





1

AVVA IOSIF HAZZAYA
VĂZĂTORUL DE DUMNEZEU
SCRIERI DUHOVNICEȘTI



O serie în care Editura Sf. Nectarie își propune să ofere versiunea românească, însoțită uneori și de textul original, a lucrărilor reprezentative pentru spiritualitatea siriacă și, de asemenea, studii și monografii științifice, care introduc cititorul în universul istoric, teologic și duhovnicesc al creștinismului sirian.



AVVA IOSIF HAZZAYA
VĂZĂTORUL DE DUMNEZEU

SCRIERI
DUHOVNICEȘTI

Traducere, studiu introductiv și note
Ierom. Agapie Corbu



SF. NEOFARIC

©pentru ediția de față: Editura Sf. Nectarie, Arad, 2019. ©pentru prezenta traducere: Ierom. Agapie Corbu. Concepție grafică: Baroque Books & Arts®. Imaginea copertei: Cristiana Radu, replică după un manuscris siriatic. Grafie și hartă: Armand Grosu. Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României IOSIF HAZZAYA, Văzătorul de Dumnezeu Scrieri duhovnicești / Avva Iosif Hazzaya, Văzătorul de Dumnezeu; trad., stud. introd. și note Ierom. Agapie Corbu. - Arad: Editura Sfântul Nectarie, 2019 Conține bibliografie. - Index ISBN 978-606-8840-10-9

l. Agapie Corbu, ieromonah (trad.) (pref.) (note) 2

STUDIU INTRODUCȚIV

ARGUMENT

Un autor filocalic sirian de importanța Avvei Iosif Hazzaya este vrednic de o prezentare mai amplă decât o pot face rândurile unui simplu „prolog“. Întâi de toate, pentru simplul motiv că scrierile sale apar pentru prima oară în românește. În al doilea rând, pentru că cititorul modern de literatură duhovnicească, deși nutrește, de obicei, o admirație fără rezerve față de autorii sirieni, totuși îi sunt cunoscuți, aproape întotdeauna, numai Sfinții Efreem și Isaac; iar dacă cititorul se întâmplă să mai aibă și studii de teologie, atunci admirația riscă să-i fie înăbușită, iar evlavia cenzurată de puținele și trunchiatele informații istorice și dogmatice furnizate de manuale. Ambele situații, niciuna fericită, sunt simptomele aceleiași maladii: cunoașterea deficitară și deformată a istoriei, culturii, spiritualității și doctrinei Bisericii Siriene sau a ceea ce specialiștii numesc „al treilea mare curent al tradiției creștine“, ieșit din tradiția apostolică primară, alături de celelalte două: grec și latin.

Aceste observații simple sunt valabile în spațiul românesc și pentru Avva Iosif Hazzaya, ignorarea lui fiind și ea parte a destinului nefericit și paradoxal al moștenirii duhovnicești siriene. Nefericit, întrucât e cunoscut fragmentar și deformat; paradoxal, întrucât măsura necunoașterii este în raport invers cu bogăția și importanța sa pentru viața duhovnicească și teologie. Astfel, în afara unui studiu în limba engleză apărut la Cluj¹, nici literatura de specialitate, nici manualele de patrologie sau

¹ Benedict (Valentin) VESA, „Joseph Hazzaya and the Spiritual Itinerary“, în *SUBBTO* 62, nr. 2 (2017), pp. 105-118.

de spiritualitate publicate în România nu s-au ocupat de acest autor fundamental, deşi viaţa sa este cunoscută în Occident de mai bine de un secol². Primul studiu asupra lui datează din 1910³, iar scrierile sale încep să fie traduse cu decenii bune în urmă, în mai multe limbi moderne, unele bucurându-se deja chiar de o editare critică, altele fiind în pregătire, în timp ce monografiile, teze de doctorat şi studii de specialitate, apărute tot în Occident, i-au pus în evidenţă importanţa⁴.

Un prim pas, timid, în direcţia promovării Avvei Iosif Hazzaya în spaţiul teologic de limbă română şi-l propune ediţia de faţă, menită să-l facă cunoscut şi, deopotrivă, să sensibilizeze lumea teologică românească şi pe cititorul de scrieri filocalice asupra acestui autor filocalic siro-oriental din secolul al VIII-lea.

² Prin traducerea franceză, realizată de J.-B. Chabot, a culegerii de scurte biografii ascetice *Le Livre de la chasteté, composé par JÉSUSDENAH, évêque de Baçra*, Roma, 1896, în care avem schiţa biografică a Avvei Iosif Hazzaya (pp. 54-55).

³ Este vorba de studiul arhiepiscopului caldeean de Seert, Addaï SCHER, „Joseph Hazzaya: écrivain syriaque du VIII^e siècle“, în: *Rivista degli studi orientali* III (1910), Roma, pp. 45-63, publicat după ce ideile principale fuseseră deja prezentate la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, în 23 aprilie 1909 (cf. *Comptes rendus des séances de l'année 1909*, pp. 300-307).

⁴ Principalele traduceri în limbi moderne sunt: în limba engleză: Alphonse MINGANA, *Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, editate şi traduse, cu aparat critic, în *Woodbrooke Studies*, vol. VII, Cambridge, 1934, pp. 148-184 (traducere engleză) şi pp. 256-281 (text siriac); JOSEPH HAZZAYA, *On Providence*, text, introducere şi traducere de Nestor Kavvadas, Brill, Leiden-Boston, 2016; în limba franceză: JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ediţie critică a textului siriac, traducere şi introducere de P. Harb şi F. Graffin, în *PO* 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992; JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur la vie monastique*, editată de arhimandritul Placide Deseille, Mănăstirea Ortodoxă Sfântul Antonie cel Mare, Saint-Laurent-en-Royans, 2017; în limba germană: Rabban JAUSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, introducere şi traducere de Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982; în limba italiană: GIUSEPPE HAZZAYA, *Le tappe della vita spirituale*, studiu introductiv, traducere şi note de Valerio Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011; în limba rusă: IOSIF HAZZAYA, „Epistolă despre diferitele lucrări ale harului“, trad. de M. G. Kalinin, note de A. M. Preobrajensky, în *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 22-23, Serghiev Posad, 2016, pp. 426-436. O recentă ediţie critică a capetelor gnostice păstrate, editate pentru prima dată de cercetătorul rus Maxim Kalinin: IOSEPHI PERSPICACIS (HAZZAYĀ), *Capita gnostica*, nunc primum reperta, edidit Maximus Kalinin, Moscoviae-Monte Athone, 2018.

Cu Avva Iosif Hazzaya m-am întâlnit prima oară la sfârșitul unei șederi la Eremo „Santa Croce“, frageda oază ortodoxă din Alpii elvețieni a Părintelui Gabriel Bunge, care, zâmbind cu subînțeles, mi-a dăruit un volum din *Patrologia Orientalis*, spunându-mi: „Vă încredințez o comoară...“ Volumul cuprindea ediția critică a *Epistolei despre etapele vieții monahale* a lui Iosif Hazzaya. Noima cuvintelor enigmatice ale Părintelui Gabriel nu s-a dat în vileag decât după ce am început să citesc *Epistola*, descoperind un autor cu infinite nuanțe și orizonturi, pe care doar spiritul liric al unei culturi semite, cum e cea siriacă, le poate exprima fără să le compromită. Stări și experiențe duhovnicești, pe care, citindu-i pe Părinții greci, le credeam definitiv pierdute pentru exprimarea *prin concept*, le descopeream expuse de Avva Iosif Hazzaya într-un limbaj biblic expresiv, didactic și precis, purtând pecetea harică inconfundabilă care conferă acel „gust“ propriu scrierilor filocalice autentice. Descopeream cu stupeoare că acolo unde, în încercarea de a exprima diferitele trăiri și contemplații mai presus de cuvânt ale „gnosticului“, geniul grec părea ferecat de limitele conceptuale ale lexicului vechii eline, acolo sirianul Iosif Hazzaya, moștenitor deopotrivă al mării tradiții duhovnicești siriace, cât și al celei grecești, lăsa puternica impresie că reușise să facă accesibile prin „cuvântul-imagie“ nesperat mai multe orizonturi.

Ce vede, ce aude, ce simte mintea rugătorului, care, după ce s-a despățimit prin făptuire, trece „prin ușa iubirii“⁵ în patria contemplației? Ce ispite îl întâmpină acolo? Ce reperi are calea neștiută care îi stă înaintea? Cine sunt acum dușmanii și în ce fel acționează? Cine prietenii, cine ajutătorii? Care e strategia generală a luptei în această fază și ce trebuie să facă și, îndeosebi, să nu *mai* facă monahul ajuns până aici? Cum pot fi deosebite contemplațiile autentice de vedeniile înșelătoare? Ne oprim undeva, la vreuna din contemplații, sau înaintăm? Dacă da, până unde...?

Doar cine a fost frământat de asemenea întrebări, căutând zadarnic răspunsuri limpezi și detaliate, va putea înțelege în ce constă „comoara“ lui Iosif Hazzaya, sau, dacă vreți, „comoara Iosif Hazzaya“. De fapt, chiar supranumele de Hazzaya (Văzătorul), pe care i l-au dat deja contemporanii, spune despre autorul nostru că a fost, întâi de toate, un om

⁵ EVAGRIE PONTICUL, *Pr* Prolog 8.

