

© The Order of St. Benedict, Inc., The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1992. All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, taping or any retrieval system, without the written permission of The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 56321.

© REÎNTREGIREA, 2008

Editura Reîntregirea,

Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Alba Iuliei

Str. Mihai Viteazul, Nr. 16, Alba-Iulia, România

Tel: 0258/811690 (secretariat)

0258/818188, int. 122 (editură)

www.reintregirea.ro

Comenzi carte: 0258/810373 sau pe www.reintregirea.ro

Traducerea a fost făcută după originalul: *The Byzantine rite: a short History*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1992.

Robert F. Taft

Realism An 4 sem 1

RITUL BIZANTIN

- scurtă istorie -

Traducere din limba engleză de
Dumitru Vanca și Alin Mehes

1

*Tipărită cu binecuvântarea
Înalt Prea Sfințitului Părinte Andrei,
Arhiepiscop al Alba Iuliei*

Reînțregirea

Alba Iulia, 2008

Lector: Diana Câmpian
Tehnoredactor: Dumitru Vanca/Cătălin Popi
Coperta: *Catedrala Sf. Sofia* – Constantinopol, mozaic

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Taft, Robert F.
Ritul bizantin: scurtă istorie / Robert F. Taft; Alba Iulia:
Reîntregirea, 2008
Index
ISBN 978-973-7879-72-1
281.911

În colecția Logos și Symbol au mai apărut:

1. *Icoană și cateheză*, Pr. Dumitru Vanca;
2. *Sfânta Liturghie, cateheza desăvârșită*, Pr. Florin Botezan;
3. *Dumnezeu în creație*, Jürgen Moltmann, ed. și trad. Emil Jurcan și Jan Nicolae;
4. „*Prin alții spre sine*”. *Etnologie și imagologie în memoria culturală europeană*, ed. Avram Cristea și Jan Nicolae;
5. *Creștinismul la Apulum și în teritoriul său (sec. III-X)*, Vasile Moga;
6. *Calendarul viu. Dialoguri euharistice între generații*, Părintele Ilie Moldovan, convorbiri realizate de Jan Nicolae;
7. *Creștinismul popular între teologie și etnologie*, ed. Avram Cristea și Jan Nicolae;
8. *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, Jürgen Moltmann, trad. Daniel Munteanu;
9. *Wer ist die Kirche/ Cine este biserica? 40 de ani în dialogul iubirii*, Omagiu Monseniorului Dr. Albert Rauch, ed. Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae.

În curs de apariție:

Robert F. Taft, *Liturghia ceasurilor în Răsărit și în Apus*.

Abrevieri

AL = *Analecta Liturgica*.

ANTF = *Arbeiten zur neutestamentlichen Forschung*.

AOC = *Archives de l'Orient chrétien*.

Arranz, *Hesperinos* = M. Arranz, *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (vêpres chantées) de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1978) 107-130, 391-412.

Arranz, *Etapes* = id., *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, în *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle*, BELS 7 (Rome 1976) 43-72.

Arranz, *Euchologe slave* - id., *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinai*, în *Christianity among the Slavs. The heritage of Saints Cyril and Methodius*. Actele Congresului internațional cu prilejul celui de-al unsprezecelea centenar de la moartea Sf. Methodius, Roma, 8-11 Octombrie 1985, organizat de Institutului Pontifical Oriental. Editate de Edward C. Farrugia, S.J., Robert F. Taft, S.J., Gino K. Piovesana, S.J., împreună cu Comitetul Editorial, OCA 231 (Roma 1988) 15-74.

Arranz, *Matines* = id., *Les prières presbytérales des matines byzantines*, OCP 37 (1971) 406-436, 38 (1972) 64-115.

Arranz, *Sacrements I* = id., *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 1: OCP 48 (1982) 284-335; 2: 49 (1983) 42-90; 3: 49 (1983) 284-302; 4: 50 (1984) 43-64;

Robert F. Taft

5: 50 (1984) 372-397; 6: 51 (1985) 60-86; 7: 52 (1986) 145-178; 8: 53 (1987) 59-106; 9: 55 (1989) 33-62; *La consécration du saint myron* (= Sacrements I.10) 55 (1989) 317-338.

Arranz, *Sacrements II* = id., *Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 1: OCP 56 (1990) 283-322; 2.2: 57 (1991) 309-329; 2.3: 58 (1992) 23-82. (urmează)

Arranz, *Sacrements III* = id., *Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, 1: OCP 56 (1990) 83-133. (urmează)

Arranz, *Typicon* = id., (ed.) *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115, AD 1131*, OCA 185 (Roma 1969).

Baldovin = J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228 (Roma 1987).

BELS = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia.

BSGRT - Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig).

CA = Cahiers archéologiques.

Conomos, *Communion Cycle* = D. E. Conomos, *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music* (Washington 1985).

CPG = *Clavis patrum Graecorum I-V*, Ed. M. Geerard, F. Glorie, Corpus Christianorum (Turnhout 1983-1987).

CSHB = Corpus scriptorum historiae Byzantinae.

Dagron, *Les moines* = G. Dagron, *Les moines de la ville. Le monarchisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, Travaux et mémoires 4 (1970) 229-276.

Dmitrievskij I, II, III = A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgicheskikh rukopisej hranjashchihsja v bibliotekah*

Ritul Bizantin

pravoslavnago vostoka, I-II (Kiev 1895, 1901); III (Petrograd 1917).

DOP = Dumbarton Oaks Papers.

GCS - Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

Jacob, *Tradition* = A. Jacob, *La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècles)*, în *Eucharisties d'Orient et d'Occident* 2, Lex orandi 47 (Paris 1970) 109-138.

JöB = Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.

JTS = The Journal of Theological Studies.

Kähler = H. Kähler, *Hagia Sophia*, cu un capitol asupra mozaicurilor, scris de Cyril Mango (New York/Washington 1967).

LEW = F. E. Brightman. *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896).

Mango, *Architecture* = C. Mango, *Byzantine Architecture*, în *History of World Architecture* (New York 1976).

Mango, *Art* - id., *The Art of Byzantine Empire, 312-1453. Sources and Documents*, in the *History of Art Series* (Englewood Cliffs. N.J. 1972).

Mango, *Daily Life* = id., *Daily Life in Byzantium*, JöB 31.1 (1981) 337-353; *Addendum to the Report on Everyday Life*, JöB 32.1 (1982) 252-257.

Mango, *Materials* = id., *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Dumbarton Oaks Studies 7 (Washington 1961).

Mango, *Mosaics* = id., *The Mosaics of Hagia Sophia*, Capitolul VIII din Kähler 47-60.

Mateos, *Celebration* = J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, OCA 191 (Roma 1971) [trad. rom. C. Loghin, *Celebrarea Cuvântului în Liturgia Bizantină*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca 2007].

Robert F. Taft

Mateos, *Typicon I-II* = id., (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vol., OCA 165-166 (Roma 1962-1963).

Mathews = T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople Architecture and Liturgy* (University Park, Penn./Londra 1971).

P. Meyendorff, *Germanus* = *St. Germanus of Constantinople, on the Divine Liturgy*, The greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff (Crestwood, N.Y. 1984).

MMB = Monumenta Musicae Byzantinae.

Nicol = D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge 1979).

OC - Oriens Christianus.

OCA - Orientalia Christiana Analecta.

OCP = Orientalia Christiana Periodica.

ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., Ed. Alexander P. Kazhdan, with A.-M. Talbot, A. Cutler. T. E. Gregory. N. Sevcenko (New York/Oxford 1991).

Parenti, *Gb IV* - S. Parenti, *L'Encologio manoscritto Gb IV (X secolo)* della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione (dizertație pentru cursurile doctorale, Institutul Oriental Pontif, sub îndrumarea lui Miguel Arranz, S.J.).

Parenti, *Influssi* = id., *Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei „Fogli Slavi” del Sinai (XI sec.)*, OCP 57 (1991) 145-177.

Parenti, *Osservazioni* = id., *Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)*, Ephemerides Liturgicae 105 (1991) 120-154.

SA = Studia Anselmiana.

Ritul Bizantin

- Schulz = H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression* (New York 1986).
- Strunk, *Music* - O. Strunk, *Essays on Music in the Byzantine World* (New York 1977).
- Taft, *Beyond East and West* = R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding* (Washington 1984).
- Taft, *Bibliography* = id., *Select Bibliography on The Byzantine Liturgy of the Hours*, OCP 48 (1982) 358-370.
- Taft, *Great Entrance* = id., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Ed. a II-a (Roma 1978).
- Taft, *Hours* = id., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville 1986).
- Taft, *Liturgy* = id., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, DOP 34/35 (1980-1981) 45-75.
- Taft, *Mt. Athos* = id., *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42 (1988) 179-194.
- Taft, *Paschal Triduum* = id., *In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church*, în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis, Actele celui de-al III-lea Congres Internațional de Liturghie*, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 mai 1988, AL 14 = SA 102 (Roma 1990) 71-97.
- Taft, *A Tale of Two Cities* = id., *A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History*, în J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley*, NPM Studies in Church Music and Liturgy (Washington 1990) 21-41.
- Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434* = A.-A. Thiermeyer, *Das Euchologion Ottoboni gr. 434* (disertație pentru cursurile

Robert F. Taft

doctorale, Institutul Oriental Pontif, sub îndrumarea
lui R. Taft S.J., Roma 1992).

TU = Texte und Untersuchungen.

Vogt, texte I-II; commentaire I-II = A. Vogt (ed.), *Le Livre
des Ceremonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I-II (Pa-
ris 1935, 1939); Commentaire I-II (Paris 1935, 1940).

INTRODUCERE

Cu aproape patruzeci de ani după și cu un deceniu înainte de promulgarea Constituției asupra Sfintei Liturghii emisă de Vatican II – „Magna Carta” a Liturghiei catolice moderne – *The Liturgical Press* din Collegeville a publicat cartea *A Short History of Liturgy*, scrisă de răposatul profesor Theodore Klauser (1894-1984) de la Universitatea din Bonn. Așa cum se întâmpla în acele zile oarecum mioape de dinainte de Vatican II, titlul acestei scurte broșuri era greșit. Eseul lui Klauser nu vorbea despre liturghie¹, ci despre liturghia apuseană: și nici măcar în totalitate, ci doar despre liturghia apuseană catolică. Ca să fim corecți, s-ar putea ca Dr. Klauser nici să nu fi fost responsabil pentru acel titlu. Broșura sa, publicată în anul 1953 de către *The Liturgical Press*, era de fapt un rezumat al studiului

¹ Trebuie avut în vedere că pentru teologul occidental cuvântul liturghie acoperă o plajă semantică mai largă decât în Răsăritul ortodox. De aceea avertizăm cititorul că, de cele mai multe ori, cuvântul „liturghie” se referă la orice lucrare liturgică, la cult în general, și doar atunci când este scris cu majusculă sau atunci când este calificat (de ex.: Sfânta Liturghie, Liturghia Euharistică etc.) se referă la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie (n.tr.)

Robert F. Taft

său, de mărimea unei cărți, intitulat mai corect *A Short History of the Western Liturgy*, care a apărut prima dată în anul 1943, scris în germană. Succesul enorm al istoriei lui Klauser (a cunoscut cel puțin cinci ediții germane și trei ediții englezești: 1969, 1973 și 1979) este o dovadă suficientă despre golul ce trebuie umplut în acest domeniu.

Din nefericire, liturgiștii răsăriteni nu au putut încă să întocmească o prezentare similară a istoriei celei mai importante și mai studiate tradiții liturgice răsăritene, cea bizantină. Deși recent a apărut un anumit număr de studii extrem de valoroase cu privire la teologia și mistagogia liturgică bizantină² și deși există aproape un *embarras de richesses* privind arhitectura și iconografia bizantină, inclusiv cu privire la programele de decorare a bisericilor,³ nu beneficiem încă de încercări demne de încredere cu privire la întreaga evoluție istorică a ceea ce Alexandru Schmemmann a numit *sinteza bizantină*⁴. Schmemmann însuși a încercat o astfel de analiză istorică în cartea sa *Introducere în Teologia liturgică*. Câteva noi creionări ale acestei sinteze sunt disponibile grație lui M. Arranz⁵ iar următoarele pagini prezintă ceea ce eu cred că poate fi spus în stadiul actual al cercetărilor, într-un domeniu în care încă multe lucruri nu sunt cunoscute, multe sunt ipotetice; domeniu în care mai trebuie încă muncit mult.

² Informații privin stadiul cercetărilor și literatura relevantă vezi la Taft, *Liturgy*. Mai ales la R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VI^e au XV^e siècle*, AOC 9 (Paris 1966) și la Schulz.

³ Studiile relevante care mi s-au părut cele mai folositoare vor fi citate în următoarele pagini.

⁴ *Introduction to Liturgical Theology*, Biblioteca de Teologie Ortodoxă 4 (Londra/Portland, Me. 1966) cap. 4. [Trad. rom. Ierom. V. Bârză, Ed. Sophia, București 2002].

⁵ Arranz, *Étapes*; Taft, *Mt. Athos*.

Ritul Bizantin

Nu va fi posibilă scrierea întregii istorii a Ritului liturgic bizantin până când nu avem: mai multe manuscrise liturgice primare editate și însoțite de comentarii serioase care să așeze în contextul lor istorico-liturgic; mai multe studii științifice cu privire la lucrările canonico-liturgice relevante aparținând sinoadelor și conciliilor, cu aceeași contextualizare; mai multe studii științifice asupra muzicii bisericești bizantine, nu doar din punctul de vedere al muzicologiei, ci și din punctul de vedere al locului acesteia în istoria liturghiei⁶; o taxonomie sau o tipologie a cărților liturgice medievale de genul celor disponibile deja în Occident⁷. Oricum, pentru o imagine completă a Ritului bizantin, nici măcar acestea nu sunt suficiente. Așa după cum vom vedea termenul *sintexa bizantină* cuprinde mult mai mult decât simplele acte rituale.

În ciuda acestei complexități, astăzi cunoaștem mult mai multe lucruri cu privire la originile și evoluția acestei tradiții decât se cunoștea cu o generație în urmă. Pe baza stadiului actual de cunoaștere, voi încerca să calc pe urmele lui Theodore Klauser, cu propria mea *kleine byzantinische Liturgiegeschichte*.

⁶ În această privință, vezi remarcile din analiza mea asupra Conomos, *Communion Cycle*, în *Worship* 62 (1988) 554-557.

⁷ C. Vogel, text tradus și revizuit (în engl.) W. Stoy și N. Rasmussen, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, NPM (National Association of Pastoral Musicians) - *Studies in Church Music and Liturgy* (Washington 1986); E. Foley, *Libri ordinarii: An introduction*, în *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 129-137; și mai recent, A.-G. Martimort, *Les „Ordines”, les Ordinaires et les Ceremoniaux*, *Typologie des sources du Moyen-âge occidental*, Fasc. 56 = A-VI.A.1* (Louvain-la-Neuve 1991): coperta interioară a acestei colecții cuprinde o succintă definiție a naturii, scopului și necesității unei tipologii a izvoarelor.

Robert F. Taft

De notat, totuși, că prin această carte nu intenționez să întocmesc un „abecedar” liturgic, nici măcar o descriere a liturghiei bizantine. Împreună cu colegii mei de la Institutul Pontifical Oriental din Roma, profesorii Juan Mateos, S.J.⁸ și Miguel Arranz, S.J.⁹ am făcut deja acest lucru în altă parte, într-o formă mai mult sau mai puțin populară¹⁰, după cum și în numeroase studii de o factură mai tehnică¹¹. De asemenea,

⁸ În special în *Celebration*.

⁹ Numeroase studii asupra Liturghiei Timpului (Laudelor bisericești n.tr.), Tainelor, Molitfelnicului și Ceaslovului, în principal cele peste 30 de articole ale sale din OCP 37 (1971) până în prezent, dintre care multe sunt enumerate la începutul acestui volum, în capitolul Abrevieri, sau la Taft, *Bibliography*, 29-30, 49-61, 157; id., *Mt. Atos* 180 n. 7.

¹⁰ R. Taft, *Eastern-Rite Catholicism. Its Heritage and Vocation*, Paulist Press Doctrinal Pamphlet Series (Glen Rock, N.J. 1963; retipărit N.Y., John XXIII Ecumenical Center, Fordham University 1976, 1978; Center for Eastern Christian Studies, University of Scranton 1988); *Beyond East and West*, cap. 3, 4, 8, 9, 11; *Russian Liturgy, a Mirror of the Russian Soul*, în *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali*, în onore di Giuseppe Valentini, S.J., *Studi albanesi*, Studi e testi VI (Florența 1986) 413-435; *Liturgy and Eucharist. I. East*, cap. 18 în Jill Raitt (ed.) *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, vol.17 din *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (N.Y. 1987) 415-426.

¹¹ În plus față de numeroasele articole publicate în OCP de la nr. 35 (1969) până în prezent, a se vedea în special: *Great Entrance; Hours*, 48, 171-174 și cap.17; *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *Diptyche*, OCA 238 (Roma 1991); *Psalm 24 at the Transfer of Gifts in the Byzantine Liturgy: a Study in the Origins of Liturgical Practice*, în R.J. Clifford și G.W. MacRae (editori), *The Word in the World, Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S.J.*, (Cambridge, Mass.: Weston College Press 1973) 159-177; *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*, în *Diakonia* 8 (1973) 164-178; *The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom: A study in Comparative Liturgy*, în *Ecclesia orans* 3 (1986) 29-60; *Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist*, în *Le Muséon* 100 (1987) 323-342; *Melismos and Communion. The Fraction and its Symbolism in the Byzantine Tradition*, în G. Farnedi (ed.), *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent*, OSB, AL 12 = SA 95 (Roma 1988) 531-552; *The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy*, în W. Nyssen (ed.) *Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber* (1919-1989) (Cologne 1989) 233-256; *Paschal Triduum, A Tale of*

Ritul Bizantin

nu intenționez să scriu prin această carte o istorie completă a ritului bizantin, de la originile sale până în prezent. Scopul meu este mai degrabă să dau de urma originilor acestei tradiții de-a lungul perioadei sale de formare: de la începuturile sale cele mai timpurii înregistrate, până la sfârșitul Bizanțului. Bine înțeles, istoria Ritului Bizantin nu s-a sfârșit odată cu căderea Constantinopolului în anul 1453 și nici creativitatea liturgică bizantină nu s-a oprit la acel moment. Dar, până la acea dată Ritul Bizantin și-a dezvoltat trăsăturile de bază care s-au menținut până în prezent, iar evoluția ulterioară nu i-a alterat esența.

*Roma, Institutul Oriental Pontifical,
1 ianuarie 1992,
Sărbătoarea Tăierii Împrejur ă Domnului Iisus Hristos
și Sf. Vasile cel Mare.*

Two Cities, „Holy Things for Saints” The Ancient Call to Communion and its Response in G. Auslin (ed.) Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, NPM Studies in Church Music and Liturgy (Washington 1991) 87-102; The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom, urmează să apară în Festschrift pentru Jordi Pinell. O.S.B., AL = SA (Roma, sub tipar); și 95 de articole asupra liturghiei bizantine publicate în ODB.

Ceea ce, din dorința folosirii unui termen neutru și mai cuprinzător, liturgiștii numesc „Ritul Bizantin”, se referă la sistemul liturgic care s-a dezvoltat în Patriarhatul Ortodox al Constantinopolului și care a fost adoptat gradual, în Evul Mediu, și de către celelalte Patriarhate Ortodoxe: Alexandria, Antiohia și Ierusalim¹². Sinteza bizantină, de departe cea mai răspândită moștenire liturgică creștină răsăriteană, este încă folosită de către toate bisericile ce derivă din această pentarhie ortodoxă¹³.

Sistemul liturgic bizantin, faimos datorită somptuozității ceremonialului liturgic și a simbolismului său, moștenire a splendorilor imperiale din Constantinopolul de dinainte de secolul al VIII-lea, este de

¹² Unii autori preferă termenul de *Liturghie Ortodoxă*, care este corect într-o anumită privință dar nu destul de precis pentru a-i satisface pe savanții și pe istoricii liturgiști. Liturghiile grecești alexandrine ale Sf. Marcu sau ale Sf. Grigorie sunt, de exemplu, Liturghii în întregime ortodoxe, dar nu sunt nici pe departe Liturghii bizantine. Pe de altă parte, câteva Biserici răsăritene, nebizantine, se autointitulează de asemenea „ortodoxe”.

¹³ Pentarhia bizantină era construită pe autoritatea celor cinci sedii patriarhale: Roma, Constantinopol, Ierusalim, Antiohia și Alexandria. (n.tr.)

Ritul Bizantin

fapt un hibrid al riturilor constantinopolitan și palestinian, sintetizate gradual între secolele nouă și paisprezece în mănăstirile lumii ortodoxe, începând mai cu seamă din perioada luptei contra iconoclasmului¹⁴.

Componentele sale

Ca și alte familii liturgice creștine tradiționale, Ritul Bizantin cuprinde următoarele: Sfânta Liturghie (Euharistia); celelalte Taine (sacramente): Botezul, Mirungerea (confirmarea), Cununia (căsătoria), Maslul, Spovedania și Hirotonia; Utrenia, Vecernia, Privegherea și celelalte Laude, Anul liturgic cu calendarul său cu ciclurile sărbătorilor fixe și mobile, zile ale sfinților și zile de post împreună cu o seamă slujbe sau rânduieli mai mici (binecuvântări, sfințirea bisericii, exorcizări, tunderea în monahism etc). Toate acestea sunt codificate în antologii standard sau în cărți liturgice ale Tradiției.

Ca și în alte tradiții, cărțile liturgice bizantine sunt fie texte liturgice direct folosite în oficierea slujbei, fie instrucțiuni tipiconale care reglementează modul în care aceste texte trebuie folosite. Textele conțin două tipuri de elemente: cel comun, sau de bază, formând un schelet invariabil al slujbelor, și cel al sărbătorilor, care se schimbă în funcție de sărbătoare sau de zi. Elementele comune se află cuprinse în Evhologhion (Molitfelnicul) sau Cartea de Rugăciuni pentru rugăciuni și litanii, folosite de preotul slujitor și de către diacon, precum și în Orogloghion (Ceaslov sau Cartea ceasurilor).

¹⁴ Mișcare eretică din sec. VIII-IX care se opunea imaginilor sfinte. S-a bucurat de favoruri imperiale în perioadele 726-787 și 815-843.

Robert F. Taft

Elementele ciclului mobil al sărbătorilor, care gravitează în jurul sărbătorii Sfințelor Paști, se află în trei cărți: Triodul, pentru Postul Pastelui, Penticostarul, pentru perioada post-pascală și Octoihul, folosit duminica și în zilele săptămânii din restul anului. Ciclul fix, alcătuit pentru comemorările sfinților și a sărbătorilor fixe ce cad în cele 365 de zile ale anului calendaristic, este cuprins în cartea Minei, care numără douăsprezece volume, câte un volum pentru fiecare lună. Scrierile Noului Testament, proprii ambelor cicluri, sunt cuprinse în două lecționarii: Apostolul și Evanghelia. Lecturile din Vechiul Testament care se mai citesc azi, au fost incorporate în celelalte cărți, ale textelor proprii¹⁵. Tipicul sau cartea rânduielilor reglementează modul de folosire a acestor cărți în funcție de sărbătorile și de perioadele anului bisericesc.

Această descriere seacă a Ritului bizantin nu reușește însă să surprindă bogăția sa poetică, intensitatea sau strânsa unitate dintre celebrare, mișcare și interpretare rituală. Liturghia bizantină și teologia sa – în contextul local al arhitecturii bisericii bizantine, al decorațiunilor interioare și al aranjamentului liturgic, ce îmbracă ritul – se unesc pentru a forma ceea ce H.-J. Schulz a numit-o în mod fericit *Symbolgestalt* (Expresie a credinței) sau o matrice simbolică¹⁶. Impactul acestei *Symbolgestalt* este întipărit pe vecie în *Legenda încreștinării rușilor*. Legenda spune că în anul 987 prințul Vladimir al Kievului a trimis o delegație la

¹⁵ În lumea catolică lecturile sfinților sau ale sărbătorilor sunt de două feluri: comune (piese care se potrivesc la o anumită categorie de sfinți: ierarhi, cuvioși, mucenici etc.) și texte proprii – specifice doar acelui sfânt, acelei sărbători. În Biserica Ortodoxă lecturile din vechiul Testament care s-au mai păstrat apar sub forma *paremiilor*, citite la sărbătorile mari sau la unele slujbe din timpul Postului Mare (n.tr.)

¹⁶ Termen preluat din ediția germană a lui Schulz.

