Căci răspunsul „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”, la cazul acuzativ, trebuie să fie complementul direct al verbului „să mărturisim” – în afara cazului în care nu dorim să-l interpretăm ca fiind complementul verbului „să ne iubim”: „Să ne iubim unii pe alții [și] pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...”.

b) Manuscrisele slavone

Și în tradiția slavonă exclamația treimică începe să apară în mss. din secolul al XII-lea³⁵. Însă presupusa ei introducere, „ca într-un gând să mărturisim”, este întâlnită în izvoare abia din secolele XIV-XV³⁶. Prin urmare, cele două elemente par a fi independente. Aceasta ar putea însemna că slavii, pur și simplu, nu au realizat că exclamația „Să ne iubim unii pe alții”, din cărțile grecești pe care le-au copiat, devenise, la acea vreme, doar un incipit.

c) O particularitate otrantană

Probabil același lucru al trebui spus și în privința practicii otrantane. Câteva mss. otrantane din secolele XII-XIII dau textul exclamației treimice într-o formă specifică acelei tradiții locale. Iată textul din secolul al XIII-lea din codicele *Karlsruhe EM 6*:

Ὁ ἱερεὺς: Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους.
Ὁ κληρὸς καὶ ὁ λαός: Προσκυνῶ καὶ
ὁμολογῶ πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα,
τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον
τὴν βασιλεύσαν εἰς τῶν αἰῶνος.³⁷

Preotul: Să ne iubim unii pe alții.
Clerul și poporul: Mă închin și mărturisesc pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită Care împărățește în veci.

³⁴ KRASNOSELT'EV, *Materiali*, p. 90.

³⁵ Cf. *Slujebnikul lui Antonie Romanul* și al lui *Varlaam Ciutinski*, din secolul al XII-lea, (codicele *Moscova Sinod 342-605* și *343-604*. NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie III*, 1 pp. 3, 6); *Vatican Slav. 9* (KRASNOSELT'EV, *Svedeniia*, p. 154); și *Slujebnikul lui Vladimir*, ulterior (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 2lv); *Vatican Slav. 14* și *10* (KRASNOSELT'EV, *Svedeniia*, pp. 160, 165); *Sinai Slav. 14*, 15, 40; și câteva mss. ale versiunii slavone a BAS din ORLOV, *Liturgiia*, p. 159.

³⁶ Cf. ORLOV, *loc. cit.*

³⁷ ENGDAL, p. 22. BAS (p. 62) este identică cu excepția faptului că porunca „Să ne iubim unii pe alții” este atribuită diaconului, așa cum și este corect.

Adaptarea otrantană din secolul al XIII-lea a versiunii latine a CHR a lui Leon Thuscus, citată deja la începutul acestui capitol din codicele *Karlsruhe EM 6*, dă același text, inclusiv rubrica prin care se pune exclamația diaconală pe seama preotului³⁸. Un fragment dintr-un alt evhologhion otrantan din secolele XII-XIII, care acum se găsește la fila 19 a codicelui palimpsest *Vallicelliana C 97² Gr. 47*, descris de A. Jacob, are incipitul „Προσκυνῶμεν πατέρα (Ne închinăm Tatălui)”³⁹. Acesta se găsește și într-un ms. târziu, codicele *Sinai Gr. 1919* (1564 d.Hr.), f. 37^v. Versiunea latină a lui Nicolae din Otranto a BAS (c. 1178-1198) omite integral incipitul otrantan, însă dă finalul „qui regnat in secula seculorum, amen (Care împărățește în vecii vecilor, amin)”⁴⁰.

Așa cum am arătat, pare imposibil să justificăm acuzativul exclamației „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...” în afara cazului în care nu presupunem că a fost introdus ulterior, ca obiect al adaosului „ca într-un gând să mărturisim” care, la origine, se referea la mărturisirea de credință din Simbolul credinței. Dar, în acest caz, cum explicăm cele întâlnite în aceste mss. otrantane? Se poate doar specula că, posibil, copiiștii otrantani, asemenea celor slavii, nu au realizat că în secolele XII-XIII porunca „Să ne iubim unii pe alții” era pe cale să devină un incipit, cu adaosul „ca într-un gând să mărturisim” subînțeles, chiar dacă invitația își păstrase forma originală în mss. Astfel, atunci când au fost confrunțați cu mss. incluzând exclamația treimică, otrantanii au observat necesitatea unei introduceri și au adăugat verbele lor. Totuși, aceasta nu explică finalul specific otrantan („qui regnat in secula seculorum, amen”).

Un codice italian târziu, *Grottaferrata Gb XIX*, din anul 1591 d.Hr. (f. 10^v), combină ambele tradiții, dând textul receptus al invitației diaconale urmat de varianta otrantană specifică a exclamației treimice, așa cum apare în codicele *Karlsruhe EM 6*.

d) Originile mărturisirii treimice:

Manuscrisele anterioare secolului al XVI-lea, menționate mai sus, sunt singurele izvoare anterioare ediției princeps care includ mă-

³⁸ JACOB, *Otrante*, p. 98. Cf. *supra*, secțiunea A.II.

³⁹ A. JACOB, „Fragments peu connus d'euchologes otrantais”, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 42, 1972, p. 104.

⁴⁰ JACOB, *Otrante*, p. 71. Similar, *Ottob. Gr. 344*, 1177 d.Hr. (p. 58).

turisirea treimică. Totuși, aceasta nu demonstrează nimic, deoarece mss. liturgice sunt notorii în ceea ce privește omisiunile răspunsurilor poporului, iar mărturiile din izvoarele slavone, începând cu secolul al XII-lea, dovedesc că mărturisirea treimică era binecunoscută⁴¹.

De fapt, mss. slavone ar putea oferi cheia identificării originii mărturisirii treimice. Cel mai vechi izvor grecesc, *Sinai Gr. 1020* citat mai sus, nu spune cine recită această mărturisire. Însă în cel mai vechi ms. slavon păstrat al CHR, *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147), după „Să ne iubim unii pe alții”, preoții coliturghisitori spun „Tată, Fiul și Duh Sfânt, Treime de o ființă și nedespărțită” [sic]⁴². *Slujebnikul lui Varlaam Ciutînski* († 1192) dă aceeași exclamație completă, dar fără a specifica cine o rostește⁴³; însă codicele sârbesc *Vatican Slav. 9*, din secolul al XII-lea, o pune pe seama preoților⁴⁴. Practica rostirii mărturisirii treimice de către clerici se găsește și în alte mss. slavone din secolele XIII-XIV⁴⁵, deși unele *Slujebnice* din aceeași perioadă o pun pe seama poporului⁴⁶. O altă particularitate frecvent întâlnită în izvoarele slave începând cu BAS din codicele *Moscova Sinod 343* (604), din secolul al XII-lea, este forma scurtă a mărturisirii treimice: „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”⁴⁷. Această formă este întâlnită indiferent dacă urma să fie rostită de clerici sau de popor. La origine s-ar fi putut să fi fost un incipit, o abreviere care să indice cântarea formei sale întregi, însă o rubrică din secolele XV-XVI, din *Vatican Slav. 10*, arată că unii o considerau a fi un răspuns complet:

⁴¹ Cf. nota 35 *supra*.

⁴² Codicele *Moscova Sinod 342* (605) în NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie III*, 1 p. 3.

⁴³ Codicele *Moscova Sinod 343* (604), *ibid.*, p. 6.

⁴⁴ KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 154.

⁴⁵ Cf. BAS din secolul al XIII-lea din codicele *Sofia 525* (ORLOV, *Liturgiia*, p. 59, C³ în ap. critic); sec. XIV: *Slujebnikul lui Vladimir* (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v); *Sofia 522* și *523* (PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 884); sec. XIV-XV: *Vatican Slav. 14*, care include o notă marginală care atribuie răspunsul diaconului (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 165); și *Sinai Slav. 40*.

⁴⁶ Spre ex., *Sinai Slav 14*, 15; *Vatican Slav. 10* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 160). A se vedea și ORLOV, *Liturgiia*, p. 159.

⁴⁷ ORLOV, *Liturgiia*, p. 159 în ap. critic. Cf. și *Sofia 525* (sec. XIII), *loc. cit.*, C³; *Vatican Slav. 10* și *14* (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, pp. 160, 165); și *Sinai Slav. 40*, 14, 15. În opinia lui ORLOV (*loc. cit.* și p. X) este vorba de un loc obișnuit în mss. slavone. Este întâlnit și într-un izvor grecesc, probabil, având rolul de incipit: diataxa din secolul al XV-lea din *Leningrad Gr. 423* și *Sava 305* (KRASNOSELȚEV, *Materiali*, p. 90).

Atunci când preotul zice: *Să ne iubim unii pe alții*, poporul [răspunde]: *Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh*. Unii adaugă: *Treimea cea de o ființă și nedespărțită*.⁴⁸

Și atunci, pare posibil ca, la origine, mărturisirea treimică să fi fost un adaos devoțional variabil, poate de proveniență monastică, recitat doar de către clerici. Ulterior a fost preluat de către popor.

3. PSALMUL 17, 2-3a

Pe marginea din dreapta a ms. *Paris Gr. 347* (p. 85) din secolul al XII-lea, a fost adăugat: υ νερες προσκη αγαπ. Pare a fi vorba de o indicație timpurie a practicii care apare pentru prima dată în Diataxa lui Filotei:

<i>Kai ó iereús... προσκυνεί Γ' εὐχόμε- νος και λέγων καθ'εαυτόν Αγαπήσω σε, Κύριε ή ισχύς μου Κύριος στερέω- μά μου και καταφυγή μου και ρύστης μου [Ps. 17, 2-3a].⁴⁹</i>	<i>Și preotul... se închină de trei ori ru- gându-se și zicând întru sine: Iubi-Te- voi, Doamne, vârtutea mea; Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu.</i>
---	--

Urmează o rubrică privind sărutarea darurilor.

Deși ediția princeps slavonă și textul receptus grecesc dau în întregime versetele 2-3a (LXX): „Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea; Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu”, ediția princeps grecească din anul 1526 și textul receptus slavon omit „și izbăvitorul meu”. Însă în izvoare – atât grecești cât și slavone – se întâlnește o mare diversitate; unele continuă versetul 3, adăugând: „Dumnezeul meu, ajutorul meu”⁵⁰.

Prin studiul diataxelor, putem remarca faptul că această dezvoltare a câștigat teren și a devenit stabilă în secolele XIV-XV. Ritualul timpuriu, simplu, conținând doar porunca „Să ne iubim unii pe alții”, și rubrica indicând sărutarea păcii sunt întâlnite în diataxele din *Ethnike bibl. 662* (sec. XII-XIII)⁵¹, *Moscova Sinod 381* (sec. XIII-

⁴⁸ KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 160.

⁴⁹ TREMPERAS, p. 10.

⁵⁰ A se vedea, spre ex., diversele mss. din TREMPERAS, pp. 89-90; ORLOV, *Liturgiia*, p. 161; PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 907.

⁵¹ TREMPERAS, p. 10.

XIV), *Vatican Gr. 573* (sec. XV)⁵² și, fără rubrica indicând sărutarea păcii, în *Paris Gr. 2509* (sec. XV)⁵³. Însă diataxa patriarhală (secolele XII-XIII) din *British Museum Add. 34060* adaugă o rubrică în care arată că patriarhul și coliturghisitorii săi trebuie să se închine de două ori și să sărute sfânta masă⁵⁴. Arhieraticonul lui Gemistos (c. 1380) adaugă doar faptul că patriarhul trebuie să rostească *Psalmul 17, 2* atunci când sărută sfânta masă⁵⁵. Însă diataxa lui Filotei, într-o oarecare măsură anterioară (înainte de 1347 d.Hr.), cuprinde deja ritualul complet, cu *Ps. 17, 2-3a* (până la „...scăparea”) și rubrica privind sărutarea discului, potirului și sfintei mese⁵⁶.

Acest obicei al sărutării sfintelor vase înainte de sărutarea păcii reprezenta o practică medievală întâlnită în mai multe tradiții apusene⁵⁷. În tradiția bizantină pare să fie o inovație introdusă de către Filotei. Mss. grecești ale diatizei lui Filotei conțin această practică⁵⁸; o întâlnim și în cea mai timpurie versiune slavonă a patriarhului bulgar Eftimie de Târnovo (1375-1393)⁵⁹. Însă cealaltă versiune slavonă a diatizei lui Filotei, atribuită lui Ciprian Țamblak, mitropolitul Kievului († 1406), adaugă o observație, în care se afirmă că alții consideră că este suficient să fie sărutată sfânta masă, în conformitate cu uzanțele Marii Biserici⁶⁰. Astfel, aparent, practica sărutării darurilor s-a

⁵² KRASNOSELTEV, *Materiali*, pp. 26, 109.

⁵³ GOAR, p. 81.

⁵⁴ ARABATZOGLOU, *Bibliothèque*, p. 238.

⁵⁵ DMITRIEVSKI II, p. 311.

⁵⁶ TREMPÉLAS, pp. 10-11. Unele evhologhioane cuprind o rubrică în care este cerută sărutarea darurilor fără nicio formulă: spre ex., *Sinai Gr. 1046, 1049*.

⁵⁷ JUNGSMANN, *Miss. Sollemnia II*, p. 327.

⁵⁸ TREMPÉLAS, pp. 10-11.

⁵⁹ Cf. ediția lui KALUŽNIACKI, *Werke des Euthymius*, p. 298.

⁶⁰ Cf. codicele *Vatican Slav. 14* (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 186 și cf. pp. 171-172) și *Slujbnikul Mitropolitului Ciprian (Moskova Sinod 344-601, sec. XIV, KRASNOSELTEV, Materiali*, pp. 63-65 și cf. pp. 35-36 și NEVOSTRUUEV-GORSKI, *Opisanie III, 1*, p. 15). Ciprian, un bulgar din Târnovo, a fost hirotonit episcop al Kievului și al întregii Rusii de către Filotei, la Constantinopol în anul 1371, deși a fost dificil de pus în practică autoritatea sa în ținuturile moscovite datorită succesorilor rivali ruși. Cf. A. AMMANN, *Storia della Chiesa russa*, Torino, 1948, pp. 85 ff. Una dintre rudeniile lui Ciprian, Grigorie Țamblak, este mitropolitul Kievului pe care l-am văzut la Sinodul de la Constanț din anul 1418, menționat în *Cronica* lui Ulrich von Richental, citată în capitolul V (cf. partea 1, cap. V, nota 105 și *ibid.*, cap. II, secțiunea C.V).

generalizat doar după ce rubricile lui Filotei s-au impus în întreaga Biserică Bizantină.

Probabil, Filotei a introdus această practică ca substitut al sărutării păcii la o Liturghie preoțească fără coliturghisitori. Deja în perioada sa, sărutarea păcii nu se mai dădea între mireni și, pentru că obiceiul bizantin presupunea sărutarea păcii între membri de același rang, un preot care liturghisea singur nu avea cu cine să-și dea sărutarea păcii și, prin urmare, acest ritual era omis. O rubrică întâlnită în diatiza din codicele *Paris Gr. 2509* demonstrează această dezvoltare:

La „Să ne iubim unul pe altul...”, el [= diaconul] nu spune imediat „Ușile, ușile”, ci, mai întâi, se închină de trei ori și, după ce și-a sărutat orarul, abia apoi spune aceasta.⁶¹

Sărutarea păcii a ieșit atât de mult din uz încât chiar și diaconii au renunțat să mai sărute crucea de pe orar, ultimul vestigiu al sărutării pe care și-o dădeau cu ceilalți diaconi.

În tradiția otrantană, s-a ajuns la o soluție mult mai adecvată. Preoții au început să-și dea sărutarea cu ceilalți slujitori din altar, chiar dacă aceștia nu erau preoți coliturghisitori⁶².

4. SĂRUTAREA PĂCII

Din izvoarele timpurii este evident faptul că sărutarea păcii nu era schimbată doar între episcopi și preoți, așa cum se întâmplă astăzi, ci și între diaconi și popor. Așa cum am văzut, Origen atestă tradiția „ca, după rugăciune, frații să se sărute reciproc”⁶³. Similar, canonul 19 al Sinodului de la Laodicea (c. 363), după ce descrie rugăciunile pentru diferite categorii, continuă:

⁶¹ GOAR, p. 81.

⁶² Cf. codicele *Karlsruhe EM 6* (ed. ENGDahl, pp. 22-23, 62-63) și versiunea otrantană a traducerii lui Leon Thuscus a CHR din același ms. (JACOB, *Otrante*, p. 98, cit. *supra*, secțiunea A.II).

Adaos la ediția a II-a: O serie de documente siriace (J.-M. SAUGET, „Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque”, *Mu* 88, 1975, pp. 17-18 nn. 40, 20, 23, 30) indică invitația originală pentru sărutarea păcii („Să ne iubim unii pe alții”) fără adaosul treimic (cf. *supra* secțiunea A.II.1). În sfârșit, studenții noștri melchiți ne-au informat că, în practica lor, la o Liturghie arhierască, *Ps. 17 2-3a* este, uneori, cântat de către cor înainte de sărutarea păcii (cf. *supra*).

⁶³ Cf. nota 9, *supra*.

... apoi așa pacea să se dea; și după ce presbiterii vor da episcopului pacea, atunci mirenii să dea pacea, și așa să se săvârșească Sfânta Jertfă [=Anaforaua].⁶⁴

Constituțiile Apostolice sunt chiar mai explicite:

Iar diaconul să spună tuturor: „Sărutați-vă unii pe alții cu sărutare sfântă!” Și clerul să sărute episcopul, bărbații laici [să-i sărute] pe bărbați, iar femeile [să le sărute] pe femei.⁶⁵

Ipolit atestă existența aceleiași practici în Apus:

Totuși, atunci când ei [catehumenii] și-au încheiat rugăciunile, nu trebuie să-și dea pacea, pentru că sărutarea lor nu este încă sfântă. Însă credincioșii trebuie să se sărute unul pe altul, bărbații pe bărbați, iar femeile pe femei. Dar bărbații nu trebuie să le sărute pe femei.⁶⁶

A existat o perioadă de inocență timpurie, când ultima observație nu era în uz și ambele sexe își dădeau sărutarea păcii unii altora, după cum vedem la Tertullian, în *Către soție*⁶⁷ și la Ps.-Sofronie, în *Viața Sfintei Maria Egipteanca*⁶⁸. Însă această perioadă de simplitate nu a durat mult, iar celor două sexe li s-au atribuit locuri separate fizic în cadrul bisericii, fiindu-le interzis să-și dea sărutarea păcii unii altora.⁶⁹

Dat fiind faptul că sărutarea, aparent, nu se propaga de la o persoană la alta, până când fiecare îi săruta pe toți ceilalți, ci se schimba doar cu credincioșii aflați în imediata apropiere la slujbă, ritualul putea fi îndeplinit într-un scurt interval de timp și fără a crea confuzie.⁷⁰

⁶⁴ MANSI, 2, 567 [trad. rom. adaptată după I.N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992, p. 221]. Cf. și Ps.-DIONISIE, *EH* 3, PG 3, 425; *Testamentum Domini* 1, 23 (ed. RAHMANI, p. 37); TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilia* 15, 39-40 (ed. TONNEAU-DEVRESSE, pp. 520 ff).

⁶⁵ *ConstAp* VIII, 11, 7-9, FUNK I, pp. 494 [trad. rom., *Canonul Ortodoxiei*, p. 745].

⁶⁶ *TradAp* 18, ed. BOTTE, p. 40.

⁶⁷ *Ad uxorem*, II, 4, CSEL 70, 117.

⁶⁸ *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae*, cap. 22, PL 73, 687. Cf. JUNGSMANN, *Miss. Sollemnia* II, pp. 323, 327-328.

⁶⁹ A se vedea, spre ex., *TradAp* 18 citată mai sus; *ConstAp* și *Didascalia*, II, 57, 4-5 (FUNK I, pp. 160-161); *Test. Domini* II, 4 (ed. RAHMANI, p. 117); *Didascalia arabica* 35 (FUNK II, pp. 124-125); canonul 18 al *Canoanelor Arabe ale lui Ipolit* (ed. R. COQUIN, PO 31, 2, Paris, 1966, p. [107] 375). La sărutarea pascală la Constantinopol în *De ceremoniis* I, 9 (ed. VOGT I, pp. 56-57, 61-62; *Commentaire* I, pp. 100-101) era în vigoare aceeași separație. Cu privire la locul femeilor în bisericile din Constantinopol, cf. MATHEWS, *Early Churches*, pp. 130 ff. Pentru Siria, cf. TAFT, *Bema*, p. 332 și nota 4.

⁷⁰ Aceasta pare să sugereze TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilia* 15, 39 (ed. TONNEAU-DEVRESSE, p. 521). A se vedea și JUNGSMANN, *Miss. Sollemnia* II, pp. 325-326. Pentru

Astăzi, în multe rituri, sărutarea păcii se dă ierarhic, de la altar și preoți la diaconi, apoi la ceilalți slujitori și la laici, însă, în opinia lui Jungmann, acest obicei este o inovație târzie⁷¹. Practica bizantină a schimbării sărutării păcii în cadrul fiecărui grup este mult mai veche. A rămas în practică doar printre coliturghisitorii de rang episcopal și preoțesc, însă, până de curând, se obișnuia ca și diaconii să-și dea sărutarea păcii între ei⁷². Chiar și în secolul al XVIII-lea, izvoarele grecești și slavone au rubrici care îi cer diaconului să sărute crucea de pe orar și, dacă sunt mai mulți diaconi, să se sărute între ei⁷³. Însă practica s-a pierdut printre greci și nu a fost în uz peste tot la slavi⁷⁴, cu excepția, poate, a vechilor ritualiști⁷⁵.

Astăzi sărutarea se dă de obicei pe umeri, însă Sfântul Ioan Gură de Aur atestă că la Antiohia sărutarea se dădea odinioară pe buze. În *Către Dimitrie monahul, despre străpungerea inimii*, după ce tâlcuiește textul din *Matei* 5, 23-24, continuă afirmând că sărutarea păcii este doar un simbol al reconcilierii interioare arătate în Evanghelie și, prin urmare, Dumnezeu nu dorește ca să ne sărutăm unii pe alții doar cu buzele și cu gura⁷⁶. Ci ar trebui să fie un sărut al sufletului și, în egală măsură, o îmbrățișare a inimii. Este chiar mai explicit în *Omilia 30 la Epistola a II-a către corinteni*:

Dar fiind vorba de sărutarea aceea sfântă, mai putem și altceva spune... Noi suntem biserică a lui Hristos, așa că, sărutându-ne unii pe alții, noi sărutăm ușile bisericii și intrarea în ea... Prin aceste uși, [prin gurile noastre] Hristos... intră în noi când ne împărtășim... Căci, primind

ritualul sărutării păcii în diferitele Liturghii, cf. *ibid.*, p. 328; HANSENS, *Institutions* III, pp. 317-321; KHOURI-SARKIS, „Notes sur l'anaphore syriaque de S. Jacques”, *OrSyr* 5, 1960, pp. 26-32.

⁷¹ JUNGSMANN, *Miss. Sollemnia* II, pp. 326 ff.

⁷² A se vedea versiunea lui Leon Thuscus și adaptarea sa otrantană, ambele citate *supra*, secțiunea A.II, și codicele *Karlsruhe EM* 6, ed. ENGDahl, pp. 22-23, 62-63.

⁷³ Cf. codicele *Ethnike bibl.* 776 (sec. XVI) și 765 (sec. XVIII) în TREMPÉLAS, p. 91, o și w în ap. critic și *Slujebniki*, Strjatin, 1604 (p. 137); Kiev, 1629 (p. 51); Lvov, 1646 (f. 135^v); Moscova 1780 (f. 79^v); etc. [În *Liturghierul românesc* (Edit. IBMBOR, București, 2012, p. 169) există încă această practică (n.tr.)].

⁷⁴ Spre ex., în *Cinovnikul de la Holmogorî* diaconii își sărută doar orarul, dar nu și unul pe altul (ed. GOLUBOV, p. 24).

⁷⁵ Cf. *Edinoverfi Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 55^r.

⁷⁶ *De compunctione ad Demetrium*, I, 3, PG 47, 398.

Trupul Stăpânului, gura noastră primește o cinste deosebită. Pentru aceasta, mai presus de toate, primim sărutarea aici [= pe buze].⁷⁷

În omiliile sale constantinopolitane, Sfântul Ioan Gură de Aur menționează sărutarea păcii, însă nu detaliază. Totuși, se pare că practica bizantină era similară. Și, evident, erau entuziasmați de practică la acea vreme, pentru că, spre sfârșitul secolului al XI-lea, practica era considerată ca fiind prea plăcută pentru perioadele penitențiale! Aceasta se înțelege din răspunsul dat de Sfântul Teofilact al Bulgariei fratelui său Dimitrie, care a întrebat de ce în Post sărutarea păcii se dă pe umerii preotului, iar nu pe gură⁷⁸. Rubricile slave din secolele XIV-XVII atestă cât de mult s-a păstrat această practică: „и челуются в оуста, глаголюще, Христос посреде нас” („și se sărută unul pe altul pe gură, zicând: «Hristos în mijlocul nostru»”)⁷⁹.

Însă nu este nevoie de prea multă imaginație pentru a ne da seama de ce această practică a ieșit din uz peste tot și de ce „în toate Liturgiile creștine, de-a lungul timpului, s-a întreprins o stilizare, ca urmare a căreia s-a păstrat doar o indicație discretă a fostei sărutări”⁸⁰. Așa cum se întâmplă în astfel de situații, practica a fost influențată de contextul cultural. Sărutul nu era atât de stânjenitor pentru lumea veche, pe cât ar putea fi pentru o congregație rigidă din numeroase țări apusene de astăzi. Se spune că în lumea antică, sărutul între persoane neînrudite era mai degrabă un semn de respect, decât de afecțiune⁸¹. Însă și acest argument este adevărat doar până la un punct. Tertulian remarcă faptul că un soț păgân nu ar tolera ca soția

⁷⁷ 2, PG 61, 606-607 [trad. rom. adaptată după Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola a doua către corintheni*, Edit. Sophia/Cartea Ortodoxă, București, 2007, p. 265].

⁷⁸ Lucrarea, needitată, se găsește în codicele *Sinai Gr. 1117* (f. 240^v) și *Ethn. bibl.* 1431 (ff. 81^r-82^r), citate în BORNERT, *Commentaires*, p. 212.

⁷⁹ *Slujebnikul lui Vladimir* (sec. XIV) ed. KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v. Cf. și codicele *Tipogr. bibl.* 43 (BAS, sec. XV) în ORLOV, *Liturgiia*, p. 161; *Slujebnik*, Lvov, 1646, f. 145^v. Însă *Cinovnikul de la Holmogori* indică sărutarea pe umeri și a mâinii drepte, ca și astăzi (ed. GOLUBOV, p. 29). Din motive necunoscute, s-a spus că *Slujebnikul lui Vladimir* are sărutarea păcii atât înainte cât și după Intrarea Mare (N. KORLIVA, „Un témoin du plus ancien manuscrit cyrillique, l'Euchologe du kniaz Vladimir le Grand († 1015)”, *Echos d'Orient* 29, 1930, p. 346, citând o descriere a ms. făcută de Oghienho). Nu există așa ceva în ms. (cf. ff. 17^r-20^r).

⁸⁰ JUNGSMANN, *Miss. Sollemnia* II, p. 328.

⁸¹ *Ibid.*, II, p. 328 nota 38, îl citează pe J. HORST, *Proskynein*, Gütersloh, 1932, pp. 50 ff.

sa să se apropie de un frate creștin pentru sărutarea păcii, iar obiecția sa, cu siguranță, nu avea nimic de-a face cu respectul!⁸².

5. FORMULE CARE ÎNSOȚESC SĂRUTAREA PĂCII

a) „Hristos în mijlocul nostru” – „Este și va fi”

În *Evangelia după Matei* (18, 20) Hristos le-a spus ucenicilor Săi că „Acolo unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor (ἐν μέσῳ αὐτῶν)”. Încrezători în această făgăduință, atunci când se schimbă sărutarea păcii în cadrul Liturghiei bizantine, se obișnuiește ca cel mai mare să spună „Hristosul în mijlocul nostru (Ὁ Χριστός ἐν μέσῳ ἡμῶν)”, la care următorul în rang răspunde „Și este și va fi (Καὶ ἔστι καὶ ἔσται)”. Gemistos ne oferă prima dovadă a acestui schimb⁸³ printr-o mărturie timpurie, codicele *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr. (p. 53), care dă „Pace nouă” cu răspunsul „(El) este și va fi”. Formula actuală este arareori întâlnită în evhologhioanele mss. grecești, însă este foarte răspândită în izvoarele slavone⁸⁴. Formula variantă „Мир о Христе иереѣству твоему” („Pacea lui Hristos preoției tale”), folosită de preoții împreună slujitori, este întâlnită și ea în izvoarele slavone, însă a fost înlocuită astăzi de formula lui Gemistos⁸⁵.

b) Rugăciunea sărutării păcii

O altă particularitate slavonă în această parte a Liturghiei este reprezentată de *Rugăciunea înainte de sărutare* (Молитва пред целованіем)

⁸² *Ad. uxor.* II, 4. CSEL 70, 117.

⁸³ DMITRIEVSKI II, p. 311.

⁸⁴ Printre izvoarele grecești, l-am întâlnit în codicele *Sava 48* și în alte mss. târzii citate în TREMPERAS (p. 91). *Ieratikon*, Roma, 1960, are „Dumnezeu” în loc de „Hristos” (p. 270); Atena, 1951 (p. 170) nu dă nicio formulă. *Sinai Gr. 986* (sec. XV) are aproape același dialog („Dumnezeu este în mijlocul nostru...”) la împărțirea clericilor (DMITRIEVSKI II, p. 613). Dintre izvoarele slavone, cf. *Slujebnikul lui Vladimir* (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v); mai multe mss. ale BAS slavonă în ORLOV, *Liturgiia*, p. 161; *Slujebnik*, Lvov, 1646, f. 135^v; *Cinovnikul de la Holmogori* (ed. GOLUBOV, p. 24); *Edinoverți Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 54^r.

⁸⁵ *Vatican Slav.* 9 (sec. XII), KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 154; *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147) și al lui Varlaam Ciutinski († 1192) (= cod. *Moscova Sinod* 342-605 și 343-604 în NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, pp. 3, 6). Pentru alte mss. din sec. XII-XV, a se vedea PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 868, 908; ORLOV, *Liturgiia*, p. 161.

întâlnită în unele mss ale BAS și CHR și în câteva ediții tipărite. *Rugăciunea înainte de sărutare* este obișnuită în Liturgiile orientale, cu excepția celor armeană și est-siriană⁸⁶ și, probabil, a intrat în tradiția slavonă ca urmare a influenței IAK. Nu întâlnim o astfel de rugăciune în niciunul dintre mss. grecești ale BAS sau CHR.

Redăm mai jos o traducere a textului receptus din *Edinoverfi Cinovnic*. În mss. și în alte ediții tipărite se întâlnesc numeroase variante, atât textuale cât și ortografice, însă acestea sunt obișnuite în versiunea slavonă instabilă și frecvent revizuită a Liturghiei, și niciuna dintre aceste variante nu afectează esența rugăciunii. Indicăm variantele cele mai importante pentru a oferi cititorilor care nu sunt de origine slavă o imagine asupra ceea ce pot întâlni. Textul slavon poate fi verificat cu ușurință în izvoarele tipărite⁸⁷.

Doamne Iisuse Hristoase¹, Ziditorul iubirii² și Dătătorul bunătăților, dă-ne nouă, «robilor Tăi³, să ne iubim unii pe alții, după cum Tu ne-ai iubit pe noi, încât «cu credință și cu dragoste, într-un cuget și într-un duh și într-un trup⁴ «de Tine să ne apropiem⁵ și pe Tine să Te laudăm⁶ și Sfintelor Tale «Taine⁷ să ne împărtășim și de cereasca Ta împărăție să ne învrednicim⁸.

«Și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...⁹

¹ *add.* Dumnezeu nostru; ² *add.* și dăruitorul; ³ *om.*; ⁴ într-o iubire fiind uniți; ⁵ Doamne (*vel.* pe Tine) să Te rugăm; ⁶ *om.*; ⁷ *om.* tuis; *add.* și preacuratelor; ⁸ *om.*; ⁹ *om.* și; *add.* Că Tu ești sfințirea (*vel.* dragoastea) noastră și Ție slavă înălțăm, dimpreună și Părintelui Tău Cel fără de început (și) Sfântului și Bunului și de viață Făcătorului Tău Duh, acum...

Variațiile cu privire la locul rugăciunii în mss. – chiar înainte sau imediat după „Iubite-voi, Doamne...“; în timpul Crezului, cu

⁸⁶ Cf. IAK (*LEW*, p. 43, 11 ff); Liturgia iacobită (*ibid.*, p. 83, 22 ff); MK (*ibid.*, p. 123, 16 ff); Liturgia coptă (*ibid.*, p. 162, 36 ff); Liturgia etiopiană (*ibid.*, p. 227, 10 ff).

⁸⁷ MURETOV (*K materialam*, p. 98) dă textul din codicele din secolul al XIV-lea *Moscova Sinod 345 Petersburg Acad.* 526 cu variantele din mss. din secolul al XIV-lea: *Moscova Sinod 345 (598)*, *Kazan Acad.* 707 (1026), 712 (1023), 713 (1029) și *Slujebnikul* de la Moscova din 1602. ORLOV (*Liturgiia*, p. 159) dă o ediție a codicelui *Sofia 603* (sec. XVI), cu variantele din *Sofia 520* (sec. XIV), 526 (sec. XIV), 530 (sec. XV), 899 (sec. XVII) și *Slujebnicele* de la Moscova, 1602 și 1653. PETROVSKI (*Rédaction slave*, pp. 884, 908, 928) menționează aceleași izvoare. Am tradus textul din *Edinoverfi Cinovnic*, Moscova, 1910, ff. 54^v-55^r, și am dat cele mai importante variante din izvoarele citate mai sus. NEVOSTRUEV-GORSKI (*Opisanie III*, 1, p. 81) menționează că rugăciunea se găsește și în codicele din secolul al XVI-lea *Moscova Sinod 360 (616)* însă nu îi dă textul.

mâinile ridicate; sau chiar după Crez – sunt semne suficiente care trădează faptul că avem de-a face cu un „element străin“ în cadrul Liturghiei bizantine⁸⁸. După cum a arătat Petrovski⁸⁹, avem de-a face cu o simplă modificare a rugăciunii pentru împăcarea dușmanilor, inspirată evident de textul din *Ioan 17*, întâlnit în *Trebnikul* slavon din secolul al XIV-lea (*Молитва в любовь еже ест мир*) și în *Evhologhionul* grecesc al lui Goar⁹⁰. Aceasta este traducerea rugăciunii din Goar, pe baza căreia adaptarea textului hristologic pentru o rugăciune a sărutării păcii la o celebrare Euharistică va fi evidentă:

Rugăciune la împăcarea și unirea celor ce au fost învrăjbiți

Doamne Dumnezeu nostru, Ziditorule al iubirii și Mijlocitorule al păcii și al bune înțelegeri Dătătorule, dăruiește-ne nouă pacea Ta [și] împlinirea legii Tale. Dă-ne să ne îmbrățișăm unii pe alții cu dragoste, după cum și Fiul Tău Cel Unul-născut ne îmbrățișează pe noi. Dă-ne nouă ca unul altuia să ne purtăm sarcinile și într-un cuget să slujim unul altuia și, cu deplină bunăvoință, să împlinim legea Hristosului Tău, slobozindu-ne de multele răutăți, de tot sfatul cel rău și de toată lucrarea celui viclean. Căci Dumnezeu păcii și al bune înțelegeri și al îndurărilor ești și Ție slavă...⁹¹

Cu această rugăciune, întâlnim încă un exemplu al libertății slavilor în a adapta textul Liturghiei la trebuințele lor devoționale, înainte ca spiritul grecizant al lui Nikon să eradică spontaneitatea locală în favoarea uniformității absolute. Rugăciunea apare în mss. slavone ale BAS și CHR din secolul al XIV-lea⁹². Începe să fie omisă deja în codicele din secolul al XV-lea, însă este întâlnită în unele ediții moscovite tipărite în secolele XVI-XVII⁹³.

⁸⁸ PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 884; ORLOV, *Liturgiia*, p. 159, notele **** și *****.

⁸⁹ PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 884 nota 2.

⁹⁰ Codicele *Sinod 371* (sec. XIV) în NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie III*, 1, p. 130; textul grecesc în GOAR, p. 706.

⁹¹ GOAR, *loc. cit.*

⁹² PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 884, 908.

⁹³ Cf. *ibid.*, pp. 884, 908, 928; ORLOV, *Liturgiia*, p. 159 (ap. critic: *Slujebnik*, Moscova, 1602 și 1653); „Описание находящихся в Императорской Публичной Библиотеке старопечатных богослужебных книг (1564-1640 гг.)“, *Христианское чтение*, 1857, n. 2, pp. 99-172. Am văzut această rugăciune într-un arhiericon de la Lvov (fără dată, probabil din sec. XVIII), p. 30.