STUDIU INTRODUCȚIV

al experienței duhovnicești, un cunoscător din trăire al multiplelor forme de vedere a luminii necreate dumnezeiești, în timp ce bogata cultură care transpare din scrierile sale este instrumentul intelectual care l-a ajutat să-și rostească trăirile pustnicești și contemplațiile. În ultimă instanță, scrierile Avvei Iosif Hazzaya sunt, trebuie s-o spunem, o mărturie tulburătoare a vederii lui Dumnezeu, așa cum aveau să fie, în spațiul bizantin, scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog sau cele ale Sfântului Grigorie Palama.

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

1.1. *Vechile izvoare biografice siriace*

Una dintre puținele surse de informație legate de Avva Iosif Hazzaya provine din *Cartea curăției (Liber castitatis)*, o culegere de 140 de scurte biografii ascetice ale celor mai importante figuri monahale din istoria Bisericii Asiriene, începând cu Mar Awgen (sec. IV) și continuând până la mijlocul secolului al IX-lea, culegere alcătuită de Mitropolitul Ishodenah de Basra în secolul al IX-lea⁶. În capitolul 125 al culegerii amintite, Mitropolitul Ishodenah ne dă cele mai consistente informații biografice despre „Sfântul Avvă Iosif Hazzaya“ din câte există, nu însă lipsite de anumite imprecizii:

„Sfântul Avvă Iosif Hazzaya, numit de asemenea și Abdisho (Ebed-jesus), era de origine persană. Orașul său se numea Nemroud⁷. Tatăl său era mag⁸ și a ajuns el însuși conducător al magilor. Pe când Omar Ibn Hatib⁹ a luat în mâini frâiele Imperiului Arabilor și și-a trimis trupele să lupte cu turcii, orașul Nemroud, construit de Nemroud, care i-a dat numele său, s-a răzvrătit împotriva lui și nu i-a mai deschis porțile. Iosif, care se găsea în afara porților, a căzut prizonier, împreună cu alte trei sute de persoane. El era în vârstă de șapte ani când a fost prins. Un arab din orașul Sinjar¹⁰ l-a cumpărat cu 370 de zuze¹¹, l-a tăiat împrejur¹² odată cu copiii săi și l-a făcut păgân. A rămas în casa acestui om vreme

⁶ Sebastian BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Baker Hill, Kottayam, 1997, p. 68.

⁷ Se presupune că era o localitate aproape de Mosul (Irak). Textul lui Ishodenah nu permite nicio localizare precisă a acestui oraș.

⁸ Preot zoroastrian de rang inferior.

⁹ Este vorba de califul Omar al II-lea (717-720).

¹⁰ În nord-estul Irakului.

¹¹ *Zuze*, în siriacă, înseamnă „bani“.

¹² Deși nu e menționată în Coran, musulmanii practicau circumcizia între 4 și 7 ani, alteori chiar mai târziu.

de trei ani. După ce stăpânul a murit, copiii săi l-au vândut unui creştin pe nume Chiriac, din satul Dadar, din zona Qardou¹³, pentru 570 de zuze. Acest om l-a dus în casa lui şi l-a făcut intendent, pentru că nu avea copii. Chiriac insista foarte mult ca Iosif să se facă creştin, dar el nu se lăsa convins. L-a luat cu sine la mănăstirea din Kamoul, care se găsea în împrejurimile satului, iar tânărul, când a văzut călugării, a fost aprins de iubirea Domnului nostru şi a primit botezul în mănăstire de la Mar Ioan de Kamoul. Chiriac l-a eliberat, când a văzut cât era de râvnitor la rugăciune şi că dorea să devină monah. Atunci Iosif a plecat la Mănăstirea lui Avva Saliba, în zona Beth Nuhadra¹⁴. A fost primit de fericitul Chiriac, conducătorul mănăstirii, care a ajuns mai târziu Episcop de Balad. A trăit în viaţa de obşte, dedându-se mai cu seamă la citirea Psalmilor şi a cărţilor sfinte. După aceea, a plecat în zona Qardou şi a vieţuit într-un loc numit Araba. A rămas acolo mulţi ani. Apoi, credincioşii l-au căutat pentru a-l face conducătorul Mănăstirii Mar Basima din zona Qardou. A condus o vreme această mănăstire, după care s-a retras în muntele Zinai¹⁵. A rămas un timp aici, iar la îndemnul lui Mar Koudahwi, Episcopul de Hirta, credincioşii l-au făcut conducătorul Mănăstirii Rabban Bokhtisho, numită «Margana», aflată în împrejurimile satului Zinai. [Iosif] nu contenea să scrie cărţi. Avea un frate după trup numit Abdisho. Acesta a venit din oraşul Nemroud, a primit botezul şi s-a făcut monah. De atunci [Iosif] a pus toate cărţile sale sub numele fratelui său Abdisho. În aceste lucrări, el a scris patru fragmente care nu au fost aprobate de dascălii Bisericii. Mar Timotei I a ținut un sinod şi l-a anatemitizat în anul 170 al domniei fiilor lui Hisham¹⁶. De unde şi-a luat Iosif Hazzaya învăţătura? Putem afla din istorisirea scrisă de Mar Nestorie, Episcopul de Beth Nuhadra. Eu cred că Patriarhul a acţionat astfel din invidie. Dumnezeu ştie adevărul. După ce a condus mai mulţi ani Mănăstirea Margana, Iosif a murit la adânci bătrâneţi, iar

¹³ Sudul Turciei.

¹⁴ Nordul Irakului.

¹⁵ Situat în regiunea Adiabena, în nord-estul Irakului.

¹⁶ Anul 170 al hegiriei (era musulmană) corespunde anilor 786/7 d.Hr. Calendarul musulman începe în 15 iunie 622, data plecării lui Mahomed de la Mecca la Medina.

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

frații l-au înmormântat în Mănăstirea Rabban Mar Athqen, așteptând ca Domnul, la venirea Sa, să-l învieze. Fie ca rugăciunile lui și rugăciunile tuturor sfinților amintiți în această carte să fie un zid ocrotitor pentru sârmanul om care o are și pentru părinții săi! Amin.¹⁷

Alte informații despre Avva Iosif Hazzaya mai avem din *Nomocanonul* (IX, 6) Mitropolitului Abdisho de Nisibis (†1318), care spune că Iosif ar fi scris nu mai puțin de 1900 de lucrări, dintre care se mai păstrau, în timpul său, doar zece¹⁸. Numărul scrierilor Avvei Iosif, chiar dacă e exagerat, corespunde precizării din *Cartea curăției*, potrivit căreia el „nu contenea să scrie cărți“.

După cum se poate vedea, vechile izvoare siriace sunt zgârcite cu informațiile despre viața Avvei Iosif Hazzaya, și uneori chiar confuze. Mai întâi, precizarea că Iosif „a ajuns el însuși conducător al magilor“ este imediat contrazisă, întrucât, copil fiind, a ajuns sclav, iar din sclav a devenit creștin. De aceea, sensul textului pare a fi următorul: „Tatăl său era mag și a ajuns conducător al magilor“¹⁹. Termenul de „mag“ desemnează clasa preoțească inferioară a clerului zoroastrian, în timp ce al doilea termen indică funcția, conducătorii magilor activând la marile temple²⁰. În privința califului Omar, R. Beulay a arătat că Ishodenah a confundat două persoane cu același nume, anume pe Omar Ibn al Khttab (634-644) și Omar Ibn al Aziz, cunoscut și ca Omar al II-lea (717-720). Este clar că nu poate fi vorba de primul calif, întrucât episcopul Chiriac, de care Ishodenah amintește în aceeași notiță biografică, a fost hirotonit Episcop de Balad de către Mitropolitul Ciprian de Nisibis, care a păstorit între 741 și 767, cum aflăm din aceeași *Carte a curăției*, capitolul 101. Prin urmare, data nașterii lui Iosif Hazzaya trebuie situată între anii 710 și 713, respectiv cu șapte

¹⁷ ISHODENAH DE BASRA, *Cartea curăției*, pp. 54-55 (vide supra ediția citată la nota 2).

¹⁸ J. W. CHILDERS, „Abdisho bar Brikha“, *GEDSH*, p. 3; R. A. KITCHEN, „Yawsep Hazzaya“, *GEDSH*, p. 437.

¹⁹ Cf. Sameer MAROKI, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*, Harmattan, Paris, 2014, p. 65.

²⁰ Cf. Antoine GUILLAUMONT, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya“, în *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 1, Paris, 1958, nota 5, pp. 4-5.

ani înainte de Califatul lui Omar al II-lea (717-720), în timpul căruia Avva Iosif a fost luat prizonier, pe când avea vârsta de şapte ani²¹.