Ritul Bizantin

Constantinopol „pentru a cerceta credința grecilor”. Emisarii au fost conduși la Biserica Sf. Sofia pentru a asista la Liturghie, „pentru ca rușii să poată vedea slava Dumnezeului grecilor”. La întoarcerea acasă, aceștia au raportat prințului despre experiențele avute, folosind termeni care au devenit emblematici pentru exprimarea impactului unic creat de splendorile sensibile ale ritului bizantin¹⁷:

„Nu mai știam dacă eram în cer sau pe pământ. Pentru că pe pământ nu există o așa strălucire sau o asemenea frumusețe și nici nu avem cuvinte ca să o descriem. Știm doar că acolo Dumnezeu trăiește printre oameni iar slujba lor este mai frumoasă decât ceremoniile altor nații. De aceea nu putem uita acea frumusețe.”¹⁸

„Cerul pe pământ” – această expresie clasică, repetată atât de des încât a devenit un mod de a exprima Liturghia bizantină, derivă de fapt din primul capitol al comentariului liturgic al Patriarhului Gherman I al Constantinopolului (cca. 730): *Biserica este cerul pe pământ, unde Dumnezeu trăiește și se mișcă*¹⁹.

Mai dificil decât aflarea provenienței expresiei menționate este istoria extrem de complicată cu privire la cauzele care au provocat această reacție; nu doar sistemul liturgic bizantin, ci și sistemul decorativ și arhitectural, precum și mistagogia care o explică, par create pentru a da glas acestei expresii.

Insist asupra a toate trei – liturghie, decor-arhitectură, mistagogie – deoarece sinteza bizantină nu este formată doar din celebrarea ritului. Așa cum H.-J.

¹⁷ Schulz folosește termenul *erscheinungsbild*.

¹⁸ S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Weltz, *The Russian Primary Chronical Laurelian Text* (Cambridge, Mass. 1953) 110-111.

¹⁹ P. Meyendorff, *Germanus* 56; (trad. rom. N. Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 2005, n.tr.)

Robert F. Taft

Schulz a demonstrat în excelentul său studiu asupra *Euharistiei bizantine*, una dintre caracteristicile distincte ale Ritului bizantin este tocmai simbioza intimă dintre simbolismul liturgic (celebrarea ritului), construirea liturgică (arhitectura/iconografia) și interpretarea liturgică (mistagogia)²⁰. Orice istorie adevărată a Ritului bizantin trebuie să țină cont de interacțiunea acestora în evoluția tradiției.

Fazele istorice

Eu voi diviza istoria sintezei liturgice bizantine în cinci faze, care uneori se suprapun:

1. era paleo-bizantină sau pre-constantiniană, despre care se știe puține lucruri²¹;
2. „faza imperială”, în timpul perioadei antice târzii sau patristice, în special începând cu domnia lui

²⁰ Schultz.

²¹ Cu privire la periodizarea istoriei bizantine, vezi A. Kazhdan et alii, *History of Byzantium*, ODB 1: 345-362. Împărțirea tripartită tradițională, oarecum artificială și inadecvată – Bizanțul de început, de mijloc și târziu (ale căror date nu sunt aceleași de la un autor la altul) – nu este prea utilă pentru istoria ecleziastico-culturală, a cărei primă expresie a fost Liturghia. Pentru scopurile noastre, o împărțire mai utilă este:

- (1) perioada paleo-bizantină, din 324 până la Justinian (527);
- (2) „Epoca de Aur”, a lui Justinian (527-565) și a succesorilor săi imediați;
- (3) „Epoca întunecată” de la mijlocul sec. al VII-lea, de-a lungul perioadei iconoclasmului (726-843), venirea Sf. Teodor și a călugărilor săi la Mănăstirea Studion în anul 799 și victoria finală asupra iconoclasmului în anul 843, care au constituit puncte de cotitură ecleziastice cheie;
- (4) renașterea sub macedoneni și sub comneni, din sec. al IX-lea până la Cruciada IV (1204);
- (5) perioada bizantină finală, după cucerirea latină (1204-1261) și care, pentru Biserica Ortodoxă, după căderea Constantinopolului sub turci în anul 1453, a continuat în așanumitul „Byzance après Byzance”. În plus față de această excelentă introducere în Istoria Bizanțului din ODB, vezi și D.G. Geanakoplos, *Byzantium. Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes* (Chicago/Londra 1984) 1-13: *Introduction: Byzantium's History in Outline*.

Ritul Bizantin

Justinian I (527-565) și a succesorilor săi imediați, perioadă în care s-a creat un sistem liturgic după modelul catedralei care a dăinuit până după Cucerirea Latină (1204-1261), suprapunându-se astfel peste fazele 3-4;

3. „epoca întunecată”, din 610 până în 850, și mai ales lupta împotriva iconoclasmului (726-843), culminând cu reforma studită;
4. perioada studită, de la cca. 800 la 1204;
5. sinteza neo-savaitică finală, după cucerirea latină (1204-1261).

Fazele 2-3, cele mai importante pentru scopul nostru, vor constitui principalele puncte de interes în această lucrare. În timpul fazei I, cultul Bizanțului a fost unul tipic Antichității Târzii, un rit de tip antiohian, fără trăsături specifice. Aparent, acesta a fost și cazul primelor biserici din Constantinopol: nici forma și nici simbolismul ritului sau al clădirilor sale nu au fost în mod clar „bizantine”. Dar în ultimele două decenii ale secolului al IV-lea, mai ales începând cu domnia lui Teodosie I (379-395), Ritul constantinopolitan a început să dobândească un caracter stațional, mai ceremonial, mai solemn, precum și liniile teologice directoare care vor marca istoria sa ulterioară. Faza 4, acoperind (chiar dacă nu sinonim cu denumirea) întreaga Perioadă Mijlocie Bizantină, a fost dominată din punct de vedere liturgic de progresul sintezei studite - un rit monastic destul de diferit de *Asmatike Akolouthia* sau „Oficiul cântat” al ritului catedralei, al Marii Biserici (Sfânta Sofia). Ultima codificare a acestui rit monastic o constituie Tipicul Studit, care a înlocuit ritul catedralei și

Robert F. Taft

Tipikon-ului Marii Biserici în restaurația ce a urmat anului 1261. În ceea ce privește faza 5, deși critică pentru sinteza neo-savatică finală, reprezintă, în mare, cam același lucru, mai ales cu privire la dinamica liturghiei/bisericii. Această sinteză neo-savatică finală, în perioada răspândirii și impunerii curentului isihast²², a modificat treptat și, în cele din urmă, a înlocuit pretutindeni Ritul Studit (el însuși un model timpuriu al ritului „Savatic”). Mă voi ocupa de această fază doar *ad complementum doctrinae*.

Fazele 2-3 le consider „de formare”, nu doar pentru cultul bizantin, dar și pentru viziunea liturgică bizantină, atunci apărând fundamentul a ceea ce Schulz a numit *Erscheinungsbild* și *Symbolgestalt*. Această perioadă a fost una a formării, a înălțării și căderii, a realinierii și a unei noi sinteze. A fost o perioadă în care schimbările în forma și modul de percepere a liturghiei urmau a fi oglindite în faza următoare – Perioada Mijlocie Bizantină²³ (faza 4 la noi) – prin modificări în îmbinarea arhitecturală și iconografică. Toate acestea la un loc nu sunt decât o reflectare a dezvoltărilor din viața Bisericii și a teologiei, ea însăși fiind o meditație asupra vieții. Aceasta este ceea ce cred eu că ne spun bizantinii înșiși în izvoarele pe care le deținem.

²² Cu privire la impactul liturgic al isihasmului, mișcare monahală de reînnoire spirituală în Ortodoxie (sec. XIV ș.u.), vezi la Taft, *Mt. Athos*, p. 191-194 și literatura citată acolo.

²³ Vezi nota 8 de mai sus.

LITURGHIA PALEO-BIZANTINĂ: BIZANȚUL DINAINTE DE BIZANȚ

Prin expresia „Bizanț după Bizanț”, bizanținiștii moderni au definit conceptul continuității culturii bizantine pe pământurile ortodoxe și după căderea Constantinopolului în anul 1453 (Grecia și sudul Italiei, România, Bulgaria, Kievul, Moscova, Orientul Mijlociu). Dar, într-un anume sens, se poate vorbi și de Bizanț înainte de Bizanț. Ironic vorbind, Bizanțul nu a ajuns să fie bizantin în sensul modern al termenului decât după ce a fost „încreștinat” cu numele Constantinopol, numele originar al orașului fiind păstrat pentru a desemna cultura medievală pe care Constantinopolul și imperiul său au creat-o.

Când a început Era Bizantină? Împăratul Dioclețian a împărțit Imperiul Roman de Est și de Vest încă din anul 293, dar separarea a fost definitivă doar după moartea lui Teodosie I, în anul 395. Aceasta este

Robert F. Taft

data preferată de unii pentru a desemna începutul Erei Bizantine. Alții susțin că Era Bizantină a început abia în anul 476 când Odoacru, detronându-l pe ultimul împărat cu adevărat apusean, Romulus Augustulus, a devenit primul împărat barbar al Italiei (476-493). În sfârșit, se poate vorbi de Imperiul Bizantin mai curând decât de Imperiul Roman de Răsărit, doar din timpul domniei lui Justinian I (527-565). Însă numai sub domnia lui Justinian cel Mare se poate spune că liturghia constantinopolitană a devenit cu adevărat „bizantină.”

Bizanțul devine Constantinopol

Bineînțeles că nu acesta este momentul în care începe istoria liturghiei bizantine. Bizanțul exista ca port antic grecesc cel puțin din sec. al XII-lea î.Hr. Era frumos și bine poziționat strategic pe o peninsulă ce domina Bosforul. A fost brusc catapultat în elita lumii în anul 324 d. Hr., când împăratul Constantin I (324-327) l-a ales pentru a-i fi capitala răsăriteană. A fost inaugurat drept capitală șase ani mai târziu, pe 11 mai 330. Oricum, în oraș existau creștini cu mult înainte de această perioadă.

Ca orice oraș cu oarecare importanță în antichitatea creștină, Bizanțul a fost și scaun episcopal. Episcopii săi erau sufragani mitropolitului de Heraclea, în Tracia, ce făcea parte din Prefectura Orientală. După ce Bizanțul a devenit Constantinopol – Noua Romă, cu ocazia Sinodului de la Constantinopol din anul 381, scaunul său episcopal a fost avansat în poziția a doua, după Vechea Romă. Canonul 3 al aceluiași sinod decreteează că „*episcopul de Constantinopol are întâietate de onoare după episcopul Romei pentru că acest oraș este Noua Romă*”.

Ritul Bizantin

Această poziție s-a consolidat substanțial în timpul dinamicului episcop Ioan Hrisostom (398-404). Sub autoritatea sa energică, această întâietate de onoare a început să evolueze într-una de jurisdicție efectivă. În cele din urmă, Constantinopolul și-a lărgit jurisdicția și asupra diocезelor²⁴ Tracia, din Europa, Asia și Pont, din Asia Mică. Acest *fait accompli* a fost recunoscut prin canonul 28 al Sinodului de la Calcedon din anul 451²⁵.

Originile liturghiei în Bizanț

Într-un sens foarte real putem fixa originile „Bisericii bizantine” în perioada anilor 381-451. Tot din această perioadă auzim pentru prima oară de liturghia constantinopolitană în predicile episcopilor săi: Grigore de Nazianz (379-383) și mai ales Ioan Hrisostom (398-404). De la ei putem afla câte ceva despre privegheri, „stații” și „litanii”, predici, psalmi și imne religioase (ambele responsoriale și recent împărțite antifonal) precum și despre Euharistie²⁶.

Nu este surprinzător faptul că Liturghia Euharistică constantinopolitană dintru începuturi (mai ales anaforaua) și Oficiul Catedral al Marii Biserici au trăsături antiohiene. La origini Bizanțul făcuse parte din zona eclezială guvernată de scaunul episcopal al Antiohiei. Acesta a fost centrul major de răspândire a

²⁴ Inițial Diocезele erau împărțiri civile în Imperiul Roman și Bizantin. (n.tr.)

²⁵ Cu privire la dezvoltarea Constantinopolului, vezi H.-G. Beck, *Constantinople: The Rise of a New capital in the East*, în K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A symposium* (N.Y./Princeton 1980) 29-37; cf. Dagron, *Les moines*, 276.

²⁶ Taft, *Hours* 48, 171-174; F. van de Pavard, *Zur Geschichte der Mesilurgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187 (Roma 1970).

liturghiei în cadrul Prefecturii de Orient²⁷. În perioada pre-constantinopolitană mai mulți episcopi ai Bizanțului au venit din Antiohia sau din împrejurimile acestui oraș și au participat la sinoadele antiohiene. Cel mai mare dintre aceștia, Ioan Hrisostom, înainte de a deveni episcop al capitalei (feb. 398) a fost preot în orașul său natal – Antiohia. Unul dintre lucrurile pe care le-a adus de acasă pentru a le folosi la Constantinopol a fost vechea Anafora Antiohiană a Apostolilor²⁸, pe care a revizuit-o lăsându-ne Liturghia care îi poartă azi numele – Liturghia Sf. Ioan Hrisostom – folosită încă și azi în Ritul Bizantin²⁹.

Formarea riturilor

Această perioadă este tot a „Bizanțului dinainte de Bizanț” sau ceea ce eu numesc faza „paleo-bizantină” a Ritului bizantin, când încă obiceiurile liturgice ale Noii Rome nu erau cu adevărat „bizantine”. În această perioadă de început, când familiile liturgice, care vor apărea la sfârșitul antichității târzii, sunt încă în formare și nu putem vorbi de „rituri” în sensul modern al cuvântului, adică un corp de practici liturgice coerent, unificat, respectat de toate Bisericele, în cadrul unui serviciu bisericesc unic. Unificarea practici-

²⁷ Această jurisdicție civilă includea dioceza civilă a Thraciei, în Europa, și restul Imperiului de Răsărit, cu excepția Prefecturii Egiptului (Augustalis).

²⁸ În Antiohia exista o mai veche Liturghie, considerată ca făcând parte din Ritul Antiohian pur, oglindit în *Liturghia Clementină* și descrisă în cartea a opta a *Constituțiilor apostolice*. Ea a devenit apoi Liturghia întregului Patriarhat al Antiohiei, fiind și cea mai răspândită dintre liturghiile vechi [cf. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1980].

²⁹ Cu privire la această problemă, vezi la R. Taft, *The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer*, OCP 56 (1990) 5-51.

Ritul Bizantin

lor liturgice locale într-un singur „rit” a continuat până la sfârșitul antichității târzii.

Înainte de sec. XX teoria prevalentă cu privire la dezvoltarea diferitelor rituri liturgice era cea numită a „diversificării riturilor”. Această teorie, formulată de eruditul profesor german Ferdinand Probst³⁰, a identificat o *unitate liturgică apostolică* care a evoluat treptat în rituri distincte, ceva asemănător evoluției limbilor indo-europene dezvoltate dintr-o „limbă-mamă” originară, proto-indo-europeană. Ceva adevăr există în această teorie; la urma urmelor, a existat o kerigmă apostolică originară până la care poate urca oricare dintre realitățile Creștinismului.

În două din studiile sale, faimosul liturgist și orientalist german, Anton Baumstark (+1948) a eliminat în cele din urmă teoria lui Probst³¹. După cum a demonstrat Baumstark, primele trei secole de Creștinism arată dezvoltarea unei multitudini de practici liturgice locale. Perioada dintre „Pacea lui Constantin”, din anul 313, și până la sfârșitul primului mileniu nu a fost una marcată de o mare diversitate liturgică. Mai curând, ca urmare a dezvoltării unor unități administrativ-bisericești intermediare, numite mai apoi patriarhii, creștinătatea a cunoscut un proces de continuă unificare a riturilor înăuntrul acestor zone de influență eclezială.

³⁰ Vezi mai ales *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte* (Tübingen 1870); *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderte* (Tübingen 1872); *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform* (Münster 1893).

³¹ *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Kempten și Munich 1923); *Liturgie comparée* (Chevetogne 1934); trad. engl. *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958) după a treia ediție franceză (1953).

Robert F. Taft

Pentru a continua comparația noastră lingvistică, într-o primă fază kerigma originară, semănată în diferite zone, a prilejuit apariția unei mulțimi de obiceiuri liturgice locale. Într-o zonă dată, aceste practici liturgice erau toate de un anumit „tip” la fel cum proto-indo-europeana a evoluat într-o multitudine de subfamiliile răsăritene și apusene³², fiecare cu numeroase dialecte sau forme de vorbire în chiar limitele aceleiași zone geografice. În faza ulterioară, numeroasele dialecte ale fiecăreia dintre aceste subgrupe s-au unificat dând naștere limbilor literare³³. Acest proces însă, nu s-a încheiat încă. Chiar și azi, într-o țară cum este Italia, nenumărate limbi și dialecte³⁴ – rezultate din rămășițele latinii vulgare – sunt încă vorbite pe lângă „italiana standard”. La origini „italiana standard” nu era decât unul dintre dialecte (toscan), care a devenit limbă literară doar datorită capriciilor istoriei. Deoarece există o Italie cu o unitate culturală în continuă creștere în interiorul țării, tot mai multe dintre dialecte vor muri iar în cele din urmă italiana standardizată va prevala. Tot mai mulți italieni vor auzi și vor vorbi „italiana literară” nu doar la școală, în parlament, la serviciu, la radio și televiziune, ci și acasă, pe stradă sau în cârciumă.

Această ultimă fază a dezvoltării lingvistice este asemănătoare cu ceea ce s-a întâmplat și cu riturile liturgice după sec. al IV-lea, când o seamă de „dialecte

³² De exemplu limbile helenice, italice și balto-slavice.

³³ De exemplu, franceza, italiana, spaniola, catalana, portugheza, româna, romanș și ladino – din grupul latin sau romanic; germana, suedeza, daneza, norvegiana, islandeza, olandeza, engleza – din grupul teutonic sau germanic.

³⁴ De exemplu dialectul sicilian, calabrez, napolitan, romanș, romagnolo, milanez, veneto și ladino, pentru a numi doar câteva.

Ritul Bizantin

liturgice” (înrudite dar diferite) dintr-un teritoriu cvasi-omogen cultural-politic și eclezial, au făcut loc limbii sau „ritului standard” – de obicei cel al metropolei. Rezultatul a fost o mai mare unitate și nu o mai mare diversitate.

În prezent oamenii vorbesc mai puține limbi decât vorbeau odată. La fel, începând de prin sec. al IV-lea, treptat, au început să celebreze în tot mai puține rituri.

Nașterea Ritului bizantin

Putem reconstrui acest proces doar din monumentele rămase, iar acestea reprezintă doar câteva urme răzlețe, rămase pe un lung drum. Cel puțin pentru Constantinopol extremitățile acestui drum – începutul și sfârșitul său – sunt destul de clare.

La începutul sec. al V-lea, liturgia capitalei nu se săvârșea decât la Constantinopol. Dovezile arheologice și cele scrise din Grecia, Capadochia și Pont arată că Bisericele din aceste regiuni, chiar dacă se aflau sub dominația politică a capitalei, nu foloseau același rit. Curând însă, ele au început să adopte același rit cu cel din capitală. Până la sfârșitul mileniului întâi ritul Marii Biserici de la Constantinopol se răspândise peste tot. Avem dovezi explicite că încă din sec. al XI-lea era folosit în Asia Mică³⁵. În aceeași perioadă, după cum s-a demonstrat pe baza documentelor liturgice existente, acest rit s-a răspândit de-a lungul și de-a latul Imperiului în zone care se aflau sub influența Bizanțului în acea

³⁵ Dovada este dată de *Protheoria* (PG 140: 417-468), un comentariu liturgic din Andida, (Pamphylia) cca. 1085-1095, care afirmă explicit aderarea acestei regiuni la ritul Marii Biserici (PG 140: 429C).

Robert F. Taft

perioadă: din Constantinopol spre Muntele Athos, Grecia, Marea Grece, Antiohia. Palestina și Sinai³⁶.

Cel mai timpuriu text liturgic pe care îl avem, frumosul codex uncial Barberini 336, aflat în biblioteca Vaticanului, datează de la mijlocul sec. al VIII-lea. Un secol mai devreme, în 691-692, canoanele liturgice ale Sinodului Quinisext (Trulan) arată că Ritul Bizantin era deja unificat și coerent, îndeajuns de puternic pentru a manifesta toleranță față de diferitele practici ale latinilor și armenilor. De aceea, general vorbind, până în sec. al VII-lea multitudinea de practici liturgice dintr-o anumită zonă de influență și autoritate ecleziastic-culturală luaseră deja o formă ușor de recunoscut ca „rit liturgic” sau ca „familie liturgică”, cu trăsături care-l diferențiau de celelalte.

Acesta a fost doar începutul unui lung proces. Procesul de unificare a Ritul Bizantin a început, dar nu s-a sfârșit cu unificarea „Ritului Marii Biserici” din Constantinopol, proces care a durat până spre sfârșitul sec. al VII-lea. Mai apoi Ritul constantinopolitan a intrat într-un mariaj de conveniență cu cea mai puternică dintre tradițiile liturgice vecine – Ritul Ierusalimitean, după cum Ritul Vechii Rome urma să se unifice cu cel Galican.

Înainte de a trece la următoarea fază a istoriei noastre să privim atent la câteva din cele mai importante procese ale dezvoltării cultului, ce au avut loc sub împăratul Justinian cel Mare.

³⁶ O exemplificare mai largă poate fi găsită în Taft, *Mt. Athos*.

**RITUL BIZANTIN
DEVINE „IMPERIAL”**

Lăsând la o parte importanța sa civilă datorată poziției sale de nouă capitală precum și faima ulterioară dată de predicile Sfântului Ioan Gură de Aur, Constantinopolul era puțin cunoscut în materie culturală sau ecleziastică. Nu a produs mai nimic în domeniul literaturii și nu a fost un mare centru intelectual sau monahal; n-a fost nici măcar leagăn al sfințeniei și al martirilor. Mai mult chiar, contribuția sa a fost slabă și în domeniul teologiei sau al omileticii. Singura excepție a fost perioada remarcabilă de la sfârșitul sec. al IV-lea, în timpul episcopatului Sfântului Grigorie Nazianz (378-381) și al lui Ioan Gură de Aur (398-404); dar chiar și teologia acestora a fost de sorginte capadociană sau antiohiană și nu constantinopolitană. Privită din aceste puncte de vedere, Constantinopolul nu putea să se compare cu marile centre ecleziastice răsăritene Alexandria și Antiohia³⁷. Totuși,

³⁷ Beck, *Constantinople* (cap. precedent, nota 25), 31-35.

atributele sale civile – mărimea sa adevărată, arhitectura monumentală și viața de la curtea imperială – erau legendare. Curând Constantinopolul urma să devină cunoscut și pentru splendorile Ritualului său imperial și ecleziastic.

Epoca de Aur a lui Justinian și a urmașilor săi

În sec. al VI-lea, mai ales sub influența lui Justinian I (527-565), cel care a construit noua biserică Sf. Sofia, Ritul Bizantin a devenit „rit imperial.” Ca urmare a controverselor hristologice, mai cu seamă Liturghia Euharistică a dobândit o strălucită dezvoltare ritualistică și o mai bună explicitare teologică. Acest fapt s-a datorat adăugării unor sărbători noi, a crezului (511) și a câtorva noi imne cum sunt *Trisagion*-ul (438-439), *Unule-Născut* (535-536) și *Heruvicul* (573-574)³⁸.

Totuși, în comparație cu aceste imne, mult mai semnificative pentru dezvoltarea Liturghiei au fost procesiunile pe care aceste imne le acompaniau. Într-adevăr, în afară de Euharistie și procesiunile staționale (cu cu excepția unei referiri ocazionale la consacrarea unei biserici³⁹ ori a privegherilor nocturne⁴⁰), sursele

³⁸ Vezi intervențiile mele sub aceste titluri în ODB; pentru *Crez* și *Heruvic*, vezi Taft, *Great Entrance*, cap. 2 și 11. *Trisagion*-ul a apărut prima dată în rugăciunile procesionale constantinopolitane în anii 438-439, dar a devenit un element permanent al Liturghiei Euharistice doar la începutul sec. al VI-lea.

³⁹ Ioan Malalas (cca. 490-570), contemporan al lui Justinian, *Chronographia* 18, ed. L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronographia*, CSHB (Bonn 1831) 495.9-16 = PG 97:716; Theophanes Confessor (cca. 760-817), *Chronographia* 18, ed. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*. 2 vol. (Leipzig 1883-1885) I, 238.18-24 = PG 108:520; cf. Taft, *Great Entrance* 110 (unde l-am identificat pe Malalas cu Ioan III Scholasticul, Patriarh al Constantinopolului între anii 565-577, identificare respinsă în prezent de istoricii bizantini, cf. B. Baldwin, *Malalas, John* în ODB 2:1275).