IV. Dispariția sărutării păcii

Afirmația plată a lui Khouri-Sarkis, conformă căreia „sărutarea păcii a dispărut din Liturghia bizantină”⁹⁴, asemenea majorității generalizărilor excesive, este falsă. După cum am văzut, sărutarea se dă încă între clericii coliturghisitori. Însă când a dispărut obiceiul schimbării sărutării păcii în popor? În versiunea latină a lui Atanasie bibliotecarul (869-870 d.Hr.) a *Istoriei bisericesti* a Sfântului Gherman, sărutarea încă avea loc între toți⁹⁵. Iar în BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg, rubricile afirmă: „și toți își dau pacea (*et dant omnes pacem*)”. Aceasta include și poporul pentru că, imediat după rubrica pentru Crez care, evident include poporul, citim: „și toți cântă Simbolul (*et cantant omnes Symbolum*)”⁹⁶. *Protheoria* (1055-1063) este neclară⁹⁷, însă Teofilact al Bulgariei se referă în răspunsul său doar la clerici (sec. XI)⁹⁸, iar versiunea georgiană din secolul al XIII-lea a CHR din codicele *Graz Georg. 5*, care descrie o Liturghie preoțească fără coliturghisitori, omite sărutarea în întregime. După ecfonisul Rugăciunii punerii-înainte, urmează imediat:

Diaconul: Ușile, ușile.

Poporul: Credem.

Diaconul: Să stăm bine...⁹⁹

Alte două izvoare care descriu o Liturghie preoțească, textul interpolat al Sfântului Gherman¹⁰⁰ (sec. XIII-XIV) și comentariul Sfântului Nicolae Cabasila¹⁰¹ (c. 1350) menționează porunca „Să ne iubim unii pe alții”, însă o interpretează în sens strict duhovnicesc și nu spun nimic despre sărutare. Prin urmare, cel puțin în evul mediu, sărutarea păcii între credincioși pare să fi ieșit din uz în tradiția bizantină.

⁹⁴ „Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle”, *OrSyr* 2, 1957, p. 181.

⁹⁵ BORGIA, p. 35.

⁹⁶ COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125.

⁹⁷ PG 140, 444.

⁹⁸ Cf. nota 78.

⁹⁹ TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57.

¹⁰⁰ PG 98; 425. Pentru acest adaos din secolele XIV-XV, cf. BORNERT, *Commentaires*,

p. 139, n. 1.

¹⁰¹ PG 150, 420.

Însă la Constantinopol, în secolul al X-lea, cel puțin la unele mari sărbători, împăratul dădea încă sărutarea păcii patriarhului, episcopilor și unor demnitari civili. În *De ceremoniis* întâlnim următoarea descriere a sărutării păcii la Liturghiile de praznic la care asista împăratul:

După aceasta [după ce a revenit în metatorion după Intrarea Mare] suveranii ies în același fel pentru sărutarea păcii, iar patriarhul stă în-lăuntru canceliilor, în partea dreaptă al altarului, spre metatorion, iar suveranii, stând în afara canceliilor, dau sărutarea păcii mai întâi patriarhului, după el singhelului și tuturor mitropoliților și arhiepiscopilor, apoi protoiereului Marii Biserici și demnitarilor patriarhului. Toți cei care dau sărutarea păcii împăratului sunt duși de mână. Apoi împăratul iarăși îi dă sărutarea păcii patriarhului și, îndepărtându-se puțin de cancelii, dă sărutarea păcii tuturor celor din senat, toți fiind aduși de mână de către maestrul de ceremonii. Și după ce îl salută pe patriarh, suveranii merg în metatorion.¹⁰²

Totuși, în lucrarea ulterioară *De officiis* (c. 1350-1360) a lui Pseudo-Codinus, nu mai există nicio mențiune a participării împăratului la sărutarea păcii în cadrul Liturghiei euharistice; astfel, până la acea vreme, trebuie să fi ieșit din uz din practicile imperiale.

B. CREZUL

Astăzi, Simbolul de Credință niceo-constantinopolitan este folosit, sub una dintre formele sale, în aproape toate riturile euharistice, atât în Răsăritul cât și în Apusul creștin¹⁰³. Nu vom intra în problematica încă disputată a originii sale¹⁰⁴. Apare pentru prima dată în documentele Sinodului de la Chalcedon (451 d.Hr.) sub numele de Simbolul „celor 150 de sfinți părinți adunați la Constantinopol”¹⁰⁵ și, de la

¹⁰² I. ed. VOGT, I, p. 13.

¹⁰³ Cf. HANSENS, *Institutiones* III, pp. 293 ff; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londra, 1972³, pp. 348 ff; JUNGEMANN, *Missarum Sollemnia* I, pp. 467 ff.

¹⁰⁴ Cel mai bun rezumat al întregii problematice, cu o bibliografie pertinentă privind disputa, se găsește în KELLY, *Creeds*, pp. 296-331, text pe care îl urmărim în introducerea acestei secțiuni, dacă nu se face vreo altă mențiune.

¹⁰⁵ E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig, 1933, II, i, 2, p. 128 [324] (= MANSI 7, 112).

acele vremi, s-a considerat că reflectă credința mărturisită la primele două Sinoade Ecumenice, Niceea I (325) și Constantinopol I (381). Însă niciun izvor dinaintea de Chalcedon, nici măcar documentele Sinodului I Constantinopol, nu fac vreo referire clară, indiscutabilă, privind formularea unei mărturisiri de credință de către părinții de la acel sinod, astfel încât unii susțin că aceștia nu au formulat niciun simbol de credință, ci doar au confirmat mărturisirea de credință de la Niceea¹⁰⁶.

Și atunci, unde a apărut simbolul actual de credință? Înainte de Chalcedon existau numeroase mărturisiri de credință baptismale locale, iar simbolul nostru *niceeo-constantinopolitan*, cu mici diferențe, este întâlnit deja la Epifanie al Salaminei, în lucrarea *Ancoratus* (374)¹⁰⁷. Prin urmare, unii susțin că Părinții de la Chalcedon doar au ratificat un simbol de credință pe care reprezentanții imperiali li l-au propus ca fiind mărturisirea de credință a celor 150 de părinți de la Sinodul Constantinopol I¹⁰⁸. Însă autenticitatea aceluși pasaj din *Ancoratus* a fost pusă la îndoială, și nimeni nu a explicat vreodată cum s-ar fi putut ca Părinții de la Chalcedon să fie amăgiți să accepte o formulă de proveniență incertă. Atunci când a fost prezentat lor pentru prima dată în cadrul primei ședințe, cu siguranță că marea lor majoritatea nici nu auziseră vreodată de el, însă ceva i-a determinat să treacă peste această reticență și să-i recunoască autenticitatea¹⁰⁹. Și sunt câțiva savanți prestigioși care încă susțin că părinții de la Sinodul Constantinopol I au formulat o nouă mărturisire de credință¹¹⁰. Dar, în cazul în care argumentele lor sunt o provocare convingătoare pentru teoria mult mai populară care susține contrariul, totuși, ei reușesc să demonstreze doar că Sinodul I Constantinopol a ratificat un simbol de credință deja existent, și nimic mai mult.

Adevărul rezidă, probabil, în calea de mijloc propusă de J. N. D. Kelly¹¹¹. După cum am văzut, descrieri de tipul „Simbolul celor 318

¹⁰⁶ Cf. autorii menționați de KELLY, *Creeds*, pp. 305 ff.

¹⁰⁷ Textul în DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 42-45. Cf. KELLY, *Creeds*, pp. 310 ff, 323-325.

¹⁰⁸ Cf. KELLY, *Creeds*, pp. 310-312.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 311-322, mai ales 317-218.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 313-322, pentru cei care susțin acest punct de vedere.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 322-331.

Părinți” erau folosite destul de flexibil nu numai pentru Simbolul Niceean în forma sa pură, ci și pentru alte formule niceene în ceea ce privește credința, dar fără a fi identice ca *text*. Sinodul de la Chalcedon se referă la ambele crezuri ca exprimând „aceeași credință”¹¹². Astfel, atunci când primul canon al Sinodului I Constantinopol ne spune că părinții au confirmat credința de la Niceea, este foarte probabil ca aceștia să fi confirmat versiunea simbolului de credință care a fost ulterior din nou propus la Chalcedon. Izvoarele istorice nu fac nicio referire specială în această privință, deoarece o astfel de acțiune nu putea fi considerată ca reprezentând formularea unui *nou* crez. Iar rezerva inițială a Părinților de la Chalcedon în privința simbolului prezentat lor ca provenind de la Sinodul I Constantinopol se poate explica prin „statusul incert al sinodului din anul 381, în opinia multor episcopi”¹¹³.

Oricum, pentru scopul nostru ne este îndeajuns să știm că existau numeroase simboluri de credință în uz, și că cel ratificat la Chalcedon era doar unul dintre ele, care a devenit predominant în secolul al V-lea și că, la un moment dat, a fost introdus în Liturghie.

I. Introducerea Crezului în cadrul Liturghiei

După cum a remarcat odinioară Edmund Bishop, „momentul introducerii Crezului în cadrul Liturghiei este obscur”¹¹⁴. Practica pare să fi apărut odată cu criza monofizită, la sfârșitul secolului al V-lea. Un fragment din *Istoria Bisericească* a lui Teodor Citețul (c. 528) pretinde că Petru Fullon a introdus la Antiohia (c. 489) practica rostirii Crezului „la fiecare sinaxă”¹¹⁵. Dar, datorită faptului că acest pasaj este considerat a fi o interpolare¹¹⁶ – totuși, aceasta nu demonstrează că istoria nu ar fi adevărată¹¹⁷ –, și datorită faptului că ne îndoim că

¹¹² SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Ecumenicorum* II, i, 2, pp. 126-127 [322-323] (= MANSI 7, 109).

¹¹³ KELLY, *Creeds*, p. 117.

¹¹⁴ „Liturgical Comments and Memoranda”, *JTS*, 12, 1911, p. 387 n. 2.

¹¹⁵ II, 48, PG 86¹, 209.

¹¹⁶ B. CAPELLE, „L'introduction du symbole à la messe”, în *Travaux liturgiques* III, Louvain, 1967, pp. 61-63.

¹¹⁷ Cf. KELLY, *Creeds*, p. 349 n. 2.

„lauda universală” a lui Pseudo-Dionisie se referă la Crez¹¹⁸, cea mai veche referință autentică privind Crezul în cadrul Liturghiei este un alt pasaj din *Istoria* lui Teodor, care relatează modul în care patriarhul Timotei al Constantinopolului (511-518) a introdus Simbolul de la Niceea în cadrul Liturghiei Euharistice din Marea Biserică:

Timotei a poruncit ca Simbolul de credință al celor 318 părinți să fie rostit la fiecare sinaxă spre denigrarea lui Macedonie, ca și când acesta nu ar fi acceptat simbolul. Odinioară era rostit o singură dată pe an, în Marea Vineri, în timpul catehezei episcopului.¹¹⁹

Există un acord general cu privire la faptul că Simbolul credinței a fost introdus în cadrul Liturghiei constantinopolitane în vremea lui Timotei¹²⁰. Însă despre care Crez este vorba? Deoarece Crezul a fost introdus ca stratagemă monofizită menită să îi defăimeze pe chalcedonieni, unii, preluând literal referința lui Timotei la cei 318 părinți de la Niceea, susțin că acesta a introdus în cadrul Liturghiei constantinopolitane simbolul niceean pur, iar nu textul niceo-constantinopolitan¹²¹. Însă nici textul lui Teodor și nici lingușirile monofizite ale lui Timotei nu susțin această idee. Iată cum rezumă Dix motivația acțiunii lui Timotei:

În timpul tulburărilor monofizite din secolul al V-lea care au urmat după Sinodul de la Chalcedon (451 d.Hr.) partida monofizită sau federalistă a adoptat politica rostirii [Simbolului] Sinodului de la Niceea pentru a minimaliza «Sinodul împăratului» de la Chalcedon, pe care ei îl respingeau. Cu acest scop, patriarhul Antiohiei, Petru Fullon, în anul 473 d.Hr. a instituit rostirea cu voce tare a Crezului niceean la fiecare celebrare a Liturghiei, ca act ostentativ de apărare a venerabilului Sinod de la Niceea, ale cărui învățături – susținea el – chalcedonienii le-au abandonat. În anul 511 d.Hr., patriarhul Macedonie II al Constantinopolului – un eunuc pios, însă nu foarte înțelept – a fost alungat și depus de împăratul monofizit Anastasie, în urma unor manevre diplomatice atât de seci încât au puține posibilități de comparație chiar și în analele

¹¹⁸ EH III, 2 și 3, 7, PG 3, 425, 436 și cf. nota din cadrul tabelului I, din capitolul I, de mai sus, privind interpretarea acestuia referitoare la Crez.

¹¹⁹ II, 32, PG 861, 201.

¹²⁰ Cf. E. BISHOP, „Liturgical Comments and Memoranda”, *JTS* 12, 1911, p. 387 n. 2; CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, pp. 60-63; KELLY, *Creeds*, p. 349; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I, pp. 467-468; DIX, *Shape*, p. 486; etc.

¹²¹ Cf. KELLY, *Creeds*, p. 350.

creștinătății levantine. Succesor forțat al lui Macedonie, Timotei – un om pe care părea să nu îl intereseze nici teologia niceeană și nici Decalogul – a introdus imediat practica monofizită a rostirii Crezului niceean în cadrul Liturghiei de la Constantinopol, pentru a-și asigura suportul politic al împăratului monofizit și al întregii partide federaliste. Atunci când, în urma șansei politice, ortodocșii au recâștigat controlul asupra scaunului de la Constantinopol, aceștia nu au îndrăznit să lase impresia că ar dori să atace memoria Sinodului de la Niceea, renunțând la rostirea Crezului; și astfel, această practică – la origine eretică – a devenit o trăsătură permanentă a Liturghiei bizantine.¹²²

Nu există nici un motiv care să ne facă să ne îndoim de afirmația lui Teodor, cu privire la faptul că monofiziții au introdus demonstrativ Crezul pentru chalcedonieni (acel Macedonie menționat a fost predecesorul ortodox al lui Timotei, Macedonie II, depus de Anastasie în favoarea lui Timotei). Însă nu este absolut necesar să se susțină că aceștia au introdus Crezul niceean pur.

În primul rând, din ceea ce am văzut deja, menționarea celor 318 de Părinți de la Niceea nu este, în sine, probatorie. Crezul aprobat la Chalcedon, sub denumirea de simbolul celor 150 de părinți de la Constantinopol, era, la fel ca și astăzi, denumit Simbolul de la Niceea¹²³. În al doilea rând, Teodor afirmă că Timotei a introdus același Crez care era odinioară rostit o singură dată pe an, în Marea Vineri, la cateheză; iar acesta, cu siguranță, nu era formula niceeană pură, după cum Teodor, citeț la *Hagia Sophia*, știa cu siguranță¹²⁴. Astăzi, o formă a textului chalcedonian este în uz pretutindeni, și nu avem vreo mărturie care să arate că vechiul Simbol niceean a fost vreodată folosit la Liturghie. Într-adevăr, istoria ulterioară a Liturghiilor răsăritene pare să contrazică ideea că monofiziții au introdus inițial formula niceeană pură care, ulterior, a fost înlocuită de textul chalcedonian; căci și monofiziții folosesc astăzi textul niceo-constantinopolitan¹²⁵, iar dacă Petru și Timotei ar fi introdus Simbolul niceean pur, cu siguranță monofiziții nu l-ar fi abandonat ulterior, imitându-i pe chalcedonieni.

¹²² DIX, *Shape*, p. 486.

¹²³ KELLY, *Creeds*, p. 351.

¹²⁴ *Loc. cit.* Crezul niceo-constantinopolitan, iar nu cel niceean, era simbolul baptisml constantinopolitan după Chalcedon (*ibid.*, pp. 344 ff).

¹²⁵ Cf. LEW, p. 82, și referințele din nota 103, *supra*.

În realitate, monofiziții nu aveau nimic împotriva Sinodului I Constantinopol, după cum se poate vedea în documentele monofizite tipice, de felul *Enciclicei* lui Vasilisc sau în *Henotikonul* lui Zenon, și nu există niciun motiv solid pentru care să nu fi folosit Crezul nostru actual¹²⁶. Ca susținere, putem prezenta un pasaj din actele sinodului ținut la Constantinopol în anul 518, citat în actele Sinodului de la Constantinopol din anul 536, în vremea patriarhului Mina¹²⁷. La 9 iulie 518, împăratul Anastasie I, potrivit chalconienilor, a murit, și ortodoxul Justin I a fost proclamat succesor în aceeași zi. În luna următoare, 16 iulie, la un sinod al episcopilor din Marea Biserică, prezidat de patriarhul Ioan (Timotei murise la 5 aprilie), populația prochalcedoniană a încuiat ușile bisericii și nu l-a lăsat pe patriarh să plece până ce nu a proclamat Sinodul de la Chalcedon, conform promisiunii obținute din partea lui la prima ședință a sinodului, în ziua precedentă. Acesta, bineînțeles, a capitulat, Liturgia a început cu Trisaghionul etc., și „atunci când ușile au fost închise și sfântul simbol al credinței a fost rostit, după obicei, la vremea dipticelor, întreaga mulțime, în tăcere adâncă, s-a adunat în jurul altarului pentru a auzi...” proclamarea celor patru Sinoade și pomenirile din diptice¹²⁸. În asemenea circumstanțe, este greu de imaginat ca poporul să fi tolerat o altă mărturisire de credință decât cea ratificată la Chalcedon. Într-adevăr, s-a sugerat că formula constantinopolitană a fost introdusă în cadrul acestei Liturghii¹²⁹, însă ideea este contrazisă atât de expresia „după obicei (κατὰ τὸ σὺνηθεῖς)” din actele sinodale, cât și de argumentele deja prezentate pentru a demonstra că simbolul constantinopolitan, iar nu cel niceean pur, a fost introdus de Timotei cu câțiva ani mai devreme.

Totuși, acesta nu este sfârșitul problemei. Căci alte izvoare indică introducerea Simbolului constantinopolitan în cadrul Liturghiei la o dată ulterioară. Abatele Ioan din Biclaro († c. 621) relatează în *Cronica* sa (590-591) că Justin II (565-578) a poruncit ca Simbolul

¹²⁶ KELLY, *Creeeds*, pp. 350-351.

¹²⁷ SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec. III*, pp. 71-76 (= MANSI 8, 1058-1065). Cf. BISHOP, *Liturgical Comments and Memoranda*, pp. 386-388; JANERAS, *Trisagion christologique*, pp. 472-475; KELLY, *Creeeds*, pp. 349-350.

¹²⁸ SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec. III*, p. 76 (= MANSI 8, 1066).

¹²⁹ Cf. autorii citați de BISHOP, *Liturgical Comments and Memoranda*, p. 387 n. 2.

constantinopolitan să fie cântat de popor în toate bisericile „înainte de a fi rostită Rugăciunea Domnească”:

Din anul al 53-lea [al vieții sale], Justin cel tânăr [al II-lea] a domnit 11 ani peste romani. Justin, care din primul an al domniei sale a desființat cele care fuseseră pregătite împotriva Sinodului de la Chalcedon și împotriva Simbolului [de credință] al celor 150 de sfinți părinți adunați la Constantinopol, iar la Sinodul de la Chalcedon a fost primit ca demn de laudă, a introdus în întreaga Biserică Universală cântarea [Crezului], în cor, de către popor, mai înainte de a se rosti Rugăciunea Domnească.¹³⁰

Înainte mărturiilor orientale deja prezentate, ar trebui, oare, să concluzionăm că Ioan, un latin, a fost informat greșit? În tinerețe, acesta și-a petrecut șaisprezece ani la Constantinopol, revenind în Spania în preajma anului 576, și, prin urmare, ar fi trebuit să știe despre ce vorbește¹³¹. Totuși, nu știa. De fapt, *Cronica* sa are mai multe erori serioase¹³². Iar mărturia noastră anterioară cu privire la folosirea Crezului în Liturgia de la Constantinopol este sigură; prin urmare, Ioan greșeste atunci când afirmă că Justin II a introdus Crezul în Liturghie¹³³. Justin, probabil, doar a confirmat prin decret imperial o practică existentă deja cel puțin în capitală și, poate, a extins la întreaga *Oikumene* un obicei local constantinopolitan. Însă acest fapt nu reprezintă sfârșitul problemei noastre legate de Ioan, căci observația sa cu privire la Crez înainte de Rugăciunea Domnească este cel puțin deconcertantă.

II. Locul rostirii Crezului la Liturgia de la Constantinopol

Unii au dat crezare afirmației lui Ioan, conform căreia Justin (565-578) a situat Crezul înainte de *Tatăl nostru*... din cadrul Liturghiei

¹³⁰ T. MOMMSEN, *Mon. Germ. Hist., Auctorum antiq. XI, Chronica minora II*, Berlin, 1894, p. 211 (= PL 72, 863) (trad. rom. A. Baciu).

¹³¹ *Ibid.*, pp. 207-208; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur V*, Freiburg-B., 1932, pp. 396-398.

¹³² MOMMSEN, *MGH Auct. ant. XI, Chronica minora II*, pp. 208-210.

¹³³ CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, p. 63, sugerează că la originea erorii lui Ioan stă o interpretare greșită a edictului lui Justin. Acest edict, întâlnit la EVAGRIE SCOLASTICUL (c. 598), *Historia Ecclesiastica V*, 4, PG 86², 2793-2801, nu face nicio afirmație cu privire la introducerea Crezului în Liturghie de către Justin.

ei¹³⁴. Însă aceasta cu siguranță este greșită. Actele Sinodului de la Constantinopol din anul 518, citate din cele ale Sinodului din 536, afirmă explicit că locul tradițional al Crezului era undeva înainte de diptice – adică la locul actual. Iar în anul 662, Sfântul Maxim Mărturisitorul atestă prezența Crezului în locul său actual în ritul Marii Biserici¹³⁵. Evagrie Scolasticul (c. 598), în *Istoria sa bisericască*, reproduce edictul lui Justin cu privire la Crez în cadrul Liturghiei, și acesta este interesat doar de credința simbolului¹³⁶. Nu se spune nimic în privința *locului* unde era rostit Crezul în cadrul Liturghiei. În cazul în care Justin ar fi decretat o schimbare a locului Crezului, ne-am fi așteptat la o menționare a acesteia. Prin urmare, în lipsa altor mărturii, este greu de crezut că între anii 536 și 662 Crezul a fost mutat dinainte de Anafora înainte de *Tatăl nostru* și înapoi¹³⁷.

De fapt, întregul pasaj din *Cronica* lui Ioan din Bicláro este foarte suspect. Cronologia sa este greșită, după cum a arătat Mommsen¹³⁸, iar ceea ce Ioan afirmă cu privire la apărarea Chalcedonului și la introducerea Crezului în cadrul Liturghiei este mai degrabă aplicabil pentru Justin I (518-527)¹³⁹. Din câte se poate vedea, Justin I era strict ortodox și a suprimat prin forță monofizitismul. Trebuie să ne amintim că urcarea sa pe tron a făcut posibilă victoria chalcedoniană la sinodul din anul 518, menționat mai sus, la care, așa cum arată documentele, Crezul a fost citit.

Așadar, există destul de multe mărturii care să pună la îndoială corectitudinea afirmațiilor lui Ioan din Bicláro, ceea ce ne face să nu luăm prea în serios însemnările sale. Ioan scria probabil sub influența canonului 2 al faimosului Sinod de la Toledo (589), care afirmă:

Prin hotărârea preacredinciosului și preaslăvitului nostru domn, regele Reccaredus, sfântul sinod a instituit ca în toate bisericile Hispaniei, sau Galiciei, după modelul bisericilor răsăritene, să fie rostit Simbolul de credință al Sinodului de la Constantinopol, adică al celor 150 de episcopi

¹³⁴ Spre ex., JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I, p. 469. KELLY, *Creeds*, p. 350, acceptă cel puțin ca posibilitate.

¹³⁵ *Myst.* 18, 19, 23, 24, PG 91, 696, 700, 704, 708.

¹³⁶ V, 4, PG 862, 2793-2801.

¹³⁷ HANSENS, *Institutiones* III, p. 301, împărtășește această opinie.

¹³⁸ Cf. nota 132, *supra*.

¹³⁹ Cf. PG 862, 2800 nota 35.

[adunați acolo]; [și au făcut] aceasta pentru ca, mai înainte ca Rugăciunea Domnească să fie spusă, [Crezul] să se cânte cu glas limpede de către popor; și, astfel, credința cea adevărată să aibă o mărturisire evidentă, iar sufletele poporului, pregustând credința curată, să se apropie de Trupul și Sângele lui Hristos.¹⁴⁰

Ioan, se pare, a presupus că spaniolii urmau practica orientală până și în privința *locului* Crezului în cadrul Liturghiei, chiar dacă în canon nu citim așa ceva. Scriind la numai un an după acest sinod, poate că a încercat să susțină noua practică, confirmându-i originea orientală, pentru a-i plăcea lui Reccaredus. Știm că Ioan a fost stimat de Reccaredus, regele arian convertit al vizigoților, și că a fost instalat în preajma anului 592 pe tronul Gerunde (Gerona)¹⁴¹. Oricum, practica mozarabă a rostirii Simbolului de credință înainte de *Tatăl nostru* este complet străină întregii tradiții orientale, atât dinainte cât și de după Ioan. Ca atare, acesta cu siguranță s-a înșelat.

Prin urmare, putem concluziona că patriarhul Timotei a introdus Crezul în Liturghie la locul său actual, unde a rămas până astăzi¹⁴².

III. Scopul rostirii Crezului la Liturghie

Tâlcuitoarii bizantini explică scopul rostirii Crezului în mod diferit, în concordanță cu obiectivele lor. Sfântul Maxim îl descrie ca un act de mulțumire pentru iconomia mântuirii¹⁴³; *Protheoria* îl explică kerigmatic, ca proclamare a credinței pentru cei neștiutori¹⁴⁴. Pentru

¹⁴⁰ MANSI 9, 993 (trad. rom. A. Baciu). S-a propus ipoteză că Ioan a influențat sinodul, nu invers, însă ne pare greu de crezut că Ioan ar fi putut fi atât de greșit informat. Pentru această problemă, a se vedea HANSENS, *Institutiones* III, p. 300; KELLY, *Creeds*, p. 352.

¹⁴¹ Cf. nota 131 *supra*, și KELLY, *loc. cit.*

¹⁴² Cititorul nu trebuie să fie indus în eroare de *Protheoria* 20 (PG 140, 445), care pune exclamația introductivă a Crezului în relație cu Anafora și explică Simbolul credinței după ce vorbește despre *Sus să avem inimile* și răspunsul său. Întreaga ordine a comentariului este relativ laxă în acest loc (a se vedea *infra*, secțiunea B.IV.2-3). Oricum, pentru acea dată, întreaga tradiție atestă prezența Crezului la locul său actual.

¹⁴³ *Myst.* 18, 23, 24, PG 91, 696, 700, 704, 707. Urtextul Sf. Gherman nu îl menționează, însă versiunea lui ANASTASIUȘ a interpolat textul din *Myst.* 18 (BORGIA, LVIII, p. 35).

¹⁴⁴ 20, PG 140, 445.

Sfântul Nicolae Cabasila reprezintă doar o mărturisire a credinței¹⁴⁵; pentru Sfântul Simeon al Tesalonicului este o manifestare a unității cu îngerii, după cum sărutarea păcii arată unitatea cu semenii noștri¹⁴⁶.

Însă motivul real al prezenței Crezului în cadrul Liturghiei este mult mai pragmatic. Simbolurile de credință erau folosite odinioară la botez: reprezentau o mărturisire de credință a celor convertiți, nu a creștinilor botezați¹⁴⁷. Am văzut aceasta la Constantinopol în textul lui Teodor Citețul citat mai sus. Însă, odată cu apariția ereziilor timpurii și cu sinoadele menite să le combată, Crezul a dobândit o nouă funcție în Răsărit după Sinodul de la Niceea.

Crezul nu a mai fost doar o verificare a credinței celor care intrau în Biserică dinafara ei..., ci a devenit o verificare pentru cei aflați deja în lăuntrul Bisericii, o afirmare solemnă care să dovedească că ei credeau în ceea ce Biserica a crezut dintotdeauna, iar nu în vreo invenție individuală de-a lor.¹⁴⁸

C. H. Turner, vorbind despre Crezul niceean, este chiar mai sugestiv: „vechile simboluri de credință erau crezuri pentru catehumeni, noul crez a fost unul pentru episcopi”¹⁴⁹. Și am văzut deja cum considerațiile polemice ulterioare aplicate silit Bisericii de către ereziile timpurii au făcut din Crez un element permanent al Liturghiei.

Similar multor altor adaosuri ulterioare la Liturghiei, Crezul este cu adevărat superfluu. Rugăciunea euharistică în sine, cu descrierea istoriei mântuirii și a relatării Cinei Noului Legământ, este o mărturisire de credință suficientă. Dacă Crezul ar trebui să fie o parte a Liturghiei, locul său firesc ar fi acolo unde se întâlnește în ritul roman, după citirile Liturghiei Cuvântului. Acolo scopul său didactic și gradul său de adecvare, ca răspuns la kerigma ascultată în citirile scripturistice și în omilie, ar fi mult mai aparente. Însă a fost introdus în Liturghia bizantină după domnia *disciplinei arcane*, ceea ce, posi-

¹⁴⁵ 26, PG 150, 421.

¹⁴⁶ SL 98, ET 84, PG 155, 296, 732.

¹⁴⁷ KELLY, *Creeeds*, pp. 30 ff, DIX, *Shape*, p. 485.

¹⁴⁸ DIX, *Shape*, pp. 485-486.

¹⁴⁹ *History and Use of Creeds and Anathemas*, Londra, 1910, p. 24, citat în KELLY, *Creeeds*, p. 205.

bil, a influențat locul său, stabilindu-l după concedierea diverselor categorii [cărora nu le era permis să participe la Euharistie]¹⁵⁰.

Folosirea originală a Crezului ca mărturisire baptismală de credință explică forma singulară „[Eu] cred” care se întâlnește în majoritatea Liturghiilor bizantine, armene și vest-siriene, chiar dacă simbolul credinței era cântat, așa cum vom vedea, de întreaga comunitate¹⁵¹.

IV. Porunca privind păzirea ușilor

Porunca diaconală privind păzirea ușilor se întâlnește, într-o formă sau alta, în toate mss. care dau vreo exclamație diaconală. Conform Arhieraticonului lui Gemistos, era proclamată, la fel ca toate celelalte exclamații diaconale, de pe amvon¹⁵².

1. TEXTUL PORUNCII: „UȘILE, UȘILE; CU ÎNȚELEPCIUNE SĂ LUĂM AMINTE (Τὰς θύρας, τὰς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν)”

În cadrul Liturghiei bizantine, exclamațiile „Înțelepciune! (σοφία)” și „Să luăm aminte! (πρόσχωμεν)” au același rol: sunt invitații la atenție și sunt interșanjabile. Sunt variate doar pentru a evita monotonia, după cum se poate vedea în cadrul dialogului care precede citirea Apostolului¹⁵³. Cel mai vechi evhologhion, codicele *Barberini 336*, și alte câteva izvoare constantinopolitane, italiene sau de proveniență orientală, dau doar o singură exclamație, „să luăm aminte! (πρόσχωμεν)”, alături de porunca privind păzirea ușilor¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Cf. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I, p. 468.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 463; HANSSSENS, *Institutiones* III, pp. 297-299. Totuși, melchiții îl folosesc la plural; la fel și CHR armeană (AUCHER, *Versione armena*, p. 387).

¹⁵² DMITRIEVSKI II, p. 312.

¹⁵³ MATEOS, *Celebrarea*, pp. 83-85, 134 [trad. rom., pp. 93-94, 157]; cf. CABASILA, *Liturgiae expositio* 21, PG 150, 413.

¹⁵⁴ Constantinopolitane: BAS din *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 155) și versiunea Johannisberg (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125); versiunea latină a BAS din codicele *Paris Nouv. Acq. lat. 1791*, creat în Italia pe baza unui ms. care cuprindea vechea versiune constantinopolitană a CHR (STRITTMATTER, *Missa graecorum*, p. 100. Cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 232 ff.); versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 152); codicele *Paris Coislin Gr. 214* (ff. 10^r, 22^r); NICHITA STITHATUL, *Epistola 8 și De paradiso*

Textul receptus, începând prin exclamația „cu înțelepciune (ἐν σοφίᾳ)”, este întâlnit prima dată în versiunea CHR a lui Ambrosie Pelargus din *Codex Sancti Simeonis*, un ms. palestinian de la începutul secolului al XI-lea (ante 1030)¹⁵⁵, și apare în mai multe izvoare orientale și italiene începând cu secolul al XI-lea¹⁵⁶. *Protheoria* (c. 1055-1063) din Andida Pamfiliei Secunda, ai cărei autori sunt foarte atenți să se conformeze uzanțelor Marii Biserici, are aceeași exclamație¹⁵⁷. Dar, aparent, era necunoscută Constantinopolului înainte de secolul al XII-lea, după cum vedem în versiunea Johannisberg, în codicele *Pyromalus*, la Nichita Stithatul și în versiunea lui Leon Thuscus¹⁵⁸. În practica Marii Biserici apare pentru prima dată în secolul al XII-lea, în codicele *Paris Gr. 347* (p. 85), *Burdett-Coutts III*, 42¹⁵⁹, și în diatixa arhierescă din *British Museum Add. 34060* (sec. XII-XIII)¹⁶⁰. Însă, în timpul secolelor X-XII întâlnim codice contemporane ale aceiași tradiții ms. care diferă în această practică¹⁶¹; și, astfel, se pare că folosirea exclamațiilor diaconale nu era fixată la modul absolut înainte de răspândirea diatixelor în secolele XIII-XIV¹⁶².

16 (ed. DARROUZÈS, SC 81, pp. 172, 280, 286); italiene: *Barberini 336* (LEW, p. 321, 4); *Grottaferrata Gb IV* (ff. 8^v, 21^v) și *Gb II* (ff. 13^r, 29^v); *Barberini Gr. 316* (f. 18^v); *Bodleian Auct. E.5.13*. (f. 16^v) și *Add. E.12*. (sul); orientale: CHR georgiană timpurie (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104) și CHR armeană (AUCHER, *Versions arméniennes*, p. 387). A se vedea și mss. BAS slavonă în ORLOV, *Liturgia*, p. 161. Însă unele izvoare au ambele practici în unul și același ms. Cf. *Sluzebnikul lui Vladimir* (sec. XIV): CHR are doar *вонемем* (KOVALIV, *Molitovnik*, f. 21^v) pe când BAS are textul complet (f. 58^r). Mai multe alte izvoare sunt citate la începutul acestui capitol, secțiunea A. II.

¹⁵⁵ PELARGUS, *Liturgia*, f. C3^v.

¹⁵⁶ Spre ex., *Grottaferrata Gb XX* (BAS, sec. XI, f. 39^v) și vechea versiune arabă a CHR (BACHA, *Versions arabes*, p. 459); *Sinai Gr. 961* (sec. XI-XII, DMITRIEVSKI II, p. 76); *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr. (p. 35); BAS otrantană din sec. XIII-XIV și revizuirea otrantană a versiunii lui Leon Thuscus (JACOB, *Otrante*, pp. 71, 98); *British Museum Harl. 5561* (sec. XIII, f. 13^v) și *British Museum Add. 18070* (sec. XV, sul); *Moscova Sinod 261* (sec. XIV, originea dată în KRASNOSELTĚV, *Svedeniia*, p. 299, la nr. 279); sururile din sec. XV: *Geneva 24* și *25*; *München 540* (f. 15^v); etc.

¹⁵⁷ PG 140, 444.

¹⁵⁸ Cf. nota 154.

¹⁵⁹ SWAINSON, *Greek Liturgies*, p. 127.

¹⁶⁰ Ed. ARABATZOGLOU, *Bibliothèque*, p. 238.

¹⁶¹ A se compara izvoarele citate la notele 154, 155, 156.

¹⁶² Cf. diatixele din *Moscova Sinod 381* (sec. XIII-XIV, KRASNOSELTĚV, *Materiali*, p. 26) și a lui Filotei (TREMPELAS, p. 11).

Versiunile lui Ambrosie Pelargus și Leon Thuscus și codicele *British Museum Add. 34060* și *Sinai Gr. 961* adaugă precizarea că *arhidiaconul* este cel care rostește această exclamație.

Trebuie remarcată unicitatea formei „cu înțelepciune (ἐν σοφίᾳ)”. În toate celelalte cazuri în care această exclamație se întâlnește în Liturgia sau cultul bizantin are forma simplă „Înțelepciune! (σοφία)”. Dar, evident, cealaltă formă are o lungă istorie. IAK introduce Crezul prin formula „ἐν σοφίᾳ Θεοῦ πρόσχωμεν (Întru înțelepciunea lui Dumnezeu să luăm aminte!)”¹⁶³, iar Liturgia coptă are, transliterat, același text¹⁶⁴. Introducerea etiopiană la Crez aparține aceiași tradiții: „Să rostim toți întru înțelepciunea Domnului”¹⁶⁵, deși vest-sirienii omit prepoziția, dând doar „Barek mor. Sofiya te'u. Proskomen”¹⁶⁶. Deoarece tradiția este constantă în GrIAK începând cu secolul al IX-lea¹⁶⁷, ar trebui, probabil, să analizăm formele palestinene pentru a identifica originea exclamației bizantine „cu înțelepciune (ἐν σοφίᾳ)”. Aceasta este confirmată de faptul că apare pentru prima dată, și mult mai stabil, în izvoarele bizantine de proveniență italiană și orientală în secolele XI-XII, după cum am văzut mai sus.

Efectul acestei noi formule era transformarea avertismentului într-o formulă de introducere a Crezului. Așa este interpretată de tâlcătorii ulteriori, ca Sfântul Nicolae Cabasila¹⁶⁸, în timp ce, anterior, „să luăm aminte! (πρόσχωμεν)” era considerată o exclamație care atrăgea atenția asupra păzirii ușilor. Vedem limpede acest lucru în *Epistola 8* a lui Nichita Stithatul: „...exclamația Ușile! Ușile! Să luăm aminte! Îi atenționează pe ipodiaconi să stea lângă ușile bisericii și să prevină, așa cum am spus, intrarea necredincioșilor și a catehumenilor...”¹⁶⁹.