Dar nu numai data naşterii lui Iosif este problematică în notiţa biografică a lui Ishodenah, ci şi o altă informaţie, pe cât de schematică, pe atât de neliniştitoare: este vorba de condamnarea lui Iosif Hazzaya la sinodul întrunit de Patriarhul Timotei I în anii 786/7, respectiv 170 al hegirei. Datele furnizate de Ishodenah sunt extrem de sărace, rezumate la informaţia că „patru fragmente nu au fost aprobate de dascălii Bisericii“, fără să ne spună nici măcar dacă Iosif mai trăia în acel moment. Nici alte izvoare directe nu păstrează hotărârile sinodului, în afara unui rezumat în arabă al anaternelor formulate atunci, care ne dezvăluie pe scurt nemulţumirile Patriarhului şi faptul că, odată cu Iosif Hazzaya, au mai fost condamnaţi şi Ioan de Apamea (sec. V) şi Ioan Dalyatha († cca. 760). Dacă Avva Iosif mai era sau nu în viaţă la data excomunicării datorate lui Timotei I este o întrebare rămasă încă deschisă, unii cercetători înclinând să creadă că el mai trăia²² şi că a fost obligat să părăsească mănăstirea pe care o conducea²³, în timp ce alţii cred că era deja mort²⁴. Potrivit lui Ishodenah, Avva Iosif a murit pe când era conducătorul Mănăstirii Margana, însă a fost înmormântat la Mănăstirea Rabban Mar Atquen. Dacă mai adăugăm şi nedumerirea legată de faptul că nu a fost înmormântat în mănăstirea pe care a condus-o atâţia

²¹ Cf. Robert BEULAY, „Joseph Hazzaya“, *DS* 8, 1341. Prin urmare, observaţiile lui Assemani, potrivit căruia „Iosif Hazzaya a fost declarat partizan al lui Henana şi combătut de Mar Babai în tratatul său *De unione* şi în epistolele pe care i le-a adresat“ (J. S. ASSEMANI, *An Encyclopedia of Syriac Writers*, în: *Bibliotheca Orientalis*, Clementino-Vaticana, vol. III, partea I, Gorgias Press, 2004, pp. 95-97) nu sunt compatibile cu datele de mai sus, întrucât Babai cel Mare a fost stareţ al mănăstirii de pe muntele Izla între 569 şi 628, ceea ce înseamnă că naşterea lui Iosif ar trebui situată undeva între sfârşitul secolului al VI-lea şi începutul secolului al VII-lea.

²² E. J. SHERRY, „The Life and Works of Joseph Hazzaya“, în *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meeq*, (ed.) McCullough şi William Stewart, University of Toronto Press, Toronto, 1964, p. 87. La fel, Nestor KAVVADAS în *Introducerea sa la JOSEPH HAZZAYA, On Providence*, p. 1.

²³ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, s.d., p. 215.

²⁴ A. GUILLAUMONT, „Sources de la doctrine...“, p. 6.

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

ani, unde a și adormit întru Domnul, atunci e și mai greu să putem formula un răspuns satisfăcător privitor la adormirea sa²⁵.

Iată că ne găsim în fața unui autor care, în cursul vieții sale, era apreciat de unii, condamnat de alții și de la care, din numeroasele sale scrieri, ne-au rămas doar câteva, unele traduse în volumul de față, altele aflate încă în curs de editare critică. Unde vom situa, în acest context aparent ambiguu, scrierile și învățătura Avvei Iosif pe scara cu care Biserica măsoară ortodoxia și valoarea oricărei opere? Dacă Avva Iosif a avut un astfel de destin – probabil postum –, atunci ce valoare au pentru noi scrierile sale, cât cântăresc ele în balanța Bisericii și, mai ales, în ce parte fac ele să se încline acul indicator al ereziei? Din răspunsurile la aceste întrebări decurg o seamă de consecințe legate de receptarea practică a scrierilor Avvei Iosif Hazzaya, adică de citirea lor necrispată, în mănăstiri și în chiliile monahilor, și prin aceasta de asimilarea învățăturii lui în viața celor pentru care el a scris: monahii.

Prin urmare, înainte de a-i prezenta învățătura duhovnicească, e necesar să limpezim, împreună cu cititorul, problema anatemelor formulate împotriva lui Iosif Hazzaya și a celorlalți doi autori duhovnicești, pentru că elucidarea ei ne va oferi o imagine mai largă asupra teologiei epocii în care Avva Iosif Hazzaya a trăit, s-a format și a scris. Întrucât despre istoria Bisericii în care Iosif Hazzaya a trăit s-au scris mai multe monografii și studii temeinice²⁶, dintre care unele sunt deja traduse în românește²⁷, în cele ce urmează ne vom concentra asupra felului în care trebuie să înțelegem această condamnare, atât în conținutul ei, cât și ca

²⁵ S. MAROKI, *Les trois étapes...*, p. 66.

²⁶ Dietmar W. WINKLER, capitolul „Acceptance of Nestorianism at the synods of 484 and 486:”, în: Wilhelm BAUM, Dietmar W. WINKLER, *The Church of the East – A concise history*, RoutledgeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, pp. 28-32.

²⁷ Amintim studiile publicate în românește în volumul: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvintele către singuratici*, Partea a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2003: Diac. Ioan I. Ică jr., „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale” (pp. 5-84); Sebastian BROCK, „Biserica Nestoriană – o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului” (pp. 447-463); Dana MILLER, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII” (pp. 465-536). De asemenea, este revelatoare și lucrarea lui Nestor KAVVADAS, *Pneumatologia Sfântului Isaac Sirul*, trad. rom. de Marian Pătru, Ed. Doxologia, Iași, 2017.

act ce pare a se reitiera periodic în istoria Bisericii, ca un tipar malefic, care-i însoţeşte parcursul prin această lume.

Oricât ar părea de surprinzător, înţelegerea resorturilor doctrinare, psihologice, sociale şi de mentalitate care au dus la această condamnare ne va ajuta să cunoaştem din interior Biserica Siro-Orientală, legăturile dintre creştini şi islamul nou apărut, dintre monahism şi ierarhie, dar mai ales să conştientizăm că se confruntau, de fapt, mentalităţi teologice şi intelectuale diferite, parte a universului vast şi nuanţat al creştinismului siriatic oriental.

În cele ce urmează, trebuie să solicităm cititorului îngăduinţa de a ne urma într-un scurt, dens şi necesar parcurs introductiv în preistoria „procesului misticilor“, relevant pentru definirea poziţiilor teologice care s-au confruntat la sinod. Astfel, vom trasa cadrul hermeneutic de care avem nevoie pentru prezentarea, în a doua parte a studiului nostru, a învăţăturii duhovniceşti a Avvei Iosif.

1.2. Denumirea unei Biserici şi semnificaţiile ei teologice

Biserica din care Avva Iosif Hazzaya a făcut parte a primit, de-a lungul timpului, mai multe denumiri, fiecare dintre ele urmărind să exprime fie specificul ei doctrinar şi etnic, fie să arunce asupra ei o anumită lumină defavorabilă. De aceea sunt necesare câteva precizări, multitudinea denumirilor ei din studiile şi lucrările de specialitate putând genera confuzii pentru cititorul insuficient avizat.

Astăzi, denumirea ei oficială este de „Biserică Asiriană a Răsăritului“, iar cei care se întreabă cum de nu îşi atribuie şi epitetul de „Siriană“ în titulatură par să uite că numele de Siria este de obârşie greacă, Συρία, fiind format din cel de Ἀσσυρία, creat de vechii greci pentru a denumi laturile apusene ale străvechiului Imperiu Asirian, cucerit în 609 î.Hr. de babilonieni. Acestei Biserici i s-a mai dat şi numele de „Biserica Persiei“ sau „a perşilor“, nume însă restrictiv, pentru că Biserica Răsăritului, chiar dacă s-a născut în interiorul teritoriului fostului Imperiu Persan, cucerit de Alexandru cel Mare, a cuprins în secolele următoare şi teritorii vaste din afara acestuia, din Asia, China, Tibet, India de Sud şi Arabia.

Numele de „Biserică Siriană“ este legat de limba utilizată de creştinii şi scriitorii creştini din teritoriile celui de-al treilea Imperiu Persan sau Part (până în anul 226 d.H.), respectiv Sasanid (între anii 226 şi 640),

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

când a intrat sub stăpânire arabă. Este vorba de limba siriacă, dialect aramaic vorbit în Nisibis, numită și „arameeană orientală“, pentru a o distinge de dialectul din Edessa, numit „occidental“.

Din păcate, numele cel mai impropriu, „Biserica Nestoriană“, este și cel mai cunoscut, el păstrându-se în uz datorită inerției manualelor și comodității formulelor standardizate. Un exemplu tipic și, totodată, hilar al felului în care această denumire, odată intrată în circuitul academic, se autopropagă îl oferă o recentă – și excelentă, în rest – monografie asupra Bisericii Răsăritului. După ce autorul deplânge faptul că numele de „Biserică Nestoriană este denumirea cea mai greșită cu putință“, își informează cititorul că, totuși, o va utiliza, „fără a pune nici măcar ghilimelele care s-ar impune [...] adică pentru a face ca toată lumea“²⁸. Justificarea, glisând între absurd și hilar, explică logica mecanismului intrinsec al teologiei de școală, atât de pliată pe stereotipiile create de ea însași. Așa se face că Avva Iosif Hazzaya apare adeseori enumerat printre misticii „nestorienii“, fără ca prea multă lume să mai simtă nevoia să cerceteze cât de „nestoriană“ e Biserica Apostolică Asiriană a Răsăritului și cât de „nestorian“ este Avva Iosif. Epitetul²⁹ i-a fost hărăzit de sirienii „iacobiți“, mai precis de Filoxen de Mabug (†523), care, monofiziți fiind, au născocit această denumire disprețuitoare pentru frații lor, creștinii siro-orientali, rămași fideli Ortodoxiei, așa cum era formulată până la Sinodul al III-lea Ecumenic. Faptul că studii temeinice și amănunțite au demonstrat inconsistența istorică și doctrinară a denumirii de „Biserică Nestoriană“ ne scutește de explicații suplimentare³⁰. Reținem doar observația că perpetuarea ei s-a datorat faptului că „în cursul istoriei, Biserica Asiriană a Răsăritului a fost de regulă răstălmăcită de celelalte Biserici creștine, uneori intenționat, alteori din ignoranță [...]”. Asocierea ei cu Nestorie este precară și a continua să o numim *nestoriană*

²⁸ Raymond LE COZ, *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Cerf, Paris, 1995, pp. 12-13.