Ritul Bizantin

din această perioadă nu ne spun mare lucru despre serviciile liturgice constantinopolitane.

Din interior spre exterior: orașul ca biserică

Am insistat deja asupra unității singulare în sinteza bizantină a liturghiei și a componentei sale arhitectural-iconografice. Biserica, privită în aspectul său de clădire, casă de rugăciune, loc de adunare a comunității creștine – mai degrabă *ho kyriakos oikos* decât *he ekklesia* – a devenit o realitate semnificativă în ritul constantinopolitan doar o dată cu construirea Bisericii Sf. Sofia. Construită de Justinian, aceasta a fost consacrată pe 27 decembrie 537. Înainte de această dată sursele bizantine sunt extrem de reticente în a atribui o semnificație simbolică clădirii bisericii⁴¹, după cum subliniază Cyril Mango în antologia sa asupra textelor bizantine cu privire la artă și arhitectură:

„Argumentul anagogic” (adică, faptul că imaginile servesc la înălțarea gândurilor noastre spre realități imateriale), un argument derivat din neoplatonism prin scrierile pseudo-dionisiene, apare de fapt din când în când, dar constituie excepția și nu regula.”⁴²

Înainte de Biserica Sf. Sofia clădirii bisericii bizantine îi erau atribuite puține semnificații simbolice sau teologice. De fapt, în capitală bisericile pre-justiniene nu aveau nimic distinctiv care să le recoman-

⁴⁰ Ca și în decizia lui Justinian din anul 528 care ordona clerului din fiecare biserică să intoneze cântece nocturne (*nykterina*) în fiecare zi și nu doar la utrenie și vecernie; Justinian, *Code I*, III, 42:24 (10), P. Krüger, *Corpus iuris civilis*, vol. 2 (Berlin 1900) 28; Taft, *Hours* 186 și cap. 9 *passim*.

⁴¹ Teorie susținută de o citire atentă a textelor bizantine în Mango, *Art*.

⁴² *Ibid.*, XIV.

Robert F. Taft

de „bizantine”. Cele mai multe descrieri ale serviciilor liturgice bizantine de dinainte de Justinian, multe dintre ele redactate în perioada anterioară iconoclasmului (726-843), pur și simplu ignoră clădirea bisericii. Mai degrabă s-au ocupat de ceea ce avea loc în afara bisericii, procesiunile staționale și slujbele desfășurate de-a lungul străzilor principale ale orașului lui Constantin. Acestea erau străjuite de porticuri și conform standardelor moderne erau ceva mai mari decât niște alei.

*Liturgia stațională*⁴³

Din noul centru monumental, situat la sud-vest de Acropole și cuprinzând atât Marea Biserică a lui Constantin cel Mare (360) cât și Palatul Imperial, porneau cele patru artere principale ale orașului. Două dintre ele treceau de-a lungul coastei peninsulei, pe Cornul de Aur, spre nord, și spre Propontis (Marea Marmara), spre sud. Din punct de vedere liturgic, mai importantă a fost artera tradițională centrală – Mesa, care pornea de la Poarta Chalke a Palatului și trecea pe lângă Milion, prin Forum-ul lui Constantin, spre Forum-ul Tauri, unde se ramifica. O ramură se îndrepta spre sud-vest, croindu-și drum prin Forum-ul Bovis și Arcadii, trecând pe lângă Mănăstirea Stoudion (pe la începutul sec. V), ieșea prin Zidurile Teodosiene (413) la Poarta de Aur, apoi se intersecta cu Via Egnatia care ducea spre Vechea Romă. Cealaltă ramură se îndrepta spre nord pe lângă Biserica Sfinților Apostoli, pentru a ajunge la Poarta Charisiană.

⁴³ Cu privire la acest concept și dezvoltarea sa în antichitatea târzie, studiul fundamental este al lui Baldwin. Vezi și nota din Glosar.

Ritul Bizantin

Cea mai mare parte a activităților liturgice, pe care scriitorii bizantini din acea vreme au considerat-o suficient de importantă pentru a fi consemnată în lucrările lor, au avut loc de-a lungul acestor străzi și în piețele pe care le traversau. Procesiunile erau favorizate de numeroasele porticuri ce ofereau adăpost de-a lungul acestor căi principale. *Notitia urbis*, pe la mijlocul sec. al V-lea susține că în oraș existau cincizeci și două de porticuri⁴⁴.

Dezastrele și ereziile – ambele năpăstuind istoria creștină timpurie a acestui oraș, dacă nu în proporții egale, cel puțin cu rezultate liturgice egale – au prilejuit principalele motive pentru serviciile liturgice dinafara bisericilor. Se pare că între anii 404 și 960 orașul Constantinopol a fost zguduit de 18 cutremure de pământ⁴⁵. Atât cutremurele, la care s-au adăugat perioadele de secetă ori erupțiile vulcanice, cât și amenințările venite din partea dușmanilor, cum a fost asediul avarilor din anul 626 sau cel al rușilor din anul 860⁴⁶, a scos populația pe străzi pentru a implora ajutorul divin. Atunci când ajutorul venea, ceea ce se întâmpla întotdeauna, locuitorii orașului sărbătoreau anual evenimentul prin procesiuni liturgice. Baldovin documentează aceste ocazii în detaliu; de la binecunoscutul mit al originilor divine ale Trisagion-ului din timpul unei astfel de litii (procesiuni, n.n.) ce a urmat cutremurului de pe 25 septembrie 437, până la sfârșitul mileniului. El concluzionează astfel: „În mod evident, chiar și în sec. al IX-lea răspunsul liturgic cel mai obișnuit al Constantinopolului

⁴⁴ Ibid., 171.

⁴⁵ Ibid., 171.

⁴⁶ Ibid., 189.

Robert F. Taft

*la pericole cele mai neobișnuite erau cererile fierbinți și procesiunile liturgice.*⁴⁷

Poate că ereziile deși erau mai puține erau la fel de amenințătoare. Nenumăratele variante ale arianismului au înfierbântat disputele cu privire la Sfântul Duh făcând apoi loc nestorianismului și mult mai subtilelor, dar tenacelor hristologii monofizite. Astfel de dispute teologice stau în spatele multor servicii liturgice din afara bisericilor, fapt care a contribuit la dezvoltarea acestei liturghii staționale. Chiar dacă nu la fel de dramatice, ocaziile prilejuite de sfințiri de biserici, transferuri de moaște și înmormântările solemne (mai ales cele imperiale) adaugă la cele menționate alte prilejuri pentru astfel de procesiuni. Mai târziu⁴⁸, odată cu dezvoltarea calendarului comemorativ, aceste procesiuni au inclus și ciclul celebrărilor comune (sinaxe) dintr-o anumite biserică în zile prestabilite.

Prima mențiune a acestei liturghii staționale în formare a apărut în timpul disputelor cu arianismul când controversatul Grigorie Nazianz, episcopul ortodox al capitalei (379-381), a atacat modul pompos de desfășurare a sărbătorilor bisericești a acestora și a batjocorit „procesiunile grecilor”, aceasta fiind o referire evidentă la arianii acelor timpuri⁴⁹. În anul 380 noul împărat, Teodosie I (379-395), a readus Bisericele întru credința ortodoxă, iar până la momentul la care Ioan Hrisostom a luat în primire scaunul episcopal (feb.

⁴⁷ Ibid., p. 186-189.

⁴⁸ Pentru un exemplu timpuriu, vezi procesiunea descrisă în *Vita St. Marciani*, în Taft, *Byzantine Liturgical Evidence in the Life of St. Marcian Oeconomus: Concelebration and the Preanaphoral Rites*, OCP 48 (1982) 159-170.

⁴⁹ *Oratio* 38, 5-6, PG 36:316; Baldovin 181.

Ritul Bizantin

398), ortodoxismul și-a recăpătat supremația. Amenințarea ariană nu era însă spulberată. Conform spuselor lui Socrates († după 439), Sf. Ioan Hrisostom a inițiat o viguroasă politică de contra-procesiuni staționale pentru a le contracara pe cele ale arianilor, încă populare printre locuitorii orașului:

*„Arienii... își țineau adunările în afara orașului. Astfel că, în fiecare săptămână când era o sărbătoare, adică sâmbăta sau duminica, când era obiceiul de a se face adunare în biserici, ei se întâlneau în piețe publice în preajma porților orașului și cântau ode antifonice compuse conform credinței ariane. Și astfel făceau mai toată noaptea. Dimineața, cântând aceleași ode antifonice, treceau prin centrul orașului și mergeau în afara zidurilor cetății spre locul lor de adunare... Ioan [Hrisostom], preocupat ca nu cumva cei mai puțin credincioși să fie răpiți Bisericii de asemenea ode, și-a pus câțiva dintre proprii săi oameni în opoziție față de aceia, astfel încât și aceștia, devotându-se imnelor religioase nocturne, să anihileze efectul arianilor și să-i întărească pe credincioșii săi în profesarea propriei lor credințe.”*⁵⁰

Turma Sfântului Ioan a primit inițiativa cu mult entuziasm; în timpul procesiunilor purtau cruci argintii împodobite cu lumânări aprinse, proiectate de către sfântul însuși și plătite de către împărăteasa Eudoxia (400-404). După spusele lui Hrisostom, în aceste procesiuni luminile torțelor transformau țărmul Propontisului (vechea denumire a Mării Marmara) într-un râu de foc⁵¹.

⁵⁰ Socrates, *Church History* VI, 8 = PG 67:688-9. Cf. Sozomen (cca. 439-450), *Church History* VIII, 8, ed. J. Bidez, GCS 50 (Berlin 1960) 360-361 = PG 67:1536.

⁵¹ Ex. *Hom. dicta postquam reliquias martyrum* 2, CPG 4441.1 = PG 63:470, care descrie transferul moaștelor mucenicului în suburbia Drypia, pe Via Ignatia, la 13,5 km vest de oraș, spre sfârșitul primului an de păstorire în Constantinopol: Baldovin 183. Cf. Chrisostom, *De S. Hieromartyre Phoca*, PG 50:699, din care citează Baldovin (183).

Robert F. Taft

Evident, acest obicei a prins, deoarece Sozomen ne informează că procesiunile au continuat chiar și după ce a împăratul a interzis procesiunile arienilor, înlăturându-se astfel motivul original al practicii ortodoxe corespondente. Poate că motivul real pentru care aceste populare servicii exterioare bisericii au fost păstrate se află în deseale lamentații ale Sfântului Ioan Hrisostom care afirma că pentru atragerea creștinilor, în competiția cu Hipodromul sau Circul, Liturghia creștină nu era întotdeauna câștigătoare⁵². Palladius, referindu-se la procesiunile nocturne ale lui Hrisostom (*nychterinai litaneiai*), adăugă mențiunea că o parte a clerului nu era prea entuziasă de inițiativa episcopului, preferând să doarmă și nu să vegheze și să se roage⁵³.

Ceea ce a început ca o încleștare cu arianii (și mai târziu cu monofiziții) pentru supremația asupra străzilor în lupta pentru sufletul Bizanțului⁵⁴, s-a transformat mai apoi într-o competiție strategică mai puțin dramatică, dar de lungă durată, cu ademenitoarele spectacole ale divertismentului monden pentru câștigarea atenției populației urbane a antichității târzii. Ioan al Efesului († după 585), un istoric siriac monofizit, a fost la Constantinopol în timpul predecesorului lui Justinian

⁵² *Hom. dicta postquam reliquiae martyrum...* 1, PG 63:461; *Hom. adu. eos qui non adfuerant* 1, CPG 4441.4 = PG 63:477; *Hom. in illud: „Pater meus usque modo operatur”* 1, CPG 4441.10 = PG 63:511.

⁵³ Palladios, *Dialogue under the Life of St. John Chrisostom* V, J47-150 = Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* I, ed. A.-M. Malingrey, P. Leclercq, Sources Chretiennes 341 (Paris 1988) 124.

⁵⁴ Baldovin 184-186. După cum arată Baldovin (186), încercarea din anul 496 a împăratului Anastasius care dorea câștigarea controlului asupra procesiunilor, conform relatărilor lui Teodor Citeșul (Anagnostul), subliniază importanța politică și civilă a acestor procesiuni: Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen, GCS 54, a 2-a ed. (Berlin 1971) nr. 468, p. 134.

Ritul Bizantin

(Justin I, 518-527). În *Istoria Bisericii* el descrie cum cetățenii și vizitatorii străini din capitală se îngrămădea să privească intrarea suitei imperiale în biserică⁵⁵; cam în același fel în care mulțimile se adună și azi la fiecare apariție a papei în vreo biserică din Roma.

Aceste procesiuni liturgice din Constantinopol au lăsat o amprentă de neșters asupra Sfintei Liturghii și asupra altor rituri ale Marii Biserici⁵⁶. Intrările, procesiunile și deplasările liturgice au ajuns să caracterizeze toată liturghia bizantină. Trainicul simbolism al acestor rituri este dovedit de poziția centrală pe care o ocupă în operele tâlcuitorilor clasici ai Liturghiei Bizantine, începând cu Maxim Mărturisitorul (cca. 630)⁵⁷. Acestea au făcut obiectul unui scurt tratat al Patriarhului Constantinopolului Gennadios II Scolarios, liderul ortodocșilor la Sinodul de la Florența în 1438-1439⁵⁸.

Impactul procesiunilor staționale asupra formei bisericii constantinopolitane timpurii

Aceste procesiuni exterioare trebuiau să se încheie undeva, iar acel undeva era de obicei o biserică. Rezultatele erau ușor de intuit. Activitatea procesională a fost responsabilă pentru forma caracteristică a vechilor biserici constantinopolitane. Acestea aveau nume-

⁵⁵ *Istoria Bisericii* III. 3, Iohannis Ephesini, *Historiae ecclesiasticae pars tertia*, ed. F.W. Brooks, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, p. 105-106: *Scriptores Syri* 54-55 (Paris/Louvain 1935-1936) text 138, vers 102.

⁵⁶ Vezi la Mateos, *Celebration*; Taft, *Beyond East and West*, cap. 11; Mathews, cap. 4-7; Baldovin, cap. 6.

⁵⁷ Vezi Taft, *Liturgy*.

⁵⁸ *Peri ton hieron eisodon* (Cu privire la sfintele intrări) în L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie (ed.), *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*, vol. III: *Oeuvres polémiques, questions théologiques, écrits apologétiques* (Paris 1930) 96-99.

Robert F. Taft

roase intrări pe toate cele patru laturi⁵⁹. Intrările principale se aflau pe fațada vestică⁶⁰, ce era precedată de un atrium sau o curte interioară închisă printr-un portic. Procesiunea se oprea o clipă în atrium - pentru a aștepta intrarea oficială a cortegiilor de curteni, de ierarhi și demnitari care așteptau în nartex unde, în fața Ușilor Împărătești, înainte ca mulțimea să pătrundă în naos, era rostită Rugăciunea Intrării. Înăuntrul bisericii, axa longitudinală dintre intrare și absidă, care ghida procesiunile înspre altar, era pusă în evidență prin marcajele de pe podea⁶¹ precum și de calea împrejmuită a solei⁶² ce ducea clerul și curtenii în jurul amvonului și, mai sus, la porțile tîmplei ori ale canceliilor care înconjurau altarul.

În acest caz, *funcția determină forma*: aranjamentul liturgic al bisericilor justiniene pare să fi fost rezultatul caracterului ceremonial solemn al ritului urban. Necesitățile acestui rit erau multiple:

⁵⁹ Biserica Sf. Sofia, de exemplu, are cincizeci și două de uși la nivelul pământului din care nouăsprezece dau spre navă iar șase se află în nartex, în zona principală de intrare a procesiunilor. Cu privire la toate problemele legate de realizarea planurilor bisericilor constantinopolitane timpurii, vezi la Mathews.

⁶⁰ Vezi lucrarea lui Strube, citată mai jos la nota 67.

⁶¹ Cu privire la marcajele de pe podea și folosirea lor la ceremonii, vezi G.P. Majeska, *Notes on the Archeology of St. Sophia of Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor*, DOP 32 (1978) 299-308; P. Schreiner, *Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in Konstantinopel und Rom*, în S. Dufrenne (ed.), *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev* (Paris 1979) 404-410. Acestea sunt menționate în anul 1200 de către pelerinul rus Anthony de Novgorod, Xr. M. Loparev (ed.), *Kniga palomchik. Skazanie mest svjatyx vo Tsaregrade Antonija Novgorodskago v 1200 godu. Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, vypusk 51, vol. 17.3 (St. Petersburg 1899) 78, 81; trad. în fr. de Mme. B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Geneva 1889) 95, 99.

⁶² Se pare că această împrejmuire era din zidărie și probabil de dimensiuni reduse pentru a nu optura vederea înspre altar (n.tr.)

Ritul Bizantin

1. un loc de așteptare în care oamenii să se strângă pentru a aștepta această intrare solemnă, deoarece – spre deosebire de Vechea Romă – poporul nu intra în biserică înainte de a sosi procesiunea și a face intrarea solemnă: de aici nevoia unui *atrium* mare în partea de vest a bisericii;
2. o clădire exterioară unde oamenii să poată să-și ofere darurile înainte ca biserica să fie „deschisă liturgic” prin Rugăciunea Intrării și prin intrarea solemnă a clerului și a curții imperiale: de aici, apariția *skevophylakion*-ului, o clădire separată, în exteriorul bisericii⁶³;
3. de vreme ce în Intrarea constantinopolitană, spre deosebire de Intrarea din Vechea Romă, clerul și oamenii intrau în biserică împreună, apare nevoia de a asigura un acces ușor și rapid dinspre exterior înspre naos și galerii (balcoane n.n.): de aici, apariția unor *uși de acces monumentale* pe toate cele patru părți ale bisericii și nu doar pe fațada vestică, precum și *multiplele intrări* înspre scările de acces spre galerii;
4. un loc adăpostit pentru patriarh și escorta acestuia pentru: a) a-l aștepta și a-l saluta pe împărat în zilele în care curtea imperială participa la Liturghia publică, înainte de Intrarea solemnă; b) pentru a aștepta sosirea procesiunii liturgice

⁶³ Vezi Mathews, 155-162, 178. George P. Majeska de la Universitatea din Maryland lucrează la un studiu privind *skevophylakion*-ul, în care a inclus ultimele descoperiri arheologice și literare. Îi sunt recunoscător profesorului Majeska pentru copia schiței acestui studiu excelent pe care mi l-a dat.

Robert F. Taft

în zilele în care nu luau parte la procesiuni; c) pentru a rosti Rugăciunea Intrării în fața Ușilor Împărătești sau în fața intrării principale a naosului, în partea de vest; și d) pentru desfășurarea altor servicii liturgice care precedeau intrarea solemnă a patriarhului în biserică: de aici, *nartexul monumental*⁶⁴.

O altă particularitate a bisericii constantinopolitane era *Sintronul* înălțat și *Catedra* (*Scaunul cel de sus, n.n.*) din absidă. Apariția acestuia nu s-a datorat procesiunilor, ci pentru ca episcopul să poată fi văzut în timp ce predica de pe Scaunul său: alt element fundamental al liturghiei acelei perioade⁶⁵. Alte caracteristici – cum sunt canceliile și amvonul, soleea închisă care le lega pe amândouă⁶⁶ – nu sunt o particularitate a Bizanțului, ci sunt întâlnite – *mutatis mutandis* – în bisericile antichității târzii la Roma, Siria și Mesopotamia. Galerile (balcoanele) și utilizarea acestora rămâne o problemă separată, dar și acestea pot fi întâlnite și în alte părți și nu pot fi considerate proprii doar Constantinopolului și liturghiei sale⁶⁷. Ceea ce era specific doar Constantinopolului era determinat de ritul catedral urban. Aranjamentul liturgic al bisericii constanti-

⁶⁴ Apariția nartexului și, în unele cazuri, a exonartexului (în perioada justiniană, în nici un caz după) nu poate fi atribuită catehumenatului, care probabil era inexistent în sec. al VI-lea, iar în sec. al VII-lea cu siguranță că nu mai era.

⁶⁵ Vezi articolul meu *Sermon* în ODB 3:1880-81.

⁶⁶ Această alee închisă servea la păstrarea liberă a zonei altarului pentru uzul liturgic și pentru a facilita sosirile și plecările lectorilor și ale altor clerici din altar spre amvon.

⁶⁷ Am dezbătut această chestiune în recenzia făcută lui Ch. Strube. *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, OCP 42 (1976) 296-303. Vezi, de asemenea, recenzia lui T.F. Mathews în *Byzantinische Zeitschrift* 70 (1977) 385.

Ritul Bizantin

nopolitane pre-Studite, de tip monahal, rămâne a fi descoperită.

Importanța „intrărilor”

Pentru ca să nu se creadă că am dat o importanță prea mare Intrării procesionale, voi lăsa izvoarele să vorbească singure despre cât de departe au mers bizantinii pentru a da formă și stil acestei trăsături majore din viața Bisericii în vechiul Constantinopol. Pentru aceasta trebuie să ne întoarcem la ceremonialul imperial.

Încă din vremea lui Justinian, cortegiile imperiale constantinopolitane erau atât de impresionante încât deveniseră o temă predilectă pentru a descrie splendorilor regale. În jurul anilor 552-565, Leonțiu de Bizanț, un foarte cunoscut preot și predicator al capitalei, în predicile sale pomenea regulat de aceste cortegii pentru a le pune în opoziție cu umilința Împăratului Ceresc⁶⁸. De aceea nu este de mirare că participarea împăratului la ceremoniile liturgice imprima acestora o nuanță specială; „imperială.”

Ritualul imperial, atât cel bisericesc, cât și cel civil, este descris fragmentar în numeroase izvoare. Deosebit de importante sunt cărțile de ceremonii *ex professo* ale curții imperiale, cum sunt *De ceremoniis aulae Byzantinae* sau *Cartea Ceremoniilor*, compilată din izvoare mai vechi de către împăratul Constantin VII Porfiro-

⁶⁸ *Hom.* 2.141-162; 3/3a. 18-29, 61-96; 12.127-142, C. Datema, P. Allen (ed.), *Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae*, Corpus Christianorum, series Graeca 17 (Turnhout 1987) 90-91, 150-153, 156-159, 385-386; trad. engl. de aceeași autori, *Leontius Presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies*, Byzantina Australiensia 9 (Brisbane 1991) 44, 51-53, 175.

Robert F. Taft

genetul (913-920, 945-959)⁶⁹ și *De officiis* sau *Cartea rânduielilor* a lui Pseudo-Codinus,⁷⁰ de la mijlocul sec. al XIV-lea. Înaintarea împăratului spre biserică pentru slujbe, după cum este descrisă în *Cartea Ceremoniilor*, era o procesiune stațională în microcosmos, în timpul căreia cortegiul se mișca dintr-un anumit loc spre altul, cu o rînduială prestabilită pentru fiecare oprire de-a lungul parcursului. Impresia pe care acest „spectacol” o lăsa spectatorilor este evidentă din descrierea lui Harun ibn-Yahya, un prizonier arab ținut ostatic la curtea lui Vasile I (867-886) în ultimul sfert al sec. al IX-lea. Fantastica relatare pe care o face despre procesiunea imperială ce înainta dinspre palat înspre biserică, și care număra o suită de peste 55.000 de oficiali imperiali, ilustrează impactul acestei deplasări solemne⁷¹. Dacă ar fi să dăm crezare pelerinului rus Ignatius de Smolensk, lucrurile par să se fi schimbat prea puțin în secolele următoare. Acesta a fost prezent la încoronarea lui Manuel II Paleologul (1391-1425) care a avut loc pe 11 februarie 1392 la Biserica Sf. Sofia. Conform relatărilor sale, „procesiunea imperială se deplasa cu pași măsu-rați, atât de încet încât a fost nevoie de trei ore pentru a ajunge de la intrarea principală la loja imperială.”⁷²

⁶⁹ Vogt, texte I-II.

⁷⁰ Ps.-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux (Paris 1966).

⁷¹ A.A. Vasiliev, *Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople*, în *Seminarium Kondakovianum* 5 (1932), p. 158-159. Aceste intrări imperiale strălucitoare au fost studiate de către D. Th. Beljaev, *Ezhdnevnye priemy vizantijskix tsarej i prazdnichnye vxoody ix v xram Sv. Sofii v IX-XI vv*, *Zapiski imperatorskago Russkago arxeologičeskago obščestva*, n.s. 6 (1893) I-XLVII, 1-309; mai ales cap. 4-5; id., *Bogomol'nye vxoody vizantijskix tsarej v gorodskie i prigorodnye xramy Konstantinopolsja*, *Zapiski klassičeskago otdelenija Imperatorskago Russkago arxeologičeskago obščestva* 4 (1906) 1-189.