Alte două izvoare constantinopolitane timpurii, BAS din secolul al X-lea din versiunea Johannisberg și *Codex Pyromalus*, adaugă o introducere la Crez: „Τὰς θύρας, τὰς θύρας, πρόσχωμεν· καὶ τὸ σύμβολον ψάλλωμεν (Ușile, ușile, să luăm aminte; și simbolul să îl

¹⁶³ MERCIER, p. 182, 18.

¹⁶⁴ LEW, p. 161, 34; HANSSSENS, *Institutiones* III, p. 294.

¹⁶⁵ LEW, p. 225, 33; HANSSSENS, *Institutiones* III, p. 296.

¹⁶⁶ Prin urmare LEW, p. 82, 3 greșește. Îi suntem recunoscător colegului nostru W.F. Macomber pentru informațiile privind practica siriană actuală.

¹⁶⁷ MERCIER, p. 182, 18.

¹⁶⁸ *Liturgiae expositio* 21, PG 150, 413.

¹⁶⁹ Ed. DARROUZÈS, SC 81, p. 286.

cântăm)¹⁷⁰. Nicăieri altundeva nu am întâlnit această formulă, deși ar putea fi presupusă în numeroase alte mss. timpurii care dau doar incipiturile exclamațiilor diaconale.

2. CARE UȘI?

La care uși se referă această exclamație? Rubricile contemporane poruncesc, pentru o celebrare fără arhieru, ca perdeaua ușilor altarului să fie închisă după Intrarea Mare și să fie deschisă la exclamația „Ușile! Ușile!”. Însă sfintele uși, ușile centrale ale iconostasului care au fost închise, împreună cu perdeaua, după Intrarea Mare, ar trebui să rămână închise până la momentul împărțirii. În practică se întâlnește o mare varietate. Spre exemplu, grecii și melchiții ignoră de obicei aceste rubrici și lasă atât ușile cât și perdeaua lor deschise pe parcursul întregii Liturghii (unii le închid pentru împărțirea clericilor).

Dar, ignorând practicile actuale, ușile la care se referă exclamația sunt cele ale bisericii, care au fost închise după concedierea diverselor categorii. Este evident din scrierea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Înainte de a explica Intrarea Mare, remarcă: „Închiderea ușilor bisericii, care are loc după citirea Evangheliei și concedierea catehumenilor, semnifică trecerea lumii materiale”¹⁷¹. Erau închise încă în vremea sa ușile bisericii? Posibil, deși nu mai avea loc expulzarea catehumenilor, în ciuda faptului că era anunțată concedierea lor, așa cum se întâmplă și astăzi¹⁷². Dar dacă ar fi fost închise, aceasta avea loc după concedieri și, prin urmare, ar trebui înțeleasă aici ca o paralelă a avertismentului final din *Constituțiile Apostolice*, chiar înainte de Anafora. Chiar dacă cei ce nu sunt credincioși au fost concediați mai înainte, diaconul zice: „Niciunul dintre catehumeni, niciunul dintre cei care nu sunt ortodocși [să nu rămână]...”¹⁷³.

¹⁷⁰ GOAR, p. 155 (citată la începutul acestui capitol). Versiunea Johannisberg spune: „Diaconus. Ostia. Ostia. Et clauduntur ostia. Diac. Intendamus & canamus Symbolum” (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

¹⁷¹ *Myst.* 15, PG 91, 693, și cf. 13, 23-24, *ibid.*, 692, 700, 704. Totuși, în tradiția siriană din codicele *Rahmani* din secolul al VI-lea citat în cap. I, ușile la care se face referire pot fi foarte bine și cele ale altarului. Cf. partea I, cap. I, secțiunea C.IV.

¹⁷² Cf. Sf. MAXIM (?) *Scholia* 3, 3, 4, PG 4, 141.

¹⁷³ *ConstAp* VIII, 12, 2, FUNK I, p. 494.

3. „UȘILE” DEVIN UȘILE CANCELIIILOR

Totuși, la un moment dat, exclamația „Ușile! Ușile!” a început să fie aplicată ușilor canceliilor sau ale iconostasului. Urtextul Sfântului Gherman ignoră acest aspect. Rubricile din BAS din secolul al X-lea din codicele *Pyromalus* și versiunea Johannisberg poruncesc ca „ușile” să fie închise la porunca „Ușile! Ușile!”, fără a indica despre care uși este vorba¹⁷⁴. Dar, fără nicio îndoială, se referă la ușile altarului, căci imediat după Anafora diaconul de pe amvon exclamă „Ἀνοιχθήτωσαν αἱ θύραι (*Aperiantur Ostia*) [= Să fie deschise ușile]. Și ușile sunt deschise”¹⁷⁵. Practica deschiderii ușilor după Anafora se întâlnește în rubricile din codicele *Rossano* (*Vatican Gr.* 1970, f. 23^v)¹⁷⁶ din secolul al XII-lea și în câteva mss. slavone până în secolul al XV-lea¹⁷⁷. Rubricile din versiunea CHR a lui Leon Thuscus indică, de asemenea, închiderea ușilor chiar înainte de Crez: „Și după ce s-a dat sărutarea păcii, arhidiaconul care stă afară îi indică diaconului care stă la intrarea canceliilor să închidă ușile”¹⁷⁸. Trebuie remarcat că ușile sunt închise de diaconul care stă afară; prin urmare, probabil, se deschideau spre exterior, nu spre interior, cum se întâmplă astăzi.

Dintre comentariile ulterioare, *De sacra liturgia*, un text medieval atribuit lui Ioan Postitorul († 595), face referire la închiderea ușilor (canceliilor, fără îndoială) imediat după Intrarea Mare¹⁷⁹.

Protheoria (de la jumătatea secolului al XI-lea) adaugă faptul că perdeaua ușilor centrale ale canceliilor este și ea închisă, menționând că este vorba de un obicei monahal:

Închiderea ușilor și tragerea perdelei de deasupra lor, precum se obișnuiește în mănăstiri, și acoperirea Sfintelor Daruri cu un acoperământ

¹⁷⁴ Cf. nota 170.

¹⁷⁵ GOAR, p. 156; COCHLAEUS, *Speculum*, p. 130.

¹⁷⁶ SWAINSON, *Greek Liturgies*, p. 93 ap. critic (b). Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 243.

¹⁷⁷ Cf. PETROVSKI, *Rédaction slave*, p. 909. S-a renunțat la acest obicei în versiunile din secolul al XVI-lea (*ibid.*, p. 921).

¹⁷⁸ „Et post datum pacis osculum innuit archidiaconus extra stanti diacono ut introitus cancellorum ianuas claudat” (JACOB, *Toscan*, p. 152, citat *supra*, secțiunea A.II).

¹⁷⁹ În PITRA, *Spicilegium Solesmense* 4, Paris, 1858, p. 442. Simplul fapt că textul folosește termenul de „Intrare Mare” este suficient pentru a trăda faptul că nu este autentic. Acest termen nu apare decât în secolele XII-XIII (cf. partea I, cap. V, nota 52).

numit *aer*, înseamnă, după cum credem, noaptea aceea în care a avut loc trădarea Domnului de către ucenicul Său... Momentul în care se ridică aerul și când se strânge perdeaua și când se deschid ușile închipuie dimineața în care L-au adus pe Domnul și L-au predat conducătorului Pilat din Pont...¹⁸⁰

Protheoria nu tâlcuiește întotdeauna elementele de ritual în ordinea lor adevărată în această parte supraîncărcată a Liturghiei¹⁸¹ dar, din context, este limpede faptul că ușile și perdeaua lor au fost închise după Intrarea Mare și au rămas închise în timpul Anaforalei. Din nou, nu este foarte limpede momentul în care au fost iarăși deschise. Deoarece pasajul citat se referă la aer, perdea și uși împreună, s-ar părea că perdeaua și ușile erau deschise atunci când aerul a fost ridicat după Crez. Pe de altă parte, întreaga perioadă în care altarul este închis este asemănată primei nopți a pătimirilor, și în „în momentul închiderii ușilor și a perdelei”, „ipodiaconii să stea afară în spațiul sfântului naos, ca într-o curte a sfântului altar”, exclamând: „Câți [suntem] credincioși (Ὅσοι πιστοί)”, pentru ai avertiza pe credincioșii care stau în biserică să fie cu luare aminte să nu cadă asemenea lui Petru când a așteptat afară, în antecamera arhiereului¹⁸². Locul tradițional al acestei exclamații ieșite din uz era după *Sanctus*. Aici o întâlnim în versiunea lui Leon Thuscus: „Acestea fiind rostite, zic ipodiaconii: Câți sunteți credincioși, rugați-vă”¹⁸³. Și diatixa arhierească dintr-un ms. din secolul al XV-lea din biblioteca schitului rusesc Sf. Andrei, Athos, îi cere ipodiaconului să zică „Câți [suntem] credincioși (Ὅσοι πιστοί)” de trei ori după *Sanctus*, de trei ori după cuvintele instituirii și, tot de trei ori, la pomenirea Născătoarei de Dumnezeu¹⁸⁴. Contextul exclamației este, evident, Anafora. După aceasta, *Protheoria* adaugă faptul că diaconii care stau afară păstrează liniștea între credincioși pentru ca preoții să poată să se împărtășească cu Sfintele Taine netulburați („τῶν θείων μυστηρί-

¹⁸⁰ 21, PG 140, 445 [trad. rom., pp. 80-81].

¹⁸¹ Cf. nota 142 *supra*.

¹⁸² *Protheoria* 21-22, PG 140, 445, 448 [trad. rom., p. 81]. Cf. BORNERT, *Commentaires*, p. 200.

¹⁸³ „His ita pronuntiat, dicunt subdiaconi: Quicumque estis fideles, orates” (JACOB, *Toscan*, p. 154).

¹⁸⁴ DMITRIEVSKI I, p. 171.

ων μεταλαμβάνουσι”). Continuă, vorbind despre ripidele pe care diaconii le mișcă deasupra darurilor în timpul Anaforalei¹⁸⁵.

Următorul pas al acestei dezvoltări interesante apare ca urmare a practicii închiderii ușilor imediat după Intrarea Mare. Fiind închise, literalismul liturgic a cerut curând ca aceste uși să fie deschise din nou la exclamația „Ușile! Ușile!”. Întâlnim aceasta pentru prima dată în comentariul Sfântului Nicolae Cabasila (c. 1350): exclamația care cere închiderea ușilor a început să fie interpretată ca referindu-se la deschiderea lor:

Apoi preotul îndeamnă pe toți să mărturisească ceea ce au învățat să creadă despre Dumnezeu, adică înțelepciunea cea adevărată... Acestei înțelepciuni ne îndeamnă preotul să-i deschidem toate ușile: „Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte!”, adică gurile și urechile noastre, ca și cum ar spune: Însușiți-vă această înțelepciune, grăind-o și ascultând-o neconținut... Iar credincioșii rostesc întreaga mărturisire, adică Simbolul credinței.¹⁸⁶

Interpretarea Sfântului Nicolae Cabasila este pur spirituală, însă Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1425) ne arată că este vorba de o reflexie a aceleiași modificări în plan practic: ușile iconostasului sunt închise după Intrarea Mare și deschise din nou înainte de Crez¹⁸⁷ – o practică reluată de unii preoți ortodocși din Statele Unite¹⁸⁸.

Nu ne miră faptul că Dr. Covell, pe tonul obișnuit, polemic, dintr-o perioadă extrem de mulțumită de gradul propriei cunoașteri, interpretează acest gest ca pe o ocazie de a-și exprima exasperarea cu privire la bieții greci nereformați: „Și-au amestecat și și-au ciopârțit și și-au schimbat slujbele în așa măsură încât nu mai sunt în stare să le înțeleagă nici chiar ei...”¹⁸⁹.

¹⁸⁵ 22, PG 140, 448. Textul medieval interpolat al Sf. GHERMAN citează pasajul din *Protheoria* privind închiderea și deschiderea perdelei și a ușilor, dar omite secțiunea cu privire la exclamație, dând astfel impresia că perdeaua și ușile au fost deschise înainte de Anafora (PG 98, 425, 428).

¹⁸⁶ *Liturgiae expositio* 26, PG 150, 421 [trad. rom., p. 60].

¹⁸⁷ ET 83, PG 155, 732; SL 98, *ibid.*, 296.

¹⁸⁸ Cf. A. SCHMEMANN, „On the Question of Liturgical Practices”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17, 1973, pp. 237-238.

¹⁸⁹ JOHN COVELL, *Some Account of the Present Greek Church...*, Cambridge, 1722, p. 37.

4. PERDEAUA ALTARULUI

Dintre izvoarele examinate de noi, doar *Protheoria* menționează închiderea perdelei altarului, fără îndoială, ca urmare a faptului că era vorba de o practică monastică, neîntâlnită în ritul Marii Biserici¹⁹⁰. Însă, ulterior, practica s-a răspândit, cel puțin în practica rusească (deși nu în cadrul rubricilor) exclamația „Ușile!” este interpretată ca referindu-se la perdea, care este deschisă la această exclamație, după ce a fost închisă, împreună cu ușile, după Intrarea Mare. Totuși, în *Protheoria*, atât perdeaua cât și ușile s-ar fi putut să rămână închise în timpul Anaforalei, o practică încă respectată în România (am văzut-o, cel puțin, în mănăstirile Putna și Neamț).

De fapt, în perioada în care a fost redactată *Protheoria* întâlnim pentru prima dată în literatura bizantină o justificare teologică pentru altarul ascuns considerat astăzi a fi o expresie „tipică” a spiritului creștinătății bizantine. Nichita Stithatul de la Studion († c. 1090), în *Epistola 8* îl atacă pe corespondentul său, Grigorie Sofistul, pentru faptul că dă o interpretare exclusiv spirituală poruncii „Ușile! Ușile!”. Mai degrabă, afirmă Nichita, aceasta este adresată ipodiatonilor care trebuie să păzească ușile pentru a nu permite intrarea necredincioșilor și a catehumenilor¹⁹¹. Totuși, acceptă și un sens spiritual: porunca ne cere să păzim ușile minții noastre și să închidem ușile simțurilor noastre și să nu îngăduim ochilor noștri să privească Sfintele Taine îndeplinite de către preot în altar¹⁹². Și continuă, dezvoltând abordarea orientală clasică: „Căci contemplarea și vederea acestor Taine este consfințită de Dumnezeu și de către apostoli doar preoților care le aduc...”. Laicilor le este interzis și numai să-și îndrepte „privirea nesfințită” la aceste Sfinte Taine.

Să știi că locul laicilor în adunarea credincioșilor în timpul Anaforalei este departe de altar. Lăuntru altarului este numai pentru preoți, diaconi și ipodiatoni; partea aflată în afară, împrejurul altarului este pentru monahi și pentru celelalte trepte ale ierarhiei; înapoia lor și a soleei, laicilor... Cum poate atunci de la o asemenea depărtare, un laic,

¹⁹⁰ Text citat mai sus, secțiunea 3.

¹⁹¹ 5, ed. DARROUZÈS, SC 81, p. 286.

¹⁹² Loc. cit. și *De paradiso* 16, *ibid.*, p. 172.

căruia nu îi este îngăduit, să contemple Tainele lui Dumnezeu săvârșite cu cutremur de către preoții Săi?¹⁹³

Nichita nu implică ideea că laicii *nu puteau* contempla Tainele pentru că erau complet ascunse: aceștia *nu puteau* să le privească și, oricum, erau mult prea departe de altar pentru a le putea vedea.

Și, astfel, perdeaua altarului reprezintă o rafinare ulterioară care a apărut în această perioadă, dar care, la acea vreme, nu era încă generalizată. Aceasta se poate vedea foarte clar dintr-o epistolă a lui Nichita hartofilaxul și singhelul Marii Biserici adresată lui Nichita Stithatul cu privire la disputa sa cu Grigorie. Își exprimă acordul cu opiniile lui Nichita Stithatul și adaugă o serie de detalii cu privire la perdeaua altarului. Nimeni aflat în deplinătatea facultăților mintale, spune el, nu ar putea considera „Ușile! Ușile!” ca fiind o exclamație adresată celor din afara altarului pentru a lua aminte la Sfintele Taine. Acestea sunt ascunse și săvârșite în tăcere și, prin urmare, cum ar putea fi cineva atent la ele?

În alte locuri, și eu am văzut chiar o perdea atârnată în jurul sfântului altar în timpul tainelor. Este întinsă și acoperă totul așa încât nici măcar preoții nu pot fi văzuți de cei aflați afară. Așa a făcut Domnul Eustatie, cel de fericită pomenire între patriarhi.¹⁹⁴

Prin urmare, la Marea Biserică altarul nu era ascuns printr-o perdea a canceliilor în timpul Anaforalei. Era vorba de o practică pe care Nichita a văzut-o „în alte părți” – deci nu la Constantinopol – deși punerea acestei practici pe seama patriarhului Eustatie al Constantinopolului (1019-1025) face dificil de înțeles la ce se referea prin „alte locuri”. Oricum, la Marea Biserică se spune că Tainele erau „ascunse” nu pentru că nu puteau fi văzute, ci pentru că erau săvârșite în tăcere. Așadar, ascunderea altarului de popor printr-un zid compact și prin perdele, obicei considerat de obicei ca fiind „caracteristic” pentru ritul bizantin, este o practică monastică medievală necunoscută înaintea secolului al XI-lea. Cel puțin aceasta este concluzia la care a ajuns Mathews după ce a reexaminat mărturiile privind „ascunderea Tainelor” în tradiția Marii Biserici și nu avem niciun

¹⁹³ *Epistola 8*, 5, *ibid.*, p. 286.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 232-235. Pentru cei doi Nichita, a se vedea *Introduction*, *ibid.*, p. 17.

argument care ne-ar permite să-i punem la îndoială interpretarea dată mărturiilor sau concluziile sale. Totuși, trebuie reținut faptul că vorbim aici doar de tradiția constantinopolitană. Existența unui altar ascuns în Siria și în alte părți într-o perioadă mult anterioară este universal acceptată¹⁹⁵. Însă mărturiile de la Constantinopol demonstrează existența unei tradiții destul de diferite, după cum vom vedea în rândurile de mai jos.

5. „ASCUNDEREA TAINELOR” ÎN RITUL MARII BISERICI¹⁹⁶

Esența problemei este legată de întrebarea dacă altarul bizantin timpuriu era acoperit cu perdele în timpul anumitor părți ale Liturghiei, căci este binecunoscut faptul că, în perioada preiconoclastă, canceliile bizantine erau o barieră care împiedica accesul, nu vizibilitatea, așa cum este cazul în Apus¹⁹⁷. În timpul Evului Mediu, după victoria definitivă împotriva iconoclasmului, s-au adăugat din ce în ce mai multe icoane la cancelii, însă iconostasul compact nu apare până în secolul al XIV-lea¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cf. TAFT, *Bema*, pp. 347-348 și referințele de acolo; a se vedea și SCHNEIDER, *Studien*, 1: ΚΑΤΑΠΙΕΤΑΣΜΑ; VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, pp. 42-47; G. KHOURI-SARKIS, „Notes sur l'anaphore syriaque: prière du voile”, *OrSyr* 5, 1960, 363-384; 7, 1962, 277-296; 8, 1963, 3-20; MATHEWS, *Early Churches*, pp. 169-170.

¹⁹⁶ Cf. MATHEWS, *Early Churches*, pp. 162-171.

¹⁹⁷ *Ibid.*, *passim*, mai ales pp. 23-27, 32-33, 37-39, 54, 96-99, 109-110, 178-179; fig. 32; pl. 95-98. La ilustrațiile cu altare indicate de Mathews, se poate adăuga „Uciderea lui Zaharia” (c. 1260) din *The Church of Hagia Sophia at Trebizond*, ed. D. TALBOT RICE, Edinburgh, 1968, p. 94, fig. 59. A se vedea și referințele din nota următoare.

¹⁹⁸ Nu avem încă un studiu definitiv despre iconostas, însă informații pertinente pot fi găsite în studii ca L. BRÉHIER, „Anciennes clôtures de chœur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos”, *Studi bizantini e neoellenici* 6, 1940, 48-56; A. GRABAS, „Deux notes sur l'histoire de l'iconostase d'après des monuments de Yougoslavie”, *Zbornik radova Vizantološkog Instituta* 7, 1961, 13-22; J.B. KONSTANTYNOWICZ, „Ikonoastasis”, *Studien und Forschungen*, Bd. I, Lwów, 1939; G.A. SOTERIOU, *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία* I, Atena, 1942, pp. 200-206; *id.*, *Αί Παλαιοχριστιανικαί Βασιλικαί τῆς Ἑλλάδος*, Atena, 1931, pp. 222-225; J. WALTER, „The Origins of the Iconostasis”, *Eastern Churches Review* 3, 1971, 251-267. În textul citat mai sus din *De ceremoniis* am văzut că patriarhul dădea sărutarea păcii din interiorul altarului împăratului care se afla afară și, după cum remarcă WALTER (p. 225), acest gest ar fi fost aproape imposibil dacă canceliile reprezentau o barieră compactă. Cf. *supra*, secțiunea A.IV.

În privința perdelelor, Mathews clarifică mai întâi diversele referințe care sunt mai corect interpretate ca referindu-se la pânzeturi decorative, acoperăminte etc., apoi abordează problema ciboriumului și a perdelei canceliilor care ar putea fi folosite pentru a ascunde altarul și sfânta masă¹⁹⁹. Mărturiile, artistice, arheologice și literare, sunt puține. Majoritatea miniaturilor, frescelor etc., reprezentând altare bizantine timpurii indică existența unor cancelii joase, de tip parapet și a unui ciborium fără perdele²⁰⁰. Reprezentările artistice și mărturiile literare dovedesc existența perdelelor ciboriumului în perioada bizantină târzie²⁰¹. Totuși, acestea nu erau folosite pentru a ascunde altarul în timpul slujbelor, ci erau trase și fixate de coloane pentru a descoperi sfânta masă²⁰². Pentru existența perdelelor canceliilor există chiar mai puține mărturii. Din mărturiile arheologice, știm că unele biserici aveau doar cancelii joase, de care era imposibil să fie atârnată vreo perdea²⁰³. Nu există alte mărturii arheologice utile, iar în izvoarele literare preiconoclaste „referirile la perdele care înconjurau altarul sunt numeroase în Egipt, Siria și Pont încă de la o dată timpurie, însă nu există nicio menționare a lor la Constantinopol”²⁰⁴. Mult-citatul pasaj din *Descrierea Sfintei Sofia* a lui Paul Silențiarul (rândurile 755-805) a fost de curând interpretat ca referindu-se la pânzeturile sfintei mese, iar nu la perdelele ciboriumului²⁰⁵.

Și astfel, se pare că perdelele ciboriumului sau ale altarului – la fel ca și alte dezvoltări ale altarului bizantin, cum ar fi transformarea canceliilor în iconostas – își au originea în marea tulburare a istoriei bisericești bizantine: criza iconoclastă. *Hronografia* lui Teofan ne relatează că iconofilul Mihail I, în anul 811, a adăugat la ciboriumul

¹⁹⁹ *Early Churches*, pp. 163 ff.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 165.

²⁰¹ Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *ST* 133, 139, *PG* 155, 341, 348; *ET* 6, *ibid.*, 704; și descrierea Hagiei Sophia făcut de Antonie din Novgorod (c. 1200) din B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Geneva, 1889, p. 92, citat în MATHEWS, *Early Churches*, pp. 167-168. Pentru reprezentările artistice cf. *ibid.*, p. 175 n. 60.

²⁰² MATHEWS, *Early Churches*, pp. 167-168.

²⁰³ *Ibid.*, p. 168 și referințele din notele 197-198, *supra*.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 169.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 166 și autoritățile citate acolo. Pentru pasajul care ne interesează, a se vedea *PG* 863, 2148-2150.

altarului de la *Hagia Sophia* perdele brodate cu imagini sfinte²⁰⁶. După cum arată Mathews, acestea au avut o viață scurtă și, cu siguranță, nu au supraviețuit urcării pe tron a lui Leon Armeanul în anul 813, sau Sinodului iconoclast de la *Hagia Sophia* din anul 815²⁰⁷. Mai mult, nu este nicio mărturie care să sugereze că aceste perdele erau închise în timpul slujbelor pentru a ascunde sfânta masă.

Niciun comentariu anterior *Protheoriei* (c. 1055-1063) nu menționează existența unor perdele menite să ascundă altarul. Conform scriitorilor preiconoclaști, cum ar fi Procopius, Sfinții Maxim sau Gherman, altarul este separat fizic de laici și inaccesibil acestora, dar nu ascuns privirii. Fiind atât de preocupați de explicarea simbolică a ritualului extern, vizibil, cu siguranță că le-ar fi fost imposibil să se abțină să comenteze ceva atât de plin de posibilități simbolice, cum ar fi un altar complet ascuns vederii în timpul celor mai sfinte momente ale Liturghiei²⁰⁸. Așa cum Mathews remarcă corect,

Ar fi vorba de o anomalie dacă tâlcuitorii ar fi descris în detaliu elementele altarului care erau ascunse de laici dar, în același timp, ar fi uitat să explice elementul care ar fi fost cel mai evident pentru publicul lor laic: o perdea care să ascundă altarul. Și pare foarte improbabil ca Gherman, care este atent să explice amănunțit sensul fiecăruia dintre acoperămintele potirului, ar fi omis existența unor perdele care acopereau întregul altar.²⁰⁹

Mathews nu menționează pasajul important din scrierea lui Nichita, singhelul și hartofilaxul Marii Biserici, citat mai sus. Dar nici acest text nu contrazice teza lui Mathews. Este vorba de un element posticonoclast și, mai mult, se referă la faptul că practica ascunderii altarului de credincioși prin intermediul perdelelor este străină de Marea Biserică. Și, după cum am văzut deja, *Protheoria*, încercând, oricând este posibil, să justifice o practică liturgică prin legarea ei de ritul Marii Biserici, afirmă că perdelele sunt o practică monastică și nimic mai mult.

²⁰⁶ Ed. C. DE BOOR, Leipzig, 1883, I, p. 494 (= PG 108, 993).

²⁰⁷ *Early Churches*, p. 167.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 169-171.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 170.

Odată cu căderea Constantinopolului sub latini în timpul Crucii IV (1204) și a influenței monastice consecutive asupra ritului capitalei²¹⁰, sau, poate, ca o consecință a răspândirii rapide a practicilor monahale în Evul Mediu, iconostasul medieval complet dezvoltat, cu perdelele sale, s-a generalizat în Biserica Bizantină.

6. ICOANELE ÎN CADRUL LITURGHIEI

Deoarece vorbim despre bariera altarului și alte teme adiacente, probabil că merită adăugat, ca notă adițională, faptul că, în ciuda tuturor celor auzite cu privire la locul icoanelor în Liturghia bizantină, nu am văzut niciun evhologion sau diataxă care să facă vreo mențiune cu privire la rolul icoanelor în cadrul ritualului Liturghiei²¹¹. Doar în edițiile tipărite ulterioare întâlnim rubrici care să indice căderea icoanelor iconostasului. Bineînțeles, icoanele au ajuns să joace un rol important în pietatea bizantină, însă (cu excepția sărbătorilor, bineînțeles) locul lor presupus în cadrul Liturghiei nu poate fi documentat de niciun text liturgic. Istoric, nu au jucat un rol în cadrul ritualului Liturghiei bizantine, iar prezența lor pe iconostas sau în alte locuri, nu poate fi considerată ca o condiție indispensabilă pentru celebrarea Liturghiei Marii Biserici.

V. Cine rostea Crezul?

În practica grecească contemporană, Crezul este rostit de către un solist sau de către episcop sau liturghisitorul protos în timp ce comunitatea îl zice întru sine sau, în unele biserici, este rostit cu voce tare de către toți. La ruși și la ceilalți slavi, cântarea Crezului, de către cor sau popor, reprezintă regula.

²¹⁰ Cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, *De sacra precatone* 301, 347, PG 155, 553, 625; MATEOS, *Typicon*, I, p. XII.

²¹¹ Cele două rugăciuni pregătitoare rostite înaintea Icoanelor lui Hristos și Născătoarei de Dumnezeu nu se găsesc nici măcar în ediția princeps. Unele diataxe îi cer preotului să sărute icoanele înainte de a intra în altar să se înveșmânteze (*Ethnike bibl.* 662, sec. XII-XIII, TREMPERAS, p. 1; *Moscova Sinod* 381, sec. XIII-XIV, *Vat. Gr.* 573, sec. XIV-XV, KRASNOSELTEV, *Materiali*, pp. 19, 95).

Conform rubricilor din *Ieratikonul* de la Atena (1951, p. 85), trebuie rostit „clar și inteligibil” de către episcopul sau clericul principal care asistă – dar nu slujește – la Liturghie, în timp cei ceilalți aflați de față îl zic întru sine, iar ambele strane răspund „Amin”. O practică similară este prescrisă pentru Liturghia arhierască în *Documentele Sinodului de la Moscova din anii 1666-1667: întâistătătorul (pred-stoiatel’)* îl rostește în afara altarului, în timp ce în altar îl rostește episcopul împreună cu clerul coliturghisitor²¹². *Cinovnikul de la Holmogorî*, ceva mai târziu, modifică rubrica astfel: „în afara [altarului] spun Simbolul”, în timp ce coliturghisitorii procedează în același mod²¹³. Însă orice alt izvor anterior edițiilor tipărite pe care le-am consultat, fie comentariu, evhologhion, diataxă, arhieraticon sau altceva, timpuriu sau târziu, din orice ramură a tradiției bizantine, pune Crezul pe seama poporului, sau a clerului și poporului, în cazul în care îl menționează, cu o singură excepție: codicele profund latinizat *Grottaferrata Gb XIX* (1591 d.Hr.), care îi cere preotului să îl rostească, cu *filiouque* cu tot (ff. 10^v-11^r)²¹⁴. Ediția princeps a lui Doukas

²¹² *Deianiia*, f. 55^v.

²¹³ Ed. GOLUBŢOV, p. 24.

²¹⁴ De către „popor”: primele noastre codice italiene și constantinopolitane, *Barberini 336* (LEW, p. 321), *Sebastianov 474* (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 250), BAS din *Karlsruhe EM 6* (ENGDAHL, p. 62), și aproape toate evhologhioanele grecești și slavone pe care le-am văzut; ambele versiuni georgiene (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104; TARCHNISCHVILI, *Liturgiae ibericae*, p. 57); versiunile arabă și armeană (BACHA, *Versions arabes*, p. 459; AUCHER, *Versions armene*, p. 387); și diataxele din *Ethnike bibl.* 662, Filotei (TREMPELAS, p. 11), și *Moscova Sinod 381* (KRASNOSELŢEV, *Materiali*, p. 26).

De către „toți”: BAS din *Codex Pyromalus* și din versiunea Johannisberg (GOAR, p. 155; COCHLAUS, *Speculum*, p. 125); comentariile Sf. MAXIMUS (*Myst.* 18, PG 91, 695, interpolat în Sf. GHERMAN, *HE*, ed. Borgia, p. 35) și Sf. NICOLAE CABASILA (*Liturgiae expositio* 26, PG 150, 421, citate *supra*, secțiunea 3).

De către „cler și popor”: versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 153); BAS otrantană (JACOB, *Otrante*, p. 71); Arhieraticonul din *British Museum Add. 34060* (ARABATZOGLOU, *Bibliothèque*, p. 238); CHR din *Karlsruhe EM 6* (ENGDAHL, p. 22); diataxele din *Leningrad 423-Sava 305* (KRASNOSELŢEV, *Materiali*, p. 90); *Cinovnikul de la Holmogorî* (ed. GOLUBŢOV, p. 24).

De către „cântăreți și popor”: versiunea slavonă a diataxei lui Filotei din *Slujebnikul mitropolitului Ciprian* (codicele *Moscova Sinod 344-601*, KRASNOSELŢEV, *Materiali*, p. 63).

O parte dintre aceste izvoare sunt citate mai sus, secțiunea A.II.

și numeroase alte ediții grecești și slavone (însă nu și ediția princeps slavonă) pun rostirea crezului pe seama stranei (corului)²¹⁵.

Astfel, Jungmann nu este suficient de acurat atunci când presupune, în privința Liturghiilor orientale, că „Simbolul este rostit, ca regulă, de către popor – și așa se întâmplă în Liturghiile egipteană și bizantină. Sau este rostit de către un reprezentant al poporului. Dar nu este niciodată rostit de către preot și nu este niciodată cântat”²¹⁶. La ruși și în alte locuri este întotdeauna cântat. Practica grecească nu este uniformă dar, pe baza termenului „λέγε” folosit în rubrici, nu se poate susține mare lucru, așa cum face Jungmann în referințele menționate de el. În terminologia liturgică grecească, λέγειν, la fel ca siriicul *emar*, înseamnă „a cânta”, dar și „a citi”, după cum se poate vedea, spre exemplu, în rubricile privind cântarea ecteniilor de către diacon²¹⁷. Câteva izvoare constantinopolitane sunt și mai explicite: BAS din *Codex Pyromalus* și versiunea Johannisberg și arhieraticonul din codicele *British Museum Add. 34060*, afirmă că Simbolul este „cântat” de către toți – *Codex Pyromalus* și versiunea Johannisberg adaugă precizarea că arhidiaconul începe cântarea²¹⁸ – în timp ce lucrarea ulterioară, *De officiis* a lui Pseudo-Codinus (1350-1360), vorbește despre „citirea” (ἀνάγνωσις) Simbolului la Liturghia încoronării imperiale²¹⁹.

VI. Aerul

Care este, însă, originea interesantei practici contemporane a ridicării aerului imediat după sărutarea păcii și a clătînării sale deasupra darurilor în timpul Crezului? În toate izvoarele timpurii aerul este ridicat doar după Crez, în timpul dialogului care precede Anafo-

²¹⁵ Cf. ORLOV, *Liturghia*, pp. 162-163, ap. critic; GOAR, pp. 60, 141. Ediția lui Erasmus (1537 d.Hr.) îl atribuie citețului (GOAR, p. 91), o practică urmată încă în unele biserici.

²¹⁶ *Missarum Sollemnia* I, p. 468, citându-l pe BAUMSTARK (*Messe*, p. 174) care ar fi trebuit să știe mai bine.

²¹⁷ Spre ex., rubricile din *Codex Pyromalus*, GOAR, pp. 153, 155; și GOAR, p. 226, r. 29; arhieraticonul lui Gemistos, DMITRIEVSKI II, p. 312; etc. W.F. Macomber ne-a semnalizat existența unui echivalent siriic.

²¹⁸ A se vedea nota 214 și *supra*, secțiunea A.II.

²¹⁹ Ed. VERPEAUX, p. 267, 9.

raua; și aceeași practică poate fi văzută încă în toate diataxele care menționează ridicarea aerului din mss. și edițiile grecești și slavone până în secolul al XVI-lea²²⁰.

1. ORIGINEA RITUALULUI AERULUI

Însă practica actuală are o lungă istorie care, se pare, își are originea în Siria. Sever al Antiohiei († 538) într-o epistolă (nr. 105) adresată Caesariei Hypatissa, spune următoarele cu privire la acoperământ în tradiția antiohiană:

[În] Palestina și la Ierusalim, în timp ce preotul spune rugăciunea, diaconul adesea și neîncetat ridică [acoperământul] și îl coboară din nou, până la sfârșitul rugăciunii, și după aceea preotul începe cererea aducerii jertfei. Ceea ce se face în acest fel ne amintește de pânza sau acoperământul de lână care s-a pogorât din cer la Petru...

Prin urmare, din această pricină, pânza care este pusă deasupra celor de pe sfânta masă arată, prin ridicarea și coborârea ei, darul bogat și desăvârșit al Duhului dumnezeiesc, care, în viziune, i-a arătat lui Petru că include toate neamurile, care se coboară din ceruri peste [toate] cele puse înainte și le consacră și le sfințește...²²¹

Ulterior, Moise bar Kepha († 903) a încorporat o parte a acestui pasaj în comentariul său la Liturghie, atunci când vorbește de ridicarea acoperământului la porunca „Să stăm bine” de la începutul Anaforalei²²². Menționează că „îl ridică și îl coboară de trei ori”²²³.

Mai mult, De Meester a sugerat chiar că ar fi existat odinioară o *oratio veli* (rugăciunea acoperământului) în tradiția bizantină, la fel ca în cea vest-siriană, și că în acest moment acoperământul era legănat deasupra darurilor²²⁴. A presupus că introducerea ulterioară a Cre-

²²⁰ Cf. izvoarele citate *supra*, secțiunea A.II; TREMPÉLAS, p. 93; ORLOV, *Liturghia*, p. 163; și izvoarele citate *infra*, în această secțiune.

²²¹ BROOKS, *Letters*, II, no. 105, pp. 257-258. Viziune lui Petru în FA 11, 5-10. Fragmentul păstrat din epistola lui Sever nu identifică „rugăciunea rostită” prin vreo referință anterioară.

²²² Ed. CONNOLLY-CODRINGTON, *Two Commentaries*, pp. 44-45. A se vedea S. JANNERAS, „Une lettre de Severe d'Antioche utilisée par Moise bar Képha”, *Liturgica* (Montserrat) 3, 1966, pp. 67-72.

²²³ *Two Commentaries*, loc. cit.