²⁹ Din perspectiva hristologiei, profesorul Sebastian Brock consideră această denumire drept „o ștampilă comodă pentru a stigmatiza orice oponent care urma tradiția hristologică antiohiană“ (S. BROCK, „Biserica Nestoriană...“, pp. 457-458).

³⁰ *Vide infra* Bibliografia.

este, din punct de vedere istoric, total incorect și induce în eroare³¹. În ultimă instanță, amănuntul că aceasta este Biserica Sfântului Isaac Sirul, a numeroși martiri și cuvioși prezenți în sinaxarul bizantin și cinstiți în Biserica Ortodoxă e mai grăitor decât orice studiu academic.

În sfârșit, denumirea cea mai cuprinzătoare este cea de „Biserica Siro-Orientală“, pe care, întrucât tinde să se generalizeze în studiile de specialitate, o vom folosi și în volumul de față. Ea este, de fapt, o prescurtare a denumirii oficiale de astăzi, „Biserica Asiriană Apostolică a Orientului“, a cărei Patriarhie se află la Bagdad. Deși ea este continuatoarea neîntreruptă a vechii Biserici Siriene, întemeiate de Apostolul Toma și de ucenicii săi, totuși, de-a lungul secolelor, s-au desprins din ea câteva alte structuri ecleziastice, ajungându-se astăzi la un mozaic alcătuit din următoarele patriarhate arameofone, pe lângă cel siro-oriental:

Biserica Maronită, cu sediul Patriarhiei în Antiohia, își trage numele de la Sfântul Maron, un monah harismatic de la sfârșitul secolului al IV-lea, care a grupat în jurul său creștinii de limbă siriacă dintre Alep și Antiohia. În secolul al V-lea această comunitate a aderat la formula de la Calcedon, iar din secolul al XIII-lea a intrat în sfera de influență a Romei prin misionarii latini din Levant, ajungând la comuniune deplină *in sacris* și la o latinizare extremă a cultului. După Conciliul Vatican II, toate Bisericile siriace unite cu Roma, inclusiv maroniții, au început un proces de întoarcere la propriile rădăcini culturale, spirituale și liturgice, eliminând numeroase tradiții latine pătrunse în cult de-a lungul timpului. Din anul 1583 la Roma funcționează, neîntrerupt până astăzi, Colegiul Maronit, cu un rol important în răspândirea culturii siriace în Europa³².

Biserica Siro-Ortodoxă (numită și „Siro-Occidentală“ și „Iacobită“) s-a format prin separarea treptată de cea Siro-Orientală în secolul al V-lea și începutul secolului al VI-lea, prin adoptarea teologiei monofizite. Denumirea de „Iacobită“ provine de la numele lui Iacob Baradeul, „Cerșetorul“ (†578), hirotonit în secret de Patriarhul monofizit Teodosie al Alexandriei în palatul imperial de la Constantinopol, unde împărăteasa Teodora ascundea un număr considerabil de înalți clerici

³¹ S. BROCK, „Biserica Nestoriană...“, p. 461.

³² Cf. Joseph P. AMAR, „Maronite Church“, *GEDSH*, pp. 270-271.

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

monofiziți. Iacob a parcurs întregul Orient Apropiat și Egiptul deghizat în cerșetor, hirotonind episcopi și preoți, constituind practic ierarhia monofizită. Astăzi Biserica Siro-Ortodoxă consideră jignitoare epitelele de „iacobită“ și „monofizită“, utilizând în schimb termenul de „miafizită“, care exprimă, în realitate, disputata formulă a Sfântului Chiril al Alexandriei, adoptată la Sinodul al III-lea Ecumenic. Sediul Patriarhiei Siro-Ortodoxe se găsește astăzi la Antiohia³³.

Biserica Chaldeenă Catholică s-a format din unirea cu Roma a unei părți din Biserica Siro-Orientală, în Cipru, în anul 1445. Sediul Patriarhiei se găsește astăzi la Bagdad³⁴. Nu trebuie confundată cu Biserica Siriană Chaldeenă, aflată în India și parte a Bisericii Siro-Orientale³⁵.

Biserica Siro-Catholică s-a format prin desprinderea de Biserica Siro-Ortodoxă, în anul 1656, când a fost creată Episcopia Siro-Catholică de Alep. Patriarhia își are sediul la Antiohia³⁶.

Întrucât istoria are logica ei, uneori ciudată, semințele conflictului care a culminat cu anatemizarea lui Iosif Hazzaya și a celorlalți trebuie căutate cu secole bune înaintea sinodului. Se disting două planuri foarte bine definite, pe care le vom cerceta separat în cele ce urmează: cel al teologiei de școală și oficiale, respectiv planul tensiunilor și al conflictelor din sânul Bisericii Siro-Orientale.

1.3. Începuturile creștinismului siriac

Creștinismul, în zona geografică aflată la est de Eufrat, are origini apostolice, Sfântul Toma și ucenicii săi fiind considerați evanghelizatorii acestui teritoriu și întemeietorii Bisericii „perșilor“. Eusebiu de Cezareea consemnează tradiția potrivit căreia „lui Toma i-au căzut sorții să meargă în Parția“³⁷, cum mai era numit pe atunci cel de-al treilea Imperiu Persan (247 î.H.- 226 d.H), care cuprindea, în principal, Mesopotamia, Iranul

³³ Cf. George A. KIRAZ, „Syriac Orthodox Church“, *GEDSH*, pp. 393-394.

³⁴ Cf. S. P. BROCK, J. F. COAKLEY, „Chaldean Catholic Church“, *GEDSH*, p. 92.

³⁵ Cf. S. P. BROCK, „Chaldean Syrian Church“, *GEDSH*, pp. 92-93.

³⁶ Amir HARRAK, „Syriac Catholic Church“, *GEDSH*, p. 389.

³⁷ EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE* III, I, 1, trad. rom. de pr. prof. Teodor Bodogae, *PSB* 13, EIBMBOR, București, 1987, p. 99.

și Afganistanul de azi, acoperind tot platoul iranian și sud-estul Mării Caspice. Ajuns în Seleucia-Ctesifon, capitala imperiului³⁸, Sfântul Apostol Toma l-a trimis la Edessa, capitala provinciei Oshroena, pe ucenicul său Tadeu, unul dintre cei șaptezeci, cunoscut în izvoarele siriace cu numele de Addai, „ca vestitor și evanghelist al învățării despre Hristos”³⁹. Această regiune, în care se vorbea siriaca, era o zonă-tampon între Imperiul Parților și cel Roman, până când împăratul Traian a cucerit-o și a transformat-o într-un regat clientelar. Odată ajuns la Edessa, Tadeu l-a vindecat pe regele Abgar, „care domnea cu mare cinste peste popoarele de dincolo de Eufrat”⁴⁰ și care s-ar fi convertit dimpreună cu întreaga cetate. Edessa va rămâne unul dintre centrele cele mai importante ale culturii și teologiei siriene, fiind denumită chiar „Atena Orientului sirian”.

Trebuie să menționăm legăturile pe care creștinii sirieni le-au avut, încă de la început, cu comunitățile iudaice din diferite orașe mesopotamiene. Aceste comunități aveau, de cele mai multe ori, și o școală, în care se transmiteau tradițiile exegetice ale Vechiului Testament, tradiții care vor intra în structura solului care a hrănit sămânța Evangheliei în Orient. Aceste rădăcini biblice ale creștinismului sirian reprezintă o trăsătură foarte importantă, de care vom ține seama atunci când vom studia scrierile Avvei Iosif Hazzaya.

Pornind de la acest nucleu creștin edessan, Evanghelia s-a răspândit în întregul spațiu de Răsărit, punându-și amprenta proprie, care se va păstra chiar și în secolele următoare, când, prin contacte umane și traduceri din limba greacă, influențele culturale, filosofice și teologice grecești se vor resimți și în lumea creștină siriană.

După Sinoadele al III-lea (431) și al IV-lea Ecumenice (451), ținute în Imperiul Bizantin, efectele frământărilor s-au resimțit și în Biserica Asiriană, până atunci nedezbinată, dar devenită, începând cu sfârșitul

³⁸ În anul 129 î.H., parții arsacizi i-au înfrânt pe seleucizii care moșteniseră o parte din imperiul lui Alexandru cel Mare, și au stabilit capitala pe malul de est al fluviului Tigru, la Ctesifon, pe celălalt mal aflându-se vechea capitală elenistică, Seleucia.

³⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *HE* II, I, 6, (ed. cit., p. 65).

⁴⁰ *Ibidem*, I, XIII, 2 (ed. cit., p. 59).