⁷² G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, *Dumbarton Oaks Studies* 19; (Washington 1984), textul pg. 106-

Ritul Bizantin

Din afară înlăuntru: clădirea bisericii, ca și cosmos

De fapt, lucrurile s-au schimbat, și s-au schimbat considerabil. Încă din vremea lui Justinian I descrierile și comentariile Liturghiei bizantine erau tot mai preocupate de ceea ce se întâmpla în interiorul bisericii, de biserica însăși și de semnificația sa simbolică. Epoca justiniană a adus schimbări nu doar în modul de dispunere a bisericii, ci și în modul de percepere a acesteia. Înainte comentatorii remarcă la bisericile capitalei marea lor frumusețe și au insistat cu elocvență asupra unei teme care a devenit în cele din urmă un topos: efectul surprinzător creat de lumina ce se revărsa în interior prin ferestre. Aceștia vorbesc de cupola bisericii ca despre cer.⁷³

Această nouă percepție s-a datorat noii Biserici Sf. Sofia și liturghiei acesteia. Nu există în nicio altă tradiție liturgică vre-un edificiu-model care să fi jucat un rol atât de important ca Biserica Sf. Sofia. Atât forma Ritului bizantin cât și viziunea cu privire la sensul acestuia – imprimate la scară redusă în bisericile de mai târziu – au fost determinate de această catedrală. Ceea ce a fost total nou la această clădire, mai mult decât surprinzătoarea sa arhitectură, a fost perspectiva creată de incredibilul său interior. Această viziune urma să aibă o influență formativă asupra duhului ritualului pentru care a fost construită Sf. Sofia.

107; comentariul pg. 423-424. Camera aceasta (*chertog*) era *metatorion*-ul sau loja imperială din naosul Bisericii Sf. Sofia, unde împăratul asista la slujbe; cf. Mathews 96, 133-134; Vogt, comentariul I, 61; J.-P. Papadopoulos, *Le mutatorium des églises byzantines*, în *Mémorial L. Petit, Archives de l'Orient chrétien* 1 (București 1948) 366-372).

⁷³ De exemplu, Grigorie de Nazianz, *Oratio* 18, 39, PG 35:1037; Mango, *Art.* 26.

Robert F. Taft

O biserică creștină nu este un templu. La începutul creștinismului comunitatea, și nu vreun altar era sălașul prezenței lui Dumnezeu⁷⁴. Cu timpul a devenit comun modul de a vedea clădirea bisericii ca simbol al tainelor adăpostite aici. Dar abia în timpul lui Justinian Constantinopolul a putut avea o clădire capabilă să reflecte această realitate. Cu Sf. Sofia *domus ecclesiae* a devenit Noul Templu iar Justinian l-a surclasat pe Solomon, după cum spune legenda că ar fi exclamat el însuși cu ocazia sfințirii bisericii Sf. Sofia (537)⁷⁵.

Nu bizantinii au inventat noțiunea de biserică în sensul platonice al unei imagini a cosmosului ce se întinde de la tronul lui Dumnezeu, așezat deasupra heruvimilor până jos la tărâmul unde oamenii își duc viața⁷⁶. Însă Biserica Sf. Sofia i-a dat o expresie complet nouă acestui concept. Copleșitoarea măreție a

⁷⁴ Mc 14:58; In 2:21; 1 Cor 3:16, 6:19; 2 Cor 6:16; 1 Pet 2:5; Ef 2:19-22; cf. Y.M.-J. Congar, *The Mystery of the Temple* (Westminster, Md. 1962), cap. 8.

⁷⁵ Vezi relatarea din sec. VIII-IX din *Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae* 27, ed. Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, BSGRT (Leipzig 1901, republicată în 1989), 105.

⁷⁶ Deși în Bizanț, pentru prima dată fiind sistematizată în anul 630 de Maxim Mărturisitorul, (†660) în *Mistagogia* sa (1-5, PG 91:664-84 = Maximus Confessor, *Selected Writings*, The Classics of Western Spirituality (N.Y./Mahwah, N.J./ Toronto 1985) 186-195), noțiunea de templu ca microcosmos este o temă comună în religiozitatea umană. Cf. M. Eliade, *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism* (N.Y. 1969) [trad. rom. Al. Beldescu, *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București 1994], cap. 1; idem, *The Myth of eternal Return*, (Londra 1955) cap. 1 [trad. rom. *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, București 1999]; idem, *The Sacred and the Profane*, (N.Y. 1959) cap. 1 [trad. rom. *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas 2005]. Se pare că a fost aplicată prima dată clădirii bisericii creștine într-un poem din sec. al VI-lea în care se vorbea despre catedrala din Edessa: H. Goussen (ed.), *Über eine „Sugitha“ auf die Kathedrale von Edessa*, *Le Museon* 38 (1925), 117-36 (trad. Mango, *Art.* 57-60); cf. A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, *CA* 2 (1948) 41-67.



vastități sale împreună cu scânteietoarea strălucire a luminii interioare i-au determinat pe privitori să exclame, cu o consecvență remarcabilă, că aici era cu adevărat „cerul pe pământ”, altarul ceresc, un al doilea firmament, imagine a cosmosului și tronul adevăratei slave a lui Dumnezeu⁷⁷. Ca și în cazul tuturor marilor clădiri, impresia creată asupra privitorilor s-a datorat structurii însăși, iar nu decorațiunilor. Decorațiunile inițiale ale Bisericii Sf. Sofia au fost minimale⁷⁸. Abia mai târziu, construcțiile mult mai mici ce aparțineau unei epoci mai sărace, au simțit nevoia explicării acestui simbolism prin mozaicuri și fresce, în acord cu spiritul literal al perioadei post-iconoclase.

Liturghia cosmică

Cu mult înaintea unor astfel de explicitări prin mozaic și frescă, simbolismul cosmic era întipărit în textele liturgice ale epocii. Să ne întoarcem la *Intrare*. Procesiunea a sosit, urmează să înceapă Liturghia. Patriarhul se află în nartex unde l-a salutat pe împărat; amândoi așteaptă semnalul de a intra în biserică. Din locul lor de sub marele amvon, psalmiștii intonează troparul *Unule Născut*⁷⁹, refrenul tradițional al Psalmului Intrării (Ps 94:1-6a).

⁷⁷ Ex., Procopius, *De aedificiis* I, i.61, ed. H.B. Dewing și G. Downy, *Procopius* VII, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. 1954) 26 = Mango, *Art* 76; Adamnanus (cca. 705), *De locis sanctis libri tres*. Itinera Hierosolymitana saec. III-VIII, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 38: 28; Germanus I (730), *Historia ecclesiastica* 1 și 4, P. Meyendorff, *Germanus* 56-59; Michael Psellus (sec. al XI-lea), *Oratio 35*, Michael Psellus, *Oratoria minora*, Ed. A. R. Littlewood, BSGRT (Leipzig 1985) 131-132 = PG 122:912; Nicetas Choniata (1206), *Historia* 4, ed. I. Bekker, CSHB (Bonn 1835) 782.

⁷⁸ Actualul program decorativ datează din 866-913, deci după biruința asupra iconoclasmului: Mango, *Materials*, 93-4.

⁷⁹ Vezi articolul meu *Ho Monogenes*, în ODB 2:1397.

Robert F. Taft

La acest semnal, patriarhul merge înaintea Ușilor împărătești pentru a rosti Rugăciunea Intrării: rugăciunea de început a ambelor formule liturgice constantinopolitane tradiționale (Sf. Vasile și Sf. Hrisostom). Cu privirea ațintită asupra naosului încadrat acum de ușile deschise și de contraforții vestici interiori, cu privirea străbătând axa centrală creată de amvon, solee și altar scăldate-n razele de soare ce se revărsau printre ferestrele din calota altarului⁸⁰ – cu siguranță cuvintele rugăciunii îi păreau patriarhului împlinite, evocând vizibil altarul ceresc strălucind spre Răsărit:

„Stăpâne Doamne, Dumnezeuul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu noi să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi i împreună slăvesc bunătatea Ta.”⁸¹

Această tipologie – în care biserica pământească este văzută ca altar ceresc în care sălășluiește Dumnezeuul cerurilor, iar Liturghia pământească o concelebrare a Liturghiei pe care Mielul Ceresc și corul îngerilor o aduc înaintea Tronului dumnezeiesc – a fost prima formă a interpretării liturgice bizantine reflectată de atâtea adaosuri din sec. V-VI, cum sunt această Rugăciune a Intrării și a Heruvicului (d. Hr. 573-74)⁸². Această interpretare liturgică a fost sistematizată în Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, în anul 630⁸³.

⁸⁰ Există o fotografie exact cu această imagine în Kahler, ilustr. 23; cf. descrierea, Ibid. 28 ff.

⁸¹ LEW 312.15-30 (col. stg.ă). Aceasta este Rugăciunea constantinopolitană originală a *Intrării*. Textul este o particularitate italo-grecescă necunoscută în redactările constantinopolitane ale Molitfelnicului: Jacob, *Tradition*, 109-38; cf. Taft, *Great Entrance* XXXI-II, 128-9.

⁸² Cu privire la acest imn, vezi Taft, *Great Entrance*, 53-118.

⁸³ Vezi nota 76 de mai sus.

Ritul Bizantin

Astfel, în ajunul iconoclasmului apăruse o anume sinteză a liturghiei și mistagogiei bizantine. În perioada următoare acest sistem va suferi transformări atât de radicale încât le putem numi schimbări. Continuitatea logică viață de schimbările precedente le-a arătat ca o evoluție și nu ca o revoluție.

Secolul al VII-lea a constituit pentru Răsărit ceea ce fusese pentru Apus secolul al V-lea: sfârșitul Imperiului Roman. Antichitatea clasică a avut un sfârșit agitat datorat mai cu seamă triburilor slave care au trecut Dunărea în jurul anului 580, stabilindu-se în Balcani și în Grecia precum și oștilor Islamului care au despărțit pentru totdeauna Siria, Palestina, Egiptul și Nordul Africii de fosta lume romană și creștină.

Omul și natura își împart responsabilitatea pentru această prăbușire⁸⁴. Ciuma, seceta și nesfârșitele cutremure au depopulat orașele. Se spune că doar Constantinopolul ar fi pierdut 300.000 de locuitori în timpul ciumei bubonice din anul 542. Costisitoarele încercări ale lui Justinian de a recuceri teritoriile din Apus, pierdute anterior în favoarea triburilor germanice, au epuizat imperiul și l-au dus în pragul colapsului economic, lăsându-l descoperit în fața înaintării persane

⁸⁴ Vezi Mango, *Architecture*, p. 161.

Ritul Bizantin

din Răsărit. După ce Heraclius (610-641) a recucerit provinciile răsăritene și Ierusalimul, o altă amenințare, mai mare și cu un caracter permanent, a apărut din Arabia. De-a lungul a cincisprezece ani, după victoria finală a lui Heraclius asupra persanilor, din anii 627-628, Siria, Palestina și Egiptul au fost din nou pierdute – de data aceasta, definitiv. De acum înainte Imperiul Bizantin va fi amenințat în mod continuu pe fiecare flank, începând cu asediile arabe asupra Constantinopolului (674-678 și 717-718) și incursiunile din nord ale bulgarilor, din secolul al IX-lea (care încă nu fuseseră convertiți, ei primind creștinismul bizantin abia în anii 864-865) și până la amenințarea fatală din partea turcilor la Răsărit.

Unul câte unul, marile centre: Alexandria, Antiohia și Ierusalimul au fost pierdute în favoarea islamului, în timp ce monofizitismul a slăbit Biserica Ortodoxă în acele patriarii. Epoca patristică și dominația grecească asupra Răsăritului au luat sfârșit odată cu intrarea Imperiului în feudalism, în timp ce marile metropole de odinioară au decăzut, transformându-se în umile fortărețe provinciale.

Încă din vremea Sinodului Trulan, întrunit la Constantinopol (691-692), Biserica bizantină s-a preocupat de chestiuni interne, consolidându-și propriile forțe; în același timp, își întorcea privirile împotriva practicilor liturgice ale altor tradiții liturgice, în special ale Apusului latin. Dar ceea ce era mai rău încă nu venise; Biserica Ortodoxă urma să se confrunte cu cea mai serioasă criză internă din istoria sa: iconoclasmul (726-843). Această criză a fost urmată de o provocare externă la fel de gravă: răciră tot mai puternică a relațiilor cu Roma din pricina juris-

Robert F. Taft

dicției asupra Bulgariei. Aceasta din urmă a condus la prima ruptură serioasă, așa-numita „schismă fotiană”, din anul 867. Cyril Mango numește această perioadă – de la victoria lui Heraclius din anul 610 până la mijlocul secolului al IX-lea – „veacurile întunecate bizantine.”⁸⁵

Ce cunoaștem despre liturghia din timpul acestei perioade de declin? În ce privește riturile liturgice, aceasta a fost o perioadă de continuitate. Ritul Marii Biserici a continuat a fi celebrat, chiar dacă în circumstanțe mai tensionate. A fost însă și o perioadă de consolidare și regrupare, forțată de diminuarea activității publice și edilitare, o perioadă de realiniere ca răspuns la iconoclastm.

Continuitatea

Pe vremea lui Justinian și a succesorilor săi imediați (aceasta formând ceea ce eu numesc „faza imperială” a istoriei liturgice bizantine), se poate spune că Ritul Marii Biserici a atins apogeul său. Acest rit catedral constantinopolitan a continuat să fie folosit de-a lungul secolelor următoare, fiind reinterpretat, chiar dacă exagerat uneori, de dezvoltările ulterioare. Târziu, chiar și în secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului atesta folosirea în continuare a acestui rit în metropola pe care o păstorea (1416/17-1429), dar nota faptul că după cucerirea latină (1204-1261) acest rit nu mai era în uz la Constantinopol⁸⁶.

Ne-am putea pune întrebarea dacă nu cumva continuarea folosirii acestui rit în biserica Sf. Sofia și în alte

⁸⁵ *Loc. cit.*

⁸⁶ PG 155:553D, 625B.

Ritul Bizantin

biserici din capitală în perioada post-justiniană ar putea fi similară supraviețuirii în viața de la Curte a practicilor aflate în *Cartea Ceremoniilor* din secolul al X-lea. Așa cum mulți bizantiniști au subliniat, acest document, ca de altfel multe alte colecții canonice, este o compilație din mai multe materiale. Unele dintre ritualurile descrise sunt celebrări încă în uz⁸⁷. Actualizarea continuă a prevederilor acestuia în timpul lui Roman II (959-963) și Nechifor Phocas (963-969), succesorii lui Constantin VII, arată importanța care i se acorda încă la acea vreme⁸⁸. Dar, fără o anumită critică, nu putem lua toate uzanțele descrise ca reflectare reală a societății bizantine din secolul al X-lea. Pe acea vreme, autoritatea politică se retrăsese întrucâtva de pe scena publică. Într-adevăr, în prefața lucrării *De cerimoniis*, Constantin VII declară în mod explicit că țelul său este de a restaura obiceiurile deja decăzute⁸⁹. Pentru Cyril Mango, *De cerimoniis* este mai degrabă o lucrare de restaurator, decât un manual practic⁹⁰. Afirmția nu este surprinzătoare. Formalismul stilat al vieții publice bizantine, cu preferința sa pentru rânduială sau ordine⁹¹, cerea o mare doză de conservatorism ritual, atât la Curte, cât și în Biserică. Astfel, numeroasele aspecte ale vieții de la Curte, pe care *Cartea Ceremoniilor* le descrie ca fiind în uz – cum ar fi Hipodromul, cursele de care, luxoasele băi publice,

⁸⁷ M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West* (Cambridge/Paris 1986) 160.

⁸⁸ Ibid. 175-176; J.B. Bury, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos*, in *English Historical Review* 22 (1907), p. 217-221.

⁸⁹ Vogt, text I, 1-2; cf. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership*, p. 175-176.

⁹⁰ Mango, *Daily Life*, 346; cf. Averil Cameron, *The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies*, in D. Caimadine, S. Price, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, (Cambridge 1987) 106-36.

⁹¹ Cf. A. Kazhdan, G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington 1982) 60-66, 1-26; 134, 137, 158, 161.

Robert F. Taft

luatul mesei în poziții relaxate pe divane etc. — e posibil să nu mai fi fost de mult în uzul social general.

„Acele relicve sugerează faptul că evocarea unui stil de viață apus, asemenea celui din mărețul Imperiu de odinioară, a fost o componentă deliberată a ceremonialului de la Curte. Iată de ce, poate, Cartea Ceremoniilor este ceea ce este — nu un ghid al practicilor curente, ci o colecție de practici vechi.”⁹²

Ceva asemănător se poate spune și despre supraviețuirea Riturului Marii Biserici la sfârșitul „epocii întunecate”? Între sec. al VII-lea și al VIII-lea, când Imperiul a fost lovit timp de două sute de ani de neîn-cetate conflicte pe flancurile sale, fără îndoială că liturghia a continuat să fie celebrată în Biserica Sf. Sofia și în celelalte biserici ale capitalei împreună cu procesiunile sale staționale și cu tot ce putea fi păstrat din splendorile imperiale trecute. Până la Cruciada a Patra (1204) există nenumărate surse constantinopolitane care confirmă această continuitate liturgică. Aceste izvoare includ: *Tipikon*-ul Marii Biserici din Constantinopol⁹³, din secolul al X-lea; cel mai vechi tipic al liturghiilor staționale, cuprins în *Codexul Paris Coislin* 213, un Molitfelnic în manuscris ce datează din anul 1027 d.Hr.⁹⁴; Molitfelnicul Patriarhal din *Codexul Grottaferrata Gb I*⁹⁵ din sec. XI-XII; Diataxa Patriarhală din secolul XI,

⁹² Mango, *Daily Life*, 352.

⁹³ Mateos, *Typicon* I-II.

⁹⁴ Dmitrievskij II, 1009-1111, pe deplin exploatat în Baldovin 202-204. Acesta a făcut obiectul a două teze de doctorat sub conducerea lui M. Arranz la Institutul Pontifical Oriental din Roma: prima parte a codexului (ff. 1-100) este editată de către J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Roma 1983); restul (ff. 101-211), deși nu este încă publicat, este editat de către J.M. Maj, *Coislin. Euchologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico annotato dei ff. 101-211* (Roma 1990).

⁹⁵ Cf. Arranz, *Hesperinos*, 112, 115-116.

Ritul Bizantin

cuprinsă în *Codexul British Library Add. 34060*, ce relatează liturghia patriarhală din aceeași perioadă⁹⁶. Totuși, în mod legitim, se poate pune întrebarea dacă nu cumva unele recomandări din aceste surse n-ar trebui supuse aceleiași hermeneutici ca și cele aflate în *Cartea Ceremoniilor*. La fel cum s-a întâmplat cu rămășițele arhaice renașcentiste italiene existente la curtea papală până la Papa Paul VI care a făcut curățenie, este posibil ca unele dintre prevederile liturgice bizantine să fi fost doar reminescente ale unei epoci apuse, ale splendorilor unui imperiu în declin – chiar dacă erau încă celebrate la biserica Sf. Sofia și în câteva alte locuri⁹⁷.

Consolidarea

Izvoarele liturgice demonstrează că până în sec. al IX-lea Marea Biserică a Constantinopolului și-a elaborat complet sistemul liturgic catedral, codificat în Tipikon-ul Marii Biserici din secolul al X-lea, încă în uz⁹⁸. Componentele acestuia includ un calendar autohton⁹⁹ și un sistem de lecturi aferent¹⁰⁰, propria sa Litur-

⁹⁶ R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060* I: OCP 45 (1979) 279-307; II: OCP46 (1980) 89-124.

⁹⁷ Așa cum am notat mai sus, „contextualizarea” istorico-socială a documentelor liturgice este o necesitate evidentă de care specialiști în liturghia răsăriteană, puțini și ocupați mai mult cu elementele preliminarii ale unei discipline aflate încă în stare embrionară, încă n-au ținut încă seamă în mod corespunzător; cf. R. Taft, *Response to the Berakah Award: Anamnesis*, în *Worship* 59 (1985) 314-15.

⁹⁸ Mateos, *Typicon* I-II.

⁹⁹ Ibid.; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sanctorum XI* (Bruxelles 1902); A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur im byzantinischen Reich*, I-III.1, TU 50-52.1 (Leipzig 1936-1943), III.2, TU 52.2 (Berlin 1952), mai ales I, 28-33; S.A. Morcelli, *Menologion ton Evangelikon Heortastikon sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Roma 1788).

- ¹⁰⁰ În plus față de lucrările citate la nota precedentă, cu privire la dezvoltarea lectionariilor, vezi mai ales, *inter alia*, numeroasele studii realizate de către Yvonne Burns, *The Byzantine Weekday Gospel Lectionaries*, New Testament Tools and Studies (Leiden, în curs de apariție); *Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices*, in *New Testament Studies* 23.3 (Cambridge 1977); *The Canaanites and other Additional Lections in Early Slavonic Lectionaries*, in *Revue des études sud-est européennes* 12 (București 1975); *The Greek Manuscripts Connected by their Lection System with the Palestinian Syriac Gospel Lectionaries*, in *Studia Biblica* 2, Journal for the Study of the New Testament Supplement, seria 2 (Sheffield 1980) 13-28; *The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries*, *JöB* 32.4 (1982) 119-127; *The Lectionary of the Patriarch of Constantinople*, in *Studia Patristica* 15.1. TU 128 (Berlin 1984) 515-520; *A Newly Discovered Family 13 Manuscript and the Ferrar Lection System*, in *Studia Patristica* 17.1 (Oxford 1982) 278-289; *The Numbering of the Johannine Saturdays and Sundays in Early Greek and Slavonic Gospel Lectionaries*, in *Palaeobulgarica* 1.2 (Sofia 1977) 43-55; *The Weekday Lection System of Miroslav's Gospel*, in *Narodnog Muzeja u Beogradu* 6 (1970) 259-286. De asemenea, K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, in *ANTF* 1 (Berlin 1963); id., *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Ergänzungen zur Kurzgefasste Liste, Fortsetzungsliste VII, in Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* 1, *ANTF* 3 (Berlin 1969), cu adăugiri în J. Noret, *Manuscripts grecs du Nouveau Testament, Lectionnaires*, *Analecta Bollandiana* 87 (1969) 464-8; A. Baumstark, *Nicht evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 15 (Münster 1921); J.N. Birdsall, *Two Lectionaries in Birmingham*, in *JTS* 35 (1984) 448-454; W.C. Braithwaite, *The Lection System of the Codex Macedonianus*, in *JTS* 5 (1904) 265-274; Mary-Lyon Dolezal, *The Lectionary and Textual Criticism*, in Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference, (abstracts of papers), The Menill Collection and the University of St. Thomas (Houston 1988) 31-32; N. Dragomir, *Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe*, *Studii Teologice* 33 (1981) 207-268; P.H. Droosien, *Proems of Liturgical Lections and Gospels*, in *JTS* 6 (1901) 99-106; H. Engberding, *Das Rätsel einer Reihe vom 16. Sonntagsepisteln*, in *OC* 52 (1968) 81-86; G. Garitte, *Analyse d'un lectionnaire byzantino-georgien des Evangiles (Sin. Georg. 84)*, in *Le Museon* 91 (1978) 305-152; C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 vol. (Leipzig 1900, 1902, 1909); P.-M. Guy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, *Miscellanea liturgica in onore di S.E.G. Lercaro* (Roma 1967) II, 251-261; K. Junak, *Zu den griechischen Lectionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe*, in K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lectionare*, *ANTF* 5 (Berlin/N.Y. 1972) 498-591; B. Metzger, *Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament*, *ibid.* 479-497; id., *A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary*, in E.E. Ellis,

Ritul Bizantin

ghie Euharistică¹⁰¹ și alte rituri sacramentale¹⁰², o rânduială catedrală a Laudelor, precum și *Asmatike Akolouthia* sau Rânduiala Privegherii de toată noaptea a Marii Biserici¹⁰³. Evoluția sa a fost marcată în mod

M. Wilcox (ed.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Mathew Black* (Edinburg 1969) 209-220; A. Kniazeff, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rit byzantin*, în Mons. Cassien, B. Botte (ed.), *La prière des heures*, în *Lex orandi* 35 (Paris 1963) 201-251; T.S. Pattie, *An Unrecorded Greek Lectionary*, în *JTS* 18 (1967) 140-142; F.H.A. Scrivener, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, ed. a patra (1984) vol. I, cap. 3, pag. 80-87; *Appendix, Synaxarion and Eclogation of the Gospels and Apostolic Writings Daily Throughout the Year*. A se vedea și numeroasele studii din publicațiile Universității din Chicago, *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament*, vol. 1 ș.u. (Universitatea din Chicago 1933 ș.u.), despre care a se vedea și la A. Wikgren, *Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament*, în J. Neville Birdsall & R. Thomson (ed.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey* (Freiburg 1963) 96-121, ce conține o listă cu volumele până la acea dată. Aceste studii, împreună cu câteva articole și dizertații la doctorat, încă nepublicate, cu privire la Lectionar, se ocupă în principal de stabilirea textului grecesc al Noului Testament, conform tradiției Lectionarului.