²²⁴ *Origines*, p. 337.

zului în Liturghie a dislocat această rugăciune. Însă nu este altceva decât o simplă speculație. În primul rând, în tradiția vest-siriană, „rugăciunea acoperământului/catapetesmei” poartă această denumire pentru că este rostită la ridicarea acoperământului, însă astfel de titluri provenite din simpla juxtapunere fizică a unor elemente reprezintă un fenomen liturgic obișnuit și nu reprezintă, neapărat, o conexiune organică între elementele liturgice vizate²²⁵. În al doilea rând, *oratio veli* este, de fapt, o rugăciune de apropiere de jertfelnic (*accessus ad altare*), iar Liturghia bizantină are deja o astfel de rugăciune, *Rugăciunea punerii-înainte*. Nu există absolut nicio mărturie care ar putea sugera, în cadrul Liturghiei, prezența unei formule duplicat anterioare celor mai vechi evhologhioane mss. păstrate. Chiar dacă ar fi existat o astfel de formulă, aceasta a dispărut cu veacuri înainte de a avea prima mărturie a ritualului acoperământului în izvoarele bizantine. Trempélas leagă ritualul acoperământului de obiceiul clătinării ripidelor sau, în locul ripidelor, a unui acoperământ deasupra darurilor în timpul Anaforalei, o opinie susținută de descrierea Liturghiei făcută de Paul Ricaut (1678):

Crezul... este rostit și acoperământul numit Aer (Ἄερας) este ridicat; apoi aerul este mișcat deasupra Pâinii cu o ripidă, semnificând vântul și suflarea Duhului...²²⁶

Unii ar putea vedea și o posibilă relație între formula „Să stăm bine... să luăm aminte, sfânta jertfă (înălțare) cu pace să o aducem” în timpul căreia acoperământul era odinioară mișcat și folosirea termenului „Anafora”, ca nume al acoperământului mare în câteva izvoare²²⁷.

²²⁵ Cf. partea 1, cap. III, nota 3.

²²⁶ *The Present State of the Greek and Armenian Churches, anno Christi 1678*, Londra, 1679, p. 197. Cf. TREMPÉLAS, p. 93 nota 25. Pentru obiceiul mișcării ripidelor, a se vedea TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Omilia 15*, 27 (ed. TONNEAU-DEVRESSE, p. 509); *ConstAp VIII*, 12, 3 (FUNK I, p. 496); Sf. GHERMAN, *HE* (ed. BORGIA, p. 36); J. MOSCHUS, *Pratum spirituale 196* (PG 873, 3081); codicele *Grottaferrata Gb II* (MURETOV, *K materialam*, p. 5); diataxele din *Ethn. bibl. 662* și Filotei (TREMPÉLAS, p. 11) etc. Vestigiile acestei practici se găsesc încă în rubricile actuale (cf. *Ieratikon*, Atena, 1951, p. 85; *Slujebnik*, St. Petersburg, 1900, p. 142; *Cinovník*, Moscova, 1798, f. 41', și Varșovia, 1944, f. 11'), deși rușii, cel puțin, nu țin seama de aceste rubrici decât la hirotonia de diacon (cf. rânduiala hirotoniei în GOAR, pp. 209-211).

²²⁷ Cf. JACOB, *Formulaire*, p. 470.

2. APARIȚIA RITUALULUI AERULUI ÎN IZVOARELE BIZANTINE

Indiferent de originile sale îndepărtate, doar din BAS din secolul al X-lea din *Codex Pyromalus* și din versiunea Johannisberg avem, poate, prima mărturie pentru începutul ritualului aerului în cadrul Liturghiei Marii Biserici:²²⁸

Μετὰ τὸ σύμβολον, αἴρεται τρι- După Symbolul [credinței] se ridi-
τον, καὶ τρίτον ἀφαιρεῖται ἐκ τῶν că de trei ori și tot de trei ori se ia aco-
ἀγίων δώρων τὸ κάλυμμα.²²⁸ perământul de deasupra darurilor.

În mss. din secolul al XII-lea din Reggio-Messina există o rubrică mult mai elaborată indicând aceeași practică: când diaconul proclamă „Să stăm bine” (Στώμεν καλῶς) preotul și diaconul înalță aerul de trei ori, apoi îl împătură și îl așază înapoia darurilor. Apoi diaconul din dreapta sfintei mese cădește darurile în timp ce diaconul aflat în stânga mișcă o ripidă deasupra lor²²⁹. Obiceiul ridicării acoperământului de trei ori este întâlnit în mai multe mss. otrantane din secolul al XIII-lea²³⁰. Totuși, avem mai multe izvoare din aceeași perioadă, de la Constantinopol, din Otranto și din alte părți, care vorbesc simplu despre „ridicarea” acoperământului sau despre „susținerea” sa deasupra darurilor după Crez, rostind uneori în acest timp Trisaghionul²³¹.

Practica ridicării aerului de trei ori ar fi putut fi sugerată de tripla formulă „Să stăm bine! Să stăm cu frică! Să luăm aminte!”. Cel puțin un izvor, *Edinoverĭi Cinovnik*, cuprinde o rubrică care sincronizează

²²⁸ GOAR, p. 1155. Versiunea Johannisberg spune: „Post Symbolum leuatur tertio, & sic tertio tollitur linteum desuper muneribus” (COCHLAEUS, *Speculum*, p. 125).

²²⁹ Codicele *Grottaferrata Gb II* (MURETOV, *K materialam*, p. 5); *Vat. Gr. 1811* (ff. 80^v-81^r); *Oxford Bodleian Auct. E.5.13*. (f. 16^r).

²³⁰ *Vall. Gr. 47*, *Ambros. Gr. 276*, *Borgia Gr. 7*, *Corsini Gr. 5* și *7*, în JACOB, *Fragments*, p. 104. În aceeași rubrică urmează spălarea mâinilor „după rânduiala Sfântului Dionisie Areopagitul” (cf. partea 1, cap. IV, secțiunea B.IV.3).

²³¹ Sf. GHERMAN, *EH* (ed. BORGIA, p. 32); *Protheoria 21* (PG 140, 445); versiunea lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, p. 153) și Arhieraticonul lui Gemistos (DMITRIEVSKI II, p. 312); BAS otrantană (JACOB, *Otrante*, p. 71) și codicele *Karlsruhe EM 6* (ENGDHAL, pp. 23, 63); vechea CHR georgiană (JACOB, *Version géorgienne*, p. 104); și diatixa lui Filotei (TREMPELAS, p. 11); BAS din *Grottaferrata Gb XII* (sec. XIV, f. 59^v). O parte dintre aceste izvoare sunt citate mai sus, secțiunea A.II.

cele trei înălțări cu tripla exclamație²³². Ulterior, tripla înălțare a atras în acest loc Trisaghionul.

3. ȚINEREA SAU CLĂTINAREA AERULUI ÎN TIMPUL CREZULUI

Prima mărturie care atestă practica ținerii acoperământului deasupra darurilor în timpul Crezului se întâlnește în *Expositio de divino templo* a Sfântului Simeon al Tesalonicului († 1429). Textul nu este foarte limpede, dar pare să sugereze că slujitorii au ridicat aerul și l-au susținut deasupra darurilor în timpul Crezului, după care l-au îndepărtat la cuvintele „Să stăm bine”:

85. De ce dumnezeieștile daruri rămân acoperite până când se termină de rostit Crezul?

Țin (κρατούσι) sfântul acoperământ peste daruri până când se termină de rostit Crezul deoarece este necesar ca toate cele ce Îl privesc pe Iisus să fie mărturisite limpede și doar în acest chip să Îl vedem descoperit.²³³

În acest caz, ca și în multe alte situații, conservatorismul liturgic rusec a păstrat rubricile care prescriu această practică descrisă de Sfântul Simeon. Aerul este ridicat deasupra darurilor și susținut deasupra lor orizontal, apoi este îndepărtat la *Ἐτάναμεν λόγῳ* („Să stăm bine”). Rubricile nu spun nimic despre ridicarea și coborârea acoperământului peste daruri în timpul Crezului, deși aceasta se întâmplă în practică²³⁴.

Prima mărturie pentru practica ridicării și coborârii acoperământului deasupra darurilor în timpul Crezului este codicele *Sinai Gr. 986*²³⁵ (secolul al XV-lea); deci acesta era odinioară și obiceiul grecesc (astăzi grecii, melchiții, ucrainenii și ceilalți clatină aerul vertical deasupra și împrejurul darurilor²³⁶). Rubrica este întâlnită și în câteva

²³² Moscova, 1910, f. 56^r.

²³³ ET 85, PG 155, 732.

²³⁴ Cf. *Slujebnik*, St. Petersburg, 1900, pp. 140-142; Roma, 1942, pp. 250-252; sau orice altă ediție modernă care urmează practica moscovită.

²³⁵ DMITRIEVSKI II, p. 611.

²³⁶ Cf. ilustrațiile diverselor practici bizantine în N. LIESEL, *The Eucharistie Liturgies of the Eastern Churches*, Collegeville, Minn., 1963, fotografiile 553 (rusească); 404-408, 460, 630 (greacă, melchită și ucraineană); cf. și ritul vest-sirian, 161.

codice din secolul al XVI-lea²³⁷, dar alte mss. și ediții, până în secolul al XIX-lea, păstrează vechea practică a îndepărtării acoperământului doar după Crez, sau simpla lui susținere deasupra darurilor, așa cum întâlnim în descrierea Sfântului Simeon²³⁸. Putem vedea că această practică evoluează în diatata lui Filotei. Conform tradiției ms. grecești și versiunilor slavone, preotul ridică aerul la „Să stăm bine” și îl ține deasupra darurilor în timp ce rostește Trisaghionul²³⁹. Însă un ms. ulterior al aceleiași diatate, codicele *Panteleimon* 421 (1545 d.Hr.) îi indică preotului să susțină acoperământul deasupra darurilor în timpul Crezului, apoi, în timpul exclamației diaconale, să îl înalțe de trei ori, zicând Trisaghionul²⁴⁰.

Chiar și în rubricile grecești actuale întâlnim o rămășiță a practicii originale. Înainte de Crez a fost inserată o nouă rubrică:

Ὁ δε ἱερεὺς, ἄρῳ τὸν Ἀέρα ἐπάνω Iar preotul, ridicând Aerul deasupra
τῶν δώρων, κινεῖ αὐτὸν ἀνοικτόν. pra darurilor, îl mișcă despăturit.

Dar după *Să stăm bine* întâlnim rubrica originală care reprezintă practica anterioară:

Καὶ ὁ μὲν ἱερεὺς, ἐπάρας τὸν Ἀέρα Și preotul, ridicând Aerul de dea-
ἀπὸ τῶν ἀγίων, ἀποτίθῃσιν αὐτὸν supra sfintelor [daruri], îl pune de-o
ἐν ἐνὶ τόπῳ λέγων τό, Ἡ χάρις...²⁴¹ parte, zicând: *Harul...*

În vechile ediții venețiene, până în secolul al XIX-lea, cel puțin, doar a doua rubrică este întâlnită²⁴².

²³⁷ *Sinai Gr.* 2017 (f. 24^r) și *BAS din Sava* 48 (f. 66^v) și 382 (f. 49^v) și diversele mss. citate în *TREMPÉLAS*, p. 93. Nu se găsește în mss. timpurii ale diatatei lui Filotei, care îi cere preotului să ridice aerul la „Să stăm bine” și să îl înalțe deasupra darurilor, timp în care rostește Trisaghionul. Însă practica ulterioară a fost inserată în codicele *Panteleimon* 421 (1545 d.Hr.) al aceleiași diatate (*KRASNOSELŢEV, Materiali*, p. 62 nota 2).

²³⁸ Cf. spre ex. diatata din *Leningrad Gr.* 423-*Savas* 305 (*KRASNOSELŢEV, Materiali*, p. 90); codicele *Sinai Gr.* 2045, 1572 d.Hr., (f. 20^r), 2046, sec. XVI? (f. 17^r); *TREMPÉLAS*, p. 93 (ap. critic); mss. *BAS din ORLOV, Liturgiia*, p. 163; și edițiile venețiene citate *infra*, n. 242.

²³⁹ *TREMPÉLAS*, p. 11; *KALUŽNIACKI, Werke des Euthymius*, p. 298; *KRASNOSELŢEV, Materiali*, p. 65.

²⁴⁰ *KRASNOSELŢEV, Materiali*, p. 62 n. 1.

²⁴¹ *Evhologion*, Atena, 1927, p. 44.

²⁴² *Evhologion*, Veneția, 1571, f. 27^r; 1745, p. 44; 1776, p. 49. Ediția din 1877 (p. 61) are ambele rubrici.

4. RITUALUL AERULUI LA LITURGHIA ARHIEREASCĂ

În privința clătinării aerului deasupra capului episcopului la Liturghia arhierască, nu am reușit să găsim un motiv precis pentru acest obicei bizar. Niciunul dintre vechile *Arhieraticoane* nu îl menționează. Însă rubricile se găsesc printre canoanele liturgice ale reformei slave din anii 1666-1667 și în izvoarele rusești ulterioare²⁴³. Cel puțin un codice grecesc și alte câteva codice slavone prescriu același lucru la o Liturghie preoțească. Spre exemplu, codicele *Barberini Gr.* 443, un ms. otrantan din secolul al XIII-lea, îi cere preotului să-și pună acoperământul potirului pe cap atunci când zice „*Sus să avem inimile*”²⁴⁴. Codicele *Sofia Slav.* 530 (sec. XV) îi indică preotului să țină aerul deasupra capului în timpul Crezului²⁴⁵. După Crez îl împătură, zicând Trisaghionul. Codicele *Moscova Sinod* 366 (680), din secolul al XVI-lea, prezintă o imagine și mai elaborată. După Crez, preotul înalță acoperământul de trei ori, acoperindu-și fața și rostind Trisaghionul²⁴⁶.

Poate că dimensiunea originală a aerului explică originea acestei practici. Aerul era atât de mare încât, așa cum vedem în mai multe izvoare, erau necesari mai mulți slujitori pentru a-l ridica de deasupra darurilor²⁴⁷. Apoi, fără nicio îndoială, trebuiau să îl ridice pe deasupra capului liturghisitorului protos și să îl împature în spatele lui. Cel puțin acest lucru este descris în rubricile reformei liturgice rusești din anii 1666-1667, care arată că aerul este ridicat peste capul episcopului, apoi împăturit înapoia lui (*cozadu ego*)²⁴⁸. Simbolismul pogorării Sfântului Duh, pe care Sever al Antiohiei îl atribuie clă-

²⁴³ *Deianiia*, f. 55^v. Se găsește și în *Cin archiereiskago deistva*, Moscova, 1668 (ff. 22^r-23^r) și în *Cinovnikul de la Holmogori*, 1682 d.Hr. (ed. GOLUBŢOV, p. 24).

²⁴⁴ *JACOB, Formulaire*, p. 367.

²⁴⁵ *ORLOV, Liturgiia*, p. 163.

²⁴⁶ *NEVOSTRUEV-GORSKI, Opisanie* III, 1, p. 97. Pentru practici similare în alte mss. slavone din secolul al XVI-lea, cf. *PETROVSKI, Rédaction slave*, p. 921.

²⁴⁷ Spre ex., în versiunea lui Leon Thuscus (*JACOB, Toscan*, p. 153); mss. din secolul al XII-lea din Reggio-Messina (cf. *supra*, n. 229); *BAS otrantană* (*JACOB, Otrante*, p. 71 și cf. revizuirea otrantană a CHR din Leon Thuscus, *ibid.*, pp. 98-99); *Arhieraticonul* lui Gemistos (*DMITRIEVSKI* II, p. 312); etc. A se vedea și discuția despre Aer, partea 1, cap. V, secțiunea VI și excursul.

²⁴⁸ *Deianiia*, f. 55^v.

tinării aerului în textul citat mai sus, ar fi putut și el să influențeze această practică la Liturghia arhierască, însă nu avem nicio mărturie care să ateste o astfel de idee.

VII. Trisaghionul

Cele mai vechi izvoare constantinopolitane, *Codex Pyromalus* și versiunea Johannisberg, nu indică rostirea vreunei formule la ridicarea aerului. Însă, conform ritului Marii Biserici, așa cum apare în versiunea lui Leon Thuscus, exista obiceiul rostirii Trisaghionului atunci când era îndepărtat aerul de deasupra darurilor, la dialogul dinaintea Anaforalei²⁴⁹. Preotul și diaconii – sau, la o Liturghie arhierască, episcopii și preoții coliturghisitori – ridicau aerul și, în timp cel îl susțineau deasupra darurilor, rosteau Trisaghionul. Apoi aerul era împăturat și pus de-o parte. Doar ucrainenii și vechii ritualiști păstrează până în zilele noastre obiceiul rostirii Trisaghionului după Crez²⁵⁰.

Totuși, obiceiul rostirii Trisaghionului la ridicarea aerului nu exista în practica italiană și, astfel, revizuirea otrantană a versiunii lui Leon Thuscus omite această rubrică întâlnită în textul original constantinopolitan²⁵¹. Însă folosirea Trisaghionului în această parte a Liturghiei este foarte răspândită în mss. slavone începând cu secolul al XII-lea²⁵² și, la un moment dat, se pare, s-a generalizat în așa măsură încât, cel puțin în mss. care nu sunt de proveniență italiană,

²⁴⁹ JACOB, *Toscan*, p. 153, citate mai sus, secțiunea A.II.

²⁵⁰ Pentru ucrainenii, a se vedea BOCIAN, *De modificationibus*, p. 960. Nu este inclus în ultimele ediții române, dar se găsește încă în *Литургияikon сиреч служебник*, Peremysl, 1840, p. 325. Pentru *staroobriadți*, a se vedea *Edinoverfi Cinovnik*, Moscova, 1910, f. 56^r.

²⁵¹ JACOB, *Otrante*, pp. 98-99, cit. *supra*, secțiunea A.II.

²⁵² De fapt, cea mai veche mărturie a acestei practici se întâlnește în tradiția slavonă în *Slujebnikul lui Antonie Romanul* († 1147) din codicele *Moscova Sinod 342 (605)*, cel mai vechi ms. slavon al CHR (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1, p. 3; cf. JACOB, *Formulaire*, p. 329). La porunca „Să stăm bine”, preotul sărută sfânta masă și zice „Sfânt [este] Dumnezeu”. La „Să stăm cu frică”, zice „Sfânt Tare” etc. Dar din cât se poate vedea în descrierea ms., nu se spune nimic despre ridicarea aerului. Pentru alte mărturii slavone, a se vedea ORLOV, *Liturgia*, p. 163; PETROVSKI, *Rédaction slave*, pp. 868, 889, 921, 960.

a început să fie rostit sau la sărutarea darurilor, înainte de sărutarea păcii, sau la ridicarea aerului sau la clătinaerea aerului deasupra darurilor în timpul Crezului²⁵³. Un vestigiu al acestei practici se întâlnește în *Cinovnikul* rusesc, care îi cere episcopului să rostească Trisaghionul atunci când sărută darurile și sfânta masă înainte de sărutarea păcii²⁵⁴.

Fără nicio îndoială, introducerea Trisaghionului aici este legată de simbolismul funerar pe care l-am discutat deja în capitolele I, V și VI. Atât aerul cât și Trisaghionul joacă un rol în cadrul acestui simbolism²⁵⁵.

Cu excepția practicilor ucrainene și a vechilor ritualiști, obiceiul rostirii Trisaghionului după Crez a ieșit treptat din uz, probabil ca urmare a rarității diaconilor. Fără diacon, preotul trebuia să spună el însuși „Să stăm bine!”, timp în care îndepărta acoperământul.

²⁵³ Nu se întâlnește Trisaghionul la ridicarea aerului în diataxele din *British Museum Add. 34060* (ARABATZOGLOU, *Bibliothèque*, p. 238) sau *Ethn. bibl. 662* (TREMPELAS, p. 11), însă este menționat în alte documente constantinopolitane începând cu secolul al XII-lea: *Paris Gr. 327*; Diataxa lui Filotei (TREMPELAS, p. 11); Arhieraticonul lui Gemistos (DMITRIEVSKI II, p. 312; HABERT, p. 111); diataxa din *Vat. Gr. 573* (KRASNOSELTEV, *Materiali*, p. 109). Se întâlnește, de asemenea, în mss. târzii ca *Sava 382* (BAS, f. 49^v); *Sinai Gr. 2046* (f. 17^v); *Vat. Gr. 1213* (KRASNOSELTEV, *Svedeniia*, p. 134); și în mss. târzii din TREMPELAS (p. 91). În aceste documente târzii apare în diverse locuri (în timpul Crezului, la sărutarea darurilor etc.). Cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 329-330.

²⁵⁴ *Cinovnik*, Moscova, 1798, f. 39^r; Varșovia, 1944, f. 11^r.

²⁵⁵ A se vedea partea I: cap. I, secțiunile C.I-II; cap. V, excurs; cap. VI, secțiunile III.4, III.9.d.

CONCLUZII

Am văzut evoluția treptată a riturilor preanatorale bizantine, de la o simplitate extremă până la amalgamul complex din unele mss. târzii, o complexitate limitată și diminuată într-o oarecare măsură prin selecția prudentă făcută de Filotei și de editorii primelor ediții tipărite. Conform reconstrucției noastre, ritul original al Marii Bisericii înainte secolului al VI-lea consta în pregătirea sfintei mese și transferul darurilor de la schevofilachion de către diaconi, timp în care preoții se pregăteau și ei pentru Anafora, rostind Rugăciunea apropierei de jertfelnic. Pregătirea sfintei mese ar fi putut include o cădere, iar cea a clericilor spălarea mâinilor. Urma apoi așezarea darurilor pe sfânta masă și acoperirea lor însoțită, probabil, de o cădere. Avertismentul final, pentru verificarea ușilor și sărutarea păcii concluzionau pregătirea pentru Anafora.

În timpul crizei monofizite, printre aceste rituri a fost inserat Crezul la locul în care se găsește și astăzi. În aproximativ aceeași perioadă, un antifon, *Psalmul 23* cu *Aliluia*, a fost introdus. În a doua jumătate a secolului al VI-lea, la antifon a fost adăugat *Heruvicul* și, ulterior, probabil înainte de secolul al VIII-lea, psalmodia a fost suprimată.

Dezvoltările ulterioare din secolele VII-X demonstrează semne de supraîncărcare a riturilor cu elemente care nu sunt necesare. Rugăciunea *Nimeni dintre cei legați...* a fost introdusă pentru prima dată în BAS și a dublat o rugăciune de apropiere de jertfelnic deja existentă. Iar ectenia de după *Intrarea Mare* – al cărei scop original era concedierea unor categorii – este complet nelalocul său. Urmând atât de curând după ecteniile de la finalul Liturghiei Cuvântului, această ectenie nu este doar netradițională, ci și superfluă. Mai mult, întrerupe și întârzie pregătirea pentru Anafora, care reprezintă, de fapt, scopul riturilor și rugăciunilor din această parte a Liturghiei.

Pe de altă parte, dialogul *Rugați-vă fraților...* dintre liturghisitori, în forma sa nealterată, reprezintă o deschidere fericită a riturilor de apropiere de jertfelnic. Modificările posticonoclaste în structura bisericilor au condus la dispariția schevofilachionului exterior și la diminuarea Intrării Mari ca procesiune cu adevărat funcțională, deși unele modificări erau inevitabile, datorită faptului că un schevofilachion exterior nu era foarte practic. Mai nefericită a fost suprimarea sărutării păcii între clericii din treptele inferioare și între credincioși, precum și adăugarea ulterioară de ritualuri și formule care să suplinească această omisiune.

Dezvoltările medievale ulterioare trebuie judecate chiar și mai drastic. Cea mai gravă a fost pierderea treptată a sensului real al *apropierii de jertfelnic* și ideea că aceste rituri ar reprezenta, într-o oarecare măsură, un „ofertoriu”. În plus, transformarea transferului diaconal al darurilor într-o procesiune a preoților, coruperea textului și a scopului dialogului *Rugați-vă fraților*, întreruperea cântării Heruvicului prin pomeniri diverse, umbrirea scopului real și a obiectului primei cădiri, prin extinderea sa la icoane, popor etc. – ca să nu mai vorbim despre adăugarea de tropare și alte formule secundare – reprezintă semne ale unei Liturghii în declin. Sunt semnul biruinței alegoriei asupra dimensiunii practice și asupra simbolismului sobru, înrădăcinat în sensul adevărat al riturilor sacramentale.

Totuși, într-o oarecare măsură, se poate întreprinde o restabilire a riturilor, cu doar câteva modificări modeste:

1. Primul pas ar fi să se reziste tentației irezistibile de căutare de înlocuitori, urcând pe scara ierarhică, atunci când slujitorul adecvat al unui ritual există. Doar diaconii ar trebui să aducă darurile. Dacă nu sunt diaconi, atunci, bineînțeles, la o Liturghie preoțească, cel puțin liturghisitorul proestos nu ar trebui să participe la procesiune ci, la fel ca episcopul, așteptând în altar, ar trebui să întâmpine procesiunea atunci când aceasta sosește.
2. Cântarea antifonică ar trebui restabilită și nu ar trebui întreruptă de pomeniri sau de binecuvântarea credincioșilor cu darurile. Acestea fiind întreprinse, nu ar mai fi necesar ca episcopul sau liturghisitorul proestos să ia darurile de la diaconi

sau de la preoți înainte de a le așeza pe sfânta masă. Diaconii pot face și ei aceasta, așa cum se întâmpla la Liturghia preoțească, cel puțin până în secolul al XV-lea.

3. Prima cădere ar trebui să fie limitată la obiectele ei adecvate, sfânta masă și darurile de la proscomidiar.
4. Procesiunea ar trebui să străbată naosul și să nu fie abreviată, așa cum procedează rușii. O măsură mai bună, dar poate prea radicală, ar fi re poziționarea proscomidiarului lângă intrarea bisericii. Aceasta nu doar ar reda scopul practic al Intrării Mari, ci ar și facilita aducerea de daruri de către credincioși și ar face posibilă și o eventuală restaurare a Intrării Mici ca început adevărat al Liturghiei.
5. Spălarea mâinilor ar putea fi reintrodusă la Liturghia preoțească.
6. În caz de coliturghisire, dialogul *Rugați-vă fraților*, ar trebui să fie întreprins între liturghisitorul proestos și toți coliturghisitorii aparținând cel puțin treptei preoțești. Dacă este păstrat la Liturghiile care nu sunt celebrare în sobor, textul său ar trebui revizuit în sensul deja menționat în volum.
7. Ectenia ar trebui eliminată.
8. Rugăciunea punerii înainte ar trebui scoasă în evidență pentru a-i face mai evident scopul.
9. Sărutarea păcii ar trebui reintrodusă la toate Liturghiile și ar trebui să se dea atât între credincioși cât și între clerici. Dacă este doar un singur preot, acesta o poate schimba cu diaconii sau slujitorii din treptele inferioare. Odată restabilită sărutarea păcii, adaosurile ulterioare la invitația diaconală „Să ne iubim unii pe alții”, care nu au nimic de-a face cu sărutarea păcii, ar putea fi suprimate.
10. Deoarece concedierea unor categorii și închiderea ușilor a ieșit din uz cu multe secole în urmă, avertismentul privind păzirea ușilor ar putea fi suprimat, păstrându-se exclamația „Cu înțelepciune, să luăm aminte!” pentru introducerea Simbolului credinței.
11. În cazul în care este imposibil de prevenit folosirea troparelor și a altor formule secundare, acestea ar putea fi lăsate doar

pentru evlavie personală a liturghisitorilor. Dar nu ar trebui permis ca acestea să perturbe desfășurarea sau să umbrească sensul riturilor și, pentru că perturbă textul liturgic, ar trebui suprimate din noile ediții ale cărților liturgice.

Toate propunerile noastre sunt relativ modeste: *ca riturile să redevină ceea ce ar fi trebuit să fie dintotdeauna*. Principiul nostru nu a fost unul arheologic. Adaosurile ulterioare care au un scop și un sens real au fost păstrate. Se pot face mult mai multe pentru restaurarea acestor rituri, dar orice speranță în acest sens ar fi prea optimistă și, poate, imprudentă din punct de vedere pastoral. Alții vor trebui să decidă. Totuși, putem spera ca, în cazul în care autoritățile bisericești competente vor efectua modificări în cadrul Liturghiei – și istoria ne arată că au avut astfel de intervenții în trecut și chiar în zilele noastre, deși nesistematice – vor întreprinde aceste revizuri pornind de la înțelegerea adevăratului sens și a istoriei riturilor asupra cărora intervin. Dacă se va întâmpla astfel, atunci scopul acestui studiu a fost atins.

TEXTUL RECEPTUS GRECESC AL INTRĂRII MARI ȘI AL CELORLALTE RITURI PREANAFORALE¹

(După ecfonismul celei de a doua rugăciuni a credincioșilor:)

Καὶ ἄρχεται ὁ Πρωτοψάλτης τοῦ α' χοροῦ ψάλλειν τὸν Χερουβικὸν ὕμνον ἀργῶς καὶ μετὰ μέλους, εἰς τὸν κύριον ἦχον τῆς ἡμέρας, τῶν ἄλλων ἡρέμα ὑπηχούντων καὶ ἰσοκρατούντων. Τοῦτου δὲ ἀδομένου, ὁ Ἱερεὺς πρὸ τῆς ἁγίας Τραπέζης ἀναγινώσκει μυστικῶς τὴν εὐχὴν ταύτην.

Ὅδεῖς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς, προσέρχεσθαι, ἢ προσεγγίζειν, ἢ λειτουργεῖν σοι, Βασιλεῦ τῆς δόξης· τὸ γὰρ διακονεῖν σοι μέγα καὶ φοβερόν, καὶ αὐταῖς ταῖς ἐπουρανίοις Δυνάμεσιν. Ἀλλ' ὁμῶς, διὰ τὴν ἄφατον καὶ ἀμέτρητόν σου φιλανθρωπίαν, ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος, καὶ Ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐχρημάτισας, καὶ τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀναιμάκτου Θυσίας τὴν Ἱερουργίαν παρέδωκας ἡμῖν, ὡς Δεσπότης τῶν ἀπάντων· σὺ γὰρ μόνος, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δεσπάζεις τῶν ἐπουρανίων καὶ τῶν ἐπιγείων, ὁ ἐπὶ Θρόνου Χερουβικῆς ἐποχούμενος, ὁ τῶν Σεραφεῖμ Κύριος, καὶ Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, ὁ μόνος Ἅγιος, καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Σὲ τοίνυν δυσωπῶ τὸν μόνον ἀγαθὸν καὶ εὐήκοον. Ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν καὶ ἀχρεῖον δούλόν σου, καὶ καθάρισόν μου τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς· καὶ ἰκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, ἐνδεδυμένον τὴν τῆς Ἱερατείας χάριν, παραστῆναι τῇ ἁγίᾳ σου ταύτῃ Τραπέζῃ καὶ ἱερουργῆσαι τὸ ἅγιον καὶ ἄχραντόν σου Σῶμα καὶ τὸ τίμιον Αἷμα. Σοὶ γὰρ προσέρχομαι, κλίνας τὸν ἑμαυτοῦ ἀχένα, καὶ δέομαί σου· Μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ, μηδὲ ἀποδοκιμάσῃς με ἐκ παιδῶν σου· ἀλλ' ἀξίωσον προσενεχθῆναί σοι ὑπ' ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου τὰ Δῶρα ταῦτα. Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων, καὶ

¹ *Ieratikon*, Atena, 1951, pp. 79–85. După cum se poate vedea, unele rubrici, detalii și formule secundare pot varia de la o ediție la alta.

προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος, καὶ διαδιδόμενος, Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Μετὰ τὴν εὐχὴν λέγουσιν αὐτὸς τε καὶ ὁ Διάκονος τὸν Χερουβικὸν ὕμνον. Εἶτα λαβὼν ὁ Ἱερεὺς τὸ Θυμιατήριον, θυμιᾷ κύκλω τὴν ἁγίαν Τράπεζαν, τὸ Ἱερατεῖον, καὶ τὰς δεσποτικὰς εἰκόνας καὶ τὸν λαόν, μικρὸν προελθὼν τῶν Βημοθύρων· λέγει δὲ καθ'ἑαυτόν, εἰ μὲν ἐστὶ Κυριακή, τὸ Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι, καὶ τὸν Ν' ψαλμόν· εἰ δ' οὐ, λέγει τὸ Δεῦτε προσκυνήσωμεν, ἐκ γ'. Εἶτα τὸν Ν' ψαλμόν. Ἐὰν δὲ χοροστατῇ Ἀρχιερεὺς, προελθὼν μικρὸν τῶν Βημοθύρων, θυμιᾷ πρῶτον τὸν Ἀρχιερέα γ'· εἶτα τὰς δεσποτικὰς εἰκόνας, εἶτα αὐθις τὸν Ἀρχιερέα τρίς ἐκ τρίτου, καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ ἱερῷ ἀποτίθῃσι τὸ Θυμιατήριον. Ἐλθὼν δὲ μετὰ τοῦ Διακόνου πρὸ τῆς ἁγίας Τραπεζῆς, ποιῶσι προσκυνήματα τρία, λέγοντες καθ'ἑαυτοὺς Κατανυκτικὰ Τροπάρια, καὶ ἀσπάζονται τὸ ἅγιον Ἀντιμήσιον καὶ τὴν ἁγίαν Τράπεζαν· αὐθις δὲ ἐκ γ' προσκυνήσαντες, στρέφονται πρὸς τὸν λαόν καὶ ὑποκλίνουσι τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ οὕτως ἀπέρχονται εἰς τὴν ἁγίαν Πρόθεσιν, καὶ προσκυνήσαντες ἀσπάζονται τὰ κεκαλυμμένα Ἅγια Δῶρα, λέγοντες ἑκάτερος τὸ, Ὁ Θεὸς ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. Τότε ὁ Διάκονος λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα, Ἐπαρον, Δέσποτα, καὶ ὁ Ἱερεὺς, ἄρας τὸν Αἆρα, ἐπιτίθῃσιν ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτοῦ λέγων.

Ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον.

Εἶτα λαβὼν τὸν ἅγιον Δίσκον κεκαλυμμένον, ἐπιβάλλει μετὰ πάσης προσχῆς καὶ εὐλαβείας, τῇ τοῦ Διασκόνου κεφαλῇ, αὐτὸς δὲ λαμβάνει ἀνὰ χεῖρας τὸ ἅγιον Ποτήριον, ὁμοίως κεκαλυμμένον.

Ὅτε δὲ ὁ προεξάρχων τοῦ β' χοροῦ, ὁ τιτλοφορούμενος Λαμπαδάριος, εἶτη τὸ, Ὡς τὸν βασιλέα, τότε, σιγήσαντος τοῦ χοροῦ, ὁ Διάκονος καὶ ὁ Ἱερεὺς ἐξέρχονται τῆς βορείου πύλης τοῦ Ἱεροῦ, προηγουμένων ἐξαπτερυγῶν, λαμπάδων καὶ θυμιατηρίων, καὶ διέρχονται τὸ ἀριστερὸν κλίτος καὶ τὸ μέσον τοῦ Ναοῦ, ποιῶντες, τὴν Μεγάλην Εἴσοδον, ἐκφωνοῦντες ἀλληλοδιαδόχως ἑκάτερος.

Πάντων ἡμῶν μνησθεῖη Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἅπαντες οἱ ἐκκλησιαζόμενοι, κλίνοντες μετ'εὐλαβείας τὰς κεφαλὰς καὶ προσκυνοῦντες, λέγουσι καθ'ἑαυτοὺς τρίς·

Ἀμήν. Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

Φθάσαντες δὲ ὁ Διάκονος καὶ ὁ Ἱερεὺς πρὸ τοῦ Θρόνου, εἴ Ἀρχιερεὺς χοροστατῶν, στραφέντες πρὸς αὐτὸν ἐκφωνοῦσιν ἀλληλοδιαδόχως·

Τῆς Ἀρχιερωσύνης σου μνησθεῖη Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Τούτων δὲ εἰσελθόντων ἐν τῷ Ἱερῷ ὁ Λαμπαδάριος συμπληροῖ τὸν Χερουβικὸν ὕμνον.

Εἰσελθὼν δὲ ὁ Διάκονος ἐν τῷ Ἱερῷ, ἵσταται ἐνώπιον τῆς ἁγίας Τραπεζῆς ἐν τοῖς δεξιῶς, καὶ λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα εἰσεχόμενον.

Μνησθεῖη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱερωσύνης σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς εἰσελθὼν λέγει αὐτόν·

Μνησθεῖη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱεροδιακονίας σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἀποτίθῃσι μὲν ὁ Ἱερεὺς τὸ ἅγιον Ποτήριον ἐν τῇ ἁγίᾳ Τραπεζῇ· λαβὼν δὲ καὶ τὸν ἅγιον Δίσκον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διακόνου ἀποτίθῃσι καὶ αὐτὸν δεξιόθεν λέγων·

Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ξύλου καθελὼν τὸ ἄχραντόν σου Σῶμα, σινδόνι καθαρᾷ εἰλήσας καὶ ἀρώμασιν, ἐν μνήματι καινῷ κηδεύσας ἀπέθετο.

Ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ἄδου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς Θεός, ἐν Παραδείσῳ δὲ μετὰ Ληστοῦ, καὶ ἐν Θρόνῳ ὑπῆρχες, Χριστέ, μετὰ Πατρὸς καὶ Πνεύματος, πάντα πληρῶν ὁ ἀπερίγραπτος.

Ὡς ζωηφόρος, ὡς Παραδείσου ὠραιότερος, ὄντως καὶ παστάδος πάσης βασιλικῆς, ἀναδέδεικται λαμπρότερος, Χριστέ, ὁ τάφος σου, ἡ πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως.

Εἶτα τὰ μὲν καλύμματα ἄρας ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ Δίσκου καὶ τοῦ ἁγίου Ποτηρίου τιθήσιν ἐν ἐνὶ μέρει τῆς ἁγίας Τραπεζῆς· τὸν δὲ Ἀέρα ἀπὸ τῶν τοῦ Διακόνου ὤμων λαβὼν καὶ θυμιάσας, σκεπάζει δι' αὐτοῦ τὰ Ἅγια. Εἶτα λαβὼν τὸν Θυματόν, θυμιάτρίς τὰ Ἅγια, ὅτε ὁ μὲν Διάκονος λέγει.

Αγάθυνον, Δέσποτα.