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

secolului al V-lea, câmpul de desfășurare al unor dispute dogmatice, soldate cu o serie de sciziuni. În urma lor, Biserica Asiriană a Răsăritului a rămas păstrătoarea integrală a vechii tradiții mistice, împărțind, ca fond comun cu celelalte Biserici arameofone, desprinse ulterior, spiritualitatea primelor patru veacuri. Acest fond comun nu i-a împiedicat pe scriitorii sirieni monofiziți să recurgă la răstălmăciri, ironii și chiar batjocuri la adresa teologilor și autorilor duhovnicești siro-orientali. Cu titlu de amuzament, cităm dintr-un autor monofizit din secolul al VI-lea, care, scriind despre „Școala perșilor“, dă o listă a profesorilor siro-orientali expulzați din Edessa, numindu-i cu poreclele de care se pare că aveau parte printre elevi: „Sugrumătorul de parale“ – viitorul catolicos Acachie; „Înotătorul printre roze“ – Barsauma, viitorul Mitropolit de Nisibis; „Băutorul de saramură“ – Mitropolitul Mana al Persidei; „Mistrețul“ – Mitropolitul Ioan de Karka, din Beth Slok; „Dragonul“ – Episcopul Mihail de Karka, din Lidan; „Fochistul“ – Episcopul Avraam de Beth Maday; „Leprosul“, poreclă pentru cunoscutul director Narsai al Școlii perșilor. Atitudinea răutăcioasă a monofiziților, aceeași care a născocit, în secolul al VI-lea, denumirea de „nestoriană“ pentru Biserica Asiriană a Răsăritului, s-a menținut peste secole, așa încât, în plin secol XX, Patriarhul siro-occidental Ignatius Aphram I Barsoum omite, în lucrarea sa despre istoria literaturii și științelor siriace, toate marile nume ale misticii siro-orientale. Excepție fac doar câteva remarci înțepătoare, cum ar fi cea la adresa Sfântului Ioan Dalyatha, numit astfel pentru că marele mistic siro-oriental „trăia din produse viticole“⁴¹, Patriarhul Ignatius Aphram I trecând cu vederea că Sfântul Ioan și-a luat numele de la cel al zonei muntoase Beth Dalyatha, în care se retrăsese pentru viața pustnicească și care însemna „Casa viilor“.

1.4. „Școala perșilor“ – de la teologia Părinților, la scolastică filosofică

Dintre primii autori sirieni, cel mai cunoscut este Sfântul Efreem Sirul (307-373). De numele lui tradiția leagă înființarea „Școlii perșilor“, al cărei rol fundamental în viața Bisericii Siro-Orientale nu poate

⁴¹ Ignatius Aphram I BARSOU, *Mărgăritare risipite. O istorie a literaturii și științelor siriace*, trad. rom. de prof. dr. Ovidiu Tămaș, Ed. Proema, Baia Mare, 2016, p. 163.

fi subliniat îndeajuns, întrucât în cadrul ei s-a format marea majoritate a marilor oameni ai acestei Biserici: patriarhi, episcopi, ctitori de mănăstiri, scriitori, asigurând unitatea bisericească de-a lungul mai multor secole, atunci când vitregia condițiilor istorice nu îngăduia structurilor instituționale să-și exercite autoritatea. Născut la Nisibis, Sfântul Efrem a fost profesor la școala creștină de aici, mutată în anul 363 la Edessa, din cauza restituirii regelui perșilor⁴², de către împăratul roman Iovian, a cinci provincii răsăritene, pe teritoriul cărora se afla și cetatea Nisibis. Teodor Anagnostul spune că „în cetatea Edessa era o școală creștină de studiu în limba persană“ (διδασκαλεῖον χριστιανικὸν περσικῆς διατριβῆς)⁴³, pe care localnicii au numit-o „Școala refugiaților creștini din Nisibis“ sau „Școala perșilor“, având „numeroși elevi și tineri iubitori de înțelepciune, atrași aici de faima școlii, răspândită peste tot“⁴⁴. Programul școlii cuprindea învățarea citirii textelor liturgice, studiul Psalmilor și al comentariilor biblice ale Sfântului Efrem, de cele mai multe ori sub forma unor discursuri metrice (*memre*) sau a unor imne. Acestea erau învățate de elevii școlii, care le recitau cu voce tare, în ritm și, adeseori, pe melodie, ceea ce imprima un caracter profund liric teologiei predate la această școală. Chiar dacă cercetătorii nu sunt cu toții de acord cu datele tradiției⁴⁵, totuși amprenta teologică a Sfântului Efrem asupra Școlii din Edessa a fost bine întipărită, reprezentată de modul poetic și paradoxal de teologhisire, specific gândirii semite și primilor autori sirieni. Această moștenire teologică va continua să înrăurească din adânc scrierile autorilor sirieni, chiar și după întâlnirea cu cultura greacă.

În „Școala perșilor“ are loc, treptat, și geneza unei noi mentalități, de tip scolastic, radical diferită de duhul și metoda ascetică a vechii teologii siriene, așa cum apare în scrierile Sfântului Efrem Sirul. Astfel că mentalitatea siriacă primară, de ale cărei tipare semite aminteam mai sus,

⁴² Mar BARHADBȘABBA ARBAYA, *Cause de la fondation des écoles*, text siriac și trad. franceză de Monseigneur Addai Scher, *PO IV*, fasc. 4, nr. 18, Brepols, 1981, p. 381.

⁴³ TEODOR ANAGNOSTUL, *Ecclesiasticae Historiae II*, 5, PG 86, 185.

⁴⁴ Mar BARHADBȘABBA ARBAYA, *Cause de la fondation...*, p. 381.

⁴⁵ Cântărind critic argumentele *pro* și *contra* furnizate de izvoare, Arthur Vööbus e de părere că Sfântul Efrem „a fost unul dintre cei care au pus temelie pe care s-a înălțat o importantă școală“ (Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965, pp. 8-9).

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

începe abia perceptibil să se modifice sub înrâurirea primelor influențe grecești, resimțite în școală odată cu venirea lui Qiyore (†437), urmașul Sfântului Efreem la conducere. Qiyore a fost un reputat pedagog, administrator și profesor de exegeză, care a început să introducă discret, alături de tâlcuirile Sfântului Efreem, și pe cele ale lui Teodor de Mopsuestia. După ce lucrările exegetice ale Sfântului Efreem fuseseră considerate până atunci normative, cu trecerea timpului, comentariile lui Teodor de Mopsuestia sunt tot mai folosite, Qiyore fiind cel cărui i se atribuie această turnură⁴⁶. *Cuvântarea despre întemeierea școlilor*, redactată în prima jumătate a secolului al VI-lea, ne spune despre el că „singurul lucru pe care îl regreta era că tâlcuirile Interpretului (Teodor de Mopsuestia) nu erau încă traduse în siriacă”⁴⁷. Atracția față de teologia lui Teodor de Mopsuestia s-a datorat, fără îndoială, influenței pe care Antiohia o exercita asupra Edesei, aflată sub jurisdicție antiohiană. Astfel, teologia siriacă începe să intre în aria de influență a teologiei Școlii antiohiene, situație cu numeroase consecințe.

După o existență de aproape un secol la Edessa, „Școala perșilor” revine la Nisibis, la o dată asupra căreia istoricii nu au ajuns încă la un acord. Ei oscilează între anii 457 și 489, *terminus a quo* putând fi socotit totuși anul 471, când Episcopul Edesei, Qura, l-a obligat pe Narsai, directorul școlii, să plece la Nisibis, patria sa. Refugiat în mănăstirea perșilor din Nisibis, Narsai este chemat de Mitropolitul Barsauma pentru a organiza mica școală deja existentă aici. Școala de la Nisibis va deveni, de-acum încolo, cel mai important centru de formare a viitorilor episcopi, stareți, teologi și clerici ai Bisericii Asiriene a Răsăritului, și unul dintre elementele de unitate teologică a acestei Biserici în confruntarea sa, tot mai puternică, cu tânăra și agresiva Biserică Siro-Occidentală.

Pecetea antiohiană definitivă va fi pusă asupra exegezei și teologiei Bisericii Siro-Orientale abia sub Narsai (†503), urmașul lui Qiyore la conducerea școlii. Acum, „spiritul exegezei lui Teodor de Mopsuestia devine normativ pentru Școala din Edessa, iar tradiția exegetică antiohiană

⁴⁶ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 14.

⁴⁷ Mar BARHADĖŠABBA ARBAYA, *Cause de la fondation...*, p. 382.

devine modelul prin excelență⁴⁸. Începe, totodată, o amplă lucrare de traducere din limba greacă a celor mai reprezentative scrieri teologice antiohiene, mai cu seamă a comentariilor lui Diodor de Tars și ale lui Teodor de Mopsuestia, precum și editarea unor traduceri din Aristotel, realizate de Probus, care le însoțește de propriile sale comentarii. În acest fel, Școala din Edessa devine „poarta de comunicare între Orient și Occident, prin care pătrunde învățătura greacă“, traducerile de aici fiind foarte diverse: filosofie aristotelică, istorie, științe pozitive, exegeză și teologie⁴⁹. În aceeași perioadă, pentru mai buna înțelegere a Părinților antiohieni, este introdus în programa școlară studiul filosofiei peripateticene, mai cu seamă logica aristotelică, precum și al unor rudimente de istorie profană, geografie și astronomie. În acest fel, secolul al V-lea a marcat, pentru principala instituție de educație a Bisericii Siro-Orientale, începutul unei elenizări suprapuse peste vechea tradiție, considerată ca „provenind din însăși gura apostolului Addai (Tadeu), întemeietorul Școlii din Edessa“⁵⁰.