Cu privire la *Prophetologion* sau Lectionarul Vechiului Testament, vezi: S.G. Engberg, *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book*, Université de Copenhague, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin* 54 (1986) 39-48 (sunt recunoscător Prof. Peter Jeffery de la Universitatea din Delaware, care a fost primul care mi-a atras atenția asupra acestui articol și cu amabilitate mi-a trimis o fotocopie a acestuia); C. Hoeg, G. Zuntz (ed.), *Prophetologium*, în MMB, lectionaria 1.1:1-6 (Copenhaga 1939-1970), II.1-2, ed. S.G. Engberg (1980-1981); C. Hoeg, G. Zuntz, *Remarks on the Prophetologion*, în R.P. Casey, S. Lake, A.K. Lake (ed.), *Quantulacumque. Studies Presented to K. Lake* (Londra 1937) 189-226; A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse (1915) 28-136; G. Zuntz, *Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion)*, *Classica et Mediaevalia* 17 (1956) 183-198. La această listă deja lungă, pot fi adăugate câteva studii de istoria artei cu privire la manuscrisele lectionarilor bizantine ilustrate.

¹⁰¹ O analiză și o bibliografie mai cuprinzătoare în Taft, *Beyond East and West*, în idem, *Great Entrance*, idem, *The Liturgy of the Great Church*, Mateos, *Celebration*, Schulz.

¹⁰² M. Arranz, *Sacraments*, I-II-III.

¹⁰³ Vezi Taft, *Bibliography*, în special 48-60, 80-81, 104, precum și în antologia rugăciunilor acestei slujbe realizată de S.L. Parenti, *Il Signore*

Robert F. Taft

special de dezvoltarea unui sistem de slujbe staționale. Dar în organizarea vieții liturgice, spre deosebire de Liturghia Euharistică, mănăstirile din patriarhie duceau această bătălie pe cont propriu, pe un ritm diferit. Călugării din capitală, numiți *akoimetoï* sau „neadormiți” pentru că slujeau neîncetat Laudele, „în ture”, aveau propria lor rânduială liturgică¹⁰⁴.

Schimbarea: noua mistagogie

Curând, schimbări semnificative în înțelegerea și practica liturgică au sfâșiat acest sistem liturgic cu valențe imperiale. Chiar înainte de reformele liturgice de la sfârșitul crizei iconoclaste¹⁰⁵, evoluția interpretării liturgice bizantine în perioada celor o sută de ani, de la Maxim Mărturisitorul (630) la Gherman I (730), trădează clar această direcție. Chiar în secolul al VIII-lea, în perioada crizei iconoclaste, interpretarea maximiană a *Liturghiei cosmice* a început deja să facă loc unei viziuni mai literare și narrative asupra liturghiei, privită acum *istoric*. Fără a abandona tipologia interpretării cosmice a liturghiei – justificată din punct de vedere biblic de Epistola către Evrei și Apocalipsă, și moștenită din Mistagogia lui Maxim Mărturisitorul – Gherman a inserat un alt strat al interpretării în înțelegerea liturgică bizantină: unul ce își avea în rădăcina deopotrivă atât în Noul Testament cât și, deși mult mai puțin remarcat, la Maxim sau în alte scrieri liturgice bizantine: această

della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» bizantina, Preghiere di tutti i tempi 10 (Milano 1988) = id., Praying with the Orthodox Tradition, trad. P. Clifford (Londra 1989).

¹⁰⁴ Vezi Dagron, *Les moines* 231-232, 235-236; Taft, *Bibliography* 3, 9, 19, 24-26, 79.

¹⁰⁵ Acesta constituie subiectul următorului capitol din această carte.

Ritul Bizantin

interpretare privea Euharistia nu doar ca anamneză, ci și ca imagine reală a istoriei mântuirii în Iisus.

Într-un studiu mai vechi am arătat proveniența aghiopolită a acestui stil antiohian al *historiei* la Gherman, prin intermediul scrierilor lui Teodor de Mopsuestia (d. 428)¹⁰⁶. În lucrarea sa *Omilii Catehetice* (15-16), scrisă pe la sfârșitul sec. al IV-lea – cel mai probabil în Antiohia, cu vreo zece ani înainte de a deveni episcop al Mopsuestiei (392) – Teodor a fost primul care a realizat o sinteză a celor două teme: a jertfei istorice, de bună voie a lui Iisus și a liturghiei Sale cerești. Teodor ne oferă o sinteză a reprezentării rituale, în care aducerea aminte de Iisus (*anamnesis*) este concepută ca o reactualizare dramatică a misterului pascal, ce cuprinde întregul ritual euharistic: preotul pământesc este văzut ca imaginea arhiereului ceresc, iar Liturghia pământescă, imagine a veșnicei Liturghii cerești. Cu Gherman, aceste două teme devin parte integrantă a sintezei bizantine.

Felul în care Gherman a ajuns la această sinteză poate fi înțeles din interpretarea pe care o face celor două intrări. Vohodul Mic sau Intrarea Mică (*He mikros eisodos*) este interpretat în Rugăciunea Intrării care îl acompaniază în termeni cosmici – un text tradițional ce se regăsește în toate manuscrisele euchologice bizantine și cunoscut cu siguranță de Gherman¹⁰⁷. Totuși, el abandonează acest simbolism tradițional, preferând o interpretare istorico-salvifică a Intrării ca imagine a venirii lui Hristos în lume:

¹⁰⁶ Taft, *Liturgy*.

¹⁰⁷ Rugăciunea este citată mai sus în secțiunea finală a capitolului 3.

Robert F. Taft

„Intrarea Evangheliei ne arată venirea Fiului lui Dumnezeu în această lume, așa cum spune apostolul: «Și iarăși, când aduce în lume pe Cel întâi născut; El zice: «Și să se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu.» (Evrei 1:6).»¹⁰⁸

În altă parte, Gherman pur și simplu juxtapune cele două interpretări. De exemplu, el face acest lucru explicând Vohodul Mare sau Intrarea Mare (*He megale eisodos*), interpretat în textul liturgic prin cântarea Heruvicului, care îl însoțește, și care a fost introdus în Liturghie pe vremea lui Iustin II în 573-574:

„Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoare de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm. Ca pe împăratul tuturor, să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzută de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia.”

Gherman nu abandonează ermeneutica textului liturgic:

„Prin procesiunea diaconilor și prin mersul cu ripidele, adică prin istoria reprezentării serafimilor, imnul Heruvimic arată împreună-intrare a sfinților și a dreptilor, dinaintea puterilor cerești și a cetele îngerești, care merg nevăzută înaintea lui Hristos, Marele împărat, aducând Jertfa cea de Taină...(37)”

Totuși, el îmbogățește textul cu o nouă interpretare istorică:

„De asemenea este o imitatie a îngropării lui Hristos; după cum Iosif, coborând trupul de pe cruce, l-a învelit cu giulgiu curat și, ungându-l cu (uleiuri) aromate și cu miruri, împreună cu Nicodim

¹⁰⁸ Îl citez pe Gherman conform numerotației capitolelor din textul lui P. Meyendorff, *Germanus*, traduceri în română aparțin: Taft, *Liturgy*, i-au fost făcute înainte ca Meyendorff să fi publicat versiunea sa. [vezi și trad. rom. Pr. N. Petrescu, Ed. Anastasia, București 2000 și Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 2005]. (Cel puțin cu privire la textul menționat de Taft, traducerea românească nu ni se pare de o foarte mare acuratețe. Credem că nici traducerea pe care o prezintă Taft, după care am încercat o traducere personală, nu este de cea mai bună calitate – n.tr.)

Ritul Bizantin

l-a dus și l-a îngropat într-un mormânt nou, săpat în stâncă. Altarul este și preînchipuirea (antitip) aceluși Sfânt Mormânt, iar locul în care este așezat, în care a fost pus Sfântul și Preacutratul Trup, este Sfânta masă. (37)."

Această suprapunere a unei tradiții literale peste una mai veche, cu un sens mistic, a coincis cu începutul luptei împotriva iconoclasmului (726-843). Acestea s-au petrecut în vremea în care schimbările din pietatea bizantină au dus la o asemenea creștere a cultului icoanelor încât ortodoxia s-a trezit prinsă într-o luptă pe viață și pe moarte care trebuia să apere această nouă expresie a unui realism-întrupat împotriva reacției conservatoare ce promova un spiritualism mai simbolic și, în cele de urmă, iconoclast.

Simbolismul și portretizarea nu sunt același lucru nici în artă și nici în liturghie¹⁰⁹. Efectul noii mentalități, mai literale, a putut fi imediat detectat în trei moduri diferite: [1] în mistagogia reprezentatională integrată de Gherman în tradiția maximiană în anul 730; [2] în condamnarea de către Sinodul VII Ecumenic (787) a învățăturilor sinodului iconoclast de la Heria

¹⁰⁹ Cu privire la aceasta, vezi remarcile lui Mango, *Mosaics* 48, referitoare la cele trei principii ale decorării bisericii bizantine: aranjare ierarhică, selectivitate și explicitate, așa cum s-au cristalizat ele în *sistemul clasic* la sfârșitul secolului al IX-lea. Mango scrie: Principiul explicității era, într-un anume sens, refuzul simbolismului... La sfârșitul sec. al VII-lea, Sinodul Quinisext, în faimosul său Canon 82, interzicea reprezentarea lui Hristos sub chipul unui miel. În locul acestui simbol (*typos*), reprezentarea antropomorfă trebuia să prevaleze... Întreaga controversă iconoclastă poate fi văzută în acest context: o luptă între simbol (crucea, simbolul favorit al iconoclaștilor, fiind privită ca *typos par excellence*) și imaginea realistă (*eikon*). În anul 843 problema a fost mai bine clarificată în așa numitul *Synodikon al Ortodoxiei*... Cu alte cuvinte, arta religioasă bizantină din secolul al IX-lea cerea realism, nu simbolism."

Robert F. Taft

(754) care afirma că Euharistia este singurul simbol valabil al Iui Hristos¹¹⁰; și [3], în cele din urmă – așa cum sper să arăt în capitolul 6 – în programul iconografic al Bisericii Bizanțului de mijloc.

¹¹⁰ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 13:264; Mango, *Art* 166.

Periода dintre anul 800 și cucerirea latină a Constantinopolului din anii 1204-1261 a fost, în general, una de recuperare și de consolidare pentru întreg Imperiul Bizantin. De-a lungul acestei perioade, au existat atât momente de cădere și momente de înălțare. Perioada renașterii, începută sub dinastia macedoneană a fost urmată în anul 1071 de un colaps la frontiere, datorită victoriilor lui Norman și Seljuk care au dus la pierderea definitivă a Italiei și au lăsat Asia Mică la îndemâna turcilor. A urmat apoi o revenire parțială sub comneni în anii 1081-1204.

Pentru Biserică, slăbită de un secol de iconoclastism și de înstrăinarea și conflictul în creștere dintre Răsărit și Apus, această perioadă s-a caracterizat printr-o mai mare autoritate a puterii imperiale asupra patriarhiilor precum și de o mai puternică monasticizare a vieții liturgice și ecleziale¹¹¹. Biruința

¹¹¹ Cu privire la monahismul bizantin, vezi Taft, *Bibliography*, 1-28, la care se poate adăuga C. Capezzi, *Origine e sviluppo del monachesimo nell'area di Constantinopoli fino a Giustiniano*, în *Storia Europea. Il monachesimo nel primo*

Robert F. Taft

asupra iconoclasmului din anul 843, care a fost de fapt o victorie a monahilor, a contribuit la demoralizarea clerului secular și la o creștere semnificativă a influenței monahale. Abia în timpul luptei iconoclaste și ca urmare a consecințelor sale călugării au ajuns să joace un rol dominant în ierarhia Bisericii Ortodoxe și în istoria liturghiei acesteia¹¹². În general, acest fapt s-a datorat autorității Sf. Theodor, stareț la Stoudion († 826), care în anul 799 și-a adus călugării din Sakkoudion (Bithinia) în spațiul mai sigur al capitalei¹¹³. Aici ei au găsit adăpost în Mănăstirea Stoudion, care data din secolul al V-lea, dar care acum era în paragină; în scurt timp au refăcut-o, inaugurând era reformei studite¹¹⁴.

miilenio. Convegno internazionale di studi, Roma, 24-25 febbraio 1989, Casamari, 26 febbraio 1989. Atti (Roma 1989) 79-97.

¹¹² Vezi H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend* (München 1978) 210-11. Deși istoria monahismului în Constantinopol rămâne a fi scrisă pe viitor, studiul lui Dagron cu privire la originile și rolul de început al călugărilor este fundamental: *Les moines*. Cu privire la condiția clerului secular în perioadele bizantine, de mijloc și târziu, vezi C. Cupane, *Una classe sociale dimenticata: il basso clero metropolitano*, în H. Hunger (ed.), *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 383 (Viena 1981) I, 66-79; L. Oeconomos, *L'état intellectuel et moral des byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, în *Mélanges Charles Diehl*, Paris 1930; I, 225-233; Nicol 98 ș.u.

¹¹³ Un studiu asupra vieții și operei Sf. Theodor ar fi extrem de necesar. Până atunci, două studii mai vechi, deși depășite, rămân foarte folositoare: A.P. Dobroklonskij, *Prepodobnyi Fedor, ispovednik i igumen studijskij*, I. Chast', *Ego epoxa, zhizhn, i dejatel nost* (Odessa 1913); II. C hast', *Ego tvorenija*. Vypusk 1 (Odessa 1914); Alice Gardner, *Theodore of Studium. His Life and Times* (Londra 1905).

¹¹⁴ Mănăstirea Stoudion, întemeiată în anul 463, era o casă a călugărilor *akoimetoï*, despre care am vorbit în capitolul precedent (nota 103): Dagron, *Les moines*, 236 și nota 46. Pentru studii cu privire la reforma studită, vezi Taft, *Bibliography*, 358-359.

Biruința Ortodoxiei și reforma liturgică

Progresele recente în ceea ce privește studiul manuscriselor Molitfelnicului bizantin confirmă faptul că iconoclasmul a fost un moment de cotitură în istoria liturghiei bizantine¹¹⁵. Molitfelnicul (Evhologhion) conține rugăciunile folosite de către officianți (episcopi sau preoți) în cadrul oricărui serviciu liturgic. Cartea omologă apuseană cea mai asemănătoare ar fi Sacramentarul. Asemeni vechilor Sacramentare romane, Molitfelnicul nu a fost o carte uniformizată: nu există două manuscrise ale Molitfelnicului care să fie identice. Studiile aflate încă în desfășurare cu privire la Molitfelnic, realizate în special de către Miguel Arranz, S.J.¹¹⁶ și doctoranzii săi de la Institutul Pontifical Oriental elaborează încă o taxonomie a acestor manuscrise ale Molitfelnicului¹¹⁷. Aceste studii confirmă și dezvoltă criteriile formulate anterior de către alți cercetători cum sunt răposatul Dom Anselm Strittmatter, O.S.B., de Abația Sf. Anselm din Washington, și Andre Jacob. Acești

¹¹⁵ Arranz, *Sacraments*, 1.1, OCP 48 (1982) 322-323; Taft, *Liturgy*, 46,72.

¹¹⁶ În plus față de seria sa de cincisprezece articole cu privire la Ceasurile canonice și alte slujbe din Molitfelnicul constantinopolitan în OCP 37 (1971)- 48 (1982), și alte studii ocazionale pe această temă, enumerate în Taft, *Bibliography*, 29-30, 49-61, 157, și id., *Mt. Athos* 180 nota 7: vezi Arranz, *Euchologe slave*, id., *Sacraments*, I-II-III.

¹¹⁷ Vezi remarcile lui Arranz, *Euchologe slave*, 21-23; id., *Sacraments* I.1: OCP 48 (1982) 330-335; Parenti, *Influssi*, 153 ș.u.: id., *L'Eucologio manoscritto Gb IV (X secolo) della Biblioteca di Grottaferrata*, Edizione (disertație de doctorat – Institutul Pontifical Oriental, sub îndrumarea lui M. Arranz); Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 85 ș.u.; Stephan J. Koster, *Das Euchologion Sevaslianov 474 (X/XI Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau* (disertație de doctorat sub îndrumarea lui M. Arranz, 1991, nepublicată, 25 ș.u.). Mulțumesc de asemenea lui S. Parenti pentru numeroasele sugestii pertinente cu privire la acest capitol, în special cele legate de natura și istoria Molitfelnicului.

Robert F. Taft

pionieri în domeniu au făcut mai întâi deosebirea dintre diferitele familii și subfamilii ale manuscriselor Molitfelnicului și sursele constantinopolitane de cele de la „periferia liturgică bizantină”¹¹⁸, mai cu seamă cele din centrele monahale din sudul Italiei și din Muntele Sinai, înainte de creșterea importanței Muntelui Athos în perioada următoare¹¹⁹.

Această tipologie, așa cum este elaborată de către Parenti, identifică un „vechi proto-formular” sau pre-iconoclast, existent doar în manuscrisele din Palestina/Sinai și în sudul Italiei, acestea din urmă caracterizându-se prin interpolări orientale.¹²⁰ Acest formular pre-iconoclast își are originea cu mult înainte în vechi izvoare ale tradiției constantino-politane acum dispărute, ale căror elemente pot fi identificate în manuscrisele existente. Ulterior, începând cu epoca studită, s-a dezvoltat o nouă redactare a Molitfelnicului. Parenti îl numește „Molitfelnicul post-iconoclast”. Acesta a fost identificat în trei tradiții diferite (constantinopolitană¹²¹, italo-grecescă, bizantino-palestiniană) și în câteva tipuri clare (catedral, parohial, monastic și mixt; episcopal sau presbiteral), în funcție de utilizarea lor liturgică¹²².

¹¹⁸ Expresia este a lui Parenti. Bibliografia relevantă esențială a lui Strittmatter și Jacob, în Parenti, *Osservazioni* 146-148.

¹¹⁹ Cf. Taft, *Mt. Athos*.

¹²⁰ Parenti, *Osservazioni* și *Influssi*; cf. și id., *Tradizione liturgica dell' Italia meridionale bizantina*, în *L'altra Europa* XIV = 5 [227] (septembrie-ottobre 1989) 41-55; Jacob, *Tradition*; Taft, *Great Entrance*, XXXII.

¹²¹ Un exemplu clasic este *Evhologhionul patriarhal al Marii Biserici* din Codex Paris Coislin 213 (1027) la care s-a făcut referință în capitolul 4, nota 94.

¹²² Parenti, *Influssi* 153-155; id., *Osservazioni* 151-153; Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 85-94.

Ritul Bizantin

Anumite caracteristici comune „noului Molitfelnic” în toate aceste tradiții constituie dovada unei reforme liturgice inițiate la Constantinopol după Triumful Ortodoxiei din anul 843. Această reformă s-a răspândit gradual spre periferie unde, așa cum s-a întâmplat și în alte perioade din istoriei liturghiei, reforma a întâmpinat o rezistență mai mare: schimbările au fost introduse mai încet, în timp ce unele elemente ale vechiului Molitfelnic au fost păstrate cu încăpățănare, iar particularitățile locale nu au fost complet abandonate. Manuscrisele existente arată că Palestina, datorită centrelor sale monahale aflate într-o strânsă legătură cu mănăstirile studite ale capitale pe parcursul crizei iconoclase, a adoptat schimbările aproape imediat. În schimb, înainte de sec. XI, sudul Italiei a adoptat aceste schimbări, gradual; abia după această dată schimbările s-au făcut simțite mai puternic și acolo¹²³. Deși în mod justificat Parenti o numește o „adevărată reformă liturgică”¹²⁴, a fost totuși una graduală. Această reformă poate fi asemănată mai curând cu modificările liturgice ale Ritului roman inițiate sub Pius X și continuate într-un tempo ridicat în timpul pontificatului lui Pius XII și până la Vatican II, decât cu planificata și rapida reformă, dictată de sus și implementată din mișcare de către acel Sinod (Conciliul II Vatican, n.n.)

Aparent, reforma liturgică bizantină a început odată cu victoria asupra iconoclasmului, în timpul scurtului patriarhat al Sfântului Methodiu I (4 martie 843 - 14 iunie 847), care este considerat autorul câtorva

¹²³ Parenti, *Osservazioni*, 151-153.

¹²⁴ Ibid. 151; Parenti, *Influssi* 173-174.

Robert F. Taft

canoane la utrenie și a câtorva *idiomele* sau refrene festive cu melodie proprie, precum și autorul Rânduiei Logodnei, a Cununii și a celei de-A doua Cununii¹²⁵. Oricum, pentru scopul nostru mai importantă este o altă inovație liturgică: *Rânduiala pentru cei convertiți în funcție de vârstă și circumstanțe*, alcătuită, se pare, de însuși Methodiu. Cunoscut ca *Diataxa lui Methodie*, acest nou Rit pentru reprimirea apostatilor a devenit una dintre caracteristicile distinctive ale *Noului Molitfelnic*¹²⁶.

Methodiu, născut în Siracuza, a devenit călugăr și egumen în Bithynia, în nord-vestul Asiei Mici, dincolo de Bosfor și Marmara. El a fost „patriarhul restaurării”, ce a urmat ultimului patriarh iconoclast, învățatul Ioan VIII Gramaticul, după în anul 843, eveniment ce marca sfârșitul unei ere¹²⁷. Victoria iconodulilor – Biruința Ortodoxiei (sărbătorită mai apoi ca Duminica Ortodoxiei, prima duminică din Postul Mare) – a fost inaugurată într-un mod tipic

¹²⁵ Lucrările și manuscrisele sale sunt enumerate în J.B. Pita, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* (Roma 1868) II, 353-355. Datoriez această informație studentului meu, S. Parenti.

¹²⁶ Ibid. 354, enumeră douăzeci și patru de manuscrise ce conțin *Diataxa*, cu privire la aceasta vezi M. Arranz, *La 'Diataxis' du Patriarche Methode pour la reconciliation des apostats*, în OCP 56 (1990) 283-322; id., *Circonstances et consequences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence*, în G. Alberigo (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, în *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 97 (Louvain 1991) 425; cf., de asemenea, id., *Sacrements* 1.10, OCP 55 (1989) 318-319 nota 2; id., *Evolution des rites d'incorporation et de readmission dans l'Eglise, selon l'Euchologe byzantin*, în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, BELS 14 (Roma 1978) 31-75, aici 50-71, 71 ș.u.; id., *Euchologe slave* 40-42.

¹²⁷ Cu privire la Methodius, vezi Pitra (supra, nota 124) 351-365; V. Grumel, *La politique religieuse du patriarche Saint Methode. Iconoclastes et studites*, în *Echos d'orient* 34 (1935) 385-401; A. Kazhdan, *Methodios I*, în ODB 2:1355.

Ritul Bizantin

constantinopolitan: o procesiune stațională pornită de la Biserica Născătoarei din Vlaherne – fortăreața iconodulilor din capitală, până la Biserica Sf. Sofia, preluată astfel în mod solemn de la eretici. Alături de Patriarhul Methodiu și clerul iconodul se aflau împărăteasa Theodora (842-846), iconofilă pioasă, dimpreună cu suita sa și sfetnicul său de încredere, eunucul Theoktist, cel care a orchestrat acest deznodământ fericit¹²⁸.

De o semnificație liturgică și mai mare decât *Diataxa lui Methodius* sau *Duminica Ortodoxiei* au fost reformele consistente ale Liturghiei Euharistice a Marii Biserici, adoptate în aceeași perioadă. O reducere a Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom, deopotrivă cu amendamente introduse în textul anaforalei, mai cu seamă revizuirii stilistice și asimilări din textul Anaforalei Sf. Vasile, apăruseră deja spre sfârșitul mileniului¹²⁹. Această nouă redactare a Liturghiei lui Hrisostom a înlocuit în cele din urmă Liturghia Sf. Vasile, ca formular principal al Euharistiei Bisericii Bizantine. Liturghia Sf. Vasile a fost gradual eliminată, fiind folosită, în ciclul mobil, în Duminicile Postului Mare, în Joia Mare, în Sâmbăta Marc; în ciclul fix, era folosită la sărbătoarea Sf. Vasile (1 ianuarie) și în ajunul Crăciunului și Bobotezei cu excepția cazurilor în care acestea cădeau într-o zi de sâmbătă sau duminică, Liturghia Sf. Vasile fiind atunci celebrată chiar

¹²⁸ Cf. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, în *Travaux et memoires* 2 (1967) 120-129; P.A. Hollingsworth, *Theoktistos*, în ODB 3:2056; id. Împreună cu A. Kazhdan & A. Cutler, *Triumph of „Orthodoxy”*, în ODB 3:2122-2123; Pitra, 351.