Ὁ δὲ Ἱερεὺς τρίς·

Τότε ἀνοίσουσιν ἐπὶ τὸ Θυσιαστήριόν σου μόσχους.

Αποδοὺς δὲ τὸ Θυματόν, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν, λέγει πρὸς τὸν Διακόνον·

Μνήσθητί μου, ἀδελφὲ καὶ συλλειτουργέ.

Καὶ ὁ Διάκονος πρὸς αὐτόν·

Μνησθεῖ Κύριος ὁ Θεὸς τῆς Ἱερωσύνης σου ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε κτλ.

Εἶτα ὁ διάκονος, ὑποκλίνας τὴν κεφαλὴν, κρατῶν ἅμα καὶ τὸ Ὠράριον τοῖς τρισὶ δακτύλοις τῆς δεξιᾶς, λέγει πρὸς τὸν Ἱερέα·

Εὐξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, Δέσποτα ἅγιε.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς·

Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

Καὶ ὁ Διάκονος·

Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργήσῃ ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Μνήσθητί μου, Δέσποτα ἅγιε.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς.

Μνησθεῖ σου Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, πάντοτε, κτλ.

Καὶ ὁ Διάκονος ἐπειτῶν τὸ Ἀμῆν, καὶ τὴν δεξιὰν τοῦ Ἱερέως ἀσπασάμενος, ἐξελθὼν ἐν τῷ συνήθει τόπῳ.

Εἰ δὲ χοροστατεῖ Ἀρχιερεὺς, οὗτος μὲν εὐλογεῖ διὰ τοῦ τιμίου Σταυροῦ τὸν λαόν, ὁ δὲ α' χορὸς ψάλλει εἰς ἤχων β' Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα· καὶ καταλήγει εἰς τὸν ἤχον τοῦ Χερουβικοῦ, ὁμοιομόρφως τῷ, Ἀλληλουῖα.

Εἶτα ὁ Διάκονος λέγει τὴν Ἐκτενή·

Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

Οἱ χοροὶ ἐναλλάξ· Κύριε, ἐλέησον.

Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου Οἴκου τούτου, καὶ τῶν μετὰ πίστews, εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Τούτων δὲ ὑπὸ τοῦ Διακόνου λεγομένων, ὁ Ἱερεὺς ἀναγινώσκει μυστικῶς τὴν ἐξῆς εὐχὴν τῆς Προθέσεως, μετὰ τὴν ἐν τῇ ἁγίᾳ Τραπεζῇ ἀπόθεσιν τῶν θείων Δώρων.

Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ, ὁ μόνος Ἅγιος, ὁ δεχόμενος Θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἰκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοὶ Δωρὰ τε καὶ Θυσίας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοὶ εὐπρόσδεκτον τὴν Θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα Δωρὰ ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

Ὁ Διάκονος ἐξακολουθεῖ λέγων·

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεὸς, τῇ σῇ χάριτι.

Τὴν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Οἱ χοροὶ ἀναλλάξ· Παράσχου, Κύριε.

Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωματίων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Συγγνώμην καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ τῶν πλημμελημάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογία, τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, αἰτησώμεθα.

Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ α' χορός· Σοὶ, Κύριε.

Ὁ Τερεὺς ἐκφώνως·

Διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.

Ὁ β' χορός· Ἀμήν.

Ὁ Τερεὺς, ἢ, ἐὰν χοροστατῆ, ὁ Ἀρχιερεὺς·

Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ α' χορός·

Καὶ τῷ πνεύματί σου.

Ὁ Διάκονος·

Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν.

Ὁ β' χορός·

Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

Καὶ ὁ μὲν Τερεὺς, προσκυνήσας τρίς, ἀσπάζεται τὰ Ἅγια οὕτως, ὡς εἰσι κεκαλυμμένα, λέγων μυστικῶς·

Ἀγαπήσω σε, Κύριε, ἡ ἰσχύς μου. Κύριος στερέωμά μου, καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου (ἐκ γ').

Ὁμοίως καὶ ὁ Διάκονος συμπροσκυνεῖ, ἐν ᾧ ἴσταται τόπω· ἀσπάζεται δὲ καὶ τὸ Ὡράριον αὐτοῦ, ἐνθα ἐστὶ Σταυροῦ τύπος, καὶ οὕτως ἐκφωνεῖ·

Τὰς θύρας, τὰς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν.

Ὁ Τερεὺς ἄρας τὸν Ἀέρα ἐπάνω τῶν Δώρων, κινεῖ αὐτὸν ἀνοικτόν, λέγων καθ'ἑαυτὸν τὸ Πιστεύω.

Ὁ χοροστατῶν Ἀρχιερεὺς, ἢ ὁ προϊστάμενος τῶν Κληρικῶν, τρανῶς καὶ εὐκρινῶς, καὶ ἕκαστος τῶν ἐκκλησιαζομένων ἰδίᾳ καθ'ἑαυτὸν, ἀπαγγέλλει τὸ ἅγιον Σύμβολον τῆς Πίστεως, οὐ πληρωθέντος, ἀμφότεροι οἱ χοροὶ λέγουσι τό, Ἀμήν.

LISTA CRONOLOGICĂ A MANUSCRISELOR

Următoarea listă cuprinde mss. liturgice bizantine și versiunile CHR, BAS, diataxele și arhieraticoanele studiate pe parcursul pregătirii acestui studiu. Mss. marcate cu o cruce (†) au fost citite în original sau de pe microfilme, chiar și în cazurile în care adăugăm și ediția publicată. Toate celelalte mss. au fost citite din ediții tipărite, indicate parțial sau în totalitate. Mss. liturgice bizantine citate pe baza descrierilor din surse secundare, mss. altor cărți liturgice (tipicon, profetologhion) și mss. care nu au o relație directă cu istoria Dumnezeieștii Liturghii Bizantine, dar care au fost citate în studiul nostru în scop comparativ (spre exemplu, mss. IAK, PTR, MK, PRES georgiană, sau ale altor slujbe decât cea Euharistică, cum ar fi Utrenia), nu sunt incluse în această listă, dar pot fi găsite în *Indexul de manuscrise*. Acolo unde nu este indicat conținutul, ms. cuprinde CHR (sau CHR și BAS). Mss. sau edițiile folosite care cuprind BAS, o diataxă etc., dar nu și CHR, sunt indicate ca atare, în cazul edițiilor, chiar dacă ms. respectiv poate conține și CHR.

Pe lângă *Evhologhionul lui Porfirie Uspenski (Leningrad Gr. 226)*, mss. sinaite *Leningrad Gr. 44* și *Petersburg (Leningrad) Gr. 423*, care de obicei sunt cunoscute prin prescurtările actuale *Leningrad*, am socotit mai util să cităm mss. din colecțiile rusești pe baza vechilor codificări. În felul acesta cititorul poate mai ușor să-și croiască drum printre izvoarele publicate, care se referă la aceste mss. exclusiv folosind prescurtările lor dinainte de revoluție.

Pe măsura posibilităților noastre de identificare, colecțiile rusești la care ne referim pot fi găsite în următoarele biblioteci din fosta URSS¹:

¹ Pentru colecțiile din fosta URSS, a se vedea RICHARD și RICHARD (S); GRANSTREM, *Греческие рукописи*; id., „Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ”, *Византийский временник* 16, 1959, 216-243; 18, 1961, 254-274; 19, 1961, 194-239; 23, 1963, 166-204; 24, 1964, 166-197; 25, 1964, 184-211; 27, 1967, 273-

- I. GPB = *Государственная Ордена Трудового Красного Знамени Публичная Библиотека имени М. Е. Салтыкова-Щедрина* (Biblioteca Publică de Stat Saltikov-Șcedrin, fosta Bibliotecă Imperială Publică), Leningrad:
 Colecțiile Bibliotecii Imperiale Publice din St. Petersburg; ale Bibliotecii Societății Prietenilor Literaturii Vechi (Общество любителей древней письменности), St. Petersburg; ale Academiei Teologice din St. Petersburg (cu excepția a 120 de mss. mai recente, care acum se află în Bibliotecă Academiei Teologice din Moscova, Zagorsk), inclusiv fondurile Bibliotecii Catedralei Sophia, Novgorod, și ale Mănăstirii Alexander Nevski, ambele parte a Bibliotecii Academiei Teologice din St. Petersburg; ale lui Porfirie Uspenski; ale lui P. A. Tolstoi; ale lui A. A. Dmitrievski (cu excepția ms. care se află acum în Biblioteca Academiei de Științe a fostei URSS, Leningrad); ale lui A. Papadopoulos-Kerameus; ale Seminarului din Novgorod; ale Mănăstirii Solovețki; ale Mănăstirii Kirillo-Belozerski.
- II. GBL = *Государственная Ордена Ленина Библиотека СССР имени В. И. Ленина* (Biblioteca de Stat «Lenin»), Moscova:
 Colecțiile Muzeului Rumianțev, inclusiv fondul Sevastianov; ale Academiei Teologice din Moscova; ale Lavrei Sf. Treime-Sf. Serghie.
- III. GIM = *Государственный Исторический Музей* (Muzeul Național de Istorie), Moscova:
 Majoritatea colecțiilor Bibliotecii Sfântului Sinod, Moscova, inclusiv fondurile Bibliotecii Tipografiei Sinodale (*Московская Синодальная Типографическая Библиотека*) și ale Mănăstirii Noul Ierusalim (Новоиерусалимский), Moscova.
- IV. *Государственная Публичная Библиотека Академии Наук СССР в Киеве* (Biblioteca Națională Publică a Academiei Ucrainene de Științe, Kiev).
 Colecția Academiei Teologice din Kiev.

294; 28, 1968, 238-255; 31, 1971, 132-144; 32, 1971, 131-141; GRIMSTED, *Archives*; I.N. ЛЕВЕНЕВА, *Описание рукописного отдела Библиотеки Академии Наук СССР*, tomul 5: *Греческие рукописи*, Leningrad, 1973; *Список*; și listele de mss. și restul literaturii citate.

Abrevierile tipografice și localizarea colecțiilor de manuscrise

- Admont* = Stiftsbibliothek, Admont în Styria (Steiermark), Austria.
Alexandria = Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Grecești.
Ambros. = Biblioteca Ambrosiana, Milano.
Athos: Chitul Sf. Andrei, Hilandar, Esphigmenou, Iviron, Koutloumou-siou, Lavra, Panteleimon, Vatoped = colecțiile mănăstirilor din Sf. Munte Athos
Barberini = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Berlin = Preussische Staatsbibliothek, Berlin; aceste ms. se găsește acum la Westdeutsche Bibliothek, Marburg.
Bodleian = Bodleian Library, Oxford.
Borgia = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Burdett-Coutts = fosta colecție Burdett-Coutts collection, Londra.
Byz. Museum = Byzantinon Mouseion, Atena.
Cairo = Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe Grecești, Alexandria.
Chigi = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
Corsini = Academia Nazionale dei Lincei, Roma.
Cromwell = Bodleian Library, Oxford.
Diarbekir = Arhiepiscopia caldeeană, Diarbekir, acum la Episcopia caldeeană din Mardin².
Dmitrievski = Biblioteca lui A. A. Dmitrievskii, acum în mare parte în GPB (I).
Ethn. bibl. = Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη (Biblioteca Națională), Atena.
Geneva = Bibliothèque Publique et Universitaire, Geneva.
Graz = Universitätsbibliothek, Graz, Austria.
Grott. = Badia di San Nilo, Grottaferrata.
Karlsruhe EM 6 = Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, codex *Ettenheimmünster 6*.
Kazan = Mss. liturgice slavone din fondul Mănăstirii Solovețki, care s-a găsit anterior în Biblioteca Academiei Teologice din Kazan.
 Cf. *Описание рукописей Соловецкого Монастыря находящихся в*

² W.F. MACOMBER, „The Oldest known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari”, *ОСР* 32, 1966, p. 344, n. 3.

- Библиотеке Казанской Духовной Академии*, partea III, 1, Kazan, 1898. Colecția Solovețki se găsește acum în GPB (I).
- Kiev Acad.* = Academia Teologică din Kiev, acum în Biblioteca Națională Publică a Academiei Ucrainene de Științe din Kiev (IV).
- Leningrad* = GPB (I).
- Messina* = Biblioteca Universitaria, Messina.
- Michigan* = University of Michigan, Ann Arbor.
- Modena* = Biblioteca Estense, Modena.
- Moscova* = GBL (II).
- Moscova Sinod* = *Московская Синодальная Библиотека* (Biblioteca Sfântului Sinod, Moscova), acum în GIM (III); cf. NEVOSTRUEV-GORSKI, *Описание*; VLADIMIR (FILANTROPOV), *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) Библиотеки*, I: *Рукописи греческий*, Moscova, 1894.
- München* = Bayerische Staatsbibliothek, München.
- Ottoboni* = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
- Paris* = Bibliothèque Nationale, Paris.
- Parma* = Biblioteca Palatina, Parma.
- Patmos* = Mănăstirea Sf. Ioan, Patmos.
- Pavlov* = Biblioteca lui A. S. Pavlov (nu se cunoaște locația actuală).
- Petersburg* = Biblioteca Imperială Publică, St. Petersburg, acum în GPB (I).
- Petersburg Acad.* = Academia Teologică din St. Petersburg, acum în GPB (I).
- Pius II* = Bibliotheca Apostolica, Vatican.
- Rumianțev* = Rumianțev Museum, Moscova, acum în GBL (II).
- Sava* = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.
- Sevastianov* = Colecția P. I. Sevastianov, un fond de la Rumianțev, acum în GBL (II).
- Sinai* = Mănăstirea Sf. Ecaterina, Muntele Sinai.
- Solovețki* = Mănăstirea Solovețki, acum în GPB (I).
- Sofia* = Софийский Собор (Catedrala Sofia), Novgorod, în Biblioteca Academiei Teologice din St. Petersburg, acum în GPB (I).
- Stavrou* = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.
- Taphou* = Patriarhia Ortodoxă, Ierusalim.

- Tipograf. bibl.* = *Московская Синодальная Типографическая Библиотека* (Biblioteca Tipografiei Sfântului Sinod), Moscova, acum în GIM (III).
- Tolstoi* = Colecția F. A. Tolstoi, acum în GPB (I).
- Tiflis* = Muzeul Bisericesc al Clerului Georgian din Tiflis, acum în Institutul pentru Manuscrise K. S. Kekelidze al Academiei Georgiene de Științe din Tiflis.
- Turin* = Biblioteca Nazionale, Turin.
- Vallic.* = Biblioteca Vallicelliana, Roma.
- Vat.* = Bibliotheca Apostolica, Vatican.

MANUSCRISE GRECEȘTI

Secolul VIII

† Barberini 336, (LEW)

Secolul X

† Grott. Gb IV (544)

† Grott. Gb VII (324)

† Grott. Gb XXIX² = Gb VI, ff. 89-94, 95-98

Leningrad 226 = *Evhologhionul lui Porfirie Uspenski*, (KRASNOSELȚEV, Svedeniia; ORLOV, *Liturgiia*)

Sevastianov 474 = *Rumianțev 15 (474)*, acum *Moscova 27*, (*ibid.*)

Secolul XI

† Grott. Zd II (593), 1090 d.Hr.

† Grott. Gb XV (313)

† Grott. Gb XX (433)

† Grott. Gb XLI = Ag VIII

† Stavrou 109, sul

† Sinai 958

† Sinai 959

† Paris 391

† Parma 1217/2 (H.H.I.1), sol

Grott. *Codex Arsenii* = *Cryptof. Arsenii*, 1001 d.Hr., sul conținând BAS, (GOAR)

Secolele XI-XII

Ethn. bibl. suppl. 815, (TREMPELAS)

† Borgia 27, 1085-1111 d.Hr.

† Vat. 1170, (KRASNOSELȚEV, Svedeniia)

† Sinai 961

† Sinai 962

Sulul *Voskresenskaia Novoierusalimskaia Biblioteka*, BAS (MURETOV, *K materialam*), acum în GIM (cf. III mai sus)

Codex Pyromalus, BAS, (GOAR)

Secolul XII

† Vat. 1811, 1147 d.Hr.

† Sinai 973, 1153 d.Hr., (DMITRIEVSKI II)

† Ottoboni 344, 1177 d.Hr.

Ethn. bibl. 713, (TREMPELAS)

Ethn. bibl. suppl. 394, (*ibid.*)

Byz. Museum 6, sul, (*ibid.*)

† Barberini 316, diataxă a proscomidiei, CHR

† Barberini 329, BAS

Vat. 1970 = *Codicele Rossano*, (SWAINSON; KRASNOSELȚEV, Svedeniia)

† Grott. Gb II (319), (MURETOV, *K materialam*)

† Grott. Gb VIII (419)

† *British Museum Add.* 34060, diataxă patriarhală (ARABATZOGLOU, *Bibliotheke*)

† Modena *γ.M.1.19*, sul

Sinai 1040, diakonika, (DMITRIEVSKI II)

† München 607, sul

† *Evhologhionul Seymour* = *Codicele 139*, Biblioteca de Cărți Rare și Manuscrise Beinecke, Universitatea Yale

† *Bodleian Add. E.12 (Graec. misc. 328)*, sul

† *Bodleian Auct. E.5.13 (Graec. misc. 78)*

† Paris 328

† Paris 330

† Paris 347

† Paris Coislin 214

† *Byz. Museum* 5, sul BAS, (TREMPELAS)

† Geneva 27, sul BAS

Secolele XII-XIII

Ethn. bibl. 662, diataxă, (*ibid.*)

† Sinai 1036

Sinai 1020, sul BAS, (DMITRIEVSKI II)

Petersburg 104, sul BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

St. Petersburg, *Общество любителей древней письменности*, sul BAS, (*ibid.*), acum în GPB (cf. I mai sus).

Secolul XIII

- † *Bodleian Cromwell 11*, 1225 d.Hr.
 † *Patmos 709*, sul, 1260 d.Hr., (DMITRIEVSKI II)
 † *Michigan 49* = fostul *Burdett-Coutts I, 10*, (SWAINSON)
 † *Vat. 1228*, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)
 † *Grott. Gb XIII (420)*
 † *Karlsruhe EM 6*, CHR, BAS, revizuirea de la Otranto a versiunii lui Leon Thuscus a CHR, versiunea lui Nicolae din Otranto a BAS (ENGDAHL; JACOB, *Otrante*)
 † *Burdett-Coutts III, 42*, (SWAINSON)
 † *British Museum Harl. 5561*
 † *Ambros. 276 (E 20 sup.)*
 † *Ambros. 709 (R 24 sup.)*
 † *Sinai 1037*
 † *Sinai 966*, (DMITRIEVSKI II)
 † *Patmos 719*, sul (*ibid.*)
 † *Codicele Dmitrievski*, diataxă, (*ibid.* III, ms. nr. XV)
 † *Byz. Museum 7*, sul (TREMPELAS)
 † *Sava 362*, diataxă

Secolele XIII-XIV

- † *Vat. 782*, diataxă
 † *Taphou 520*, sul
 † *Moscova Sinod 275 (381)³*, diataxă, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*; MANSVETOV, *Mitropolit Kiprian*)
 † *Ethn. bibl. suppl. 393*, (TREMPELAS)

³ Mss. grecești din colecția sinodală sunt citate în text în acord cu cele mai noi abrevieri editoriale din VLADIMIR, *Систематическое описание* (cit. mai sus). Adăugăm aici și vechile coduri din catalogul Sava. Totuși, deoarece *Codicele 275* este mai cunoscut după codul *Sava* folosit în ediția lui KRASNOSELȚEV, am folosit în text această numerotare și l-am citat prin vechea prescurtare (381). În ediția parțială a diataxei, MANSVETOV (*Mitropolit Kiprian, Приложение I*, pp. I-V), iar în descrierea ms. (*Церковный устав [типик]: его образование и судьба в греческой русской церкви*, Moscova, 1885, pp. 404-406) da abrevierea editorială *Sinod 381-369*, care ar trebui înțelese ca 318-368, deoarece 368 este numărul de cod al acestui ms. în mai vechiul catalog al lui C.F. MATTEI, *Accurata codicum graecorum manuscriptorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, 2 vols., Leipzig, 1805 (a se vedea VLADIMIR, *Систематическое описание*, pp. 394, 872).

Secolul XIV

- (*Athos*) *Esphigmenou 34*, sul, 1306 d.Hr., (DMITRIEVSKI II)
 † *Grott. Gb III = Codex Basilii Falascae*, (GOAR)
 † *Grott. Gb XII (567)*
 † *Grott. Gb XVIII (435)*
 † *Sava 607 (362)*, arhieraticonul lui Gemistos, (DMITRIEVSKI II)
 † *Taphou 517*, sul
 † *Taphou 518*, sul BAS
 † *Ambros. 167 (C 7 sup.)*
 † *Ambros. 1090 (Z 257 sup.)*, sul
 † (*Athos*) *Panteleimon 770*, diataxa lui Filotei, (TREMPELAS)
 † (*Athos*) *Vatoped 133 (744)*, diataxa lui Filotei, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*)
 † *Moscova Sinod 261 (279)*, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*; ORLOV, *Liturgiia*)
 † *Moscova Sinod 265 (231)*, sul BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
 † *Ethn. bibl. 748*, sul, (TREMPELAS)
 † *Ethn. bibl. 2086*, (*ibid.*)

Secolele XIV-XV

- † *Vat. 573*, diataxă, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*)
 † *Petersburg 558*, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*; DMITRIEVSKI II, ms. nr. LXVII)
 † *Sevastianov 472 = Rumianțev 16 (472)*, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
 † *Sinai 2046*, diataxa lui Filotei

Secolul XV

- † (*Athos*) *Iviron 373 (780)*, 1400 d.Hr.
 † *Cairo 371*, 1407 d.Hr., arhieraticonul lui Gemistos, (DMITRIEVSKI II)
 † *München 540*, 1416 d.Hr., CHR, diataxă, BAS
 † *Sinai 968*, 1426 d.Hr.
 † *Ethn. bibl. 661*, (TREMPELAS)
 † *Ethn. bibl. 685*, (*ibid.*)
 † *Ethn. bibl. 769*, (*ibid.*)
 † *Ethn. bibl. 877*, (*ibid.*)
 † *Byz. Museum 137*, (*ibid.*)
 † *Geneva 24*, sul
 † *Geneva 25*, sul BAS
 † *Geneva 26*, sul

- † Geneva 27A, sul BAS
 Istanbul, Metochion Panagiu Taphou 182 (8), (DMITRIEVSKI II)
 † British Museum Add. 18070, sul
 † Ambros. 84 (B 15 sup.)
 † Ambros. 637 (P 112 sup.)
 Sinai 986, diataxă a proscomidiei, CHR, (*ibid.*)
 Sinai 1021, sul BAS, (*ibid.*)
 Moscova Sinod 262 (280), (VLADIMIR, *Систематическое описание; KRASNOSELȚEV, Svedeniia; ORLOV, Liturgiia*)
 Moscova Sinod 263 (281), 1470 d.Hr., BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
 Moscova Sinod 321 (428), diataxă a proscomidiei, (MURETOV, *K materialam*)
 Paris 1362, arhieratikonul lui Gemistos, (HABERT)
 Paris 2509, diataxă, (GOAR)
 (Athos) Schitul Sf. Andrei, diataxă arhierască, (DMITRIEVSKI I, ms. B)
 Petersburg 560, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolele XV-XVI

- † Michigan 17 = fostul Burdett-Coutts III, 29
 † Sava 382
 Sava 305 - Leningrad 423⁴, diataxă, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*)
 Sevastianov 473 = Rumianțev 17 (473), BAS din sec. XV-XVII, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolul XVI

- † Modena 19 (a.R.7.20; III.A.5), CHR, versiunea latină a CHR a lui Janus Lascaris
 Petersburg 561, 1532 d.Hr., BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
 Petersburg 562, BAS, (*ibid.*)
 Petersburg 563, BAS, (*ibid.*)
 † Sava 48, 1537 d.Hr.
 (Athos) Lavra E 74, 1541 d.Hr., arhieratikonul lui Gemistos, (DMITRIEVSKI II, ms. nr. CII la codul D 80 [74])

⁴ Codicele Leningrad (Petersburg) 423 cuprinde cele șase file de început ale ms. Sava 305. Aceste file, cuprinzând rânduiala Proscomidiei, au fost îndepărtate din ms. original și aduse la Biblioteca Imperială Publică din St. Petersburg de către Porfirie Uspenski (KRASNOSELȚEV, *Materiali*, pp. 81-82).

- (Athos) Panteleimon 421, 1545 d.Hr., diataxa lui Filotei, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*)
 (Athos) Esphigmenou 162, AD 1545, diataxa proscomidiei (Filotei), CHR, BAS, (P. SYPKU, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. I. Литургические труды Патриарха Евфимия Терновскаго, ii: Тексты*, St. Petersburg, 1890)
 † Sinai 1919, 1564 d.Hr.
 Evhologhionul Pavlov, 1566 d.Hr., (MURETOV, *K materialam*)
 † Sinai 2017, 1570 d.Hr.
 † Sinai 2045, 1572 d.Hr.
 † Sava 53, 1577-1578 d.Hr.
 † Grott. Gb XIX (400), 1591 d.Hr.
 † Sinai 2111, 1594 d.Hr.
 † Barberini 300, imnuri
 Vat. 1213, (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)
 † Grott. Gb IX (590)
 † Grott. Gb XVII (305)
 (Athos) Panteleimon 435, diataxa lui Filotei, (KRASNOSELȚEV, *Materiali*)
 (Athos) Koutloumousiou 341, (DMITRIEVSKI II)
 Patmos 716, sul, diataxă și diakonikon, (*ibid.*)
 † Sinai 2037
 Istanbul, Metochion Panagiu Taphou 425, (*ibid.*)
 Byz. Museum 13, 14, 134, (TREMPELAS)
 Ethn. bibl. 702, 703, 749, 752, 755, 757, 759, 766, 772, 775, 781, 784, 798, 878, 1910, (*ibid.*)

Secolele XVI-XVII

- Ethn. bibl. 751, 756, 1909, (*ibid.*)

Secolul XVII

- (Athos) Esphigmenou 120, 1602 d.Hr., (DMITRIEVSKI II)
 Moscova Sinod 264 (454), 1602 d.Hr., BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)
 Petersburg 236, 1633 d.Hr., BAS, (*ibid.*)
 † (Athos) Iviron 878 (826), 1642 d.Hr.
 † Sinai 1049, c. 1650 d.Hr.

† Sinai 1046, 1654 d.Hr.

† Sinai 1047, 1685 d.Hr.

† Taphou 334

La această listă pot fi adăugate numeroase mss. din secolele XVII-XVIII din TREMPÉLAS.

MANUSCRISE SLAVONE

Secolul XII

Moscova Sinod 342 (605)⁵ = Slujebnikul lui Antonie Romanul, (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)

Moscova Sinod 343 (604) = Slujebnikul lui Varlaam Hutînski, (*ibid.*; ORLOV, *Liturgiia*)

Petersburg Acad. 518, (MURETOV, *K materialam*)

Secolul XIII

Petersburg Acad. 524, (*ibid.*)

Sofia 519, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolele XIII-XIV

Sofia 525, BAS, (*ibid.*)

Secolul XIV

Petersburg 274, (MURETOV, *K materialam*)

Rumianțev 399, (*ibid.*)

Petersburg Acad. 520, (*ibid.*)

Petersburg Acad. 522, (*ibid.*)

Petersburg Acad. 523, (*ibid.*)

Petersburg Acad. 526, (*ibid.*)

Slujebnikul lui Nikon = Lavra Sf. Treime-Serghie III, 8/M 8670, (*ibid.*), acum în GBL (cf. II mai sus)

⁵ Mss. slavone sinodale sunt citate conform abrevierilor editoriale din NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie*, urmate de vechile coduri din inventarul din 1823 (cf. *ibid.* III, 2, pp. 527-528).

Sofia 520, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Sofia 521, BAS, (*ibid.*)

Sofia 526, BAS, (*ibid.*)

Slujebnikul lui Vladimir, (KOVALIV, *Molitovnik*)

Slujebnikul lui Eftimie de Tîrnovo din mai multe mss. din secolele XIV-XVI, CHR, BAS, diataxa lui Filotei în versiunea lui Eftimie, (P. SYRKU, *K istorii ispravleniia knig v Bolgarii v XIV veke. I, Liturgicheskie trudy Patriarha Evfimiia Tîrnovskago, ii: Teksty*, St. Petersburg, 1890; KAŁUŹNIACKI, *Euthymius Werke*; ORLOV, *Liturgiia*)

Moscova Sinod 344 (601) = Slujebnikul Mitropolitului Kiprian, (CHR: NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1; diataxa lui Filotei în versiunea lui Kiprian: KRASNOSELȚEV, *Materiali*)

Moscova Sinod 345 (598), (MURETOV, *K materialam*; NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)

Tipograf. bibl. 127, (MURETOV, *K materialam*)

Vat. 9, sul, (HORBATSCH, *De tribus textibus*; KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)

Secolele XIV-XV

Tipograf. bibl. 40, 42, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolul XV

Tipograf. bibl. 43, BAS, (*ibid.*)

Petersburg 1117, BAS, (*ibid.*)

Sofia 528, 529, 530, 531, 532, 534, 539, BAS, (*ibid.*)

Petersburg Acad. 532, 566, (MURETOV, *K materialam*)

Vat. 14, CHR, BAS, diataxa lui Filotei, (HORBATSCH, *De tribus textibus*; KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*)

Secolele XV-XVI

Vat. 10, imnuri și răspunsuri la liturghie, (*ibid.*)

Sofia 555, 573, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

Secolul XVI

Sofia 586, 603, 617, 875, BAS, (*ibid.*)

Moscova Sinod 366 (680), *Cinovnik*, (Единоверцы Чиновник, Moscova, 1910; NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)

Secolele XVI-XVII

Moscova Sinod 367 (909), *Cinovnik*, (*ibid.*)

Secolul XVII

Moscova Sinod 368 (670), *Cinovnik*, (NEVOSTRUEV-GORSKI, *Opisanie* III, 1)

† Sinai 15, ante 1627 d.Hr.

Nijegorodski Seminarî 3604, 1682-1684 d.Hr., *Cinovnik*, (ГОЛУБЦОВ, *Cinovnicul de la Hormogorî*)

Sofia 899, BAS, (ORLOV, *Liturgiia*)

† Sinai 14 (data ?)

† Sinai 40, sul (data ?)

VERSIUNI ORIENTALE

Sinai Georgian 89, sec. XI. (JACOB, *Version géorgienne*)

Graz Georgian 5, sec. XIII (TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae*)

CHR arabă, 1260 d.Hr., (BACHA, *Versions arabes*)

CHR armeană, Lyon, Bibliothèque Municipale, *Codicele* 17, 1314 d.Hr.;

† München Arm. 6, 1427 d.Hr., (CATERGIAN-DASHIAN; AUCHER, *Versione armena*)

VERSIUNI LATINE

Codex Sancti Simeonis Siracusani, ante 1030, (PELARGUS, *Liturgia*)

BAS, versiunea Johannisberg, sec. XI (COCHLAEUS, *Speculum*)

Paris Nouv. acq. lat. 1791, sec. XII, BAS, CHR, (STRITTMATTER, *Missa grecorum*)

Versiunea lui Leon Thuscus, 1173-1178 d.Hr., (JACOB, *Toscan*)

Versiunea lui Nicolae din Otranto, BAS, sec. XIII-XIV (JACOB, *Otrante*)

ANEXĂ

la ediția românească¹

Liturghierul lui Macarie (1508)²

- primul Liturghier tipărit -

[După ecfonismul rugăciunii a doua pentru credincioși].

Rugăciunea pe care o zice pentru sine preotul la heruvic: *Nimeni nu este vrednic dintre cei legați cu poftă...*

Cântându-se heruvicul, diaconul intră în sfântul altar și ia cădelnița cu tămâia și, mergând către preot, luând obișnuita binecuvântare peste cădelnița, cădește sfânta masă în chipul crucii, împrejur întregul altar și pe preot. Și după aceasta stă de-a stânga lui cu toată evlavia, așteptând terminarea rugăciunii. Aceasta sfârșindu-se, stând împreună, se roagă, zicând întru sine heruvicul, și se închină de trei ori. Și pleacă la proscomidiar, mergând înainte diaconul cu cădelnița, care, cădind sfintele, se roagă întru sine: *Dumnezeule, curățește-mă pe mine, păcătosul*. Zice către preot: *Ridică,*

¹ Având în vedere că volumul se adresează, în primul rând, cititorului român, la această traducere au fost adăugate, în anexă, două descrieri ale riturilor anaforale din *Liturghierul* românesc. Este vorba de traducerea textului din prima ediție a unui *Liturghier* tipărit (*Liturghierul lui Macarie*, 1508), care impresionează prin claritatea descrierii riturilor, prin lipsa elementelor secundare și prin simplitatea rubricilor devenite uneori excesive în edițiile românești ulterioare și, arc peste veacuri, ultima ediție sinodală a *Liturghierului* românesc (2012), în care merită remarcată corectarea repartiției rolurilor în dialogul dintre coliturghisitori și proestos după Intrarea Mare (n.tr.).

² Traducerea are la bază textul din *Liturghierul lui Macarie 1508/2008*, trad. rom. Al.I. Stan (Arhiepiscopia Târgoviștei & Biblioteca Academiei Române, Târgoviște, 2008, pp. 53-61), revăzut după volumul original (ff. 59-73, *Liturghia* Sf. Ioan Hrisostom). Textul rugăciunilor și al ecteniilor a fost prescurtat. În cadrul *Liturghiei* Sfântului Vasile cel Mare (ff. 121-128) întâlnim doar Rugăciunea Imnului Heruvic, ectenia după Intrare, Rugăciunea punerii-înainte specifică acestui formular liturgic și câteva rubrici succinte (n.tr.).

stăpâne. Iar preotul, ridicând aerul, îl pune pe umărul stâng al diaconului, zicând: *Ridicați mâinile voastre la cele sfinte și binecuvântați pe Domnul*. La fel și sfântul Disc ridicându-l, îl pune deasupra [pe capul] diaconului, iar acesta îl primește cu frică și cu adâncă luare aminte și tărie. Preotul însuși ia sfântul Potir tăcând, și așa fac Intrarea Mare, înainte mergând diaconul care ține sfântul Disc și cădelnița cu un deget de la mâna dreaptă.

Trecând prin biserică, se roagă și amândoi pentru toți, zicând: *Pe toți să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa*. Și, deci, ajungând amândoi la sfintele uși, preotul intră într-o parte. Diaconul, însă, intrând drept înainte, stă ținând pe cap Sfântul Disc pe care îl poartă, se întoarce către preot. Iar preotul, intrând, zice: *Ridicați căpetenii porțile voastre și vă ridicați porți veșnice și va intra Împăratul slavei*. Iar diaconul zice: *Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului. Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă*. Și așa intră preotul și așază Sfântul Potir. Apoi, luând și Sfântul Disc de pe capul diaconului, îl așază pe Sfânta Masă, zicând: *Iosif cel cu bun chip...* descoperindu-l. De asemenea, diaconul plecându-și capul către preot, zice: *Pomenește-mă, stăpâne sfinte, pe mine păcătosul*. Iar preotul: *Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa*. Nimic altceva nu se face atunci când intră diaconul; se așază, deci, Sfântul Disc pe Sfânta Masă; iar el [diaconul] întorcându-se, îl cădește pe preot. Și face toate după rânduiala, precum s-a scris.

Deci, luând și el însuși [preotul] acoperământul de pe Sfântul Disc și de pe Sfântul Potir, le pune deoparte. Iar Aerul îl ia de pe umărul diaconului și îl cădește. Așa ținând diaconul cădelnița, acoperă sfintele. Și după aceasta, el însuși luând cădelnița, cădește sfintele de trei ori, zicând astfel: *Fă bine, Doamne, întru bunăvoința Ta Sionului și să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi...* Și zice așa Psalmul până la sfârșit. Apoi pune cădelnița la loc și stau amândoi înaintea Sfintei Mese rugându-se întru sine și făcând trei închinăciuni mari.

Deci și preotul, lăsându-și felonul în jos și împreunându-și mâinile și plecându-și capul în fața sfintei mese, zice către diacon³: *Roagă-te pentru mine, stăpâne*. Iar el [diaconul], plecându-și grumazul și privind către preot, zice: *Duhul Sfânt să Se pogoare peste tine și puterea celui Preaînalt să te umbrească*. Și iarăși el către preot: *Pomenește-mă, stăpâne sfinte*. Iar preotul:

³ În ediția citată la nota precedentă (p. 58), avem următoarea traducere: „și plecându-și capul în fața Sfintei Mese, zice către /el/ diaconul”. Pronumele „el” – cu sensul „către preot” nu apare în textul original, iar rubricile din ediția originală slavonă sugerează traducerea: „plecându-și capul în fața sfintei mese, zice către diacon (къ диакону)”, ceea ce dă sens rubricilor dialogului care urmează și este în concordanță cu tradiția manuscrisă (n.tr.).

Să te pomenească pe tine Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa. Apoi diaconul zice: *Amin*, și se pleacă, și își ia vremea și iese.

Începutul după Intrarea Mare. Și stând la locul obișnuit, zice [diaconul]: *Să plinim rugăciunile noastre Domnului. Pentru cinstitele daruri... Pentru sfântă biserica... Pentru ca să fim izbăviți...*

Rugăciunea după așezarea sfintelor daruri: *Doamne, Dumnezeule, Atoțtătorule...*

Diaconul: *Apără, mântuiește... Ziua toată... Înger de pace... Milă și iertare... Cele bune și de folos... Cealaltă vreme a vieții... Sfârșit creștinesc... Pe preasfânta...*

Preotul, ecfonisul: *Cu îndurările...*

Poporul: *Amin*.

Apoi preotul: *Pace tuturor*.