Cu toată înflorirea traducerilor din greacă, Școala de la Nisibis mai păstrează un timp și elemente din vechea linie exegetică a Sfântului Efrem, numeroase *memre* sau omilii sub formă poetică datorate lui fiind predate elevilor și cântate de aceștia⁵¹. Acestea se datorau unei „tradiții a Școlii“ transmise „de la gură la ureche, pe care Narsai a introdus-o în omiliile și în scrierile sale“⁵². Exista deci o suprapunere de planuri și metode teologice, care va da, în cele din urmă, învățământului de la Nisibis un caracter tot mai compozit, factor al creșterii numărului de elevi, dar și al decăderii școlii.

După moartea lui Narsai, conducerea școlii este preluată de nepotul său, Avraam din Beth Rabban (director între 510-569), care face pasul final de trecere de la comentariile în stil poetic, la o exegeză voit științifică, pornind exclusiv de la scrierile lui Teodor de Mopsuestia, prelucrate și prescurtate de Avraam în scop didactic. Abordarea textului biblic se

⁴⁸ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 105.

⁴⁹ E. TISSERANT, „Nestorianisme (L'Église)“, *DTC* 11, 169-170.

⁵⁰ Mar BARHADBŠABBA ARBAYA, *Cause de la fondation...*, p. 382.

⁵¹ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 103.

⁵² Mar BARHADBEŠABBA ARBAYA, *Cause de la fondation...*, pp. 382, 15-383, 2.

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

face, de acum încolo, pornind de la o clasificare în cinci categorii, după genul lor literar: istoric, profetic, sapiențial, didactic și mixt, precum și după autoritatea care li se atribuia, pe o scară care, descinzând de la o autoritate absolută, trecea printr-una discutabilă, pentru a sfârși la totala lipsă de autoritate. Acestui demers premergător exegezei îi urma interpretarea propriu-zisă, bazată pe scrierile lui Aristotel: intenția autorului, utilitatea textului, identitatea autorului, integritatea textului, motivul redactării, împărțirea pe capitole, conținutul.

Toată această schimbare de metodă teologică survenită în „Școala perșilor“ a fost susținută de o intensă activitate de traducere a operelor filosofice din greacă, între care un loc primordial l-a ocupat *Organonul* lui Aristotel, pe care Avraam s-a îngrijit să-l pună la dispoziția studenților. Astfel, între secolele VI și VIII, întrebarea privitoare la locul filosofiei și logicii aristotelice în teologia Bisericii era la ordinea zilei, iar răspunsurile pe care le-a primit au generat direcții opuse de teologhisire. Faima școlii ajunsese atât de mare, încât atrăgea elevi nu numai din Biserica Siro-Orientală, ci și din cea Siro-Occidentală, și chiar elevi din teritoriile aparținând Imperiului Bizantin. În acest fel, disputele hristologice au pătruns și în interiorul școlii, ajungându-se chiar la susținerea unor poziții teologice apropiate de cea calcedoniană. Dacă autorii duhovnicești sirieni, la fel ca Sfântul Ioan Damaschin în spațiul bizantin, contestă și desconsideră rolul filosofiei și al logicii în cunoașterea lui Dumnezeu, alți autori reprezentativi pentru scolastica nou-apărută în Școala perșilor, cum ar fi siro-occidentalul Serghie din Reshaina (†536), socotesc logica aristotelică indispensabilă pentru înțelegerea Sfintei Scripturi⁵³.

Încă din secolul al VI-lea, semnele tendințelor raționaliste, venite pe filiera traducerilor filosofice grecești, sunt deja foarte clare, iar ele vor duce, în deceniile și secolele următoare, la apariția unei adevărate scolastici orientale. Cu ea vor polemiza, mai mult sau mai puțin fățiș, toți autorii duhovnicești siro-orientali și chiar unii dintre conducătorii Școlii din Nisibis, care își vor lărgi orizontul lecturilor, incluzând și apreciind chiar și autori din Școala alexandrină. Așa a fost Henana (†610), director al Școlii din Nisibis începând din anul 572, care a introdus în

⁵³ R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, p. 66.

comentariile sale autori greci, precum Origen, Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul, câștigând repede o popularitate care a declanșat riposta autorității ecleziastice. Această ripostă se datora temerii ierarhilor care vedeau în scrierile lui Henana un curent teologic de contestare a teologiei oficiale teodoriene și o apropiere de cea calcedoniană.

Cercetările mai noi au arătat însă că nu era vorba atât de contestarea autorității teologice a lui Teodor de Mopsuestia, cât a exclusivității folosirii sale ca normă și criteriu în teologie. O asemenea stare de lucruri reiese din *Cuvântarea despre întemeierea școlilor*, unde criticile pe care le aducea Henana sistemului de învățământ vizau poziția de criteriu teologic exclusiv a lui Teodor de Mopsuestia, Barhadbeșabba, autorul *Cuvântării* și elev al lui Henana, arătând clar că în școală atmosfera nu era deloc monolitică. Reacția împotriva lui Henana a dus la radicalizarea poziției teodoriene, pietrificată de către Babai cel Mare (†608) în formule antiohiene de un diofizism strict, poziție care a fost însușită de o parte a ierarhiei.

Exista, de asemenea, și gruparea diofiziților moderați, dintre care trebuie să îl cităm pe Patriarhul Ishoyahb al II-lea din Gdala (628-645), care fusese și el elev al Școlii din Nisibis, pe care o părăsise în semn de protest față de inovațiile teologice ale lui Henana. Deși potrivit curentului înnoitor, Patriarhul Ishoyahb nu împărtășea poziția extremă diofizită a zelotiștilor conduși de Babai cel Mare, care vedeau în Sinodul de la Calcedon o apostazie de proporții. În timpul patriarhatului lui Ishoyahb s-a petrecut un eveniment de maximă importanță, pentru a înțelege cât cântărea ortodoxia Bisericii Asiriene a Răsăritului în ochii exigenți ai bizantinilor. În anul 630, regina Boran l-a trimis pe Patriarh la împăratul Heraclie al Bizanțului, aflat în Alep, pentru a negocia un tratat de pace cu aceștia. Primit ca un adevărat patriarh de către Heraclie, Ishoyahb a purtat discuții teologice cu împăratul, căruia i-a demonstrat că Biserica Asiriană din Persia nu trădase credința de la Niceea și că diofizismul ei nu era eretic, reprezentând învățătura Școlii antiohiene, pe care o împărtășea și Sfântul Ioan Gură de Aur. Singurul diferend a constat în indispoziția fiecăreia dintre părți de a-i înscrie în diptice, bizantinii – pe Diodor, Teodor și Nestorie, iar perșii – pe Chiril al Alexandriei. Impasul a fost depășit prin omiterea acestor nume, drept urmare Patriarhul Ishoyahb a celebrat două Sfinte Liturghii, la care împăratul Heraclie s-a împărtășit

1. VIAȚA AVVEI IOSIF HAZZAYA ȘI COMPLEXUL EI CONTEXT

din mâinile lui⁵⁴. Critica aspră pe care Patriarhul a primit-o din partea extremiștilor, la întoarcerea sa în Persia, exprimă încă o dată polarizările din sânul Bisericii Siro-Orientale: o parte deschisă spre „dialogul ecumenic” – conștientă că ortodoxia ei este formulată în termeni corecți, dar puțin dispusă să se plieze pe subtilitățile terminologice ale evoluției dogmatice survenite în Apus; o altă parte – crispată și pietrificată în aceste formule ortodoxe, dar depășite de precizările terminologice dezvoltate de teologia din Bizanț – nu numai incapabilă să-și înțeleagă confrății de limbă greacă, ci și total refractară la vreun efort de șlefuire a vechilor termeni, în vederea racordării lor la evoluțiile teologice din Apus.

Așadar, cu un secol înainte de nașterea Avvei Iosif Hazzaya, în cea mai importantă școală de formare teologică a viitorului cler sirian se confruntau două curente: unul deschis sau de orientare „liberală”, care accepta, alături de Teodor, și alți autori greci ca autoritate exegetică și învățătură ortodoxă; un altul, strict teodorian, pentru care scrierile lui Teodor reprezentau norma absolută și manualul exclusiv de teologhisire și de interpretare a scrierilor biblice⁵⁵. Semnificativ este amănuntul că reprezentanții autorității bisericești au încurajat și susținut exclusiv tendința teodoriană strictă, pentru a face din „Interpret” factorul de unitate și identitate teologică în Biserica lor. În Școala de la Nisibis, tendința strict teodoriană și-a găsit consfințirea sinodală în *Mărturisirea de credință* făcută de sinodul Bisericii Siro-Orientale în anul 612, când a fost adoptată „linia dură” a frazeologiei teologice antiohiene⁵⁶. De acum încolo, cu foarte puține excepții, situate pe poziții duhovnicești, linia teologică oficială a ierarhiei se va pietrifica în formulări specifice perioadei dinaintea celui de-al III-lea Sinod Ecumenic, depășite în Bizanț de teologii calcedonieni și neocalcedonieni, la care se adăuga și scolastica filosofică nou-apărută în lumea siriacă.

⁵⁴ Cf. S. P. BROCK, „Ishoyahb II of Gdala”, *GEDSH*, p. 218; D. MILLER, „Istoria și teologia...”, p. 500.