¹²⁹ O analiză pertinentă și bibliografie relevantă în Parenti, *Osservazioni*; cf. Taft, *Great Entrance*, XXXI-XXXIV.

Robert F. Taft

în zilele de sărbătoare¹³⁰. Gregor Hanke, O.S.B., pregătind un studiu cu privire la Sfânta Liturghie oficiată conform Ritului Marii Biserici, a semnalat și el schimbări în manuscrisele Psaltirii Liturgice bizantine din acea perioadă¹³¹. În acest caz, ca și în cel al Molitfelnic-ului, redactările vechi și noi au continuat să fie folosite împreună din secolul al IX-lea până la sfârșitul secolului al XI-lea, iar sursele arată încordarea celor care erau pentru și a celor care erau împotriva schimbărilor¹³². Abia la sfârșitul secolului al XII-lea a câștigat noua redactare.

În ciuda acestor schimbări, din punct de vedere liturgic, deși pare surprinzător, liturghia bizantină catedrală/parohială era mult mai conser-vatoare decât oficiul monastic. Modificările din Molitfelnic inițiate în acea vreme au fost mai mult o chestiune de armonizare, decât de revizuire majoră. Astfel, Arranz poate afirma că, între secolele al VIII-lea și al XIV-lea, liturghia Constantinopolului nu s-a schimbat decât puțin¹³³. În urma reformei, se poate observa ceea ce Parenti a numit o tendință puternică de „atrofiere orațională”: mult mai multe rugăciuni fiind scoase din uz, decât cele înlocuite de alte forme de creativitate liturgică, deși particularități locale continuă să apară la periferie.

¹³⁰ Alte elemente ale reformei în Thiermeycr, *Ottoboni gr. 434*, 88-89.

¹³¹ Comunicări personale; cf. Thiermeyer, *Ottoboni gr. 434*, 92.

¹³² Studentul meu, A.-A. Thiermeyer demonstrează acest lucru în studiul care urmează să apară – *Diataxis des Codex Barberini gr. 316*.

¹³³ *Euchologe slave*, 23.

Dezvoltarea ritului monastic: poveste a două orașe

În mănăstirile studite, creativitatea liturgică, alimentată de apriga opoziție față de iconoclastism, se derula repede. Am notat deja schimbările din Psaltirea Liturgică. Acestea au fost rezultatul direct al monasticizării în creștere a Bisericii Ortodoxe în perioada post-iconoclastă. În ciuda numeroaselor probleme pe care călugării studiți le-au întâmpinat din partea noului patriarh Methodius, care, după părerea lor, era prea blând cu foștii iconoclaști¹³⁴, victoria asupra iconoclastismului i-a adus pe călugării din Constantinopol într-o poziție avantajoasă față de clerul parohial. Mănăstirile au devenit mai bogate, mai autonome și mai numeroase mai ales în zonele urbane. După perioada bizantină timpurie, au fost construite mult mai multe mănăstiri, decât biserici parohiale¹³⁵.

După cum pentru cult, rămășițele istorice ale Ritului Bizantin, chiar dacă mai puțin importante pentru *istoria mentalităților*, reflectă această simbioză dintre catedrală și mănăstire: mai întâi ca o continuă „Poveste a două orașe”: Constantinopolul și Ierusalimul¹³⁶, apoi ca o „Poveste a două «Pustii» monasti-

¹³⁴ Vezi Grumel, *La politique...* (nota 126 de mai sus); J. Darrouzès, *Le patriarche Methode contre les iconoclastes et les Stoudites*, în *Revue des études byzantines* 45 (1987) 15-57; I. Doens, Ch. Hannick, *Das Perikrisis-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios*, JöB 22 (1983) 93-102.

¹³⁵ Mango, *Architecture* 197-198 și cap. 7-8 passim.

¹³⁶ Am arătat acest lucru în Taft, *A Tale of Two Cities*; idem, *Paschal Triduum*.

Robert F. Taft

ce”: Palestina și Muntele Athos, ca o poveste finală, în sinteza isihastă a secolului al XIV-lea¹³⁷.

O numesc „poveste continuă”, pentru că acesta nu este începutul, ci continuarea sa. Chiar și înainte de perioada aflată aici în discuție, după cum liturghia constantinopolitană era influențată de practici palestiniene, o bizantinizare graduală a liturghiei hagiopolite era de asemenea în desfășurare: un proces sprijinit, fără îndoială, de supremația Patriarhiei de Constantinopol în tot Răsăritul începând de la sfârșitul antichității târzii.

Potrivit lui Dmitrievskij, înainte de secolul al VII-lea, Ierusalimul a condus din punct de vedere liturgic, exercitându-și influența asupra Constantinopolului. Din prima jumătate a secolului al VII-lea, influența a devenit reciprocă, Constantinopolul fiind atât sursă, cât și receptor al difuzării liturghiei. Această a continuat în perioada post-iconoclastă, când Marea Biserică a ieșit victorioasă din înfruntare, cu o unitate și putere reînnoite. Spre sfârșitul mileniului, tendința s-a inversat, Constantinopolul dominând de aici înainte marginile imperiului din punct de vedere liturgic¹³⁸.

Cel mai vechi manuscris existent, cu privire la Liturghia Euharistică a Sf. Iacob de la Ierusalim,

¹³⁷ Vezi mai detaliat în Taft, *Mt. Athos*.

¹³⁸ Cf. A.A. Dmitrievskij, *Drevnejšie patriarschie tipikony: Syjatogrobskij, Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Tserkvi*, (Kiev 1907), cap. 3; A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, OC seria 3, vol. 2 (1927) 1-32; id., *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde*, OC 5 (1905) 227-289, în special 282-89; R. Taft, *A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts*, OCP 36 (1970) 440-42; Thiermeyer, *Ottoboni gr.* 434, 91.

Ritul Bizantin

rotulul Vatican Gr. 2282, datând din secolul al IX-lea¹³⁹, conține dovezi clare ale acestei bizantinizări, aflată deja în curs. Într-adevăr, de-a lungul acestei perioade, bizantinizarea liturgică a patriarhiilor ortodoxe din Alexandria, Antiohia și Ierusalim, slăbite treptat de monofizitism, de cuceririle islamice și de cruciade, s-a desfășurat repede. A fost sprijinită în special de către Theodor IV Balsamon, „patriarhul absent” al Antiohiei (1186-1203), rezident în Constantinopol¹⁴⁰. Pe la sfârșitul secolului al XIII-lea procesul era mai mult sau mai puțin încheiat în Alexandria și Antiohia, deși Liturghia Sf. Iacob a rămas în uz mai mult decât în patriarhia Ierusalimului, iar manuscrisele grecești ale liturghiilor melkite, non-bizantine, au continuat să fie copiate până la sfârșitul Bizanțului¹⁴¹.

Mai importantă pentru istoria ritului bizantin a fost evoluția sa internă: nu felul în care, în cele din urmă, ritul constantinopolitan a înlocuit celelalte rituri ortodoxe, ci mai degrabă felul în care ritul ierusalimitean a influențat ritul constantinopolitan.

¹³⁹ B.-Ch. Mercier (ed.), *La Liturgie de S. Jacques. Edition critique, avec traduction latine*, în *Patrologia Orientalis* 26.2 (Paris 1946) 115-256.

¹⁴⁰ Vezi PG 137:621; 138:953.

¹⁴¹ Istoria acestei dezvoltări rămâne a fi scrisă. Totuși, vezi J. Nasrallah, *La Liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300*, OC 71 (1987) 156-181; și studiile mai vechi, încă folositoare, ale lui C. Korolevsky (Karalevsky), *Histoire des patriarchats melchites (Alexandrie, Antioche, Jerusalem) depuis le schisme monophysite du sixieme siecle jusqu'a nos jours*, II-III (Roma 1910-1911) I, 5-9, 12-21; id. (C. Charon), *Le rite byzantine et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melchites (Alexandrie-Antioche-Jerusalem)*, XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV centenario della sua morte, 407-1907 (Roma 1908) 473-497; P. de Meester, *Grecques (liturgies)*, *Dictionnaire d'archeologie chretien et de liturgie* VI.2:1605-1608.

Robert F. Taft

Aceast fapt s-a datorat unor circumstanțe externe. De acum înainte schimbările aveau să se petreacă pe scena mănăstirilor: mai întâi a celor din Palestina și Constantinopol iar apoi, în secolul al XIV-lea, a celor de pe Muntele Athos¹⁴². Deși aspectele acestei interacțiuni sunt departe de a fi clarificate, liniile sale generale pot fi însumate după cum urmează.

După prima fază a crizei iconoclaste (726-787), în timp ce toate riturile Marii Biserici, deja dezvoltate, au continuat să fie în uz chiar și după ce imperiul alunecase în epoca întunecată, semințele unui nou izvor germinau deja în mănăstirile confederației studite. În vremea reformei studite, noua viziune reprezentatională a liturghiei prinsese deja rădăcini, iar liderul reformei studite, Sf. Theodor, a adoptat-o fără rezerve:

*„Nu credeți că dumnezeiescul Mir trebuie văzut ca *typos* al lui Hristos, sfânta Masă ca mormântul Său de viață dătător, acoperământul ca cel în care El a fost îngropat, copia ca cea care l-a străpuns coasta, iar buretele ca cel în care El a primit oțetul? Lăsați de-o parte toate acestea și ce va mai rămâne să facă prezent dumnezeieștile taine?”*¹⁴³

Toate acestea sunt, totuși, viziuni împrumutate iar locul central al Sf. Teodor în istoria cultului bizantin nu stă în adoptarea acestei concepții, ci a unui nivel de înțelegere mai pragmatic. Interesul său era biruința asupra iconoclasmului și reforma monahală. De aceea el a chemat în mănăstirea sa niște călugări din deșertul iudaic, de la Mănăstirea Sf. Sava, decizie cu adânci consecințe pentru istoria ulterioară a Ritului bizantin.

¹⁴² Vezi Taft, *Mt. Athos*.

¹⁴³ *Kephalaia adv. iconomachos* 1, PG 99:489B, traducere engleză din Schulz, 62.

Ritul Bizantin

Mănăstirea Sf. Sava a cunoscut o renaștere remarcabilă după revigorarea ce a urmat atacului persan din 614. În timpul acestei renașteri putem fixa explozia imnografiei liturgice savaitice, imne pe care Teodor le-a considerat o călăuză sigură ortodoxiei în lupta contra ereticilor¹⁴⁴. Acest oficiu liturgic de la Sf. Sava, și nu *Akolouthia ton akoimeton* (rânduiala călugărilor neadormiți), pe atunci în uz în mănăstirile capitalei, a fost cea pe care studiiții au îmbinat-o cu părți din *Asmatike Akolouthia* (rânduiala cântată) – oficiul liturgic al Marii Biserici, pentru a crea oficiul liturgic hibrid studit: Orologhionul [Ceaslovul] palestinian cu psalmodia și imnografia sa grefate pe scheletul ecteniilor și rugăciunilor din Molitfelnicul Marii Biserici.

Împrăștiată la început în colecții disparate de canoane, stihiri, condace, tropare, katisme, această nouă poezie a fost codificată mai târziu în antologii bizantine pe zile obișnuite (Octoihul: sec. VIII¹⁴⁵), Postul Mare (Triodul: sec. X) și zilele sfinților (Mineiul: sec. X), cicluri ale anului liturgic, inițiate în secolele indicate¹⁴⁶. Pe măsură ce acest material se aduna, determinând o interferență a ciclurilor concurente, s-a simțit nevoia de a se face rânduială în „traficul” mereu crescând. Astfel, la începutul mileniului doi un nou tip de carte monahală, Tipikonul

¹⁴⁴ Ep.II, 15-16, PG 99:1160-1168

¹⁴⁵ Manuscrisele au început să unifice acest material pentru duminici, începând din secolul al VIII-lea, dar numele de „Okloechos” a apărut prima dată în secolul al XI-lea. Îi sunt recunoscător studentei mele, Elena Veikovska, pentru că mi-a sugerat cel mai vechi Minei în manuscris.

¹⁴⁶ Cu privire la aceste cărți, vezi articolele mele în ODB.

Robert F. Taft

dezvoltat, a început să apară pentru a regulariza interferența și concurența dintre cele trei cicluri¹⁴⁷.

La început, Tipik-ul studit din prima generație, la fel ca Regula Sf. Benedict în Apus¹⁴⁸, a fost un ceva mai mult decât o colecție de reguli monahale simple și câteva rudimentare reglementări liturgice. Însă aceste reglementări liturgice sunt în mod evident de proveniență studită; acestea s-au răspândit repede din Constantinopol spre alte centre monahale ortodoxe. Regula fundamentală aghioritică de la începuturile monahismului atonit – *Hypotyposis*-ul Sf. Atanasie de la Marea Lavră, scrisă de către Atanasie însuși, la puțin timp după întemeierea Marii Lavre (962-963), nu este decât o ușoară retușare a *Hypotyposis*-ului studit¹⁴⁹.

Acest Tipikon de tip studit a devenit tot mai rafinat din punct de vedere liturgic, în măsura în care sinteza practicilor constantinopolitane și savaitice progresează. Primul Tipikon studit mai dezvoltat a fost com-

¹⁴⁷ Cu privire la Tipikon, vezi Taft, *Bibliography*, (notele 29-47); vezi de asemenea și id. articolele din ODB: *Liturgical Typikon*; *Typikon of the Great Church*; *Stoudite Typika*; *Sabbatic Typika*; A. Skaf, *Typika*, în *Dictionnaire de spiritualité* 15 (Paris 191) 3358-1371; și, mai ales, Abraham-Andreas Thiermeyer, *Das Typikon-Kletorikon und sein literarhistorischer Kontext*, ce urmează să apară în OCP. Acest studiu, din cadrul tezei de licență din anul 1990 a lui Thiermeyer, scrisă sub îndrumarea mea la Institutul Pontifical Oriental din Roma, constituie cea mai temeinică analiză și tipologie Tipiconală disponibilă, care include și o listă completă a Tipicoanelor existente, publicate și nepublicate.

¹⁴⁸ Cu privire la codificările liturgice și regulile monastice latine vechi, vezi Taft, *Hours*, cap. 6-7.

¹⁴⁹ În redactarea lor actuală, cele mai vechi reguli studite, *Hypotyposis*-ul Studit și *Hypotyposis*-ul Sf. Athanasie de la Marea Lavră, datează din generația de după Sf. Theodor († 826) și, respectiv, Sf. Athanasie, care a murit în primii ani ai secolului al XI-lea; cu privire la toate aceste documente vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 182-184.

Ritul Bizantin

pus de către Alexis, egumen la Studion și, mai apoi, patriarh al Constantinopolului (1025-1043), pentru o mănăstire pe care o fondase lângă capitală. Acest Tipik, păstrat azi doar în șase manuscrise slavone¹⁵⁰, a fost cel pe care Sf. Theodosie din Pecerska l-a tradus în slavonă în sec. XI și pe care l-a introdus în Mănăstirea Lavra Pecerska din Kiev, leagăn al monahismului ortodox printre slavii răsăriteni. Ulterior, din Ucraina a trecut în Moscova și întreaga Rusie¹⁵¹.

Pe la începutul secolului al XII-lea, sinteza studită dezvoltată apăruse și în Magna Graecia sub formă completă în Tipikon-ul lui San Salvatore din Messina (1131)¹⁵²; prima dată în Athos la Mănăstirea Iviron, în Tipikon-ul lui George III Mt'acmindeli (aghioritul, 1009-1065)¹⁵³. Tipikon-ul său, bazat pe originalul constantinopolitan grecesc, ce datează de dinainte de anul 906, a fost tradus în limba georgiană între anii 1042 și 1044, înainte de păstorirea starețului George. Acesta s-a păstrat în câteva manuscrise georgiene, dintre care cele mai vechi sunt din secolul al XI-lea¹⁵⁴. Acest document cheie, în care aflăm prima

¹⁵⁰ Manuscrisele sunt enumerate în D. Petras, *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-Sf. Sophia 1136*, extrase dintr-o teză de doctorat la Institutul Pontifical Oriental sub conducerea lui M. Arranz (Cleveland 1991) 9-10, care cercetează și dă o traducere parțială pentru al treilea cel mai vechi manuscris, codexul *Novgorod Sf. Sophia 1136* (sec. al XIII).

¹⁵¹ 41. Taft, *Mt. Athos*, 184.

¹⁵² Arranz, *Typikon*.

¹⁵³ Din Mt'acminda sau *The Holy Mountain*. George III era al optulea egumen al Lavrei Iviron și a păstorit acolo din 1044 până în 1065, când s-a retras.

¹⁵⁴ O documentație întreagă în Taft, *Mt. Athos* 185-6, la care adăugați studiul recent cu privire la Mănăstirea Iviron în una dintre lucrările lui George B. Martin-Hisard, *La vie de Jean el Euthyme et le statut du*

Robert F. Taft

descriere completă a vieții liturgice pe Muntele Athos, arată faptul că cea mai timpurie liturghie aghiorită a urmat obiceiurile studite, ce erau la acea vreme un amalgam de practici savaitice – *Phosilaron* (Lumină Lină) – la vecernii, utrenia cu *canoane*, după model palestinian etc. amestecate cu Ritul Marii Biserici¹⁵⁵.

Această fuziune, încheiată la sfârșitul sec. XII, venea să adauge sobrietății rugăciunii monahale palestinene o solemnitate rituală pe care Arranz o numește „o puternică culoare bizantină, un anume gust pentru tradiția catedrală și o semnificativă importanță cântării, în detrimentul Psaltirii¹⁵⁶. Toate acestea vor deveni caracteristici permanente ale liturghiei bizantine a Laudelor.

Până în secolul al XII-lea, acest rit studit – pe care Arranz îl numește „tradiția apusului bizantin” (pentru a-l distinge de sinteza neo-sabaitică palestiniană sau „orientală”) – a fost găsit pe Muntele Athos, în Rusia, Georgia și Sudul Italiei.

Noua Săptămână Sfântă și slujbele de Paști

Parte integrantă a aceluiași interschimb monastic a fost formarea graduală a ritului Săptămânii Sfinte în Bizanț și a ritului Privegherii Pascale – sinteză de elemente din practicile liturgice de la Ierusalim și Marea Biserică; sinteză care a început în această perioadă dar a fost terminată în cea următoare¹⁵⁷.

monastère des Ibères sur l'Athos, în *Revue des études byzantines* 49 (1991) 67-142.

¹⁵⁵ Taft, *Mt. Athos*, 186.

¹⁵⁶ Arranz, *Matines* OCP 38 (1972) 85.

¹⁵⁷ S. Jeneras, *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, AL 12 = SA 99 (Roma 1988) și recenzia mea pe

Muzica bisericească

Schimbările operate în această perioadă s-au reflectat în fiecare din aspectele vieții Bisericii bizantine. De exemplu, muzicologul Oliver Strunk a observat același proces în izvoarele disciplinei sale. În Constantinopol se văd mai întâi cele două tradiții, cea catedrală și cea monastică, paralele dar independente, (cea catedrală ușor proeminentă). Apoi, în funcție de influențele reciproce, ritul monastic preia gradual conducerea, devenind predominant în secolul XI¹⁵⁸. În studiul său asupra *chinonicelor* bizantine târzii (cântece la împărtașanie) Dimitri Conomos observă aceeași dialectică¹⁵⁹. În cele mai vechi manuscrise muzicale bizantine, se găseau inițial două tradiții independente: o tradiție a cântării monastice și rămășițele unei melodii congregaționale arhetipale, uniforme, timpurii¹⁶⁰. Aceste două curenți au mers la început fiecare pe drumul său, dar pe la mijlocul secolului al XI-lea amestecul dintre ele se poate observa în Triodul din Codexul *Vatopedi 1488* (cca.1050) și în Codexul *Grottaferrata Gb 35* (1100).¹⁶¹

această temă în OCP 56 (1990) 227-29; G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193 (Roma 1972) passim, mai ales 279-301; Taft, *Paschal Triduum*, id., *A Tale of Two Cities*.

¹⁵⁸ Strunk, *Music* 137 și passim.

¹⁵⁹ Vezi Conomos, *Communion Cycle*, a se vedea și recenzii mele pe această temă în OCP 54 (1988) 244-246, și *Worship* 62 (1988) 554-557.

¹⁶⁰ Conomos, *Communion Cycle*, passim, mai ales 65-71.

¹⁶¹ ibidem 67, citează din E. Follieri, O. Strunk (ed.), *Triodion Athoum*, MMB, Series principalis IX. 1-2 (Copenhaga, 1975); O. Strunk (ed.), *Specimina notationum antiquiorum*, MMB, Series principalis VII (Copenhaga 1966) 34-42.

Robert F. Taft

Arhitectura și iconografia bisericii

Mult mai perceptibile la nivelul concret al pietății populare au fost schimbările din arhitectură, decorațiile și dispunerea liturgică a bisericii. Așa cum a arătat Mathews, fiecare caracteristică a dispunerii originare a bisericii constantinopolitane s-a schimbat după iconoclastism. Cele mai notabile dintre acestea au fost stilul bisericesc cu o singură mare absidă, cu un atrium și un nartex mare, cu multiple intrări dinspre monumentale și dispuse pe toate părțile, inclusiv intrările dinspre exterior spre galeriile ce înconjurau nava pe toate părțile (cu excepția celei de răsărit, unde era altarul). Înăuntru exista o extraordinară claritate a desenului arhitectural, fără nici o diviziune internă, fără abside laterale, pastoforii sau camere auxiliare la nivelul solului (skevophylakion-ul sau sacristia se afla înafară, într-o clădire separată). Canceliile altarului aveau un o formă ce permiteau vederea înăuntru altarului. Intr-adevăr, ca și cum se dorea o bună vizibilitate, altarul se afla în fața absidei, nu înăuntru acesteia, deoarece absida era ocupată de tronul episcopului și de sintoron și înălțată cu câteva trepte, astfel încât cel ce prezida să poată fi văzut cu ușurință. Amvonul monumental ocupa centrul navei, unit prin solee cu canceliile deschise înspre altar. Decorațiunile, în general în mozaic, erau reduse la extrem.

În opoziție, biserica post-iconoclastă, deseori foarte mică, s-a concentrat asupra interiorului: fără atrium sau intrări monumentale; Sf. Masă retrasă în noua triplă absidă ce ascundea altarul; destul de mică pentru putea fi acoperită cu fresce pe fiecare centi-

Ritul Bizantin

metru al suprafeței interioare însă prea mică pentru a avea galerii, amvon și solee monumentale, ori un sintoron înălțat; fără nevoia unui skevophylakion, din moment ce darurile erau pregătite acum în noul proscomidiar din absida laterală, pe partea nord-estică. O asemenea clădire a bisericii în stil provincial nu putea fi foarte diferită de predecesoarele sale pre-iconoclaste din capitală.¹⁶²

Un nou Molitfeinic, un nou Tipikon, un nou oficiu liturgic, o nouă muzică liturgică, o nouă iconografie, o nouă arhitectură și o nouă dispunere interioară a bisericii, o nouă mistagogie care să le interpreteze pe toate: sinteza Bizanțului de mijloc este acum completă.

¹⁶² Mathews, *passim*, în special cap.4; Taft, *Great Entrance*, p. 179-191.

Dacă sinteza Bizanțului de mijloc reprezintă o schimbare față de ceea ce s-a petrecut în perioada Bizanțului timpuriu¹⁶³, nu doresc pe moment să mă refer la ceea ce nu era într-o deplină continuitate cu tradiția ortodoxă. Bizanțul post-iconoclastic continuă să aibe la bază aceeași mistagogie și același cult al icoanelor. Și după cum am menționat în capitolul 3, ambele dimensiuni ale acestei teologii – clădirea și liturghia Bisericii ca oglindă a tainei mântuirii, clădirea și liturghia Bisericii ca imagini cosmice și eshatologice ale împărăției cerești și ale cultului acesteia – deja apăruseră în anul 730 în comentariul despre Liturghie și biserică al lui Gherman, în care tainele erau reactualizate.