Diaconul: *Să ne iubim... Preotul, înlăuntrul sfântului [altar], se închină de trei ori, rugându-se întru sine: Iubi-Te-voi, Doamne..., și sărută sfintele așa cum sunt acoperite. Întâi deasupra sfântului disc, apoi deasupra sfântului potir și marginea sfintei mese dinaintea sa. Sărută și diaconul orarul său acolo unde este pe el chipul crucii și așa laolaltă: Ușile, ușile... Poporul: Cred întru Unul Dumnezeu...*

Diaconul: *Să stăm bine... Poporul: Mila, pacea, jertfa laudei*. Iar când diaconul spune acestea, preotul ia aerul de deasupra sfintelor și îl înalță puțin, zicând: *Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte; miluiește-ne pe noi*. Și sărutându-l îl pune deoparte.

Textul românesc al riturilor preanaforale din Liturghierul românesc contemporan (2012)⁴

(îndată după ecfonisul Rugăciunii a doua pentru cei credincioși)

Strana începe să cânte îndată cântarea heruvimică: Noi, care pe Heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească, să o lepădăm... (până la: Ca pe Împăratul...).

Iar preotul, stând înaintea Sfintei Mese, citește în taină:

Rugăciunea din timpul cântării heruvimice

Nimeni din cei legați cu poftă și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cerești. Dar, totuși, pentru iubirea Ta de oameni cea de negrăit și nemăsurată, fără mutare și fără schimbare Te-ai făcut om, și Arhiereu al nostru Te-ai făcut și, ca un Stăpân a toate, ne-ai dat slujba sfântă a acestei jertfe liturgice și fără de sânge; că numai Tu, Doamne Dumnezeu nostru, stăpânești peste cele cerești și cele pământești, Cel ce șezi pe Tronul Heruvimilor și ești Domnul serafimilor și Împăratul lui Israel, Cel ce singur ești Sfânt și întru sfinți Te odihnești. Deci, pe Tine Te rog, Cel ce singur ești bun și binevoitor, caută spre mine, păcătosul și netrebnicul Tău rob, și-mi curățește sufletul și inima de cugete viclene; și pe mine, cel ce sunt îmbrăcat cu harul preoției, învrednicește-mă, cu puterea Sfântului Tău Duh, să stau înaintea acestei sfinte mese a Tale și să jertfesc Sfântul și preacuratul Tău Trup și scumpul Tău Sânge. Că la Tine vin, plecându-mi grumajii, și mă rog Ție: Să nu întorci fața Ta de la mine, nici să [nu] mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoiește să-Ți fie aduse darurile acestea de mine, păcătosul și nevrednicul Tău rob. Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împărți, Hristoase, Dumnezeu nostru, și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Iar, după terminarea rugăciunii, preotul zice cu voce încetă cântarea heruvimică, de trei ori, făcând câte o închinăciune la fiecare sfârșit (fără să ridice mâinile)⁵.

⁴ Text preluat din ultima ediție a *Liturghierului românesc*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 159-171 (din cadrul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur) (n.tr.).

⁵ *Arhieraticonul românesc* (Edit. IBMBOR, București, 1993, p. 40) indică rostirea Heruvicului cu mâinile ridicate. Rubrica a fost modificată în tipicul Liturghiei cu arhiereu din *Liturghier* (2012, p. 542) (n.tr.).

Preotul:

Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm...

Iar diaconul continuă, înălțând orarul cu mâna dreaptă:

Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat, în chip nevăzut, de cetele îngerești. Aliluia, Aliluia, Aliluia.⁶

Și, dacă nu s-a făcut mai înainte acoperirea Cinstitelor Daruri la Proskomidiar, se face acum.

Se ridică apoi dvera și se deschid Ușile Împărătești⁷, iar diaconul, pregătind cădelnița, o dă preotului, care binecuvintează tămâia; mergând înaintea diaconul, cu lumânarea aprinsă, preotul tămâiază Sfânta Masă în cele patru laturi (zicând troparul: În mormânt cu trupul...)⁸, Sfântul Altar și, ieșind printre Sfintele uși, cădește icoanele și pe credincioși ca la Apostol [cădire mică], zicând psalmul 50 și troparele de uniliniță. (Când sunt mai mulți preoți împreună-slujitori, tămâiază protosul). Intrând în Altar și tămâind după obicei, preotul dă cădelnița diaconului (sau, în lipsa lui, paracliserului) și, mergând înaintea Sfintei Mese, face două închinăciuni, zicând:

Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește!

După aceea, preotul sărută Sfântul Antimis, Sfânta Cruce și Sfânta Masă, iar diaconul numai colțul Sfintei Mese; mai fac apoi o închinăciune și, întorcându-se cu fața către credincioși și plecându-se spre aceștia, își cer iertare dintre Ușile împărătești. Preotul binecuvintează pe credincioși dintre Ușile împărătești; la slujba în sobor, își cer iertare și binecuvintează toți preoții pe rând, doi câte doi, în ordine descrescătoare; dacă este arhiereu, binecuvintează numai acesta, însă toți își cer iertare de la credincioși, doi câte doi. Merg după aceea la Proskomidiar și, închinându-se de trei ori, zic:

Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește!

Apoi diaconul zice către preot:

Ridică, părinte!

⁶ Tipicul Mare românesc păstrează, pentru Joia Mare, vechea formă de rostire a heruvicului: *Cinei Tale...*, de trei ori: de două ori înainte de vohod și o dată după (Sf. SAVA CEL SFINȚIT, *Tipicon*, Iași, 1816, reeditare Suceava, 2002, p. 522) (n.tr.).

⁷ Denumirea corectă a ușilor centrale ale iconostasului este „sfintele uși”, ușile împărătești fiind în realitate, așa cum arată întreaga tradiție mss. și după cum am văzut și în cadrul acestui volum, ușile centrale de intrare din pronaos în naos, iar nu din naos în sfântul altar (n.tr.).

⁸ Acest tropar aparține Proskomidiei. Nu există aici în alte ediții ale *Liturghierului românesc* (n.tr.).

Preotul, luând acoperământul cel mare, îl pune pe umerii diaconului, zicând: Ridicați mâinile voastre la cele sfinte și binecuvântați pe Domnul! (Ps. 133, 2).

După aceasta, luând Sfântul Disc, îl dă diaconului, care îl ține în dreptul frunții, cu toată grija și evlavie. Preotul ia Sfântul Potir și amândoi ies pe ușa dinspre miazănoapte, diaconul mai întâi și preotul după el, purtându-se înaintea lor două sfeșnice sau lumânarea aprinsă și cădelnița, și așa ies în mijlocul bisericii, făcând Vohodul Mare, adică Intrarea cu Cinstitele Daruri.

Dacă slujește numai preotul, face el singur vohodul cu Cinstitele Daruri, având Acoperământul mare pe umeri, Sfântul Potir în mâna dreaptă și Sfântul Disc în mâna stângă.

Când slujesc mai mulți preoți și diaconi, după ce s-a închinat protosul împreună cu diaconii și s-au plecat către credincioși, vin apoi și ceilalți preoți, doi câte doi, începând de la cei cu rang mai mare, se închină după rânduială și, plecându-se către credincioși, trec spre Proscomidiar.

Protosul merge la Proscomidiar și dă Sfântul Disc diaconului, iar el ia Sfântul Potir în mâna dreaptă. Ceilalți preoți, luând fiecare în mâna dreaptă câte o cruce, iar preotul care a săvârșit Proscomidia, copia și lingurița, fac Vohodul cu Cinstitele Daruri, mergând unul după altul, în urma protosului, cel cu rang mai mic fiind la urmă. Iar când au ajuns în mijlocul bisericii, stau cu fața spre credincioși, unul în dreapta celuilalt, în rând cu primul dintre împreună-slujitori. (Nu se așază în dreapta și stânga protosului, deoarece s-ar pierde simbolismul liturgic al vohodului (procesiunea de îngropare) la acest moment al Dumnezeieștii Liturghii).

Când nu sunt diaconi, atât Sfântul Disc, cât și Sfântul Potir sunt luate de întâiul dintre împreună-slujitori, iar ceilalți merg după el, în ordine descrescătoare, până la cel din urmă, purtând în mâini câte o cruce, iar cel ce a săvârșit proscomidia, copia și lingurița; ajungând în mijloc, se așază unul de-a dreapta altuia, în rând cu protosul.

Îeșind, deci, din Sfântul Altar, primul dintre diaconi zice cu glas tare:

Pe voi, pe toți, dreptslăvitorilor creștini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Și terminând, când a ajuns în mijlocul bisericii, cu fața spre credincioși, primul dintre diaconi se întoarce în Altar printre Ușile împărătești și, stând în partea dreaptă a Sfintei Mese, așteaptă să intre preotul cu Sfântul Potir. Diaconul al doilea, mergând înaintea celui dintâi până la Ușile împărătești, se oprește lângă icoana Maicii Domnului, iar când vine preotul cu Sfântul Potir, cădește înaintea lui, până când preotul intră printre Ușile împărătești, după care intră și el, în Sfântul Altar, printre Ușile împărătești.

Dacă va sluji numai un preot, acesta zice singur toate cele ce urmează, iar dacă vor sluji mai mulți, le rostesc pe rând:

Pe Preafericitul Părintele nostru (N), Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române [pe (Înalt-) Preasfințitul (Arhi-) Episcopul (și Mitropolitul) nostru (N)], să-l pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(În mănăstiri și schituri, aici se adaugă pomenirea starețului sau a egumenului cu obștea, după rânduială.)

Pe poporul român cel binecredincios de pretutindeni și pe conducătorii țării noastre, pe mai marii orașelor și ai satelor și pe iubitoarea de Hristos armată, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe frații noștri ieromonahi, preoți, ierodiaconi, diaconi, monahi și monahii și pe tot clerul bisericesc și cinul monahal, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(În școlile teologice, aici se pomenesc, de asemenea, profesorii și elevii sau studenții. În spitale, în unitățile militare sau penitenciare și în instituțiile de învățământ, se pomenesc, aici ostenitorii instituțiilor respective, însă nu se pomenesc nominal persoanele din conducere sau angajații. De exemplu: Pe profesorii, studenții și ostenitorii acestei universități... sau Pe medicii, asistenții și toți cei ce ostenesc în acest spital...)

Pe adormiții întru fericire patriarhi ai Bisericii Ortodoxe Române: Miron, Nicodim, Iustinian, Iustin și Teoctist, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe fericii și pururea pomeniții ctitori ai acestui sfânt locaș și pe alți ctitori, miluitori și binefăcători, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe fericii întru adormire eroi, ostași și luptători români, din toate timpurile și din toate locurile, care s-au jertfit pe câmpurile de luptă, în lagăre și în închisori, pentru apărarea patriei și a credinței (ortodoxe) strămoșești, pentru întregirea neamului, pentru libertatea și demnitatea poporului român, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe cei ce au adus aceste Cinstite Daruri și pe cei pentru care s-au adus, vii și adormiți în Domnul, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Pe toți cei adormiți din neamurile noastre: strămoși, moși, părinți, frați, surori, fii și fiice, și pe toți cei dintr-o rudenie cu noi, pe fiecare după numele său, să-i pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

(Nu se citesc pomelnice și nu se ating capetele credincioșilor cu Sfântul Potir.)

Apoi, primul dintre împreună-slujitori, făcând semnul Sfintei Cruci cu Sfântul Potir spre credincioși, zice:

Și pe voi, pe toți, dreptslăvitorilor creștini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Și se cântă în continuare cântarea heruvimică: Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat, în chip nevăzut, de cetele îngerești. Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Se întorc apoi în Altar, printre Ușile împărătești, în ordinea în care au ieșit, iar când intră preotul cu Sfântul Potir, primul dintre diaconi zice către dânsul:

Preoția voastră să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa.

Iar preotul zice către diacon:

Diaconia ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Diaconul răspunde: Amin.

Preotul pune Sfântul Potir pe Sfântul Antimis, desfăcut pe Sfânta Masă. Asemenea, luând și Sfântul Disc de la diacon, îl așază lângă Sfântul Potir, întocmai ca la Proscomidiar, zicând:

Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfășurându-l și cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a pus.

În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe tron împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins.

Ca un purtător de viață și mai înfrumusețat decât raiul, cu adevărat, și decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre.

Se închid Ușile împărătești și se închide dvera; apoi preotul, luând acoperământele de pe Sfântul Disc și de pe Sfântul Potir, le pune deoparte pe Sfânta Masă. Luând după aceasta Acoperământul mare de pe umerii diaconului și tămâindu-l, acoperă cu el Cinstitele Daruri⁹; apoi, luând cădelnița, le tămâiază de trei ori, zicând o singură dată:

Fă bine, Doamne, întru bunăvoirea Ta, Sionului, și să se zidească zidurile Ierusalimului (Ps. 50, 19).

⁹ Această ediție elimină ultima repetare a troparului Iosif cel cu bun chip..., întâlnită în toate edițiile anterioare ale Liturghierului românesc (spre. ex., București, 1855, p. 90; Sibiu, 1902, p. 92; București, 1950, p. 123; București, 1956, p. 137; București, 1995, p. 144) (n.tr.).

Diaconul continuă:

Atunci vei binevoi jertfa dreptății, prinosul și arderile de tot, atunci vor pune pe altarul Tău viței (Ps. 50, 20).

Apoi preotul, întorcându-se către diacon, zice:

Roagă-te pentru mine, frate și împreună slujitorule!

Diaconul:

Duhul Sfânt să vină peste tine și puterea Celui preainalt să te umbrească.

Preotul:

Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre.

Diaconul, plecându-și capul pe colțul drept al Sfintei Mese, ține orarul cu trei degete ale mâinii drepte și zice către preot:

Pomenește-mă, părinte!

Preotul, binecuvântându-l pe cap, zice:

Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.

Diaconul răspunde: Amin.

Diaconul, sărutând mâna dreaptă a preotului, iese pe ușa dinspre miazănoapte și, stând în mijlocul bisericii, zice:

Ectenia cererilor

Să plinim rugăciunea noastră Domnului.

Strana: Doamne, miluiește.

Pentru Cinstitele Daruri ce sunt puse înainte, Domnului să ne rugăm.

Pentru sfântă biserică aceasta și pentru cei ce cu credință, cu evlavie și cu frică de Dumnezeu intră într-însa, Domnului să ne rugăm.

Pentru ca să fim izbăviți noi de tot necazul, mânia, primejdia și nevoia, Domnului să ne rugăm.

Apără, mântuiește, miluiește și ne păzește pe noi, Dumnezeule, cu harul Tău.

Ziua toată desăvârșită, sfântă, în pace și fără de păcat, de la Domnul să cerem.

Strana: Dă, Doamne!

Înger de pace, credincios călăuzitor, păzitor al sufletelor și al trupurilor noastre, de la Domnul să cerem.

Milă și iertare de păcatele și de greșelile noastre, de la Domnul să cerem.

Cele bune și de folos sufletelor noastre și pace lumii, de la Domnul să cerem.

Cealaltă vreme a vieții noastre, în pace și întru pocăință a o săvârși, de la Domnul să cerem.

Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace și răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos, să cerem.

Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvită Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria, cu toți sfinții pomenind-o; pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.

Strana: Ție, Doamne.

După așezarea Cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă, în timp ce diaconul rostește ectenia, preotul zice în taină:

Rugăciunea punerii-înainte

Doamne, Dumnezeule, Atotțiitorule, Cel ce singur ești Sfânt, Care primești jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine cu toată inima, primește și rugăciunea noastră, a păcătoșilor, și o¹⁰ du la sfântul Tău jertfelnic; fă-ne vrednici a-Ți aduce daruri și jertfe duhovnicești, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului. Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bine primită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste Daruri ce sunt puse înaintea și peste tot poporul Tău.

Preotul încheie rugăciunea, rostind cu glas tare:

Cu îndurările Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care ești binecuvântat, împreună cu Preasfântul și bunul și de viață făcătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Strana: Amin.

Preotul (cu fața spre credincioși, binecuvântându-i): Pace tuturor!

Strana: Și duhului tău.

Diaconul:

Să ne iubim unii pe alții, ca, într-un gând, să mărturisim.

Strana: Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită.

¹⁰ Textul acestei rugăciuni nu este corectat în sensul indicat în cadrul volumului. A se vedea atitudinea favorabilă față de necesitatea acestei corecturi în recenzia Pr. Ene BRANIȘTE (*Ortodoxia* 1 (1965), 161-162) la articolul Pr. J. Mateos (n.tr.).

În vremea aceasta, preotul, închinându-se de trei ori, zice în taină, de fiecare dată: Iubi-Te-voi, Doamne, vârtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu (Ps. 17, 1). Această rugăciune poate fi cântată de slujitori în Sfântul Altar sau de cântăreț la strană ori de către cor. (Atunci când este sobor de preoți, acest stih se recomandă să fie cântat de strană pentru a acoperi timpul în care sfinții slujitori își dau sărutarea frățească, săvârșită la vremea ei).

Sărută apoi Cinstitele Daruri, așa cum sunt acoperite: întâi Sfântul Disc, apoi Sfântul Potir și marginea Sfintei Mese. Diaconul, la locul unde stă, se închină și sărută Sfânta Cruce de pe orarul său.

Dacă vor sluji mai mulți preoți, protosul sărută cel dintâi Cinstitele Daruri, apoi trece mai la o parte, spre miazăzi. Iar ceilalți, venind pe rând pe partea de miazănoapte a Sfintei Mese, se închină și sărută și ei Cinstitele Daruri; apoi, mergând la protos, acesta zice către cel de-al doilea și următorii:

Hristos în mijlocul nostru, iar cel de-al doilea, răspunde:

Este și va fi. Și se sărută unul pe altul pe umeri, încheind cel dintâi:

Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Și, trecând la dreapta celui mai mare, așteaptă împreună până ce sărută și ceilalți Cinstitele Daruri și vin pentru sărutarea păcii la cei dinaintea lor, cum s-a arătat.

Dacă sunt mai mulți diaconi, ei nu sărută Cinstitele Daruri, ci fiecare Sfânta Cruce de pe orarul său și apoi, unul pe altul, pe umeri, rostind aceleași cuvinte ca și preoții.

După ce la strană se termină cântarea: Pe Tatăl..., diaconul de la locul său, zice cu glas tare:

Ușile, ușile! Cu înțelepciune, să luăm aminte!

Se deschide dvera Ușilor împărătești, iar preotul, ridicând Aerul deasupra Cinstitelor Daruri și clătinându-l, singur ori cu ceilalți preoți împreună-slujitori, dacă sunt mai mulți, zice, împreună cu toți credincioșii:

Simbolul credinței

Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii. Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara și S-a făcut

om; Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pățimit și s-a îngropat; Și a înviat a treia zi, după Scripturi (ajungând aici, preotul încetează clătinarea Sfântului Aer, îl sărută și, întocmindu-l, îl așază pe Sfânta Masă. Dacă sunt mai mulți preoți, protosul îl dă spre sărutare tuturor); Și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui; Și iarăși va să vină cu slavă, să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit. Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl și cu Fiul, este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci. Întru una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică; mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor; aștept învierea morților; și viața veacului ce va să fie. Amin.

INDEX DE MANUSCRISE

(dacă nu există alte precizări, manuscrisele sunt grecești)
cifrele romane I și II indică partea 1: „Intrarea cea Mare”,
respectiv partea 2: „Apropierea de jertfelnic” ale volumului II

- Admont Latin 125, II: 91
 Alexandria σκδ-1070, I: 322
 Ambros. 84, I: 307, 328, 337, II: 30, 33, 192
 Ambros. 167, I: 249, 252, 310, 328, 337, II: 26, 31, 34, 191
 Ambros. 276, I: 250, 252, 354, II: 26, 32, 164, 190
 Ambros. 380, I: 245
 Ambros. 637, I: 48, 309, 311, II: 192
 Ambros. 709, II: 35, 190
 Ambros. 1090, I: 251-252, 364, II: 27, 191
- Barberini 300, II: 193
 Barberini 316, I: 48-50, 171, 209, 222, 327, 354, 364, II: 34, 80, 148, 189
 Barberini 329, I: 223, 249, 252, II: 189
 Barberini 336, I: 42, 45, 102, 103, 198, 112, 173, 192, 194, 195, 198, 201, 203, 205, 206, 208, 211-216, 222, 244, 253, 271, 286, 292, 314, 342, 343, 348, 350, 352, 363, 366, 367, II: 59, 63, 66-71, 83, 8687, 92, 96, 98, 101-102, 110, 121, 147-148, 160, 188
 Barberini 443, I: 323, II: 167
 Berlin ms. or. fol. 1609, I: 351, II: 101
 Bodleian Add. E. 12, I: 193, 216, 222, II: 83, 93, 121
- Bodleian Auct. E. 5, I: 222
 Bodleian Cromwell 11, II: 88, 133, 148, 190
 Borgia 7, I: 135, 250, 232, II: 164
 Borgia 24, I: 138
 Borgia 27, I: 216, II: 188
 Borgia Georg. 7, I: 211, 213, 344, 353, II: 99, 110
 Borgia Syr. 13, I: 69
 British Museum Add. 14949, I: 258, 346, II: 69
 British Museum Add. 17134, I: 126, 155
 British Museum Add. 17207, I: 126
 British Museum Add. 18070, I: 209, 216, 223, II: 92, 121, 148, 192
 British Museum Add. 34060, I: 49, 55, 196, 230, 236, 239, 246, 248, 252, 253, 308, 326, 330-332, 341, 361, II: 23, 26, 42, 128, 148-149, 160, 161, 169, 189
 British Museum Harl. 5561, I: 193, 200, 209, 223, 240, 315, 317, 320, 337, II: 82, 88, 121, 123, 148, 190
 Burdett-Coutts I, 10, v. Michigan 49
 Burdett-Coutts III, 29, v. Michigan 17
 Burdett-Coutts III, 42, I: 42, II: 69, 148, 190
 Byz. Museum 5, II: 189
 Byz. Museum 6, II: 189

- Byz. Museum 7, II: 190
 Byz. Museum 13, II: 191, 193
 Byz. Museum 14, II: 193
 Byz. Museum 90, I: 321, II: 191
 Byz. Museum 134, II: 193
 Byz. Museum 137, II: 191
- Cairo 371, I: 314, 317
 Chigi Gr. 2 (R.IV.2), I: 327
 Codex Basilii Falascae, v. Grott. Gb III
 Codex Dmitrievski, I: 255, 257, 310, 317
 Codex Pyromalus, I: 42, 140, 244, 269, 274, 276, 289, 329, 362, 367, II: 20, 23, 34, 39, 45, 65-66, 112, 118, 147, 149, 160-161, 164, 168
 Codex Rahmani, I: 98, II: 150
 Codex S. Simeonis, I: 115, 139, II: 82, 98
 Codice arabe (CHR), v. Bacha în Index general
 Corsini 5, I: 250, II: 164
 Corsini 7, I: 250, II: 164
 Corsini 41. E. 29, I: 323
 Corsini 41. E. 31, I: 323
 Cryptof. Arsenii, v. Grott. Codex Arsenii
- Diarbekir (Syr.) 57, II: 58
 Dmitrievski Codex, v. Codex Dmitrievski
- Esphigmenou 34, I: 49, 200, 255, 310, 364
 Esphigmenou 120, I: 12, 307, 311, 336, 339
 Esphigmenou 162, II: 193
 Ethn. bibl. 661, II: 88, 191
 Ethn. bibl. 662, I: 195, 230, 237, 256, 275, 308, 332, 364, II: 45, 65, 112, 163, 169, 189
- Ethn. bibl. 668, I: 335
 Ethn. bibl. 685, I: 223
 Ethn. bibl. 702, II: 193
 Ethn. bibl. 703, II: 193
 Ethn. bibl. 713, II: 189
 Ethn. bibl. 748, II: 191
 Ethn. bibl. 749, I: 334, II: 193
 Ethn. bibl. 750, I: 334
 Ethn. bibl. 751, I: 332, 340, II: 193
 Ethn. bibl. 752, I: 299, 340
 Ethn. bibl. 754, I: 334, II: 31
 Ethn. bibl. 755, II: 193
 Ethn. bibl. 756, II: 193
 Ethn. bibl. 757, I: 340, II: 34, 193
 Ethn. bibl. 759, II: 193
 Ethn. bibl. 763, I: 340
 Ethn. bibl. 765, I: 299, 340
 Ethn. bibl. 766, I: 340, II: 193
 Ethn. bibl. 767, I: 340
 Ethn. bibl. 769, II: 191
 Ethn. bibl. 770, I: 299, 340
 Ethn. bibl. 771, I: 334
 Ethn. bibl. 772, II: 193
 Ethn. bibl. 773, I: 340
 Ethn. bibl. 774, I: 214
 Ethn. bibl. 775, II: 193
 Ethn. bibl. 776, I: 321, 335
 Ethn. bibl. 778, I: 321, 332
 Ethn. bibl. 779, I: 335
 Ethn. bibl. 780, I: 334
 Ethn. bibl. 781, II: 193
 Ethn. bibl. 782, I: 320
 Ethn. bibl. 784, II: 193
 Ethn. bibl. 798, II: 193
 Ethn. bibl. 802, I: 200, 218
 Ethn. bibl. 877, II: 191
 Ethn. bibl. 878, II: 193
 Ethn. bibl. 1431, II: 132
 Ethn. bibl. 1909, II: 193
 Ethn. bibl. 1910, II: 193

- Ethn. bibl. 2086, I: 215, II: 191
 Ethn. bibl. 2086, I: 302
 Ethn. bibl. suppl. 393, II: 190
 Ethn. bibl. suppl. 394, II: 189
 Ethn. bibl. suppl. 815, II: 188
- Falascae, Codex Basilii, v. Grott. Gb III
- Geneva 24, I: 223, II: 93, 122, 148, 191
 Geneva 25, I: 209, 223, II: 192
 Geneva 26, I: 209, 223, II: 192
 Geneva 27, I: 223, II: 121, 189
 Geneva 27A, II: 121, 192
 Graz Georg. 4, I: 132, 134-135, 158, 177, 211, 213, 343-344, 352
 Graz Georg. 5, I: 12, 211, 213, 249, 254, 255, 341, 344, II: 27-28, 34, 55, 79-80, 83-84, 136
 Grott. Codex Arsenii, II: 188
 Grott. Ga I, I: 137, 143
 Grott. Ga XXIX, I: 143
 Grott. Gb II, I: 239, 248-249, 252, 254, 300, II: 22, 27, 32, 42, 148, 163, 164, 189
 Grott. Gb III, I: 42, 114, 116, 140, 143, 171, 218, 249, 252, 255, 321, 339, II: 27, 84, 121, 191
 Grott. Gb IV, I: 192, 201, 211, 213, 216-217, 222, 244, 274, 343, 344, II: 22-24, 29-31, 34-35, 37, 60, 80-82, 84, 93, 112, 121, 148, 188
 Grott. Gb VI, II: 188
 Grott. Gb VII, I: 112, 192, 201, 204, 216, 222, 244, 343, II: 37, 66, 71, 80-84, 188
 Grott. Gb VIII, I: 81, 204, II: 81, 93, 112, 189
 Grott. Gb IX, I: 249, 252, II: 193
 Grott. Gb XII, I: 249, 252, II: 84, 121, 164, 191
- Grott. Gb XII, II: 101, 190
 Grott. Gb XIII, I: 112, 250, II: 190
 Grott. Gb XV, I: 141, 212, 216, 248, 252, II: 23, 29, 88, 188
 Grott. Gb XVII, II: 193
 Grott. Gb XVIII, I: 250, 252, 328, 337, II: 32, 191
 Grott. Gb XIX, I: 114, 116, 144, 249, 252, 321, II: 24, 31, 33, 125, 160, 193
 Grott. Gb XX, I: 216, II: 80, 121, 148, 188
 Grott. Gb XXIX², II: 188
 Grott. Gb XLI, II: 188
 Grott. Zd II, I: 202, II: 23, 29, 80, 92, 188
- Hilandar Slav. 493, I: 138
- Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 182, II: 192
 Istanbul, Metochion Panagiou Taphou 425, II: 193
 Iviron 373, I: 48, 209, 223, 320, 364, II: 122, 191
 Iviron 878, I: 230, 335, II: 33, 194
- Jena Universitätsbibliothek Codex G.B.q.6a, I: 143
 Johannisberg Lat., v. Index general
- Karlsruhe EM 6, I: 41, 43, 114, 116, 139, 141, 143, 200, 223, 231, 239, 254, 288, 300, 314, 332, 353-354, II: 26, 31, 34, 46, 80, 84, 120-121, 124-125, 129, 131, 160, 164, 185, 190
- Kazan Slav. 707, II: 134
 Kazan Slav. 712, I: 342-343, II: 134
 Kazan Slav. 713, II: 134

- Koutloumousiou 341, II: 193
 Krka Slav. 26, I: 138
- Lavra 190, I: 137
 Lavra G 67, I: 139
 Lavra G 72, I: 139
 Leningrad 44, I: 8, 134, 160, 163, 177, II: 183
 Leningrad 226, II: 65, 66, 81, 83, 183
 Leningrad 423, I: 318, 334, 337, II: 35, 124, 160, 192
 Leningrad Gr. 423, I: 49, 51, 332, II: 24, 126, 166
 Lyons Arm. 15, I: 119.
 Lyons Arm. 17, II: 196. v. Aucher, Cattergian-Dashian în *Index general*
- Messina 115, I: 47, 137, 142, 325
 Messina 160, I: 202, 219, 248, 274, 343, II: 24, 31
 Messina 177, I: 130, 138, 206
 Michigan 17, II: 192
 Michigan 49, II: 122, 190
 Modena 19, I: 115-116, 139, 141, 193, 224, 315-316, 320, 364, II: 55, 88, 192
 Modena 27, v. Sevastianov 474
 Moscova Sinod 261, I: 320, II: 122, 148, 191
 Moscova Sinod 262, II: 192
 Moscova Sinod 263, II: 192
 Moscova Sinod 264, II: 193
 Moscova Sinod 265, II: 191
 Moscova Sinod 275, I: 49, II: 190
 Moscova Sinod 321 (428), I: 255, II: 192
 Moscova Sinod Slav. 342, I: 343, 344, II: 126, 168, 194
 Moscova Sinod Slav. 343, II: 126, 194
 Moscova Sinod Slav. 344, I: 50, 323, II: 128, 160, 195
 Moscova Sinod Slav. 345, I: 342, 343, II: 134, 195
 Moscova Sinod Slav. 360, II: 134
 Moscova Sinod Slav. 366, I: 246, 254, 362, II: 167, 196
 Moscova Sinod Slav. 367, II: 196
 Moscova Sinod Slav. 368, I: 318, II: 196
 Moscova Sinod Slav. 370, I: 358
 Moscova Sinod Slav. 371, II: 135
 Moscova Sinod Slav. 377, I: 302
 München 540, I: 50-51, 219, 322, 337, II: 122, 148, 191
 München 607, I: 209, 222, II: 93, 189
 München Arm. 6, II: 196. v. Aucher, Cattergian-Dashian în *Index general*
- Nijegorodski Seminarî Slav. 3604, II: 196
- Ottoboni 344, I: 222, 250-251, 300, 325, II: 26, 31-32, 34-5, 98, 189
 Ottoboni 434, I: 202
 Ottoboni 459, I: 52, II: 12
- Panteleimon 421, I: 330, II: 166, 193
 Panteleimon 435, II: 193
 Panteleimon 770, I: 49, II: 191
 Panteleimon 5924, I: 49, 255, 364
 Paris 322, I: 364
 Paris 324, I: 202, 309, 323, 327, II: 24, 29, 32, 35, 39, 66
 Paris 325, I: 206, 212
 Paris 327, II: 169
 Paris 328, I: 204, 209, 223, 363, II: 88, 92, 121-122, 189
 Paris 330, I: 223, II: 189
 Paris 347, I: 209, 223, 235, 337, II: 93, 122, 127, 148, 189

- Paris 391, I: 204, 209, 218, 222, 364, II: 55, 88, 121, 188
 Paris Gr. 1234, I: 80
 Paris 1362, I: 51, 314, II: 192
 Paris 2509, I: 42, 51, 195, 315, 330, 337, II: 19, 20, 27, 30, 37, 102, 128, 129, 192
 Paris Coislin 214, I: 193, 204, 223, 364, II: 88, 92, 121, 147, 189
 Paris Coislin 215, I: 302
 Paris Georg. 3, I: 162
 Paris Lat. 1002, I: 42, 232, 239, 288
 Paris Suppl. Gr. 476, I: 193
 Paris Suppl. Gr. 516, I: 302
 Paris Suppl. Gr. 1135, I: 115, 139, 144
 Parma 1217/2, I: 216, 364, II: 81, 92, 188
 Patmos 709, I: 309, 339, II: 190
 Patmos 716, II: 193
 Patmos 719, I: 12, 170, 290, 321, 326, 338, 341, II: 21, 190
 Pavlov, Evhologhionul, I: 322, II: 193
 Petersburg 104, II: 189
 Petersburg 236, II: 193
 Petersburg 558, II: 29, 191
 Petersburg 560, II: 192
 Petersburg 561, II: 192
 Petersburg 562, II: 192
 Petersburg 563, II: 192
 Petersburg Acad. Slav. 518, II: 32, 194
 Petersburg Acad. Slav. 520, I: 342-343, II: 194
 Petersburg Acad. Slav. 522, II: 194
 Petersburg Acad. Slav. 523, II: 194
 Petersburg Acad. Slav. 524, II: 194
 Petersburg Acad. Slav. 526, I: 342, II: 134, 194
 Petersburg Acad. Slav. 532, II: 195
 Petersburg Acad. Slav. 566, II: 24, 35, 195
 Petersburg Bibl. Imperială 558, II: 28
 Petersburg Bibl. Imperială 561, I: 224
 Petersburg Slav. 274, II: 194
 Petersburg Slav. 1117, II: 195
 Philotheus 177, I: 218
 Pius II 35, I: 311, 327
 Pyromalus, v. Codex Pyromalus
- Rossano, Codex, v. Vat. 1970
 Rumianțev 16, II: 191
 Rumianțev 17, II: 192
 Rumianțev Slav. 399, I: 343, II: 194
 Rumianțev Slav. 445, I: 144
- Sava 48, I: 241, 309, 311, 322, 364, II: 92, 133, 166, 192
 Sava 53, I: 48, 310, 321, II: 193
 Sava 305, I: 49, 51, 310-311, 318, 321, 332, 334, 337, II: 35, 124, 126, 160, 192
 Sava 311, I: 175
 Sava 362, II: 190
 Sava 382, I: 223, 241, 310-311, 322, 335, 337, II: 88, 122, 169, 192
 Sava 607 (362), I: 50, 314, II: 191
 Schitul Sf. Andrei, Codex, I: 51, 246, II: 192
 Sevastianov 472, II: 191
 Sevastianov 473, II: 192
 Sevastianov 474, I: 42, 193-194, 202, 211, 213, 222, 244, 348, 367, II: 66, 68, 87, 92, 98, 118, 121, 160, 188
 Seymour, Evhologhionul, I: 193, 222, 364, II: 80, 88, 189
 Sf. Treime-Serghie Lavra III 8/M 8670, II: 195
 Sinai 14, II: 196
 Sinai 957, II: 60-61
 Sinai 958, I: 202, 222, II: 66, 93, 98, 118, 121, 188

- Sinai* 959, I: 202, 211, 216, 222, 255, II: 88, 92, 121, 188
Sinai 961, I: 202, 216, 222, 247-248, 364, II: 88, 149, 188
Sinai 962, I: 195, 202, 216, 222, II: 188
Sinai 966, I: 193, 204, 247, 250, 252, 287, 323, 330, II: 26, 30-31, 34, 61, 190
Sinai 968, I: 201, 209, 223, 320, II: 191
Sinai 973, I: 141, 219, 222, II: 61, 63, 82, 88, 89, 189
Sinai 986, I: 48, 294, 311, 317, 321, II: 133, 165, 192
Sinai 1020, I: 247, 249, 251, 290, 309, 310, 312, 232, 328, II: 55, 98, 123, 126, 189
Sinai 1021, II: 35, 36, 192
Sinai 1036, I: 193, 202, 223, II: 88, 189
Sinai 1037, I: 103, 200, 218-219, 223, II: 92, 190
Sinai 1040, I: 45, 218, II: 55, 61, 66, 189
Sinai 1046, II: 112, 128, 194
Sinai 1047, I: 193, 333, II: 112, 194
Sinai 1049, I: 193, II: 194
Sinai 1098, I: 137
Sinai 1108, I: 175
Sinai 1117, II: 132
Sinai 1919, I: 169, 224, 299, 317, 321, 322, II: 30, 33, 125, 193
Sinai 2017, I: 230, 238, 311, 337, II: 166, 193
Sinai 2037, I: 224, II: 193
Sinai 2045, I: 322, II: 166, 193
Sinai 2046, I: 240, 315, 321, 330, II: 169, 191
Sinai 2111, I: 48, II: 193
Sinai Georg. 37, I: 129, 162, 165
Sinai Georg. 89, I: 132, 141, 196, 213, 232, 239, 254-255, 289, II: 55, 82
Sinai Slav. 14, I: 320-321, 337, 342, II: 31, 122, 124
Sinai Slav. 15, I: 320, II: 33
Sinai Slav. 40, I: 342, II: 121, 126
Slujebnikul lui Antonie Romanul, v. *Moscova Sinod Slav.* 342
Slujebnikul lui Eftimie din Tîrnovo, II: 128, v. Eftimie în *Index general*
Slujebnikul lui Nikon, II: 195
Slujebnikul lui Vladimir, v. Kovaliv în *Index general*
Slujebnikul Mitropolitului Ciprian, v. *Moscova Sinod Slav.* 344
Slujebnikul Varlaam Ciuținski, I: 247, II: 34, 124, 126, 133
Sofia Slav. 519, II: 194
Sofia Slav. 520, I: 218, 343, II: 134, 195
Sofia Slav. 521, II: 195
Sofia Slav. 522, II: 126
Sofia Slav. 523, II: 126
Sofia Slav. 525, II: 126, 194
Sofia Slav. 526, II: 195
Sofia Slav. 528, II: 195
Sofia Slav. 529, II: 195
Sofia Slav. 530, I: 218, 343, II: 195
Sofia Slav. 532, II: 195
Sofia Slav. 534, II: 195
Sofia Slav. 539, II: 195
Sofia Slav. 555, I: 117, II: 195
Sofia Slav. 573, II: 195
Sofia Slav. 586, II: 196
Sofia Slav. 603, II: 134, 196
Sofia Slav. 617, I: 218, II: 196
Sofia Slav. 875, I: 317-318, II: 196
Sofia Slav. 899, II: 196
Solovețki Slav. 920, I: 343
Solovețki Slav. 1023, I: 343
Stavrou 43, I: 47, 129, 133-136, 139, 164, 177, 336