⁵⁵ G. J. REININK, „Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth’: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century”, în *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (ed.) H. J. W. Drijvers și A. A. MacDonald, Brill, 1995, pp. 85-86.

⁵⁶ *Ibidem*, nota 48, p. 89.

2. TENSIUNI ȘI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

Secolele premergătoare sinodului care i-a anatemitizat pe autorii duhovnicești amintiți deja au fost martorele apariției, în sânul Bisericii Siro-Orientale, a unor tensiuni pe multiple planuri. Toate acestea au avut ponderea lor în desfășurarea evenimentelor care ne interesează și, prin urmare, deține fiecare un loc în înțelegerea faptelor prezentate atât de succint, uneori confuz, de puținele izvoare de care dispunem. În cele ce urmează, vom înfățișa schematic principalele „forțe tectonice“ a căror întâlnire a generat cutremurul anatemei. Putem discerne, pe baza izvoarelor și a studiilor de specialitate, două tipuri de tensiuni și conflicte:

2.1. *Între ierarhie și „cei desăvârșiți“*

Tematica nu este nici specific siriană, nici nouă în studiile de specialitate, care caută cu tot mai multă curiozitate să scruteze relațiile dintre cele două tipuri de autoritate din Biserică: harismatică și instituțională. În lumea siriacă, această tensiune are rădăcini foarte vechi, putând fi identificate elemente de dezacord încă din primele trei secole de creștinism. Întâlnim în aceste zone, încă de la început, tendințe ascetice extreme, cum ar fi obligativitatea celibatului pentru primirea Botezului sau împărțirea membrilor Bisericii în „drepti“ și „desăvârșiți“, cei din urmă făcând parte din gruparea „fiilor legământului“, deja cunoscuți de Afraat⁵⁷ († cca. 350). Ei reprezentau o formă embrionară de monahism citadin, din care se va dezvolta foarte curând monahismul pustnicesc, atât de drag sirienilor. În același timp, vor apărea și (inevitabilele?) extreme, curente sectare sau chiar eretice, precum mesalianismul, care vor fi condamnate sinodal în repetate rânduri. Adevărul este că nici nu se putea ca astfel de extreme să nu ducă la o reacție din partea autorității bisericești și, cu timpul, să se insinueze chiar un antagonism, uneori mocnit, alături fătîș, între categoria aspiranților după desăvârșirea în Duh și reprezentanții disciplinei bisericești, care

⁵⁷ Cf. A. GUILLAUMONT, „Liber Graduum“, *DS* 9, 750.

2. TENSIUNI ȘI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

au fost, în principal, episcopii. După perioada mai puțin clară a începuturilor, a venit rândul monahilor să întrupeze aceste aspirații după desăvârșire, ei fiind purtătorii „unui spirit liber și creator, apărători activi ai unei vieți eliberate de orice ordine pământească“, în timp ce episcopii rămâneau reprezentanți „ai unui creștinism socio-cultural, ai activităților sociale ale Bisericii“⁵⁸. Unele practici ascetice extreme ale monahilor sirieni apăreau, probabil, în ochii ierarhiei ca străine de Evanghelie, dacă nu chiar influențate de ascetismul manihean sau hindus, cu care creștinismul mesopotamian a avut contacte încă de la începuturile sale. Așa că ierarhia locală s-a arătat grijulie să „protejeze mesajul evanghelic de influențe străine“⁵⁹, luând atitudine față de asemenea provocări, mai ales când ele erau resimțite ca mesalianism. De acesta din urmă se leagă mai multe confruntări teologice și hotărâri sinodale, în care ierarhia a condamnat învățăturile antiecleziale ale mesalienilor, fără a preciza însă suficient de clar în ce constă această erezie.

A rămas astfel deschisă nefericita posibilitate de înfierare cu titlul de „mesalian“ a oricărui monah sau autor duhovnicesc care se exprima într-un mod diferit de linia tot mai stereotipă, datorată scolasticii, a teologiei oficiale. Erau vizate, de asemenea, elemente doctrinare deduse de Timotei I și de teologii lui printr-o interpretare *sui generis* a scrierilor duhovnicești ale celor trei autori duhovnicești condamnați, prin analogie cu ereziile mesalienilor. Prin cârligul mesalianismului acțiunea sinodală se lega de o îndelungă istorie de „tensiuni între Biserica instituțională Siro-Orientală a Antichității târzii și monahism“⁶⁰, în care acuza de mesalianism a jucat un rol esențial, de ea încercând să se disculpe mai toți marii autori mistici sirieni. De aceea condamnarea sinodală a celor trei mistici de către Patriarhul Timotei trebuie situată în strategia lui de politică ecleziastică, pentru contracararea a ceea ce el considera drept

⁵⁸ Ovidiu IOAN, „Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque“, în *Le monachisme syriaque, (Études syriaques 7)*, (ed.) F. Jullien, Paris, 2010 p. 89.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁰ Nestor KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 51.

„consecințele unei viziuni hristologice, care, unită cu o antropologie specifică, s-a dezvoltat într-o școală mistică neinstituțională și curajoasă”⁶¹.

O altă sursă de nemulțumiri și de frustrări, pentru o parte a ierarhiei, o reprezenta locul proeminent deținut în ochii creștinilor de monahul care a atins trepte înalte de înduhovnicire. Pentru creștinii din lume, el nu este doar un exemplu viu, ci și un învățător cu supremă autoritate, atât socială, cât și bisericească, întrucât întrupează „expresia cea mai autentică și veridică a creștinismului. Iar acest lucru a putut constitui o temă de dispută cu ierarhia sacramentală”⁶². Pe de-o parte, exista efortul de concentrare a puterii decizionale și învățătorești în persoana episcopului, datorită harului hirotoniei, iar pe de altă parte, existau autoritatea și ascultarea spontană, acordate monahilor de către poporul credincios, aceștia fiind văzuți ca purtători de Dumnezeu și tâlcuitori ai voinței Lui⁶³. În drumul spre deplina „îmbisericire” a monahismului, o fericită formă de depășire a acestor tensiuni a reprezentat-o apariția episcopilor-monahi, care a marcat și etapa hotărâtoare de echilibrare a raporturilor dintre ierarhie și lumea monahală. Totuși, o anumită particularitate a Bisericii Siro-Orientale face ca instituția episcopilor-monahi să nu fie o permanență, întrucât, de-a lungul anumitor perioade istorice, ierarhii acestei Biserici au fost obligați să se căsătorească sau să fie aleși exclusiv din rândul clerului laic căsătorit⁶⁴. Această particularitate s-a datorat contextului politic în care sirienilor le-a fost dat să trăiască: Marele Rege al perșilor era zoroastrian, iar în consiliul său „magii” aveau întotdeauna un cuvânt de spus. Or, se cunosc atât aversiunea religiei zoroastriene față de orice formă de asceză, mai ales celibatul, cât și prigoanele declanșate împotriva creștinilor în urma intervențiilor preoților zoroastrieni. Nu toți

⁶¹ B. VESA, „Joseph Hazzaya...”, p. 109.

⁶² O. IOAN, „Controverses entre la hiérarchie...”, p. 96.

⁶³ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁴ Sinodul de la Acacia din anul 486 preciza deja că fiecare ierarh, inclusiv Patriarhul, urma să contracteze o „căsătorie cu o singură femeie, pentru nașterea de copii” (R. LE COZ, *Histoire de l'Église...*, p. 87). Cu toate acestea, căsătoria ierarhilor nu a devenit o cutumă obligatorie a Bisericii Siro-Orientale, întâlnindu-se adeseori ierarhi aleși dintre monahi sau chiar dintre pustnici, precum și episcopi care s-au retras la mănăstire.

2. TENSIUNI ȘI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

episcopii necăsătoriți au fost însă și monahi, ceea ce însemna că nu cunoșteau din experiență nici viața monahală, nici mentalitatea călugărilor.

Una dintre sursele permanente ale acestui conflict surd, cu manifestări periodice mai mult sau mai puțin dure, este înrădăcinarea curentului duhovnicesc reprezentat de respectivii autori în monahismul eremit. „Autori ca Sfântul Isaac Sirul și Ioan Dalyatha sunt reprezentanții unui întreg grup de eremiți conștienți de sine, care trăiau liberi față de regulile fixe ale vieții în mănăstire și, prin aceasta, indirect, față de controlul disciplinar al episcopului în ceea ce privește viața practică, întrupând cel mai înalt ideal al monahismului siro-oriental, adică viața în pustie⁶⁵. Tocmai forma anahoretică de viațuire și sfințenia la care ajunseseră unii dintre pustnici au făcut ca ei să se bucure în rândul credincioșilor de o autoritate duhovnicească aparte, comparabilă cu cea a autorității instituționale a ierarhiei și a dascălilor de teologie din „școlile perșilor“. Așa se explică „invidia“, care am văzut că era socotită de Ishodenah drept una dintre cauzele condamnării celor trei autori de către sinodul lui Timotei.