S-ar putea polemiza la nesfârșit pe chestiunea „Cine a fost mai întâi: oul sau găina?”, dar scopul meu nu este de a dovedi dacă există o legătură cauzală (deși

¹⁶³ La începutul lucrării (cap. 1, nota 21) am evitat să folosesc această diviziune a istoriei Bizanțului, dar în acest context se potrivește destul de bine pentru perioada dintre iconoclastism și ocupația latină.

Ritul Bizantin

cred că există) – între teoria iconodulă cu privire la imaginile religioase, pe de o parte, și mistagogia mai reprezentatională a anamnezei liturgice împreună cu concomitentele programe decorative, pe de altă parte. Dar toate trei, în același timp, au găstigit o poziție superioară în teologia și arta bizantină și reprezintă, după părerea mea, victoria pietății populare monahale asupra unei abordări mai spiritualizate și mai simbolice a liturghiei¹⁶⁴.

Noua iconografie

Dacă interpretarea teologică a noii spiritualități a fost fixată în comentarii liturgice, putea fi comunicată maselor doar prin intermediul celebrărilor rituale și a formei acestora: prin dispunerea liturgică și decorarea clădirii bisericii, așa cum au evoluat în bisericile bizantine la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, în timpul erei studiate de care ne-am ocupat în capitolul precedent.

Cu privire la decorarea reprezentatională a bisericilor încă înaintea acestei perioade, avem dovezi din Palestina antichității târzii. La începutul sec. VI, retorul Choricus din Gaza descria Biserica Sf. Sergius din Gaza, construită probabil înainte de anul 536, ca fiind acoperită în întregime cu fresce ce cuprindeau peste douăzeci și cinci de scene din viața lui Iisus, de la Buna-vestire, la Înălțare¹⁶⁵. Dar Gaza nu este

¹⁶⁴ Aceste chestiuni sunt tratate mult mai amănunțit în Taft, *Liturgy*.

¹⁶⁵ *Laudatio Marciani* I, 47-72. R. Foerster, E. Richtsteig (ed.). *Choricii Gazaei opera* (Leipzig 1929) 78ff, citat în Mango, *Art*, 32-3, 60-68. O altă mărturie palestiniană atribuită lui Ioan Damaschinul este discursul împotriva împăratului iconoclast Constantine V Caballinus (741-775): *Adv. Constantinum Caballinum*, PG 95:309-344; cu privire la decorarea bisericii, cf. cap. 3 și 10.

Robert F. Taft

Constantinopolul și cea mai timpurie mărturie al unui asemenea program decorativ – încă în fază embrionară, deoarece nu avem mențiuni despre vreun ciclu de sărbători – în Ritul Marii Biserici este patriarhul Photius (858-867, 877-886), care descrie mozaicurile Bisericii Sfintei Fecioare din Pharos, din capela palatină sau altarul principal al Palatului Imperial.

*„Pe tavan este pictată în cubulețe de mozaic colorat silueta unui om care are trăsăturile lui Hristos. Ai putea spune că El veghează pământul și se gândește la organizarea și guvernarea acestuia, atât de perfect a fost inspirat pictorul să reprezinte în forme și culori grija Creatorului pentru noi. În părțile concave de lângă vârful emisferei este reprezentat o mulțime de îngeri care îl însoțesc pe Dumnezeu. Absida care se ridică peste altar strălucește de imaginea Fecioarei Maria, întinzându-și brațele întărite pentru apărarea noastră și pentru liniștea împăratului și minunatele biruințe asupra dușmanilor. Un cor de apostoli și martiri, da, și de profeți, și patriarhi, umplu și înfrumusețează cu chipurile lor întreaga biserică...”*¹⁶⁶

Este posibil ca, anterior, martori oculari să fi atribuit sensuri simbolice diferitelor părți ale clădirii bisericii constantinopolitane¹⁶⁷ deoarece a existat o

PG 95:313-316, 325-328. Această lucrare a fost scrisă de către Ioan din Ierusalim, singel al patriarhului Theodor din Antiohia (750/51-773/4), în anul 764, și a fost revizuită mai târziu în Constantinopol, în jurul anului 787. Cf. J.M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OCP 17 (1951) 26 nota 2, citându-l pe B.M. Melioranskij, *Georgij Kipirjanin i Ioann Ierusalimljanin, dva malozvestnyx boriso za pravoslavie v VIII veke* (St. Petersburg 1901). Schulz (52-54) analizează acest document și citează din el pasajele relevante, în traducere engleză.

¹⁶⁶ Homili 10, 6. Tradus (ușor modificat) din C. Mango, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople* (Cambridge, Mass. 1958) 186; id., *Art* 186. La început, s-a considerat că această omilie se referea la Noua Biserică inaugurată în anul 880 sub Vasile I. În ceea ce privește reatribuirea sa, vezi id. și R.J.H. Jenkins, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius*, în DOP 9-10 (1955-1956) 123-140; Mango, *Art* 185.

¹⁶⁷ Mango, *Art*, 6, 13, 24, 57-60.

Ritul Bizantin

formă de artă reprezentatională în biserica Sf. Sofia¹⁶⁸. Dar utilizarea programelor artistice reprezentationale extensive a început abia în perioada Bizanțului de mijloc, care a urmat victoriei finale asupra iconoclastului (843), când a fost elaborat un program iconografic care să exprime această viziune pentru cei care n-au avut la îndemână producțiile literare ale lui Gherman¹⁶⁹.

Aceste programe reflectă dublul simbolism al noii mistagogii pe care am văzut-o la Gherman: [1] simbolismul cosmic, viziunea „liturghiei cerești”, moștenită de la Maxim și [2] simbolismul „iconomic” sau istoria anamnetică cu a sa descriptibilitate explicită a istoriei mântuirii. În descrierea cosmică sau ierarhică, biserica și ritualul sunt o imagine a Bisericii acestui veac, în care harul divin este mijlocit celor din lume (din naos) de la lăcașul sfânt (altar) și slujba cerească (liturghia oficiată acolo) care, la rândul său, preînchipuie împlinirea sa viitoare (eshatologică), când vom intra cu slavă în acel lăcaș. Simeon al Tesalonicului (†1429), ultimul dintre mistagogii clasici

¹⁶⁸ Ibid. 87, 89; cf. Mango, *Materials*, în *Mosaics*.

¹⁶⁹ Cu privire la evoluția decorării bisericii Bizanțului de mijloc vezi, mai ales, J. Lafontaine-Dosogne, *L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261*, în *Actes du XV^e Congrès international d'Études byzantines, Athènes-Septembre 1976* (Atena 1979) I, 287-329 + planches XXVI-XXXIII; de asemenea, O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium* (Londra 1948/New Rocheile, N.Y. 1976); O. Demus, E. Dicz, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni* (Cambridge, Mass. 1931); S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Bibliothèque des CA IV (Paris 1970); E. Giordani, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungs-system als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms*, în *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 1 (1951) 103-134; T.F. Mathews, *The Sequel to Nicaea II*, în *Byzantine Church Decoration*, Perkins Journal 41.3 (iulie 1988) 11-21.

Robert F. Taft

În această dispunere, comunitatea liturgică comemorează taina mântuirii sale împreună cu Biserica Cerească. Dăruiește taina legământului lui Hristos prin brațele întinse ale Maicii Sale. Toate acestea au fost arătate neștiutorilor de carte în taina dispunerii iconografice. Într-adevăr, numai în cadrul celebrării liturgice actuale simbolismul bisericii capătă viață și apare mai mult decât o întruchipare statică a cosmosului, văzută cu ochi creștini. În credința creștină s-a creat o legătură dinamică între lumea creată și cea necreată, prin Hristos, în promisiunea Jertfei Sale, promisiune pe care Euharistia o celebrează, o certifică și o reînnoiește. Această legătură dinamică este exprimată atât prin dispunerea cât și prin iconografia bisericii.

Iconostasul, ce închide altarul în care sunt celebrate tainele acestui Legământ, este înțeles ca legătura dintre cer și pământ. În Spatele Sfintei Mese, pe peretele absidei centrale, este pictată „Împărtășirea Apostolilor”. Pictura nu reprezintă în realismul istoric Cina cea de Taină, ci Hristos, reprezentat ca Marele Preot cerească, însoțit de îngeri, Care împarte Euharistia Apostolilor. Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, ale căror formule liturgice exprimă aceeași taină, sunt și ei reprezentați aici, ținând în mână suluri liturgice, ca și cum ar concelebra ritualul împlinit dinaintea lor pe Masa cerească/pământescă. Deasupra altarului, în semicalota absidei altarului, se află Maica Domnului-Theotokos. Brațele ei sunt întinse în poziție *orantă*, ca și cum ar interveni pentru noi și ar grăbi, cu brațele sale, ofranda noastră adusă Pantocratorului zugrăvit deasupra ei, în cupolă. Împreună cu ea, în medalionul de pe pânțele ei, se află pruncul Hristos, imagine a întrupă-

Ritul Bizantin

rii care a făcut posibilă această jertfă de cerere, chipul Fecioarei/Biserica, văzută ca pânțele lui Dumnezeu, aducându-L pe Hristos iară și iară în inimile noastre. Deasupra acesteia, în vârful arcului altarului, se află „Tronul Judecății de Apoi”, unde, înaintea lui Dumnezeu, trebuie să ajungă lucrarea jertfei de mijlocire. În afara altarului, acoperind pereții bisericii de jur împrejur, în sensul acelor de ceasornic, sunt zugrăvite imaginile sărbătorilor liturgice. În benzi laterale, ca cercurile în jurul butoiului, acestea descriu iconomia creștină a mântuirii în Iisus, legând *istoria* mântuitoare a trecutului cu prezentul restaurat¹⁷³.

Noua arhitectură

Din moment ce ne concentrăm asupra liturghiei, voi lăsa programele decorative în seama istoricilor artei. De remarcat totuși că aceste programe au fost

¹⁷³ Se spune că imaginile evenimentelor mântuirii descrise în Noul Testament au fost mai apoi standardizate în *Cele Douăsprezece Praznice Împărătești*, însă acest lucru este adevărat doar în linii mari. În realitate, cele douăsprezece Praznice variază de la un autor la altul. Doar zece sunt enumerate în anul 744 de Ioan din Euboia în *Sermo in conceptionem S. Deiparae* 10. PG 96:1473C-1476A: Zămislirea Fecioarei, Nașterea Maicii Domnului, Buna-Vestire, Nașterea Domnului, Întâmpinarea Domnului, Boboteaza, Schimbarea la Față, Paștele, Pogorârea Sfântului Duh (datorez această informație Dr.-ului Alexander Kazhdan de la *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies* în Washington). Lista liturgică oficială s-a stabilit în final la următoarele douăsprezece praznice pe care le redăm în ordine calendaristică: Nașterea Maicii Domnului (8 sept.), Înălțarea Sfintei Cruci (14 sept.), Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (21 nov.), Nașterea Domnului (25 dec.) Botezul Domnului (6 ian.), Întâmpinarea Domnului (2 feb.), Buna-Vestire (25 mart.), Intrarea Domnului în Ierusalim (Duminică Floriilor), Înălțarea Domnului, Pogorârea Sfântului Duh, Schimbarea la Față (6 aug.), Adormirea Maicii Domnului (15 aug.). Programele iconografice vor include, de asemenea, Învierea Domnului (Paștele), sărbătoare *hors pair* în afara listelor, și Răstignirea (Vinerea Mare), care din punct de vedere liturgic, nu este niciodată enumerată alături de Marile Praznice.

bizantini, a sintetizat această viziune în capitolul 131 al tratatului său, *Despre Sfântul Lăcaș*:

„Biserica, precum o casă a lui Dumnezeu, închipuie întreaga lume pentru că Dumnezeu este pretutindeni și peste toate. . . Altarul este chipul celor de peste ceruri și de deasupra, unde se spune că se află Tronul lui Dumnezeu și lăcașul Său. Acesta este Tronul pe care Masa îl reprezintă. Ierarhiile cerești se găsesc în multe locuri, dar aici sunt însoțite de preoți, care le înlocuiesc, iar episcopul îl reprezintă pe Hristos; biserica [nava] închipuie lumea văzută, cele de deasupra bisericii închipuie cerul cel văzut, cele de jos închipuie cele de pe pământ...în afara acestora se află regiunile inferioare și lumea ființelor care trăiesc dobitocește și nu au o viață superioară. Altarul îi primește înăuntru pe episcop, acesta îl reprezintă pe Iisus, Dumnezeu-Omul, de ale cărui puteri absolute se împărtășește. Ceilalți sfinți slujitori îi reprezintă pe Apostoli și mai ales pe arhangheli și pe îngeri, fiecare conform rangului său. Îi menționez pe Apostoli, episcopii și preoții împreună cu îngerii, deoarece nu există decât o singură Biserică în cer și pe pământ, din moment ce Dumnezeu a coborât și a trăit printre noi, făcând ceea ce a fost trimis să facă pentru noi. Și este o unică lucrare: jertfa Domnului nostru, comuniune și contemplare. Acest este săvârșită atât în ceruri, cât și pe pământ, dar cu această diferență: în ceruri este făcută fără acoperire sau simboluri, dar aici, pe pământ, este îndeplinită prin simboluri...”¹⁷⁰

În abordarea iconomică sau anamnetică, altarul împreună cu Sfânta Masă este în același timp Sfânta Sfintelor din Cortul Mărturie, Cenacolul unde a avut loc Cina cea de Taină, Golgota răstignirii și Mormântul Sfânt al învierii, din care sfintele daruri ale Domnului cel Înviat – cuvântul, trupul și sângele Său – răzbat înafară pentru a ilumina lumea întunecată de păcat.

¹⁷⁰ PG 155:337-40 [Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, vol. 1, trad. rom., T. Teodorescu, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava 2002].

Ritul Bizantin

Acest al doilea mod de abordare capătă la Gherman o formă mai consistentă:

„Alfel spus, Biserica este cerul pe pământ întru care locuiește și umblă Dumnezeu cel Cereșc, închipuind răstignirea, îngroparea și învierea lui Hristos, mai preaslăvită decât Cortul Mărturieii lui Moise, altarul curățirii și Sfânta Sfintelor, este preînchipuită de Patriarhi, temeluită pe Apostoli întru care este izbăvirea, preaîmpodobită în ierarhi, desăvârșită în martiri și înălțată pe tronul cel cu sfintele lor moaște [...] Sfânta Masă ține locul mormântului în care a fost pus Hristos; pe ea ni se înfățișează pâinea cea adevărată și cerească, jertfa tainică și nesângeroasă; Hristos jertfindu-și Trupul și Sângele Său, le-a dat credincioșilor ca hrană și băutură a vieții veșnice. Ea însăși – Sfânta Masă – este și scaun al lui Dumnezeu, întru care Dumnezeu cel Cereșc, cel purtat pe heruvimi, s-a odihnit, după ce s-a întrupat; mai simbolizează și masa la care, la Cina cea de Taină, șezând în mijlocul Apostolilor Săi și luând pâine și vin le-a zis acestora: «Luați, mâncați și beți dintru acesta, căci acesta este Trupul și Sângele Meu.»; ea a fost preînchipuită de masa Legii în care era mana, care este Hristos, Care S-a coborât din cer.»¹⁷¹

În iconografia și liturghia Bisericii, aceasta dublă viziune ia forme văzute și dinamice. Din cupola centrală, imaginea Pantocratorului domină totul dând unitate și temei ierarhice, și celei iconomice. Mișcarea temei ierarhice este verticală: urcând de la comunitatea prezentă și adunată spre venerare în naos, prin treptele sfinților, profeților, patriarhilor și apostolilor la Dumnezeu cel Cereșc, înconjurat de cetele de îngeri¹⁷². Sistemul iconomic sau al istoriei mântuirii, extinzându-se spre exterior și în sus dinspre altar, este unit atât din punct de vedere artistic, cât și teologic, cu cel ierarhic.

¹⁷¹ Gherman, *Tălcuirea Sfintei Liturghii*, trad. rom. și note pr. N. Petrescu, Ed. Anastasia, București 2000, 11-15; PG 98, 383-453.

¹⁷² Cf. remarcile lui Mango, *Mosaics*, 48.

Robert F. Taft

strâns legate de schimbările din arhitectura bisericii iar acestea au fost la fel de semnificative din punct de vedere liturgic. Așa cum notează Cyril Mango, aceste scheme decorative unitare au fost fezabile doar în perioada post-justiniană, când interiorul cruciform al bisericilor cu cupolă, deși mai mici „era vizibil dintr-o privire (nu existau culoare de trecere), astfel încât a putut fi tratat ca întreg, în vederea decorării”¹⁷⁴.

La o astfel de schimbare radicală a modului de gândire și a proporțiilor s-a ajuns, parțial, datorită situației socio-politice și economice a acelei perioade. Ca o consecință a „epocii întunecate”, arhitectura monumentală a perioadei justiniene a fost urmată de arhitectura Bizanțului mijlociu și târziu, în care bisericile păreau miniaturale în comparație cu cele ale perioadei anterioare. Pe măsură ce bisericile au devenit mai mici, viața liturgică a devenit mai comprimată, mai personală (mai privată). Splendoarea riturilor urbane bazilicale și staționale ale antichității târzii, destinate unui spațiu liturgic ce îngloba orașul, și croite pentru dimensiunile imperiale ale bisericii Sf. Sofia, au sfârșit într-un spațiu extrem de micșorat.

Creșterea monahismului în importanță la sfârșitul iconoclasmului, mai cu seamă în Patriarhia Constantinopolului, a avut un rol determinant în această dezvoltare. Mănăstirile au devenit mai bogate, mai autonome și mai puternice; mai cu seamă cele studite-urbane, ce aveau strânse legături cu bisericile parohiale. Nu întâmplător în secolele următoare în Bizanț au fost construite mult mai multe biserici monahale, decât

¹⁷⁴ Mango, *Mosaics*, 43.

Ritul Bizantin

parohiale¹⁷⁵. Liturghia monahală nu este stațională (procesională, în afara zidurilor, n.n.), ci o liturghie *stay-at-home*, limitată la clădirile complexului monahal.

Un ritual redus și simbolismul său

Această comprimare a activității liturgice în interiorul clădirilor bisericilor, de acum tot mai mici, a fost însoțită și de o schimbare a unui simbolism mai profund. Când riturile liturgice, ce aveau cândva o importanță practică, supraviețuiesc scopului original, supraviețuirea lor necesită reintegrarea în cadrul unui nou sistem. De-a lungul acestui proces, aceste relicve dobândesc deseori interpretări simbolice noi, fără nici o legătură cu scopul lor original.

Exemplul clasic este, din nou, procesiunea intrării (intrarea mică) de la începutul Liturghiei Euharistice. La origini, aceasta a fost o intrare solemnă în biserică, cu ample mișcări longitudinale ce corespundeau axei longitudinale a bisericilor vechi.¹⁷⁶ Noul ritual, deși încă impozant, a fost limitat la planul central al unor biserici mult mai mici. Procesionile publice ale intrării, mărețe în trecut – reduse acum la ocoliri rituale în interiorul unui naos de acum mai mic – au fost trunchiate, rămășițe clericale originalei intrări a întregii Biserici, așa cum au fost consemnate în Rugăciunea Intrării din unele manuscrise italo-grecești ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom:

¹⁷⁵ Mango, *Architecture* 197-8 și cap. 7-8 passim.

¹⁷⁶ Mathews, 144.

Robert F. Taft

*„Binefăcătorul și zădărnul întregii făpturi, primește Biserica
ce se apropie. Dăruiește ceea ce este bine pentru fiecare dintre noi, că-
lăuzește-ne spre desăvârșire și fă-ne vrednici de împărăția Ta...”¹⁷⁷*

În noul sistem, procesiunile celor două intrări, reduse la ieșiri rituale din altar ale clericilor, pierd din dimensiune, fapt care determină reinterpretarea lor: de acum ele apar ca epifanii ale lui Hristos. În prima procesiune sau Intrarea Mică, ce deschide Liturghia Cuvântului, Evanghelia este purtată în afara altarului, prin naos și înapoi în altar. Se spune că semnifică venirea lui Hristos la noi ca Logos-Cuvânt. Intrarea Mare de la începutul Liturghiei Euharistice a fost și ea, cândva, o intrare funcțională în biserică din skevophylakion-ul exterior; acum erau aduse pâinea și vinul pregătite acolo înainte de Liturghie. Intrarea aceasta era și ea redusă la un transfer solemn al pâinii și vinului din absida Proskomidiarului în altar, prin naos, și din nou înapoi în altar pentru a fi depuse pe Sfânta Masă; se spune că ni-l arată pe Hristos condus spre jertfă și că preînchipuie venirea Sa la noi în taina Trupului și Sângelui Său. Aceste preînchipuiri sunt împlinite mai târziu în două ieșiri rituale din altar: procesiunea diaconului cu Evangheliarul pentru lecturi și procesiunea protosului pentru distribuirea Sfintei Împărtășanii.

Acest regres înspre o scară redusă a imprimat Sfintei Liturghii o oarecare notă privată, particulară. Nu numai că procesiunile au fost reduse la resturi ritualizate fără nici o importanță practică și care sfâr-

¹⁷⁷ LEW 312.15-30 (coloana din dreapta). Cu privire la proveniența acestei rugăciuni, vezi Jacob, *Tradition*, 117-118; id., *Zum Eisdosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des. Val. Barb. Cr. 336*, *Ostkirchliche Studien* 15 (1966) 35-38.

Ritul Bizantin

șesc în același loc de unde încep, ci chiar și în interiorul bisericii, lucrările rituale se retrag tot mai mult spre altarul tot mai închis. Înmulțirea capelelor private, cu cler propriu, va fi mai târziu semn al îndepărtării de slujbele publice monumentale și apropierea de cele domestice și monahale¹⁷⁸.

Schimbările rezultate în arhitectura bisericii

Rezultatul tuturor acestor schimbări s-a reflectat și în multiplele modificări din arhitectura bisericii¹⁷⁹:

1. atrium-ul a dispărut iar numărul intrărilor a fost mult redus;
2. skevophyiakion-ul exterior a fost abandonat, fiind înlocuit de pastophoriu;
3. sintronul înălțat a dispărut din absidă;
4. amvonul, mult redus ca mărime, a fost mutat din centrul naosului spre periferie, sau chiar a fost eliminat cu totul, deoarece proclamarea Cuvântului a devenit o formalitate ritualizată; chiar și predica era redusă de obicei la citirea unui text gata formulat din vreo carte de predici¹⁸⁰.

Retroinfluența noii interpretări a textului

În acest proces nu au fost influențate doar clădirile, iconografia și ritualul bisericilor. Cultul are deopotrivă o istorie internă și una externă care interacționează dialectic. Acest lucru este evident mai

¹⁷⁸ Vezi T.F. Mathews, *Private Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Reappraisal*, CA 30 (1982) 125-138.

¹⁷⁹ Cf. Taft, *Great Entrance*, 178-94.

¹⁸⁰ Cf. Taft, *Sermon*, în ODB 3:1880-1881.

Robert F. Taft

ales în Răsăritul Bizantin, unde înțelegerea duhovnicească a cultului a contribuit în mod vital la dezvoltarea formelor sale simbolice¹⁸¹. Încă din vremea Sfântului Gherman, acest nou stil antiohian de a vedea Liturghia într-un mod alegoric începuse deja să-și țese pânza, și nu doar în ceea ce privește intrările, ci și în riturile care le preced sau le urmează.

Acest lucru poate fi verificat mai ales în interpretarea Intrării Mari, văzută sub chipul cortegiului funerar al lui Iisus¹⁸². Astfel a început un proces prin care toate acțiunile liturgice de dinainte și de după aducerea Darurilor a fost interpretate în funcție de viziunea potrivit căreia Darurile, încă de la intrare, sunt considerate ca fiind trupul răstignit al Domnului. Aceasta a stimulat dezvoltări în rînduiala Proskomidiei (ritul pregătirii darurilor de pâine și vin de la începutul Euharistiei) – mai ales introducerea în ritual a textelor profetice ce fac referire la „slujitorul suferind”, văzut mai apoi ca Mielul de jertfă al lui Dumnezeu¹⁸³. Solemnizarea ritualului Intrării Mari și simbolismul care o însoțea au dus la multiplicarea troparelor cu tema îngropării, în timpul depunerii, tămâierii și acoperirii Darurilor pe Sf. Masă, interpretate de acum înainte ca închipuire a depunerii trupului răstignit al lui Iisus în mormânt, ungerea Sa cu miruri aromate și înfășurarea

¹⁸¹ Cu privire la istoria acestei influențe reciproce între rit și interpretare în Ritul Bizantin, lucrările lui Schulz sunt foarte bune.