- Stavrou* 109, I: 193, 209, 216, 222, 361, II: 68, 88, 121, 188
Taphou 334, I: 320, II: 194
Taphou 517, I: 209, 223, 320, II: 93, 191
Taphou 518, II: 191
Taphou 520, II: 88, 93, 122, 190
Tiflis Georg. A 86, I: 134-135, 343, 352
Tipograf. bibl. Slav. 40, II: 195
Tipograf. bibl. Slav. 42, II: 195
Tipograf. bibl. Slav. 43, I: 218, 343, II: 132, 195
Tipograf. bibl. Slav. 127, II: 195
Turin 216, I: 143
Uspenski, Evhologhionul, v. *Lenin-grad* 226
Vallic. C 972 Gr. 47, II: 164
Vat. 573, I: 51, 195, 247, 249, 252, 310, 318, 321, 327, 330, 332, 334, 337, II: 26, 31, 33, 55, 128, 159, 169, 191
Vat. 771, I: 139
Vat. 782, I: 49, II: 29, 121, 190
Vat. 1151, I: 256
Vat. 1170, I: 222, 292, 363, II: 121, 188
Vat. 1213, I: 141, 230, 241, 309-310, 320, 322, 327-328, 337, II: 169, 193
Vat. 1228, II: 190
Vat. 1554, I: 249, 325, 364
Vat. 1557, I: 327
Vat. 1811, I: 211, 216, 222, 249, 254, II: 27, 42, 164, 189
Vat. 1833, I: 325
Vat. 1863, I: 364, II: 84
Vat. 1877, I: 137, 142, 302
Vat. 1970, I: 138, 202, 212, 351, II: 27, 37, 83, 151, 189
Vat. 2005, I: 327, 364
Vat. 2012, I: 327
Vat. 2032, I: 327
Vat. 2281, I: 351
Vat. 2282, I: 78, 81, 130, 206, 211-212, 215, 216, 351-353, II: 99
Vat. 2285A, II: 66
Vatoped 133, I: 330, II: 191
Vatoped 320 (931), I: 334
Vatoped 1199 (954), I: 334
Vat. Slav. 9, I: 247, 249, 252, II: 32, 121, 124, 126, 133
Vat. Slav. 10, I: 115, 117, II: 126
Vat. Slav. 14, I: 48, 320, 323, 327, 363, II: 32, 122, 124, 126, 128
Vat. Syr. 41, II: 69
Vat. Syr. 68, II: 58
Voskresenskaia Novoierusalimskaia bibl., II: 188

INDEX GENERAL

(pentru mss., a se vedea indexul de manuscrise)
cifrele romane I și II indică partea 1: „Intrarea cea Mare”,
respectiv partea 2: „Apropierea de jertfelnic” ale volumului II

- Acum puterile cerești (Imnul Intrării Mari în cadrul PRES), I: 111-112, 114, 124-125, 128, 136-137, 144, 147, 159, 177-178, II: 71
- aer, I: 197, 236, 279, 285, 291-292, 294, 297, 300-304, 312, 331, II: 40, 152. *v.* Crez; relația cu epitaful, *v.* epitaf; clătinat la rostirea Crezului, II: 162-168, origine, II: 162-163, în izvoarele bizantine, II: 164-165, la Liturghia arhierască, II: 167-168; ridicarea aerului și rostirea trisaghionului, II: 168-169
- αἰτήσεις, II: 46, 64-65
- ἀκροτελεύτιον, I: 149, 151, 159-160, 189
- alexandrină, Liturghie, *v.* coptă, GRIG, MK
- aliluia, I: 279, 340; ἀκροτελεύτιον la Heruvic, I: 151-152, 189; refren original la Heruvic, I: 151-152; refren alături de la Ps. 23 la Intrarea Mare, I: 167, 190; refren la Heruvicul armean, I: 153; la Intrarea Mare bizantină, I: 151-152, 189-190; cântat de trei ori, I: 189.
- Altaner, B., I: 91
- altare laterale în H. Sophia, *v.* ἀντιμίσσιον, παρατραπέζια
- ambrozian, rit, cântări, I: 113, 136
- Ambrozie, I: 6, 40, 82
- Amfilohie de Iconium, I: 174
- Ammann, A.M., II: 53, 128
- Amvon, I: 69, 86, 140, 249, 261, 277-278, 280-281, II: 45-46, 147, 151
- Anastasia, II: 140
- Anastasia Bibliotecarul, versiunea latină a comentariului lui Gherman, I: 52
- Anastasia I, împărat (491-518), I: 273, II: 142
- Anatolia, biserici din, I: 264
- Andida Pamfiliei, I: 52, 55, II: 65, 148
- Andrieu, M., I: 173
- anafora, și diptice, I: 177, numită și punere-înainte sau proscomidie, II: 89, concelebrată, II: 40-42; în sensul larg al termenului, incluzând și rugăciunea apropierii de jertfelnic, II: 88 *et passim*; a lui Addai și Mari, II: 102; a lui Grigorie de Nazianz, a celor 12 Apostoli, a lui Sever al Antiohiei, II: 97; a lui Timotei Alexandrinul, II: 98.
- antifoanele și rugăciunile enarxei, I: 178, 361, II: 10
- antifon, *v.* psalmodie
- ἀντιμίσσιον, I: 88
- antimis, I: 58, 301-302, 304

- Antiohia, I: 91, 106, 110, 228, II: 49, 51, 117, 131, 139, *v.* Siria
- antiphona post evangelium, ambrosian, I: 98
- Antonie din Novgorod, II: 157
- Antonie Romanul, Slujebnikul lui, *v.* Moscova Sinod Slav. 342
- Apocalipsa lui Petru, I: 172
- apocrife, I: 171-172
- apolis, I: 89, 135, II: 51, 60, 69
- apropierea de jertfelnic, I: 63-64, 347-368, II: 10-14, la Teodor al Mopsuestiei, II: 10-11, la Narsai, II: 11, în Liturghia armeană, siriiană, II: 12, nu este menționată de Maxim, Gherman și Ps.-Sofronie, II: 12, menționată de Cabasila, II: 12-13 și Simeon al Tesaloniceului, II: 13-14; rugăciunea apropierii de jertfelnic: I: 63-64, II: 87-112, considerată partea a Anaforalei, II: 98-103; exclamația diaconală introductivă, II: 88-89, raport cu rugăciunea proscomidiei, I: 347-368; titlul, II: 89, semnificația sa, II: 98-103; textul în CHR, II: 87-84; probleme de traducere, II: 90-96, altarul bisericii sau cel ceresc, II: 90-93, punctuația textului, II: 92-93, interpretarea lui Mateos, II: 93-94, și liturgica comparată, II: 93-95; origine, II: 108-109, ecfonis, II: 109-111, loc original, II: 111-112; scop, II: 94-96; textul în BAS, II: 103-108, în raport cu rugăciunile credincioșilor din BAS, II: 104-105, și cu IAK, II: 106-107; echivalente în alte Liturghii, caldeană, II: 96-97, IAK și MK, II: 97, PRES, II: 98; ritual, I: 63-64, la Gogol, I: 61-62, componente, I: 62-64, scop și importanță, II: 9-14
- Arabatzoglou, G.M., I: 21, 49, 196, 230, 236, 246, 248, 252-253, 308, 326, 330-332, 342, 361, II: 26, 42, 128, 148, 160, 169, 189, *v.* British Museum Add. 34060
- Arcudius, P., II: 19
- arhidiacon, I: 232
- arhieraticon, II: 136, 160, *v.* Cinovnik, Gemistos, Codice Schitul Sf. Andrei, British Museum Add. 34060
- Arranz, M., I: 21, 47, 56, 137, 142, 325, 335-336, II: 59-60
- ascunderea tainelor, II: 155-156
- Asia Mică, I: 110
- Assemani, J.A., I: 112-113
- Atanasie, I: 88, 149, 146, 168, 172, 243, 245, 257, 287
- Atanasie I, patriarhul Constantinopolului (1289-1293 și 1303-1310), I: 302
- Atanasie Sinaitul, I: 243
- Atchley, E.G.C.F., I: 21, 227
- Athos, Liturghia la, II: 29
- atrium, *v.* nartex, pronaos
- Aucher, G., I: 21, 43, 116, 119-120, 143, 214, 248-249, II: 75, 80-81, 90, 121, 147-148, 160, 196
- Augustin, I: 13, 111, 126
- Avvakum, arhipresbiter, I: 291, 329
- Bacha, C., I: 21, 43, 133, 214, 360, II: 55, 81, 83-84, 90, 112, 121, 148, 160, 196
- Baggarly, J., I: 213
- Balcani, Grecia, Macedonia, biserici și Liturghia din, I: 69, 261, 264
- Balsamon, Teodor, I: 80, 282-283

- Bandmann, G., I: 275
 Barbel, J., II: 52
 Bardenhewer, O., II: 143
 Bârlea, O., I: 21
 BAS, I: 21, 38-46, 56, 101-102, 112-113, 115-116, 119, 124, 137, 139-140, 143, 191-196, 198-206, 209, 211-213, 216-219, 221-223, 231, 233, 239, 241, 244, 246-249, 251-252, 255, 258, 269, 271, 276, 288-290, 300, 305, 309-312, 314, 317-318, 320-324, 327-329, 334-335, 338, 343, 346-347, 351-355, 359, 361, 363-364, 366, 368, II: 15, 18, 20-23, 26-32, 34-37, 39, 42, 45, 53, 55-59, 61, 63, 65-67, 69-71, 80-82, 84-86, 93, 94, 96, 98-99, 101-112, 118, 121-126, 132-136, 147-149, 151, 160-161, 164, 166-167, 169, 171, 183, 188-196. *v.* Cochlaeus, Nicolae din Otranto, *Codex Pyromalus*; alexandrină, II: 99, 109; armeană, II: 55; slavonă, I: 249, 317, 320, 328, 334, II: 133, 148, *v.* Orlov
 Baumstark, A., I: 21-22, 57, 113, 118, 130, 138, 143, 145, 147, 151-153, 155-159, 167, 190, 238, 242, II: 57, 64, 117, 161
bă'ūta, II: 57
 Beck, E., I: 228
 Beck, H.G., I: 22, 80, 100
 Bedjan, P., I: 75
 Bekker, I., I: 184, 273
 bema, I: 27, 140, II: 18, 96; ritualul plecării de pe bema, II: 18
 Bertonière, G., I: 22, 130, 137-139, 143, 175
 Beveregius, G. (Wm. Beveridge), I: 71
 Biblia Sf. Castor de Coblez, miniatură, I: 228
 Bin Bir Kilisse, biserica nr. 32, I: 264
 „Binecuvântați, sfinți”, I: 296, 310, 323-325, 327-328, 337, II: 24, 31-32; semnificație, I: 323-327; și Intrarea Mare, I: 327-328
 „Binecuvântați, sfinți îngeri”, II: 24, 32
 Bishop, E., I: 22-23, 67-68, 71, 84-85, 107-108, 185, II: 64, 139, 140, 142
 Bocian, I., I: 22, II: 168
 Bonner, C., I: 175
 Borgia, N., I: 22, 52, 56, 122, 135, 138, 179, 211, 213, 215-216, 229, 245, 250, 258, 267, 287, 292, 301, 323, 332-333, 337, 344, 346, 350, 353, 365, 367, II: 12, 37, 45, 65, 69, 99, 110, 136, 145, 160, 163-164, *v.* Gherman
 Bornert, R., I: 22, 37, 52-53, 55, 101-102, 214, 245, 256, 257, 258, 259, 333, 350-351, 365, II: 12, 65, 66, 132, 136, 152
 Botte, B., I: 33, 67, 91, 165, 243, II: 116, 130, *v.* Tradiția Apostolică
 Boulenger, F., I: 85
 Braun, J., I: 293
 Bréhier, L., II: 156
 Brightman, F.E., I: 22, 28, 42, 52, 71-72, 80-81, 84-85, 108, 120, 137, 147, 194, 215, 313, 365, II: 50-51, 57-58, 81, 83
 Brockhaus, H., II: 53
 Brooks, E.W., I: 22, 125-126, 146, 155, 181, 275, II: 162
 Buck, M.R., I: 293
 Bulgakov, S.V., I: 22, 58, 260, 298, 357
 Cabaniss, A., I: 22, 163, 170

- Cabasila, *v.* Nicolae Cabasila
 Cabrol, F., II: 114
 cancelii, I: 261, II: 42, 137, 156-157
 Capadocia, I: 129, 183, 264
 Cartea de ceremonii. *v.* *De ceremoniis*
 cărți liturgice, I: 5, 39, 47, II: 183, *v.* arhieraticon, cinovnik, diataxă, evhologhion, lectionar, mss., profetologhion, slujebnik
 Cassien (Bésobrasoff), I: 165
 castrensis, I: 230, 297, 309
 catehumeni, I: 230, 297, 309
 cădure, la Intrarea Mare: dezvoltări, I: 236-238, în Diataxa lui Filotei, I: 237, în Arhieraticonul lui Gemistos, I: 237, stadii istorice, I: 239-241; însoțită de formule, I: 238; locul și obiectul său, I: 232-236, în ceremonialul imperial, I: 235; săvârșitorul, I: 229-232
 Catergian, J., I: 22, 43, 119, 143, 168, II: 90
 Cedrenus, I: 9, 111, 128, 129, 183, 184, 186-187, 265
 Cerniavski, V., I: 22, 117, 144, 298, 336
 Chabot, J., II: 17
 Chalkoprateia, I: 141, 283
 Charles, R.H., II: 52
 Charon, C. (Korolevski), I: 23, 193, 357
 chinonic, I: 125, 129, 146, 151, 176, 184
 Chiovaro, F., I: 295
 Chiril al Alexandriei, I: 71, 206
 Chiril al Ierusalimului, I: 23, 110, 123, 207, 242-243, 245, 349, II: 117
 Chiril de Scythopolis, II: 99
 Chosrov cel Mare, episcop de Antzevatsiq (c. 950-972), comentariu la Liturghia armeană, I: 168
 CHR, I: 23, 35-38, 40-46, 51, 54, 56, 102-103, 114-115, 118-119, 127, 132-133, 141, 143, 191-196, 199-204, 206, 209, 211-213, 216-217, 219, 221, 230-233, 235, 239, 241, 244, 247-249, 252, 254-255, 258, 274, 286, 288-289, 300, 305, 310, 314-317, 323, 325, 327, 333-335, 337-338, 341-344, 346-347, 351-354, 360, 362-364, 366-368, II: 15-16, 18, 21-24, 26-27, 30-31, 34, 36-37, 55-58, 61-63, 65-67, 69-71, 75, 79-86, 90, 93, 96, 98, 101-102, 105, 107-111, 118, 121, 123, 125-126, 129, 134-136, 147-148, 151, 160, 164, 167-168; CHR arabă, *v.* Bacha; CHR armeană, *v.* Aucher, Catergian-Dashian; CHR georgiană, I: 141, 213, 230, 235, 239, 248-249, 255, 289, 362, II: 27, 55, 80, 82, 84, 148, 164, *v.* *Sinai Georg.* 89, *Graz Georg.* 5
Chronicon paschale, I: 87
 Ciakciak, E., I: 120
Cinei Tale, I: 112-114, 128-130, 136-137, 144, 151, 153, 159, 180-188, 316
 Cinovnik, I: 58-60, 252-253, 306, 316, 321, 329, 357-358, II: 34, 36, 131, 133-134, 163-164, 168-169, 196
 Ciprian Țamblak, Mitropolitul Kievului (1381-1382, 1390-1406), I: 50, II: 128, 160, *v.* diataxa lui Filotei, redacția slavă; Slujebnikul Mitr. Ciprian (*Moscova Sinod Slav.* 344)
 Clark, K.W., I: 44

- Cochlaeus, I: 23, 40, 80, 115-116, 139-141, 143, 194, 246, 269, 276, 289, 292, 330, 355, 359, II: 22, 34, 55, 65-67, 80-82, 84, 112, 118, 136, 147, 150-151, 160, 164, 196
- Codrington, H.W., I: 23, 155, 218, 275, 343, II: 37, 162
- coliturghisire, poziția liturghisitorilor la Liturghie, I: 40-42, II: 40-45
- comentarii liturgice, I: 51, 168; v. Gherman, Maxim, Nicolae Casasila, *Protheoria*, Ps.-Sofronie, Simeon al Tesalonicului
- concelebrare, I: 247, 289, II: 17, 173
- condac, I: 341
- Connolly, R.H., I: 22-23, 75, 96, 122, 123, 171, 275, II: 17, 117, 162
- Constantin VII Porfirogenetul, împărat (913-959), I: 53, 272, v. *De ceremoniis*
- Constituțiile Apostolice, I: 23, 71, 85, 96, 102, 106-108, 110, 242-243, 287, 292, 349, II: 46, 48, 50, 52, 57-58, 69, 72, 74-75, 77-78, 86, 111, 116-117, 120-121, 130, 150, 163
- Conybeare, F.C., I: 23, 135, 343, 352
- Coquin, R., I: 71, 173, 208, 243, II: 130
- Corbin, S., I: 23, 300, 304, 306, 312
- Cottas, V., I: 23, 300, 301, 303-304
- Couturier, A., I: 116, 355-357
- Covel, J., I: 298, II: 153
- Cozza-Luzi, I., I: 23, 81, 331
- Crezul, II: 137-168; la Liturghia constantinopolitană, II: 143-145, scop, II: 145-147, și păzirea ușilor, II: 147-159; rostire, II: 159-161; și clătinaerea aerului, II: 161-169, însoțită de trisaghion, II: 168-169
- Cross, F.L., I: 23, 65, 109, 123, 242-243, 245
- Daniel, H.A., I: 115
- Daniélou, J., I: 23, 170
- Darrouzès, J., I: 55, 83, 230, II: 148-149, 154
- Dashian, J., I: 22, 43, 119, 143, 168, II: 90
- Dawkins, R.A., I: 325, II: 53
- de Boor, C., II: 158
- De ceremoniis*, I: 53, 87-88, 140, 235, 239, 268, 271-272, 277-278, 284, 286, II: 130, 137, 156
- deputat, treapta, I: 83
- Descensus Christi ad inferos*, I: 169
- Desnov, N., I: 24, II: 16, 32, 34
- de Vinck, J., II: 90
- Devreesse, R., v. *Tonneau*
- diaconi, la intrarea și depunerea darurilor, I: 77, 81, 86, 104, 278, II: 58, participă doar ei la intrare, I: 94; poartă ripide, II: 87, 96; rostesc ecteniile, de pe amvon, II: 45-46; la Anafora, II: 57; cântă Heruvicul, I: 141-142, la dialogul după intrare, II: 33-37; cădesc la Heruvic, I: 229-230; păzesc ușile la intrare, I: 277
- diaconale (*diakonika*), I: 45, 130, 199, 363, II: 24, 57, 66-67, 77, 111, 118, 121, 122, 125, 147-148, 150, 166
- diaconicon, sacristie, I: 20, 68, 74, 78
- Didascalia*, I: 23-24, 71-73, 78, 85, 88, 106, 228, 243, 287, II: 117, 130
- Didascalia arabica*, I: 78, 106, 228, II: 130
- Didron, A., II: 53
- Dionisie bar Salibi, I: 145, 155
- diptice, I: 77, 198, 320, II: 142, 144

- Dirimtekin, F., I: 267, 269, 271, 282
- disciplina arcani*, I: 69
- dispoziția liturgică a bisericii, I: 284; v. Balcani, Costantinopol, H. Eirene, H. Sophia, Siria
- Dix, G., I: 24, 38, 57-58, 67-68, 71-72, 85, 93-94, 109-110, 145, 176, 227-228, 234, 243, 299, 349, II: 115, 117, 140-141, 146
- Doukas, D., v. ediția principeps
- Dmitrievski, A.A., I: 24, 42, 45, 49-51, 69, 130, 137-138, 143, 170, 175, 193, 195, 200-201, 218-219, 230, 237, 242, 246-252, 255, 257, 273, 287, 290, 292, 294, 296, 300, 302, 307-314, 317, 319, 321-323, 325-327, 329-332, 334, 336-339, 342, 354, 361, 364, II: 21, 26, 28-31, 34-35, 42, 55, 60-61, 66, 78, 89, 98, 123, 128, 133, 147-148, 152, 161, 164-165, 167, 169, 184-185, 189-193
- Dölger, F., I: 284
- Dorotei, stareț, I: 243
- Downey, G., II: 30
- Durand, P., II: 53
- ectenia cererilor, I: 63-64, II: 43-86; text, II: 43-45, rostită de pe amvon, II: 45-46, la Liturghie, II: 47-48, la laude, II: 49-50, în cadrul PRES, II: 68-70; istoric, structură, evoluție: izvoare timpurii, II: 46-52, în interpretarea lui Mateos, II: 47-48, scopul original, II: 52-56, structură, II: 74-79, variante, II: 79-85; origine și localizare originală în CHR-BAS, mărturii: liturgica comparată, II: 57-63, comentariile liturgice, II: 64-66, în evhologhioane, II: 66-68, concluzii, II: 70-74, 85-86
- ectenia mare, I: 132, II: 6, 46, 48, 55-69, 74, 79-81, 83, 85
- Edelby, N., II: 90
- Edictul de la Milano, I: 68
- ediția principeps, a lui Doukas, I: 38, 50, 112, 237, 256, 290, 315
- Edmonds, R., I: 63
- Efrem, I: 228
- Eftimie de Tîrnovo, I: 50, II: 195
- Egeria, I: 99, 110, 228, 333, II: 48
- energumeni, II: 46, 48, 54
- Engberding, H., I: 24, 37, 215, II: 50, 53-54, 72, 77-78, 104, 108-111
- Engdahl, R., I: 43, 114, 116, 139, 141, 143, 223, 231-232, 288, 300, 332, 354, 364, II: 26, 31, 34, 46, 84, 120-121, 124, 129, 131, 160, 190, v. *Karlsruhe EM 6*
- Epifanie al Salaminei, I: 172, II: 138
- epitaf, I: 300, 303-304, 311-313, 334; origine și dezvoltare, I: 300-301, și antimisul, altar portabil, I: 301; în relație cu Intrarea Mare ca procesiune funebră a lui Hristos, I: 301-304
- Erasmus, ediția CHR, I: 182, II: 20, 55, 161
- Etchmiadzin, I: 167
- Eusebiu al Cezareei, I: 172
- Eustatie, patriarhul Constantinopolului (1019-1025), II: 155
- Eutihie, patriarhul Constantinopolului (552-565, 577-582), I: 82, 100, 121, 137, 146-147, 161, 165, 173-174, 180-181, 184-188, 190, 274, 276, 287, 365, 367-368
- Evagrie Scolasticul, II: 143-144
- Evangelia lui Nicodim*, I: 169, 301

- Cochlaeus, I: 23, 40, 80, 115-116, 139-141, 143, 194, 246, 269, 276, 289, 292, 330, 355, 359, II: 22, 34, 55, 65-67, 80-82, 84, 112, 118, 136, 147, 150-151, 160, 164, 196
- Codrington, H.W., I: 23, 155, 218, 275, 343, II: 37, 162
- coliturghisire, poziția liturghisitorilor la Liturghie, I: 40-42, II: 40-45
- comentarii liturgice, I: 51, 168; v. Gherman, Maxim, Nicolae Cabasila, *Protheoria*, Ps.-Sofronie, Simeon al Tesalonicului
- concelebrare, I: 247, 289, II: 17, 173
- condac, I: 341
- Connolly, R.H., I: 22-23, 75, 96, 122, 123, 171, 275, II: 17, 117, 162
- Constantin VII Porfirogenetul, împărat (913-959), I: 53, 272, v. *De ceremoniis*
- Constituțiile Apostolice, I: 23, 71, 85, 96, 102, 106-108, 110, 242-243, 287, 292, 349, II: 46, 48, 50, 52, 57-58, 69, 72, 74-75, 77-78, 86, 111, 116-117, 120-121, 130, 150, 163
- Conybeare, F.C., I: 23, 135, 343, 352
- Coquin, R., I: 71, 173, 208, 243, II: 130
- Corbin, S., I: 23, 300, 304, 306, 312
- Cottas, V., I: 23, 300, 301, 303-304
- Couturier, A., I: 116, 355-357
- Covel, J., I: 298, II: 153
- Cozza-Luzi, I., I: 23, 81, 331
- Crezul, II: 137-168; la Liturghia constantinopolitană, II: 143-145, scop, II: 145-147, și păzirea ușilor, II: 147-159; rostire, II: 159-161; și clătinarea aerului, II: 161-169, însoțită de trisaghion, II: 168-169
- Cross, F.L., I: 23, 65, 109, 123, 242-243, 245
- Daniel, H.A., I: 115
- Daniélou, J., I: 23, 170
- Darrouzès, J., I: 55, 83, 230, II: 148-149, 154
- Dashian, J., I: 22, 43, 119, 143, 168, II: 90
- Dawkins, R.A., I: 325, II: 53
- de Boor, C., II: 158
- De ceremoniis*, I: 53, 87-88, 140, 235, 239, 268, 271-272, 277-278, 284, 286, II: 130, 137, 156
- deputat, treapta, I: 83
- Descensus Christi ad inferos*, I: 169
- Desnov, N., I: 24, II: 16, 32, 34
- de Vinck, J., II: 90
- Devreesse, R., v. Tonneau
- diaconi, la intrarea și depunerea darurilor, I: 77, 81, 86, 104, 278, II: 58, participă doar ei la intrare, I: 94; poartă ripide, II: 87, 96; rostesc ecteniile, de pe amvon, II: 45-46; la Anafora, II: 57; cântă Heruvicul, I: 141-142, la dialogul după intrare, II: 33-37; cădesc la Heruvic, I: 229-230; păzesc ușile la intrare, I: 277
- diaconale (*diakonika*), I: 45, 130, 199, 363, II: 24, 57, 66-67, 77, 111, 118, 121, 122, 125, 147-148, 150, 166
- diaconicon, sacristie, I: 20, 68, 74, 78
- Didascalia*, I: 23-24, 71-73, 78, 85, 88, 106, 228, 243, 287, II: 117, 130
- Didascalia arabica*, I: 78, 106, 228, II: 130
- Didron, A., II: 53
- Dionisie bar Salibi, I: 145, 155
- diptice, I: 77, 198, 320, II: 142, 144

- Dirimtekin, F., I: 267, 269, 271, 282
- disciplina arcani*, I: 69
- dispoziția liturgică a bisericii, I: 284; v. Balcani, Constantinopol, H. Eirene, H. Sophia, Siria
- Dix, G., I: 24, 38, 57-58, 67-68, 71-72, 85, 93-94, 109-110, 145, 176, 227-228, 234, 243, 299, 349, II: 115, 117, 140-141, 146
- Doukas, D., v. ediția principeps
- Dmitrievski, A.A., I: 24, 42, 45, 49-51, 69, 130, 137-138, 143, 170, 175, 193, 195, 200-201, 218-219, 230, 237, 242, 246-252, 255, 257, 273, 287, 290, 292, 294, 296, 300, 302, 307-314, 317, 319, 321-323, 325-327, 329-332, 334, 336-339, 342, 354, 361, 364, II: 21, 26, 28-31, 34-35, 42, 55, 60-61, 66, 78, 89, 98, 123, 128, 133, 147-148, 152, 161, 164-165, 167, 169, 184-185, 189-193
- Dölger, F., I: 284
- Dorotei, stareț, I: 243
- Downey, G., II: 30
- Durand, P., II: 53
- ectenă cererilor, I: 63-64, II: 43-86; text, II: 43-45, rostită de pe amvon, II: 45-46, la Liturghie, II: 47-48, la laude, II: 49-50, în cadrul PRES, II: 68-70; istoric, structură, evoluție: izvoare timpurii, II: 46-52, în interpretarea lui Mateos, II: 47-48, scopul original, II: 52-56, structură, II: 74-79, variante, II: 79-85; origine și localizare originală în CHR-BAS, mărturiile liturgice comparată, II: 57-63, comentariile liturgice, II: 64-66, în evhologhioane, II: 66-68, concluzii, II: 70-74, 85-86
- ectenă mare, I: 132, II: 6, 46, 48, 55-69, 74, 79-81, 83, 85
- Edelby, N., II: 90
- Edictul de la Milano, I: 68
- ediția principeps, a lui Doukas, I: 38, 50, 112, 237, 256, 290, 315
- Edmonds, R., I: 63
- Efrem, I: 228
- Eftimie de Tîrnovo, I: 50, II: 195
- Egeria, I: 99, 110, 228, 333, II: 48
- energumeni, II: 46, 48, 54
- Engberding, H., I: 24, 37, 215, II: 50, 53-54, 72, 77-78, 104, 108-111
- Engdahl, R., I: 43, 114, 116, 139, 141, 143, 223, 231-232, 288, 300, 332, 354, 364, II: 26, 31, 34, 46, 84, 120-121, 124, 129, 131, 160, 190, v. *Karlsruhe EM 6*
- Epifanie al Salaminei, I: 172, II: 138
- epitaf, I: 300, 303-304, 311-313, 334; origine și dezvoltare, I: 300-301, și antimisul, altar portabil, I: 301; în relație cu Intrarea Mare ca procesiune funebră a lui Hristos, I: 301-304
- Erasmus, ediția CHR, I: 182, II: 20, 55, 161
- Etchmiadzin, I: 167
- Eusebiu al Cezareei, I: 172
- Eustatie, patriarhul Constantinopolului (1019-1025), II: 155
- Eutihie, patriarhul Constantinopolului (552-565, 577-582), I: 82, 100, 121, 137, 146-147, 161, 165, 173-174, 180-181, 184-188, 190, 274, 276, 287, 365, 367-368
- Evagrie Scolasticul, II: 143-144
- Evangelia lui Nicodim*, I: 169, 301

- Every, G., I: 178, 261
 evhologhion, I: 48, 100, 103, 173, 192, 194-195, 198, 235, 249-250, 310, 315, 322, 350, 362, 367, II: 30, 59, 66-67, 125, 147, 160
 Evhologhionul lui Serapion, I: 349, II: 53, 56
Ex constitutionibus capitula, II: 171
 Facciolati, J., II: 41
 Fedotov, G., I: 65, 291
 Férotin, M., II: 53
 Filotei Kokkinos, patriarhul Constantinopolului (1353-1354, 1364-1376), I: 49; diataxa, I: 39, 336, II: 30, 128, 164, 166, 191, 193, 195
 flabella, v. ripide
 Fleury, C., I: 84
 Follieri, E., I: 139
 formule la Intrarea Mare, v. Intrarea Mare
 Fotie, patriarhul Constantinopolului (858-867, 877-886), I: 112, 130
 Freshfield, E., I: 24, 68, 262, 264-266, 285
 Funk, F.X., I: 24, 71, 73, 78-79, 85, 96, 106, 108, 228, 243, 292, II: 46-49, 52-53, 56-57, 70, 72, 75, 77-79, 111, 116-117, 121, 130, 150, 163
 Gabriel Qatraya bar Lipah, II: 48, 72
 galică, mesa, I: 134
 Gamber, K., I: 24, 40, 134, 142, 158, 172, 287
 Gavriil Severas, mitropolitul Philadelphiei, I: 298
 Gemayel, P.-E., I: 97
 Gemistos, Dimitrie, I: 43, 50-51, 141, 230, 237, 240, 242, 246, 249, 290, 292, 295, 297, 309, 314, 317, 323, 327, 329-332, 334, 337, 361, II: 31-32, 34, 42, 128, 133, 147, 161, 164, 167, 169, 191-193
 Georgios Pachymeres, I: 273
Gesta Pilati, I: 169
 Gill, J., I: 293
 gineceu, v. locul femeilor
 Giorgi, A.A., II: 83-84
 Glaue, P., II: 52
 Goar, J., I: 25, 32, 40, 42, 50-51, 83, 112-115, 139-141, 143, 171-173, 182, 194-195, 218, 246, 249, 252-253, 255, 269, 276, 281-282, 289, 299, 303, 315, 317, 321, 326, 330, 337, 339, 355, 360, 367, II: 19-22, 26-27, 30, 34, 45, 59, 65-66, 78, 80-81, 83, 89, 91, 100, 104, 112, 118, 121, 128-129, 135, 147, 150-151, 160-161, 163-164, 188, 191-192; v. *Codex Pyromalus*, *Grott. Gb III*, *Paris 2509*, citate după Goar
 Gogol, N.V., I: 61, 63
 Golubțov, A.P., I: 25, 247, 291, 296, 329, 357, II: 131-133, 160, 167, 196; v. Cinovnikul de la Holmogorî
 Gorski, A., v. Nevostruev
 Grabar, A., I: 25, 86-87, 361
 Granstrem, E.E., I: 25, II: 183
 Grébaut, S., I: 172
 Grecia, biserici prebizantine și Liturghia din, v. Balcani
 GRIG, I: 25, 192, 205-206, 212, 217, 219, 224, 340, II: 99
 Grigorie de Nazianz, I: 84, 207, 340, II: 97
 Grigorie de Nyssa, I: 172
 Grigorie I Țamblak din Tîrnovo, mitropolitul Kievului (1415-1420), I: 293, II: 128

- 118-121; alte tropare utilizate la Intrarea Mare, I: 138-139
 Hoddinott, R.F., I: 25, 69, 110, 264
 Høeg, C., I: 26, 47, 111, 137, 149
 Holmogorî, Cinovnikul de la, I: 247, 253, 291, 296, II: 131-133, 160, 167
 Horbatsch, O., I: 26, 115, 117, II: 195
 Horst, J., II: 132
 Hussey, J.M., I: 26, II: 13
 Iacob al Edesei, I: 22
 Iacov de Sarug, I: 6, 75
 Iacov, episcop de Darai, II: 17
 IAK, I: 26, 42, 47, 78, 81, 98, 101-102, 112-113, 115, 130, 132, 134, 138, 164, 177, 192-193, 201, 205, 206, 211-213, 215-218, 224, 274, 340, 343-345, 348, 351-354, II: 19, 27, 33, 37, 57, 61, 70, 84, 94, 96-99, 102, 104-106, 109-110, 121, 134, 149, 183; IAK georgiană, I: 211, 213, II: 99, 110
 icoanele, la Liturghie, II: 159
 iconostas, II: 156-157, 159; v. cancelii, perdea, uși, altar
 Ieronim, I: 6, II: 173
 Ilie al Cretei, I: 80-81, 287, 367
 iliton, I: 291
 Intrarea Mare: *dezvoltare și adaptare*: la Teodor al Mopsuestiei, I: 91-95; la Narsai, I: 95-96; în Constituțiile Apostolice, I: 96-97; la Ps.-Dionisie, I: 96; în *Codex Rahmani*, I: 97-99; în izvoarele bizantine, I: 99-103; în *Barberini gr. 336*, I: 103-104; *formule secundare*: depunerea darurilor, I: 329-330, așezare pe sfânta masă, I: 330-331, acoperirea, I: 331-332, formule
 Grigorie Sofistul, II: 154
 Grimsted, P.K., I: 25, II: 184
 Grümel, V., I: 362
 Habert, I., I: 25, 43, 50, 141, 292, 314-315, 327, 329, II: 31, 169, 192
 Hagia Eirene, I: 141, 263, 271, 283, 284; clerici de la, I: 283; schevo-filachionul de la, I: 271-272
 Hagia Sophia, I: 38, 50, 53, 55, 65, 85, 87, 89, 140-141, 173, 263-267, 270-274, 276-278, 283-285, 360, II: 41, 61, 65, 141, 158
 Hambye, E., I: 175
 Hammond, C.E., I: 115, II: 84
 Hammond, P., I: 67, 91
 Hanssens, I.M., I: 25, 37, 67, 71, 81-82, 84, 97, 133, 147, 168, 249, 368, II: 12, 42, 89, 131, 137, 144-145, 147, 149
 Hefe, C.J., I: 83
 Heitz, S., I: 90
 Hennecke, E., I: 169
 Henotikonul lui Zenon, II: 142
 Heraclie, împărat (610-641), I: 284
 Heruvicul: imnuri bizantine ale Intrării Mari, I: 112-114; modalitate de cântare, I: 139-144; psalmodie antifonică originară, I: 145-161; ca refren al unui psalm, I: 161-176, ieșită din uz, I: 176-180; origine: *Cei ce pe Heruvimi*, I: 130-136, *Cinei Tale*, I: 128-129, la Ioan al Efesului, I: 181-187, *Să tacă tot trupul*, I: 137-138, *Acum puterile cerești*, I: 136-137, adaos la ediția 2, I: 180-181, adaos la ediția 4, I: 181-187; tema, I: 121-128; variante textuale: original, I: 114-116, slavone, I: 116-117, armene, I:

- individuale, I: 332-336, v. *Iosif cel cu bun chip*; căderea darurilor, I: 337-338; formule individuale, Heruvicul, I: 308-309, Ps. 133, 2, I: 309, Ps. 50, I: 309-311; Triasghionul, I: 311; Sanctusul, I: 311; Troparele de umilință, I: 312-313; Ps. 23, 7 și Ps. 117, 26-27, I: 320-323; v. „Binecuvântați, sfinți”; în textele grecești contemporane, I: 305-306; pomenirile, I: 313-320, izvoare, I: 314-315, origine și evoluție, I: 315-320; pomenirea reciprocă a slujitorilor la intrare, I: 328-329; variante georgiene și slavone, I: 341-345; variante rusești, I: 306-308; formule siriace, I: 346; *izvoare publicate*: traduceri vechi, I: 39-42, colecții, I: 42-43, altele, I: 43; manuscrise, în sinteza lui Jacob, I: 43-45, evhologhioane, I: 45-46, în descrierea lui Gogol, I: 61-63, probleme legate de folosirea lor, I: 46-47; alte volume liturgice, I: 47-48; diataxe, I: 48-51, v. diataxe; comentariile liturgice, I: 51-53; *origine*, I: 65-91, nu este ofertoriu, I: 66; teorii, I: 67-71; argumente, liturgice, I: 71-88, teologice, I: 88-89, arheologice, I: 89-90; *procesiunea cu darurile*: și structura bisericilor bizantine, I: 259-273, intrare reală, I: 274-276; traseu, I: 276-286, în *De ceremoniis*, I: 277-279, la Leon Thuscus, I: 279-282, la Theodor Balsamon, I: 282-283, în *De officiis*, I: 283-285; participanți, I: 286-290, procesiune a diaconilor, I: 287, ulterior și a preoților, I: 288, niciodată nu participă arhierul, I: 290; obiecte purtate, I: 290-295; ordinea procesiunii, I: 194-297; și pietatea populară, I: 198-299; ca procesiune funebră a lui Hristos, I: 301-304; studii anterioare, I: 36-38
- Intrarea Mică, I: 86-87, 356, 363
- Ioan al Aftoniei, imnuri, I: 125, 156
- Ioan Arčişec'i, tâlcuirea Liturghiei armene, I: 168
- Ioan Damaschinul, II: 19
- Ioan din Biclăro, II: 142, 144
- Ioan Gură de Aur, I: 17-18, 23, 35, 38, 67, 105-106, 267, 279, II: 46, 50-51, 53-54, 76, 78, 84, 98, 103, 120-121, 131-132
- Ioan III Scolasticul, patriarhul Constantinopolului (565-577), I: 180, 183
- Ioan IV Postitorul, patriarhul Constantinopolului (582-595), II: 151
- Ioan Malalas, I: 173
- Ioan Moshu, II: 99
- Ioan Scolasticul, episcopul de Scythopolis în Palestina (536-550), I: 100
- Ioan V Paleologul, împărat (1341-1391), I: 273
- Iosif cel cu bun chip* (tropar), I: 241, 296, 302, 306-307, 310, 312, 322, 329, 331-336, 340, 344
- Iosif din Arimateea și Nicodim, slujirea lor simbolizată la Intrarea Mare, I: 301, 333
- ipodiacon, I: 296
- Ipolit, I: 66-67, 71, 96, 172, 243, 287, II: 116, 130, v. *Tradiția Apostolică*
- Irineu, I: 172
- Isidor Pelusiotul, I: 333

- Išo'yahb I, catolicos nestorian (581/2-595/6), II: 17
- Italia, ritual bizantin în, I: 46, 48, 255, 267, II: 22, 37, 147; v. Nicolae din Otranto, particularități otrantane, Otranto
- Iustin Martirul, II: 78
- înger, păzitor, de Mare Sfat (în icoane), II: 52-53, de pace, II: 50-56, în ritual mozarab, II: 53; v. aitesis, ectenia cererilor
- Jacob, A., I: 26, 35-37, 39-46, 48-51, 54, 75, 102-103, 115, 119, 132, 139, 141, 171, 192, 194-199, 201-203, 205-206, 211, 217-219, 229-232, 235-236, 247-251, 254-257, 274, 280, 286, 288-289, 292, 295, 300, 309, 311, 314-315, 323-325, 327-328, 330-332, 341, 343, 352-354, 360-362, 364, 366-367, II: 16, 22-26, 28-29, 31-32, 34, 37, 40, 55, 66, 79, 81, 83-84, 89, 91, 98-104, 111, 118-120, 125, 129, 147-148, 151-152, 160, 163-164, 167-169, 190, 196
- Jagič, V., I: 170
- James, M.R., I: 169
- Jammo, S.H., I: 26, 96, 99, 145, 245, 249, II: 17, 48, 57-58, 73
- Janeras, S., I: 26-27, 37, 91, 122, 130, 147, 152, 157, 159, 161, 170, 175, 275, 300, 302-303, 311-312, 316, II: 9, 12, 48, 57, 59, 73, 115, 142, 162
- Janin, R., I: 265, 273
- Jantzen, H., I: 266
- Janus Lascaris, versiunea CHR, I: 139, 315-316, 320, II: 192
- Jean de Saint-André (Claude de Sainctes), I: 40, 42
- Jedlička, J., I: 27, 343-344, 352
- Joannou, P., I: 52
- Johannisberg, versiunea BAS, I: 39, 42, 46, 80, 115-116, 139-140, 143, 194, 205, 244, 246, 248, 269, 274, 276, 289, 329, 355, 359, 362, 367, II: 22-23, 29, 34, 37, 39, 55, 65-66, 80-82, 84-85, 112, 118, 136, 147-151, 160-161, 164, 168, 196
- Johnstone, P., I: 27, 293, 300-301, 303, 312
- Julius Firmicus Maternus, I: 172
- Jungmann, J.A., I: 27, 35, 67, 72, 76, 110-111, 123, 145, 176, 194, 217, 227, 237, II: 16, 59, 103, 109, 111, 115, 128, 130-132, 137, 140, 144, 147, 161
- Justinian I, împărat (527-565), I: 184; Codul lui, I: 141
- Justin I, împărat (518-527), I: 272, II: 144
- Justin II, împărat (565-578), I: 128, 146, 151, 183-185, 187-188, 265, 272, II: 142-143
- Kähler, E., I: 27, 163, 170
- Kałużniacki, E., I: 27, 50, II: 128, 166, 195
- kārōzūtā*, I: 98, II: 48, 57
- Karst, J., I: 178
- Kekelidze, K.S., I: 27, 131, 133, II: 187
- Kelly, J.N.D., II: 137-142, 144-146
- Khoury-Sarkis, G., I: 60, 91, 96-98, 155, 157, 175, 176, 249, II: 131, 136, 156
- Klauser, T., I: 117
- Konstantynowicz, J.B., I: 156

- Korliva, N., II: 132
 Korolevski, C. (C. Charon), I: 357-358
 Kovaliv, P., I: 27, 252, 320, 343, II: 90, 121, 124, 126, 132-133, 148, 195
 Krasnoselțev, N.F., I: 27, 42, 46, 48-51, 141, 192-193, 195, 201, 210-211, 222, 235, 237, 245, 247, 249, 252, 255, 257, 275, 308-311, 314, 318, 320-324, 327-328, 330, 332, 334, 337, 348, 363-364, II: 21, 24, 26, 31-34, 55, 64-66, 68, 80-83, 88, 92, 98, 100, 112, 118, 121-122, 124, 126-128, 133, 148, 159-160, 166, 169, 188-193, 195
 Krautheimer, R., I: 265, 284
 Kroll, J., I: 27, 170
 Krüger, P., I: 175
 Kucharek, C., I: 27, 36, II: 89

 Labourt, H., I: 21, v. Dionisie bar Salibi
 Lampe, G.W.H., I: 147, II: 53
 Lanne, E., I: 37, 191, 195, 205-208, 210, 212-213, 215, 233
 Lascaris, v. Janus Lascaris
 latin, ritul, I: 47; ambrozian, I: 98, 113, 136, 145, 158; roman, I: 63, 111, 121, 175, 312, II: 115, 146
 Laurent, V., I: 27, 80-81, 287, 295, 367-368
 Lc. 1, 35, 38b în dialogul de după Intrarea Mare, II: 23-24, 37-39
 Lebedeva, I.N., II: 184
 Leclercq, H., I: 83
 lecționar, armean I: 177; georgian, I: 131, 162
 Leeb, H., I: 28, 48, 99, 122, 126-127, 131-134, 136, 145-146, 160, 162-163, 165, 176-178
 Lelyo, psalmodia de la, I: 176
 Leon Thuscus, I: 41-42, 48, 115, 141, 195-196, 199, 205, 229-230, 232, 235-236, 239, 255, 279, 287-289, 292, 314, 330-332, 364, II: 25, 34, 40, 81, 84-85, 91, 100, 119, 121, 125, 129, 131, 147-149, 151-152, 160, 164, 167, 168, 190, 196
 Leon V Armeanul, împărat (813-820), II: 158
 Leon VI Înțeleptul, împărat (886-912), I: 130
 Levy, K., I: 28, 113, 130, 136, 143, 150-151, 181-183
 LEW, I: 28, 40-51, 71-72, 80, 84-85, 89, 95, 98, 101-103, 108, 112, 114-117, 120, 124, 128, 137, 143, 147, 152, 167, 188, 192, 194-195, 201, 203, 208, 212, 218, 228, 229, 233, 235, 248-249, 252, 254, 271, 274, 286, 292, 313, 314, 317, 326-327, 333, 342-343, 348, 350-352, 356-357, 363-368, II: 12, 15, 17-18, 21, 36, 50-51, 53, 55, 57-59, 67, 70, 75-76, 81, 88, 93-94, 96-98, 101-102, 104, 106-108, 110-111, 121, 134, 141, 148, 149, 160, 188
 Lewis, C.T., II: 41
 Lex canonica ss. apostolorum, v. Canoanele apostolilor
 Liesel, N., II: 165
 Lietzmann, H., I: 28, 68, 91, 228, 242, II: 89, 91, 96, 115
 Ligier, L., I: 228, 340
 Lisițin, M., I: 302
 Liturghia, arhierescă, I: 40, 55, 59-62, 180, 233, 242, 244-246, 250, 253, 290, 306, 319, 356, 359-360, 362, II: 36, 65, 129, 160, 167-168

- Liturghia coptă, II: 134, 149, v. Liturghia alexandrină
 Liturghia preoțească la Marea Biserică, v. Leon Thuscus
 locul femeilor în biserică, II: 130
 Luca Chrysoberges, patriarhul Constantinopolului (1157-1170), I: 210

 Macedonia, v. Balcani
 Macedonia II, patriarhul Constantinopolului (496-511), II: 140-141
 Mach, O., I: 28
 Macomber, W.F., I: 15, 197, II: 17, 58, 103, 149, 161, 185
 Mahmud I, sultan (1696-1754), I: 281
 Mai, A., I: 81
 Malherbe, G., I: 175
 Mandalà, M., I: 28, 36, 70, 81, 286, 350, 365, 367
 Mansi, J.D., I: 71, 83, 85, 140, 261, 287, II: 21, 64, 130, 137, 139, 142, 145
 Mansvetov, I.D., I: 28, 49-50, 367, II: 190
 Manuil I Comnenul, împărat (1143-1180), I: 41
 Marcellinus Comes, I: 140
 Marcu din Otranto, I: 130
 Mateos, J., I: 15, 17, 28-29, 35-37, 47, 64, 112, 126, 129, 137, 140, 142, 145-150, 161, 173, 175-176, 179-180, 182, 201, 205, 228, 229, 233, 234, 274-275, 278, 335, 366, II: 18, 45-49, 54-56, 58-61, 63-64, 69, 77-79, 85, 88-99, 102-105, 108, 111, 114, 147, 159
 Mathews, T.F., I: 15, 29, 38, 86-87, 89-90, 140, 260, 262-271, 274-275, 277-279, 282-284, II: 41, 45, 130, 155-158
 Mattei, C.F., II: 190
 Maximilian de Saxonia, II: 92
 Maxim Mărturisitorul, I: 51, 78, 100-101, 179, 244, 350, 364, II: 144, 150
 McNulty, P.A., v. Hussey
 melchită, practica liturgică, I: 258
 Mercati, G., I: 273
 Mercenier, E., I: 172, II: 90
 Mercier, B.-Ch., I: 29, 78, 81, 98, 102, 112-113, 130, 132, 138, 164, 192-193, 205-206, 211-212, 215, 217-218, 224, 340, 343-344, 351-354, II: 19, 27, 33, 37, 57, 84, 94, 99, 102, 104, 106, 109-110, 121, 149
 Mesoloras, I.E., I: 358
 metatorion (loja imperială în H. Sophia), I: 277, II: 137
 metodologie, I: 53-54
 Michl, J., II: 54
 Migne, J.P., II: 30, 52, 207, 214, II: 12
 Mihail I Rangabe, împărat (811-813), II: 157
 Mihail Psellos, I: 52
 Miklosich, F., I: 117
 Milasch, N., I: 80
 Millet, G., I: 29, 65, 293-294, 297, 300, 312, II: 25, 53
 Mina, patriarhul Constantinopolului (536-552), II: 142
 Mingana, A., I: 93
 Missa Clementina, v. Constituțiile Apostolice
 MK, I: 29, 98, 115, 208, 351, II: 94, 97, 134, 183
 Moise bar Kepha, I: 275, 286, II: 162
 Molitor, J., I: 213
 Mommsen, T., I: 143-144
 Mone, F.J., I: 29, 254, 353-354
 Mopsuestia, I: 28, 68, 91, 93, 242
 Mt. 5, 23-24 și sărutarea păcii, I: 109

- Muretov, S., I: 29, 42, 70, 117, 218-219, 248-249, 254-255, 299-300, 311, 313, 318, 321-322, 342-345, 353-356, 358, II: 21, 24, 32-34, 42, 134, 163-164, 188-189, 192-195
- Narsai, I: 22-23, 67-68, 71, 77, 84-85, 95-97, 107-108, 110, 122-123, 171, 335, II: 17
- nartex și atrium, I: 260, 264, 268, 274, 278, 283, 361
- Nau, F., II: 64
- Nautin, P., I: 172
- Neamț, mănăstirea, I: 61, II: 154
- Nerses de Lampron, episcopu Tarsului Ciliciei (1176-1198), tâlcuire la Liturghia armeană, I: 168, 178
- Nerses IV, catolicos armean (1166-1173), I: 168, 178
- Nersoyan, T., I: 120
- Nevostruev, K. și A. Gorski, I: 29, 42-43, 50, 246-247, 318, 342-344, 358, 362, II: 32, 34, 121, 124, 126, 128, 133-135, 167-168, 186, 194-196
- Nichifor Gregoras, I: 273
- Nichifor I, patriarhul Constantinopolului (758-828), I: 81, 273, 362, 368
- Nichita Choniates, I: 29, 204, 210, 214-215
- Nichita Serronius, I: 84
- Nicolae al Andidei, I: 52, *v. Protheoria*
- Nicolae Cabasila, I: 52, 55, 83, 121-122, 214, 258-259, 289-290, 298, 316, 333, II: 12-13, 64-66, 136, 146-147, 149, 153, 160
- Nicolae din Otranto, I: 41, 199, 231, 239, 288, 314, 332, 353, II: 125, 190, 196
- Nicolae III Kyndiniates, patriarhul Constantinopolului (1084-1111), I: 81
- Nikolski, K., I: 29, 58, 144, 357
- Nikon, patriarhul Moscovei (1652-1667), I: 249, 291, 336, II: 135, 195
- Nil al Ancirei, II: 99
- Nimeni dintre cei legați* (rugăciunea Heruvicului), origine, I: 205-206; argumente liturgice, I: 205-206, patristice, I: 206-208; text, 209-216; alte rugăciuni echivalente, I: 217-219; textul receptus și variate textuale, I: 221-226; titlul, I: 192-193; element târziu, I: 193-200; istoric, I: 200-204, varianta italiană, I: 201-202, constantinopolitană, I: 202-203, adaptare, I: 203-204
- Noret, J., I: 115
- Ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς*, I: 218, II: 106
- O'Connell, P., I: 273
- omofor, I: 285
- Onasch, K., I: 65, 69
- Origen, I: 172, II: 52-53, 116, 129
- Orlov, M.I., I: 29, 43, 117, 144, 193, 204, 211, 214, 218, 224-226, 230, 245, 247, 249, 252, 255, 317-322, 328, 334, 342-343, 364, II: 29, 32, 34, 59, 66, 80, 82, 112, 121-122, 124, 126-127, 132-135, 148, 161-162, 166-168, 188-189, 191-196
- Otranto, I: 41, 46, 130, 141, 199, 231-232, 239, 288, 292, 314, 323, 331-332, 353, II: 26, 32, 125, 164, 190, 196
- Ott, K., II: 90

- Paladie, I: 267
- Palestina, I: 40, 100, 130, 255, II: 162
- Pallas, D.I., I: 30, 300, 302-303
- Pangratie din Taormina, I: 273
- Papadopoulos-Kerameus, A., I: 30, 47, 50, 129, 133-134, 138-139, 177, 335-336, II: 184
- παρατραπέζια*, I: 87
- Pascal, P., I: 291
- pastoforion, I: 19
- Pătimirea Sfinților Perpetua și Felicitas*, II: 115-116
- Paulinus de Nola, I: 244
- Paulinus de Tyre, I: 244
- Pavel al Edesei, I: 22, 125
- Pavel din Galliopoli, I: 50, 331
- Pavel Silențiarul, II: 41, 157
- Pavlov, A.S., biblioteca lui, I: 322, II: 186, 193
- Pelargus, A., I: 30, 40-41, 115-116, 139, II: 80-82, 84, 90, 98, 112, 123, 148-149, 196
- penitenți, rugăciuni pentru, II: 46, 48
- perdea, de la altar, II: 155; la ciborium, II: 157
- perisse*, I: 150, 177, 182, 189
- Persia, I: 158
- Pétin, I: 40
- Petit, L., I: 178
- Pétré, H., I: 99, 333, *v. Egeria*
- Petrides, S., I: 301
- Petrovski, A., I: 30, 37, 69, 89, 249, 309, 311, 318, 320-321, 323, 327, 342-343, 345, 350-351, 353-354, 367, II: 32, 126-127, 133-135, 151, 167-168
- Petru Fullon, II: 139-140
- Petrus Arcudius, II: 19
- Poppo, arhiepiscop de Trier, I: 40
- Porfirie Uspenski, codicele, I: 46, II: 183-184, 188, 192, *v. Leningrad 226*
- preanaforale, rituri: dialogul „rugăți-vă, fraților”, I: 63; *v. „Rugăți-vă, fraților”*; ectenia punerii înainte, I: 63-64; pregătirea sfintei mese, I: 57-58; procesiunea, I: 60-61, *v. Intrarea Mare*; rugăciunea Heruvicului, I: 58-59, *v. Nimeni dintre cei legați*; rugăciunea punerii înainte, I: 64; sărutarea păcii, I: 64; simbolul credinței, I: 64; spălarea mâinilor, I: 59
- pregătirea sfintei mese, I: 57
- Preger, T., I: 88, 268
- PRES, I: 30, 43, 111-112, 114, 124, 127, 132, 136-137, 140, 144, 147, 158, 177, 201, 215, 217-219, 238, 250, 314, 337, 344, II: 59-63, 68-71, 74, 80, 86, 98, 183
- Probst, F., I: 68, II: 171
- Procesiunea funebră a lui Hristos în Săptămâna Mare, *v. epitaf*
- prochimen, *v. psalmodie*, responsorială
- Procopius; I: 30, II: 158
- proscomidar, I: 59, 67, 90, 94, 189, 231, 233-234, 237, 240, 242, 264, 285-287, 305, 308-309, 311-312, 318, 331, 338, 351, 355, 357, 361-362, 367, II: 173
- Proscomidie, I: 21, 27, 50, 70, 80, 81, 103, 233, 254, 256, 257, 292, 355-356, 358-359, 361-362, 366-368; natura sa, I: 348-350, și Gherman al Constantinopolului, I: 350-351, la Intrarea Mare, I: 353-355; relația cu pomenerile de la Intrarea Mare, I: 355-364, la liturghia arhierască, I: 356-362, preoțească, I: 355-356, invitații diaconale, I: 363-364

- Protheoria*, I: 52, 55, 122-124, 158, 171, 216, 286, 290, 311, 333, 367, II: 12, 64-65, 95, 121, 136, 145, 148, 151-154, 158, 164
- Ps. 23, I: 161-177, 179, 186-188, 190, 225, 295, 308, 310-311, 321, 323, 328, 338, 345; ca psalm al intrării, I: 174; la sfințirea bisericii, I: 173; în apocrife, I: 172; la Intrarea Mare, I: 161, 164, 169, 171; la Paști, I: 175; în tradiția ierusalimiteană, I: 162-163; și armeană, I: 166
- Ps. 33, I: 178, 339, II: 27, 37, 39
- Ps. 42, 4, în cadrul dialogului după Intrare, I: 251, II: 32, 42
- Ps. 117, 26, la Intrarea Mare, I: 328
- psalmodia, antifonică, I: 148-151
- psalți, I: 140-141, 148, 160, 171, 189, 284
- Ps.-Codinus, I: 88, v. *De officiis*
- Ps.-Dionisie, I: 30, 78, 95-96, 107, 123-234, 242-245, 250, II: 130
- Ps.-Epifanie al Ciprului, I: 169
- Ps.-Germanus al Parisului, I: 134
- Ps.-Gheorghe de Arbela, II: 72
- Ps.-Isihie al Ierusalimului, I: 172
- Ps.-Proclu, II: 16
- Ps.-Sofronie al Ierusalimului, I: 52, 124, 141, 290, II: 12, 16
- psalmodie, antifonică, I: 145, 148-161, cu ἀκροτελεύτιον, I: 149, finalizată întotdeauna cu *Slavă*, I: 149, la Heruvic, I: 149; responsorială, I: 148, întotdeauna fără *Slavă*, I: 148
- PTR, I: 225, II: 87, 115
- Putna, mănăstirea, II: 154
- Puyade, J., I: 146, 176
- qestrōmā*, I: 140
- Quasten, J., I: 91
- Quecke, H., I: 30, 351, II: 101, 104
- Raes, A., I: 30, 37-38, 301, 358, II: 9-10, 13-18, 20-22, 28, 37
- Rahmani, I.E., I: 30, 33, 74, 97-98, 107, 157, 160, 176, 245, 249, II: 48, 64, 130, 150
- Rahner, H., I: 175
- Ravenna, mozaicuri de la, I: 25, 32, 263
- Raya, J., II: 90
- Raymond de Montcada, I: 41
- Reccaredus, regele vizigoților, II: 144-145
- Reiske, J.J., I: 272
- Renaudot, E., I: 30, 192, 206, 212, 219, 224, 340, II: 99, 110
- Renoux, A., I: 30-31, 130-131, 138, 162, 165
- Ricaut, P., I: 298, II: 163
- Richard, M., I: 31, 80, 214, II: 183
- Ries, H., I: 40-41
- Righetti, M., I: 111, 145, 176
- ripide, I: 96, 132, 155, 232, 292, 296, 297, 312, II: 42
- ritul armean, I: 166, 178, 235, v. BAS, Heruvic, imnul Intrării Mari, *Hagiologie*; influențe bizantine asupra, I: 168-190
- Robinson, J.A., II: 115-116
- România, I: 61, 91, 175, 298, II: 154
- Rose, A., I: 31, 170, 175-176
- Rousseau, O., I: 170
- rubrici, I: 20, 45-48, 51, 57, 60, 103, 143, 164, 193, 196, 198, 203, 231, 235, 244, 279-280, 299, 306, 331-332, 337, 342, 353, 357-359, II: 34, 41, 114, 118, 131, 150, 159, 161,

- 163, 166, 175; din evhologhioane, I: 45-46
- Rücker, A., I: 145, 175
- „Rugați-vă, fraților” (dialogul după Intrarea Mare): I: 63; text, II: 15-39, variante, II: 30-33, în arhieraticonul lui Gemistos, II: 31; scop, II: 33-36; în alte Liturghii, II: 16-18, ritul roman, II: 16-17, la iacobiti, II: 17, la nestorienii, II: 18; evoluție, structură, II: 20-30, origine, II: 37, schemă, II: 39; partea I, II: 20-22, partea II-III, II: 22-28, vechea formă, II: 22-25, noua formă, II: 25-28, la Constantinopol, II: 25-26, orientală, II: 27, partea III, II: 28-29, completarea textului, II: 29-30; sensul textului în Liturgia bizantină, II: 18-20, în raport cu rugăciunea punerii înainte, II: 18-19; repartitia rolurilor, II: 33-36, textul receptus (corect), II: 33-34, modificat, II: 34-35, în cinovnikul slavon, II: 36, și în fragmente siriace, II: 36-37; corectat în ultimul Liturghier românesc, II: 38
- rugăciunea, aptopierii de jertfelnic: I: 347, II: 9, 12, 112; dinapoia amvonului, I: 324, 326, II: 108; Heruvicului, v. *Nimeni dintre cei legați*; Proscomidiei, I: 218, 286, 348, 354-355, 362-364, ofertorie?, I: 347-368, la Gherman, I: 350-351, în cadrul IAK, I: 351-353, alte mărturii, I: 364-366, sinteză teologică, I: 366-368
- Rusia, I: 43, 53, 90, 144, 292, 298, 329, 358; reforma din 1666-1667, I: 24, 53, 247, 253, 318, 321, 328, 345, II: 36, 160, 167, v. Nikon, *starobriadți*, I: 144
- Sakkelion, I., I: 210
- Salaville, S., I: 168
- San Apollinare din Classe, mozaicuri, I: 228
- San Clemente din Roma, fresce, I: 228
- Sanctificationum cantus*, I: 131-136, 160, 162-163, 177-178
- Sanctus*, I: 124-125, 158, 312, II: 16, 119, 152
- sărutarea păcii, II: 114-137; în tradiția bizantină, II: 117, formule însoțitoare, II: 118-135, mai ales, II: 133-135, provocarea diaconală, II: 120-123, mărturisirea treimică, II: 123-127, și Ps. 17, 2-3, II: 127; dispariție, II: 136-137
- Să tacă tot trupul*, I: 112-114, 122-125, 127, 137-138, 144, 147, 154, 159
- Saturus, vedenia lui, II: 115
- Sauget, J.-M., I: 56, 175, 258, 292, 346, II: 36-37, 79, 129
- Saunders, E., I: 44
- schevofilachion, I: 69, 80, 88, 90, 137, 142, 235-236, 261-262, 267-269, 271-273, 276, 278, 280-281, 283, 285-288, 350, 360, 367, II: 171-172
- Schmemann, A., II: 153
- Schneemelcher, W., I: 169
- Schneider, A.M., I: 31, 69
- Schneider, C., I: 31, 227
- Schoell, R., I: 141, II: 99
- schola cantorum*, I: 278
- Schönmetzer, A., II: 138
- Schultz, H.-J., I: 37, 161, II: 89
- Schwartz, E., II: 99, 137, 139, 142
- Serapion, Evhologhionul lui, I: 349, II: 53, 56

- Sevastianov, P.I., colecția de ms., **II**: 184
- Sever al Antiohiei, **I**: 125, 145, 155, 275, **II**: 97, 162, 167
- Severas, G., **I**: 298
- sfârâmarea iadului, **I**: 170
- sfințirea bisericii, **I**: 164, 173, 253, **II**: 83; influența asupra Intrării Mari, **I**: 173; rugăciune transferată la spălarea mâinilor, **I**: 253
- sfânta masă, liturghisitorii stau împrejur, **II**: 40-42; cădădă la Intrarea Mare, **I**: 232-234; acoperită în timpul Liturghiei, **II**: 154-158, pregătire, **I**: 57-58, v. apropierea de jertfelnic, structura bisericii, altar
- Sherbowitz-Wetzor, O.P., **I**: 65
- Short, C., **II**: 41
- Simeon al Tesalonicului, **I**: 31, 51-52, 55, 121-122, 234, 238, 245-246, 250, 286, 290, 292, 294, 298, 300, 303, 315, 333, 335-367, **II**: 12-13, 65, 100, 146, 153, 157, 159, 165
- Simić, P., **I**: 138
- sinod, Chalcedon (451), **I**: 261, **II**: 139, 140, 142-143; Constance (1414-1418), **I**: 293; Laodiceea (c. 363), **I**: 140, 287, **II**: 129; Neocezarea (c. 314-325), **II**: 21; Niceea I (325), **II**: 140-141; sub Mina (536), **II**: 142; Toledo III (589), **II**: 144; Trulan (692), **I**: 71, 83, 85
- sintron, **I**: 261
- Siria, structura bisericilor, **I**: 72, 77, 110, 129, 184, 228, 263-264, 283, **II**: 130, 156, 157, 162
- Sis, Catolicosatul armean, **I**: 167
- solee, **I**: 61, 64, 86, 140, 235, 242, 260, 261, 277-278, 281, 285, **II**: 45
- Sonus* (imn al intrării mari în ritul galican), **I**: 134, 158
- Sophocles, I.A., **I**: 147
- Soterichos Panteugenes, **I**: 206, 210
- Soteriou, G.A., **I**: 31, 68, 300, 304, **II**: 156
- Sozomen, **I**: 82, 149
- spălarea mâinilor, *formule*, **I**: 252-255, grecești, **I**: 252, slavone, **I**: 252-253, georgiene, **I**: 254-255; ieșire din uz la Liturghia preotească, **I**: 256-257; în primele izvoare păstrate, **I**: 242-244, la Liturghia bizantină, **I**: 244-245; la Nicolae Cabasila, **I**: 258; momentul în care are loc: primele izvoare, **I**: 248-249, după secolul al XII-lea, **I**: 249-250, particularități italiene, **I**: 250-251; participanți la, **I**: 245-247, ritual arhieresc, **I**: 246, preoțesc, **I**: 247
- Srawley, J.H., **I**: 32, 67, 111
- Sreznevski, I.I., **I**: 117
- Ștefănescu, J.D., **I**: 32, 65, 290, 293, 297, **II**: 25
- Stephanus, H., **I**: 147
- Storf, R., **II**: 91
- Stričević, Dj., **I**: 32, 68, 86-87
- Strittmatter, A., **I**: 32, 37-38, 40-41, 45, 103, 112, 218, 323-324, **II**: 55-56, 58, 60-63, 66, 69, 79-80, 83, 84, 147, **II**: 196
- Swainson, C.A., **I**: 32, 42, 351, **II**: 69, 122, 148, 151, 189, 190
- Syrku, P., **II**: 193
- Tafrali, O., **I**: 300
- Taft, R.F., **I**: 15-17, 20, 32, 56, 65, 67-68, 71, 76-77, 80, 88, 98, 103, 105, 130, 132, 139-140, 170, 217-219, 261, 349, **II**: 85, 130, 156

- Talbot Rice, D., **II**: 156
- Talev, I., **I**: 50
- Tarchnischvili, M., **I**: 32-33, 43, 127, 129, 131-133, 135-136, 138, 158, 160, 162, 177-178, 211, 213, 249, 254, 341, 344, 352-353, **II**: 27-28, 34, 55, 79-80, 83-84, 99, 110, 136, 160
- Teodor al Andidei, v. *Protheoria*
- Teodor al Mopsuestiei, **I**: 33, 57, 76-77, 91, 96, 103, 105, 109-111, 122, 228, 242, 245, 259, 275, 292, 335, **II**: 10, 57, 117, 120, 130, 163
- Teodor Citețul, **II**: 139, 146
- Teodoret al Cirului, **I**: 163, 228
- Teodosie I cel Mare, împărat (379-395), **I**: 82
- Teodosie II, împărat (408-450), **I**: 85
- Teofan Mărturisitorul, **I**: 301
- Teofilact al Bulgariei, **II**: 132, 136
- Teofil al Alexandriei, **I**: 80, 206, 213, 215
- Tertulian, **I**: 172, 243, **II**: 115-116, 132
- Testamentul celor doisprezece patriarhi*, **II**: 52
- Testamentum Domini*, **I**: 33, 74, 77-78, 88, 287, **II**: 130
- Thibaut, J.-B., **I**: 47, 134, 160-161, 163-164, 177
- Tikrit, Mafrianat, **II**: 58
- Timotei Alexandrinul, Anafora lui, **II**: 98
- Timotei I, patriarhul Constantinopolului (511-518), **II**: 140
- Tipiconul de la Anastasis, v. *Stavrou* 43
- Tipiconul Marii Biserici, **I**: 35, 112, 129, 140, 142, 144, 148, 173, 179, 190, 277, **II**: 61, 65
- Tischendorff, C., **I**: 169
- Tolstoi, F.A., colecția de ms., **I**: 343, **II**: 184, 187
- Tonneau, R. și R. Devreesse, **I**: 33, 91, 93, 95, 109, 122, 245, 275, 292, **II**: 11, 57, 130, 163
- Toutée, A., **I**: 207-208
- Tradiția Apostolică*, **I**: 33, 67, 71, 243, 349, **II**: 116, 130
- Tremelas, P.N., **I**: 33, 43, 49, 59, 171, 195-196, 200-201, 214-216, 218, 222-223, 225-226, 230, 237, 255-257, 275, 289, 290, 294-296, 299, 303, 308, 309, 311, 314-315, 319, 320-322, 328, 330-332, 334-338, 340, 364, **II**: 20-21, 26, 28, 30-31, 33-36, 45, 57, 63, 65, 80, 88, 112, 127, 128, 131, 133, 148, 159-160, 162-164, 166, 169, 188-191, 193-194
- Troički, V., **I**: 33, 300, 303
- Turner, C.H., **II**: 146
- Tzolakides, D.I., **I**: 120, 167
- Ulrich von Richental, **I**: 293, **II**: 128
- uși, ale canceliilor („sfinte”, numite ulterior greșit „împărătești”), **II**: 25, 41, 100, 151; „împărătești” sau „frumoase”, **I**: 20, 86; invitația la păzirea ușilor, **II**: 147-150, aplicare, **II**: 150-151; relația cu perdeaua lor, **II**: 154-156, și „ascunderea Tainelor” la Marea Biserică, **II**: 156-159
- Vagaggini, C., **II**: 54
- Vaillant, A., **I**: 169
- Valens, împărat (364-378), **I**: 70-71, 84-85
- van de Paverd, F., **I**: 33, 37, 53, 67, 70, 79, 99, 106, 108, 283, **II**: 48-52, 55, 64, 72, 115, 117, 120-121, 156
- van der Mensbrugge, A., **I**: 91

- Varlaam Ciuținski, Slujebnikul lui, *v. Moscova Sinod Slav.* 343
- Vasile cel Mare, I: 18, 21, 38, 84, 114, 181, 206, II: 55, 101, 103
- Vasilisc, împărat (475-476), II: 142
- Vellian, J., II: 17
- Verpeaux, J., I: 30, 33, 53, 83, 175, 285, 314, 318, 161, *v. De officiis* versiunea latină, CHR-BAS, I: 42, 52, 113, 116, 141, 182, 194, 314, 324, 353-354, 359, 367, II: 123, 136, 147, 192, *v. Janus Lascaris, Johannisberg BAS, Leon Thuscus, Nicolae din Otranto, Pelargus, Paris. Nouv aeq. lat.*
- vest-siriană, Liturghie, II: 162-163
- Vetter, P., I: 168, II: 9
- Vita S. Basilii apocrypha, I: 174
- Vladimir (Filantropov), II: 186
- Vladimir, Slujebnikul lui, *v. Kovaliv*
- Vogt, G., I: 33, 53, 86, 88, 140, 235, 268-269, 277, 279, II: 130, 137
- von Balthasar, H.U., I: 33, 52, 78, 100, 108, 314, 365
- Walter, J., II: 156
- Walz, A., I: 40
- Wardrop, O., I: 23, 135, 343, 352, *v. Conybeare*
- Wardrop, O., I: 23, 135, 343, 352
- Wilson, R.M., I: 169
- Winkler, G., I: 14, 179, 213, II: 16
- Witzel, G., I: 40
- Xydis, S.G., I: 33, 140, II: 41, 45
- Yelchaninov, A., I: 65
- Zanetti, C., II: 62
- zece fecioare, slujba celor, I: 175
- Zenon, împărat (474-474, 476-491), II: 142
- Zuntz, G., 26, I: 47, 111, 137, 149, *v. Høeg*

În Colecția «Liturgica» au apărut:

1. JUAN MATEOS – *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină* (2007).
2. ENE BRANIȘTE – *Despre preoție* (2004).
3. PETRE VINTILESCU – *Despre poezia innografică* (2005).
4. TEODOR AL MOPSUESTIEI – *Omiliile catehetice* (2008).
5. ROBERT F. TAFT – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. IV: „Dipticele” (2008).
6. JUAN MATEOS – *Utrenia bizantină* (2009).
7. FLORIAN GEOMOLEAN – *Manual de Tipic bisericesc ortodox* (2010).
8. PAUL MEYENDORFF – *Taina Sfântului Maslu* (2011, 2012²).
9. SIMEON PINTEA – *Taina Nunții în Biserica Ortodoxă* (2011).
10. ROBERT F. TAFT – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. II: „Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale”, partea 1: „Intrarea cea Mare” (2012).
11. ROBERT F. TAFT – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. II: „Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale”, partea 2: „Apropierea de Jertfelnic” (2013).
12. JOHN MEYENDORFF – *Căsătoria: perspectiva ortodoxă* (2012²).
13. NICOLAS LOSSKY – *Teologia muzicii liturgice* (2013).

Vor apărea:

- STEFANOS ALEXOPOULOS – *Liturghia Darurilor Înaintesfințite în ritul bizantin.*
- THOMAS POTT – *Reforma liturgică bizantină.*
- ROBERT F. TAFT – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. V: „Riturile premergătoare împărțirii”.
- ROBERT F. TAFT – *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. VI: „Împărțșirea, mulțumirea și riturile finale”.