¹⁸² Cu privire la această chestiune, vezi Taft, *Great Entrance*, index p. 467 sub *Great Entrance, symbolism: cortege and burial of Christ*; id., *Liturgy* 53ff.

¹⁸³ Pentru Istoria Proskomidiei vezi la G. Descoeudres, *Die Proskomenien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen*, Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 16. (Wiesbaden 1983) cap. 6.

Ritul Bizantin

acestui cu giulgiu sau în lințoliu. Toate acestea sunt lămuritoare nu doar cu privire la dezvoltarea inevitabilă a ritualului tuturor liturghiilor medievale, ci și cu privire la dezvoltarea pietății și înțelegerii. Acestea nu au abordat doar reinterpretarea textului și ritualului existent, ci au și contribuit retroactiv la schimbarea textului și ritului.

O nouă carte liturgică: Diatata

Aceste dezvoltări, mai ales exagerările lor dezordonate din unele manuscrise medievale monastice, au dus în cele din urmă la apariția unei noi cărți liturgice: *Diatata* sau *Rânduiala*. Acesta era un manual de indicații tipiconale ce descria felul în care ritualul trebuia îndeplinit. Din secolul al X-lea sunt semnalate între bizantini primele încercări de a codifica indicațiile tipiconale. În Italia acestea au fost adesea încorporate chiar în textul liturgic. În Constantinopol și pe Muntele Athos, între sec. XII și XV au început să se înmulțească manualele de indicații tipiconale separate – mai ales pentru a controla dezvoltările exagerate în rânduiala Proscomidiei.

Voi spune mai multe despre aceste Diatate la sfârșitul capitolului următor¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 192-194.

A m arătat deja faptul că biruința asupra iconoclasmului i-a lăsat pe călugării din Bizanț într-o poziție avantajoasă, în comparație cu clerul secular. Procesul de monasticizare declanșat încă înainte de Cruciada a IV-a (1204)¹⁸⁵, ajunsese la apogeu în timpul stăpânirii latine (1204-1261), când clerul secular, demoralizat, a fost incapabil de a mai susține complexul slujbelor cântate (asmatike akolouthia) de la Biserica Sf. Sofia, încuviințând monasticizarea lor. În timpul restaurației Paleologilor (1259-1453) Biserica a continuat să fie o forță puternică în viața publică, mai ales în timpul renașterii isihaste începută pe Muntele Athos¹⁸⁶. Dar, de acum înainte, a devenit o Biserică sub influență monahală, și nu doar din punct de vedere al conducerii și influențelor spirituale, ci și din punctul de vedere al creativității liturgice.

¹⁸⁵ Vezi Strunk, *Music*, 137.

¹⁸⁶ Vezi Nicol, mai ales capitolul 2; J. Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N.Y. 1974), 56-170; id. *A Study of Gregory Palamas* (Londra 1974), mai ales partea I. *Cu privire la influența liturgică a mișcării isihaste*, vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 190-194.

De la studii la aghioriți: creșterea importanței Muntelui Athos

În această evoluție factorii cheie au fost destrămarea timpurie a monahismului cenobitic studit și creșterea în importanță a monahismului athonit sau „aghioritic”. În Constantinopol, monahismul cenobitic studit a fost până în secolul al XIII-lea principala formă a monahismului urban. În celelalte zone ale imperiului, pe măsură ce presiunea turcă dinspre răsărit se accentua, centrul de gravitate monahală începuse să se miște înspre Apus, deplasând importanța centrelor monahale bizantine din Asia Mică în centre monahale din Grecia. Pierderea Constantinopolului în favoarea latinilor în perioada anilor 1204-1261 a fost o lovitură serioasă pentru cultura și societatea bizantină. Golul lăsat de puterea imperială slăbită a dus la creștere prestigiului și autorității Bisericii. Jurisdicția asupra Muntelui Athos, deținută înainte de către împărat, a fost transferată patriarhului (1312), iar monahismul a continuat să înflorească în rămășițele Imperiului Bizantin în Europa¹⁸⁷. În ciuda originilor sale studite, monahismul aghiorit a abandonat în cele din urmă forma cenobitică strictă a studiilor în favoarea monahismului de tip savaitic palestinian, bazat pe lavre și mici mănăstiri sau schituri, organizat mai lejer¹⁸⁸. Același proces, cel puțin din punct de vedere liturgic, se desfășura și la Constantinopol unde, de prin secolul al XII-lea, un nou strat de material liturgic savait începuse să se infiltreze în slujbele mănăstirilor studite. Acesta a fost pragul unei noi epoci, etapa finală a formării Ritului bizantin de azi.

¹⁸⁷ Vezi A. Kazhdan et alii, *History of Byzantium*, ODB 1, p. 358-382.

¹⁸⁸ Mai detaliat în R. Taft, *Mt. Athos*.

Sinteza, neo-savaită

O numesc „sinteza neo-savaită” – *neo* pentru a o distinge de ritul studit care, așa cum am arătat în capitolul 5, era o sinteză a elementelor savaite cu cele ale ritului catedral constantinopolitan. În acel capitol am scos în evidență schimbul liturgic reciproc, de lungă durată, dintre Ierusalim și Constantinopol, mai ales în timpul perioadei reformei studite. Această fertilizare încrucișată s-a intensificat în perioada ce a urmat distrugerii Catedralei Ierusalimului (Biserica Sfântului Mormânt) de către Califul al-Hakim (în 1009), fapt ce a determinat fărâmițarea liturghiei aghiopolite. Din secolul al XI-lea, călugării palestinieni au reconstruit ritul studit pentru a-l folosi nevoilor proprii. Această reconstrucție a vizat mai cu seamă ordinea rugăciunilor nocturne (*agrypnia*) și, mai târziu, canonul utreniilor zilnice și *pensum*-ul psalmodiei¹⁸⁹.

Procesul a fost descris pentru prima dată de către Nikon de pe Muntele Negru (1025-după 1088), călugăr la Mănăstirea Theotokos de pe Mauron Oros-nordul Antiohiei, în Siria. El a fost primul care a folosit cuvântul *tipikon* pentru aceste rânduieli monastice noi. În testamentul său spiritual ce prefățează Tipikon-ul, notează:

„Am găsit și am colectat diferite Tipikon-uri, de la Stoudion și Ierusalim; și unul nu era la fel ca celălalt, nici chiar unul studit cu altul studit, nici cele ierusalimitene cu cele ierusalimitene. Și, foarte uimit de aceasta, i-am întrebat pe cei înțelepți și bătrâni, și pe cei din Mănăstirea sfântului nostru părinte Sava din Ierusalim, care știu și au experiență cu privire

¹⁸⁹ Ibid.

Ritul Bizantin

*la lucrările cuvenite eclesiarhului și celelalte, inclusiv rânduiala egumenului...*¹⁹⁰

După ce s-a informat cu privire la „rânduilele bisericii (*taxis*) și a psalmodiei” și cu privire la diferitele tradiții, orale și scrise, el le-a adaptat nevoilor sale (*Taktikon*, I). Astfel, după cum ritul catedral constantinopolitan a fost monasticizat grație influențelor din Palestina, ritul palestinian (ierusalimitean) a fost ulterior bizantinizat. Și, deși Nikon enumera diferențele dintre uzanțele studite și ierusalimitene, o citire atentă a *Taktikon*-ului (I, 1-23) arată faptul că el nu compară decât două variante ale aceluiași rit sabaitic. Ambele folosesc aceeași Psaltire palestiniană de douăzeci de catisme¹⁹¹ – doar distribuirea lor e diferită. La utrenie ambele variante au stihiri cu laude și apostihuri¹⁹², aghiopoliții însă pmit stihirile în zilele de rând. Există însă diferențe în utilizarea Doxologiei Mari la Utnenie (I, 22), iar studiții nu săvârșesc Vecernia mică înainte de masă și Vecernia mare după, ca și în sistemul *agrypnia* palestinian¹⁹³.

¹⁹⁰ Prefață 9. V.N. Beneshevich (ed.), *Taktikon Nikona Chernogortsa: Grecheskij tekst po rukopisi No. 441 Sinajskago monastyrja sv. Ekateriny*, Vypusk I, Zapiski Ist.-Filol. Fakul'teta Petrogradskago Universiteta, chast' 139 (Petrograd 1917). Referințe cu privire la diviziunile interne ale acestui document vor fi notate în corpul textului. Vezi și id., *Opisanie grecheskix rukopisej Monastyrja sv. Ekateriny na Sinae* (St. Petersburg 1911) I, p. 561-601.

¹⁹¹ Diviziuni ale Psaltirii conținând (de obicei) nouă psalmi în câte trei unități (stări) de câte trei psalmi fiecare. Cu privire la tradițiile Psaltirii bizantine, vezi Taft, *Mt. Athos*, p. 181-182.

¹⁹² Stihira și apostihul sunt refrenuri poetice, repetate după versete din Sfânta Scriptură.

¹⁹³ Taft, *Mt. Athos*, p. 186-187.

Robert F. Taft

Pe vremea lui Nikon singura diferență majoră dintre uzanțe era această agrypnia. Anahoreții savaitici țin o priveghere de toată noaptea în ajunul zilelor de duminică sau de sărbătoare, pe când studiiții au aderat la programul cenobitic obișnuit al rugăciunilor de seară în slujbe secvențiale:

„Este bine de știut ca nu există slujbă de toată noaptea nici de sărbători, nici duminica, ci mai degrabă rânduiala (akolouthia) la vremea Pavcerniței, Miezonopticii și a Utreniei, conform Tipikon-ului din Stoudion și din Sfântul Munte și, într-un cuvânt, conform obiceiului Diataxei cenobitice.” (Taktikon, I, 20).

Ulterior, remarcabila dezvoltare neo-savaitică a inclus o creștere considerabilă a numărului de psalmi folosiți în serviciul laudelor și mai ales în Utrenie în Canonul zilnic de nouă pesne¹⁹⁴. Subliniem din nou faptul că ambele rituri, atât cel studit cât și cel neo-savaitic, nu sunt decât variate de cutume ale aceleiași tradiții de bază.

Răspândirea Tipikon-ului Sfântului Sava

Acest rit neo-savaitic a devenit curând popular peste tot. Motivele răspândirii sale nu sunt foarte clare. Unii presupun că acest fapt s-ar datora mării sale simplități și datorită stilului cenobitic mai puțin rigid, adoptat într-o vreme de decădere și neorânduială, când Marea Biserică nu mai putea întreține gloria trecută a vechiului rit catedral bazat pe un mare număr de cântăreți¹⁹⁵, și când monahismul era mai puțin disciplinat față de vremurile înfloritoare ale cenobitismului studit.

¹⁹⁴ Ibid., p. 188-190.

¹⁹⁵ Acesta este unul dintre motivele date de către Simeon al Tesalonicului (d. 1429), PG 155:553D, 625B.

Ritul Bizantin

La începutul secolului al XII-lea, Tipikon-ul (de esență studită) de la Evergetis¹⁹⁶, una dintre marile mănăstiri cenobitice ale capitalei¹⁹⁷, suferise deja o puternică influență neo-savaitică. Câteva alte Tipikoane din secolul al XII-lea au împrumutat masiv din Rânduiala de la Evergetis, iar Tipikon-ul Sf. Sava din mănăstirea sârbească Hilandar, de pe Muntele Athos, ce datează din anul 1199, este doar o versiune sârbească adăugită a acestuia¹⁹⁸. Tipikoanele aghiorite de mai târziu, după secolul al XV-lea, au fost toate de tradiție neo-savaitică¹⁹⁹. În cele din urmă, din Athos, rânduiala tipiconală s-a răspândit în aproape peste tot în acele mănăstiri aflate sub influența isihasmului athonit.

Peste tot, adică chiar și în sudului Italiei. Pentru a da doar un exemplu, Dimitri Conomos remarcă în timpul acestei perioade „o înfloritoare renaștere muzicală în timpul Paleologilor”²⁰⁰, pe de-a-ntregul monahală, care, la fel ca alte schimbări liturgice post-studite, nu

¹⁹⁶ Ed. Dmitrievskij I, 256-656. Această bogăție de obiceiuri nu este cuprinsă în noua ediție a lui G. Gautier, *Le Typikon de la Théotokos Evergetis*, în *Revue des études byzantines* 40 (1982) 5-101.

¹⁹⁷ Cu privire la Mănăstirea Everghetis, vezi la R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I.III: *Les églises et les monastères* (Paris 1969) 178-184; J. Pargoire, *Constantinople. Le couvent (monastère) de l'Evergetis*, în *Echos d'Orient* 9 (1906) 366-373; 10 (1907) 155-167, 259-263.

¹⁹⁸ J. Thomas, *The Evergetis Monastery at Constantinople as a Center of Ecclesiastical Reform*, Eleventh Annual Byzantine Studies Conference, *Abstract of Papers* (1985) 18.

¹⁹⁹ M. Arranz, *Etapes*, 67; id., *Matines*, OCP 38 (1972) 86 nota 1; id., *Les prières presbytérales de la Pannychis*, în OCP 40 (1974) 331-2, cf. 342; id., *Hesperinos*, 113 și nota 20. Așa cum arată Arranz, cel mai vechi Tipic athonit reflectă obiceiuri studite. Numeroase Tipikoane neo-savaitice sunt editate în Dmitrievskij III. Cu privire la aceste documente, vezi, de asemenea, G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, în OCA 193 (1972) partea a II-a.

²⁰⁰ Conomos, *Communion Cycle* 68.

Robert F. Taft

a fost susținută în Magna Graecia, unde au continuat să fie folosite vechile repertorii – Asmatikon și Psaltikon. În cele din urmă, această nouă mișcare a fost sintetizată în prima jumătate a secolului al XIV-lea de către un compozitorul Sf. Ioan Koukouzel din Marea Lavră de pe Muntele Athos, în ajunul mișcării isihaste²⁰¹.

Triumful isihasmului athonit:

Diataxa patriarbului Philotei

O influență majoră în răspândirea noilor practici savaitice a avut-o Philotei Kokkinos (d. 1379), isihast aghiorit²⁰². Odată cu apărarea învățăturilor isihaste, confirmată ca doctrină oficială în sinoadele din anii 1347 și 1351, călugării isihăști au apărut ca învingători într-o luptă îndelungată pentru hegemonie, câștigând pentru urmașii lor poziții importante în ierarhia Bisericii Ortodoxe. Pentru tot restul secolului al XIV-lea, Scaunul Ecumenic a fost ocupat de călugări isihăști. Cel mai cunoscut dintre ei a fost Philotei, egumen la Marea Lavră, episcop de Heraclea din anul 1347 și apoi, de două ori patriarh al Constantinopolului (1353-1355, 1364-1376). Odată cu a doua urcare pe tronul patriarhal, Philotei a inaugurat o nouă perioadă, caracterizată de intensificarea relațiilor dintre Fanar și Bisericele ortodoxe locale din afara spațiului grecesc. Împreună cu dominația doctrinară, spirituală și ierarhică a isihăștilor, s-a impus și influența liturgică. În timpul cât a fost egumen la Marea Lavră, Philotei a alcătuit

²⁰¹ Ibid. 68ff. Cu privire la acest compozitor, vezi E.V. Williams, *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century*, dizertație la Universitatea Yale (Ann Arbor, Mich: microfilme ale universității 1968); Strunk, *Music* 171 ff și *passim* (vezi index p. 338); D.E. Conomos, *John Koukouzeles*, în ODB 2:1155.

²⁰² Cu privire la această chestiune vezi mai detaliat în studiul meu, Taft, *Mt. Athos*, p. 190-194.

Ritul Bizantin

două importante rânduieli liturgice sau Diataxe: *Diataxis tes hierodiakonias*, pentru serviciul liturgic zilnic, și *Diataxis tes Theias Leitourgias*, pentru serviciul Euharistic. Aceste rânduieli tipiconale ale lui Philotei sunt normative și azi în celebrarea liturgică bizantină, conținând îndrumări pentru toate nevoile practice. Până în secolul al XIV-lea, în Muntele Athos mai puteau fi găsite în uz manuscrise de tip studit de dinaintea reformei philoteiene; practic însă, în toți codicii grecești din secolele XIV- XVI rânduielile liturgice sistematizate de Philotei au câștigat supremația pretutindeni, cu excepția sudului Italiei, și în cele din urmă și-au găsit loc în primele cărți liturgice bizantine tipărite²⁰³.

Deși toate aceste cărți au fost publicate în Italia – în principal în Veneția și unele la Roma – vechiul tipic studit a avut propriile sale cărți în mănăstirile din sudul Italiei²⁰⁴. În ceea ce privește Sfânta Liturghie, prima ediție pentru uzul călugărilor italo-greci, tipărită la Roma în anul 1601, păstrează în locul Proskomidiei un rit calabrez local, mult mai simplu decât rânduiala philoteiană.

Acest lucru nu trebuie să surprindă pe nimeni. Chiar și în mănăstirile de pe Muntele Athos au continuat să fie alcătuite și folosite și alte Diataxe, care au rămas în competiție cu rânduielile philoteiene până în secolul al XV-lea. Noile practici au avut nevoie chiar de

²⁰³ *Loc. cit.*, cu bibliografie mai bogată.

²⁰⁴ După anul 1587, Tipikon-ul din Grottaferrata, de tradiție încă studită, a fost adoptat la Mănăstirea St. Savior, din Messina, din ordinul Papei Sixtus V (Arranz, *Typikon XXVII*). Arranz, *Matines*, OCP 38 (1972) 91 n. 2, pe care s-a bazat afirmația mea eronată din Taft, *Mt. Athos*, 192 care ar putea induce ideea (incorectă) că aceasta a reprezentat o mișcare spre Tipikon-ul savaitic. Îi sunt recunoscător studentului meu, S. Parenti, pentru că mi-a semnalat această eroare.

Robert F. Taft

mai mult timp pentru a se răspândi în regiunile ortodoxe bizantine de dinafara Constantinopolului și a Greciei; manuscrisele slavone au reflectat noua rânduială tipiconală cu o întârziere de unul sau două secole. Dar *Diataxa Sfintei Liturghii* a lui Philotei a fost tradusă în slavonă de două ori înaintea sfârșitului secolului XIV²⁰⁵, iar până la sfârșitul sec. XIV, în timpul mitropolitului Cyprian din Kiev (1381-2, 1390-1406), uzanțele neo-savaitice au ajuns în Rusia unde, treptat, le-au înlocuit pe cele vechi, de factură studită. Lavra Sfânta Treime – Serghie, din nordul Moscovei le-a adoptat în anul 1429; au fost adoptate în Novgorod în anul 1411 și au atins până în anul 1494 extremitatea nordică, în Solovki, pe țărmul Mării Albe.²⁰⁶

Din secolul al XVI-lea, obiceiurile locale au cedat pretutindeni în fața noului sistem liturgic, iar din secolul al XVII-lea cărțile liturgice tipărite la Veneția se aflau în uzul general: perioada de formare a Ritului Bizantin, așa cum îl știm azi, ajunsese la final. Practicile neo-savaitice, în redactarea atonită din secolul al XIV-lea – care a fost de fapt Ritul Marii Lavre în timpul stăreției lui Philotei – nu reprezintă decât triumful monahismului isihast asupra diversității studite urbane. Dacă exceptăm folosirea ocazională locală a practicilor studite, mai ales în sudul Italiei și în Rusia, rânduiala savaită a devenit și ritul ortodoxiei din întreaga lume. Iar acesta este ceea ce numim până azi **Ritul Bizantin**.

²⁰⁵ Taft, *Mt. Athos*, 193 și n. 120.

²⁰⁶ Arranz, *Etapes*, p. 70-72.

GLOSAR:

amvon = Loc special din care clericii fac lecturile în timpul serviciilor liturgice sau își rostesc predica. În vechile biserici era un spațiu înălțat pentru același scop, situat pe axa principală care lega intrarea cu altarul. (ex. în Catedrala Mitropolitană din Sibiu sau Tg. Mureș). Amvonul este o simplificare a vechi *beme* din sinagoga antică.

atrium = La origine este camera principală a casei antice, adăpostind vatra. Prin extensie, spațiu semideschis care precedă intrarea într-o clădire somptuoasă, asemănător celei din fața Catedralei din Alba Iulia.

cancelii = În vechile biserici bizantine erau grilaje metalice, din lemn sau piatră, destinate să protejeze spațiul sacru al altarului. Din cancelii s-a dezvoltat ulterior actuala *catapeteasmă* (tâmplă) din bisericile ortodoxe.

cathedra = Tronul arhieresc situat într-o biserică. Fiind simbolul autorității ecleziale locale, catedra nu putea fi decât într-o singură biserică; de aici

Robert F. Taft

mult lărgită fiind destinată nu doar clerului ci și laicilor cu ranguri deosebite. Avea o funcțiune similară cu actualul *chor* din bisericile apusene.

taxonomie = Cuvânt de origine grecească ce definește știința care se ocupă cu clasificare, organizarea lucrurilor într-o anume disciplină.

topos = (din lb. gr.) loc comun; temă specifică, repetată în mod frecvent în opera unui autor sau în tradiție.

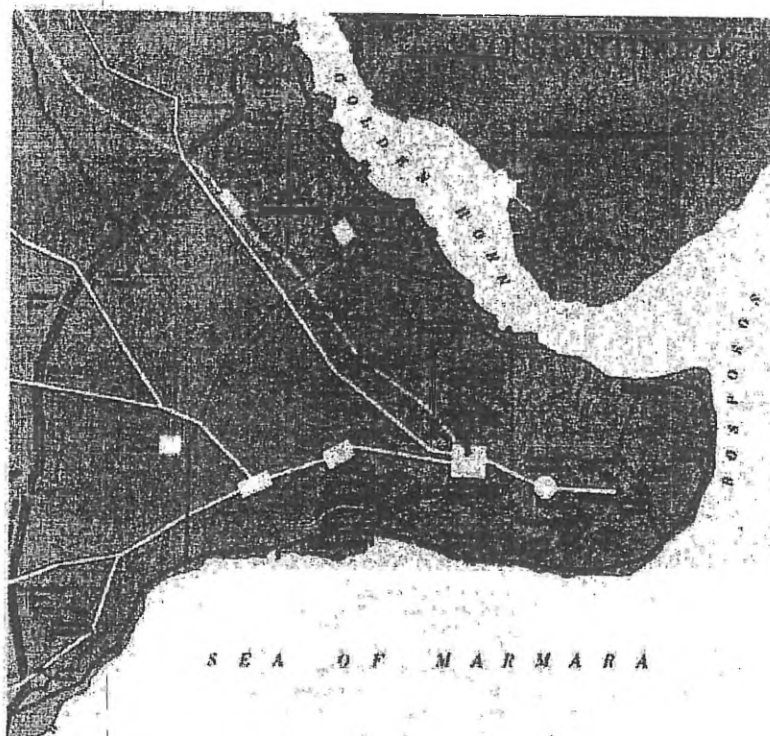
Cuprins

Introducere	11
Ritul Bizantin	16
Componentele sale	17
Fazele istorice.....	20
Liturghia paleo-bizantină: Bizanțul dinainte de Bizanț ...	23
Bizanțul devine Constantinopol	24
Originile liturghiei în Bizanț.....	25
Formarea riturilor	26
Nașterea Ritului bizantin	29
Ritul Bizantin devine „imperial”	31
Epoca de Aur a lui Justinian și a urmașilor săi	32
Din interior spre exterior: orașul ca biserică.....	33
Liturghia stațională	34
Impactul procesiunilor staționale	39
Importanța „intrărilor”	43
Din afară înlăuntru: clădirea bisericii, ca și cosmos.....	45
Liturghia cosmică.....	47
Veacul întunecat și iconoclasmul.....	50
Continuitatea	52
Consolidarea.....	55
Schimbarea: noua mistagogie.....	58
Era studită	63
Biruința Ortodoxiei și reforma liturgică	65

Robert F. Taft

Dezvoltarea ritului monastic: poveste a două orașe	71
Noua Săptămână Sfântă și slujbele de Paști.....	78
Muzica bisericească	79
Arhitectura și iconografia bisericii.....	80
Sinteza Bizanțului de mijloc	82
Noua iconografie	83
Noua arhitectură	89
Un ritual redus și simbolismul său	91
Schimbările rezultate în arhitectura bisericii.....	93
Retroinfluența noii interpretări a textului.....	93
O nouă carte liturgică: Diataxa	95
Ascendența neo-savaitică	96
De la studii la aghioriți.....	97
Sinteza, neo-savaită	98
Răspândirea Tipikon-ului Sfântului Sava	100
Triumful isihasmului: Diataxa patriarhului Philotei.....	102
Glosar:.....	105
Cuprins:	109

Ritul Bizantin



Constantinopolul. *Planul principalelor artere și clădiri*