Fără îndoială, secolul al VIII-lea și sinodul din 786/7 marchează încununarea unei succesiuni de eforturi ale ierarhiei de a controla tot mai drastic viața monahală, mai ales pe cea pustnicească. Cu toate acestea, rezultatul final al tensiunilor și conflictelor izbucnite, la răstimpuri, între ierarhie și lumea monahală a fost, în cele din urmă, adumbrit de Duhul Sfânt, întrucât, așa cum arată Părintele Ovidiu Ioan în cuprinzătorul său studiu pe această temă, „activitatea monahală ferea ierarhia bisericească de o rigiditate și de o instituționalizare excesivă a Bisericii, iar ierarhia impulsiona monahismul să-și joace rolul său complex în sânul instituției bisericești⁶⁶. Aceste precizări ne vor ajuta în analiza pe care urmează să o facem deja citatei notițe biografice a lui Ishodenah de Basra, privitoare la condamnarea sinodală a celor trei autori mistici. Fără nuanțările de mai sus, orice analiză riscă să ia forme partizane, înclinând în mod subiectiv balanța spre îndreptățirea unei singure „tabere“, și să prezinte acest tip de conflict ca pe o prezență malefică în sânul Bisericii.

⁶⁵ N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 73.

⁶⁶ O. IOAN, „Controverses entre la hiérarchie...“, p. 104.

2.2. *Între teologia duhovnicească și scolastică*

Un prim conflict de acest fel întâlnim, la sfârșitul secolului al V-lea, între figura harismatică a lui Narsai, conducătorul Școlii din Nisibis, și mitropolitul cetății, Barsauma. Organizarea școlii ajunsese extrem de bine structurată datorită geniului lui Narsai și susținerii mitropolitului Barsauma. Astfel, mulțumită prestigiului școlii, Nisibis a devenit, pentru creștinii din Orient, „cetatea-mamă“, „cetatea învățăturii“ sau chiar „mama științelor“. În răstimpul vieții celor doi bărbați de vază ai Bisericii Siro-Orientale, au avut loc câteva episoade cu caracter exemplar pentru natura relațiilor dintre episcopat și celelalte forme de exercitare a învățăturii în Biserică. Relațiile dintre mitropolit și Narsai, directorul școlii, s-au deteriorat rapid din cauza popularității crescânde de care se bucura acesta din urmă. Cronicarii pun această tensiune pe seama invidiei soției mitropolitului Barsauma, care nu mai putea tolera faptul că Narsai avea o autoritate mai mare decât soțul ei⁶⁷.

La mijlocul secolului al VII-lea, întâlnim în Biserica Siro-Orientală figura unui mistic, ajuns episcop de Mahoze, în provincia Beth Garmai, care, din cauza unor diferende teologice, a fost expulzat din Biserică, petrecându-și ultimii ani ai vieții exilat la Edessa. Este vorba de autorul duhovnicesc Sahdona-Martyrius, care, preocupat în scrierile sale de îndumnezeirea omului în Hristos, a ajuns să susțină o învățătură apropiată de cea calcedoniană, a comunicării însușirilor între naturile umană și dumnezeiască în Iisus Hristos, și să dezvolte formula teologică „o persoană, un ipostas și două firi“. El susținea o astfel de teologie de pe poziții ascetice și mistice, întrucât „doar o astfel de unire îl face pe monah capabil să experimenteze propria sa unire mistică cu Dumnezeu și, în consecință, să ajungă la desăvârșire și la îndumnezeire“⁶⁸. Exemplul lui Sahdona ne permite să vedem că teologia duhovnicească siriacă era mult mai deschisă față de teologia greacă a Bisericii grecești din Bizanț decât scolastica din școlile de teologie, asimilând de acolo tot ceea ce

⁶⁷ R. LE COZ, *Histoire de l'Église...*, p. 94.

⁶⁸ O. IOAN, „Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique“, în vol. *Les mystiques syriaques, (Études syriaques 8)*, (ed.) A. Desreumaux, Geuthner, Paris, 2011, pp. 57-58.

2. TENSIUNI ȘI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

putea ajuta la formularea unei învățături duhovnicești coerente. Pentru întregirea imaginii lui Sahdona trebuie să mai amintim că el făcuse parte din delegația siro-orientală condusă de Catholicosul Ishoyahb al II-lea la Alep, unde, în anul 630, s-au întâlnit cu împăratul bizantin Heraclie și au avut comuniune liturgică.

Din acest curent duhovnicesc, care se opunea, de cele mai multe ori tacit și nepolemic, scolasticii și exclusivismului teodorian înstăpânit în școlile teologice siriene, fac parte și alți autori, care, mai fâțiș sau mai voalat, au scris împotriva acestui monopol scolastic, ivit în sânul Bisericii pe filiera Școlii de la Nisibis. Printre acești autori, îi amintim pe Sfântul Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Simon Taibuteh, Nestorie de Nuhadra și alții. Starea de tensiune la care ne referim este surprinsă foarte bine în *Comentariul la Avva Isaia* al lui Dadisho Qatraya (sfârșitul sec. VII), unde scrie: „Viețuirea monahilor [care își păzesc cu trezvie conștiința și simțurile] este mult mai înaltă și mai deosebită de orice alt fel de viețuire din lume, nu numai decât cea a simplilor credincioși, ci și decât viețuirea scolasticilor și clericilor, și toată făptuirea și frumusețea lucrării ei ține de retragerea în singurătate”⁶⁹. Or, „scolastic”⁷⁰, în limbajul vremii, îi desemna pe profesorii de la școlile ecleziastice, în principal de la Școala din Nisibis, și, în general, pe toți cei care se îndeletniceau în lume cu știința cărturărească. Dadisho are în vedere, la fel ca toți autorii duhovnicești, condițiile privilegiate de care dispun monahii pentru a pune în lucrare harul baptismal. În virtutea Botezului, orice credincios „se poate apropia de muntele Sion și de cetatea Dumnezeuului celui Viu, de Ierusalimul cel ceresc” (Evr. 12, 22), dar sunt favorizați, precizează Dadisho, cei desăvârșiți, „care mor în fiecare zi” (1 Cor. 15, 31) pentru iubirea lui Hristos, și care sunt monahii, „cei care nu se interesează de

⁶⁹ DADISHO QATRAYA, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* XI, 2, CSCO 327, trad. fr. de René Draguet, Louvain, 1972, p. 111.

⁷⁰ Substantivul *eskolaiā* (eskolaia) înseamnă „profesor”, dar și „elev”. Termenul, după cum se poate vedea, este calchiat după grecescul *σχολαστικός*, folosit atât pentru omul învățat, trecut prin școală, cât și pentru profesori sau juriști (cf. Lampe, *s.v.* 1361). Sfântul Marcu Ascetul are o astfel de *Dispută cu un scolastic* (SC 455, pp. 26-92), scriere citată adeseori de Dadisho Qatraya, în care scolasticul este un teolog de școală, incapabil să înțeleagă teologia din experiență a Sfântului Marcu.

altceva, decât de clipa în care vor ajunge la iubirea desăvârşită a lui Hristos, fiind înălţaţi deasupra oricărui gând legat de viaţa pământească⁷¹.

Trebuie să recunoaştem că s-a conturat foarte clar o tradiţie duhovnicească, bine reprezentată în secolele VII-VIII, pe care a analizat-o siriacistul grec Nestor Kavvadas. În teza sa de doctorat asupra *Pneumatologiei Sfântului Isaac Sirul*, el trasează cadrele istorice şi doctrinare între care trebuie situată această tradiţie duhovnicească, reprezentată de autori mistici siro-orientali, precum Sfântul Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Simon de Taibuteh, Ioan Dalyatha, Iosif Hazzaya, Nestorie de Nuhadra şi alţii. Toţi aceştia dovedesc conştiinţa unei identităţi teologice şi duhovniceşti distincte, alcătuind un curent teologic duhovnicesc, considerat de unii dintre reprezentanţii autorităţii bisericeşti drept incompatibil cu teologia scolastică oficială, aşa cum era predată în şcolile teologice. Prin urmare, de cele mai multe ori, aceşti autori „au fost marginalizaţi de Biserica oficială“, trebuind să se apere, uneori energic, împotriva diferitelor acuzaţii, dintre care cea mai des întâlnită, mai uşor de aplicat şi mai compromiţătoare era cea de mesalianism. Aceste luări de poziţie explicit defensive vizau anumite puncte ale învăţăturii lor, pe care autorii înşişi le considerau atacabile, datorită corespondenţelor foarte subtile care se puteau face cu idei mesaliene⁷². Insistenţele antimisaliene pe care le întâlnim uneori în scrierile lor sunt, de fapt, o apărare împotriva acuzelor de mesalianism la care scrierea s-ar putea preta sau care deja erau formulate la adresa lor.

Un câştig important al analizei lui Nestor Kavvadas este evidenţierea faptului că toţi aceşti reprezentanţi ai tradiţiei mistice se aflau doar într-o opoziţie principială faţă de teologia scolastică şi de modelul instituţional de conducere a mănăstirilor şi a Bisericii oficiale, fără să pună în discuţie autoritatea episcopală sau să se sustragă în mod sectar acesteia. Această atitudine reiese cu claritate din faptul că mulţi dintre ei au ajuns episcopi (Sahdona, Sfântul Isaac, Nestorie de Nuhadra) sau stareţi ai unor mari chinovii, după cum şi numeroşi episcopi sau patriarhi au apreciat şi au ocrotit viaţa pustnicilor, unii dintre ei chiar retrăgându-se la mănăstire.

⁷¹ DADISHO QATRAYA, *Commentaire du Livre...*, XIV, 6, p. 163.

⁷² N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 39.

2. TENSIUNI ȘI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

Singura pretenție pe care o ridicau acești autori duhovnicești față de Biserica oficială era simpla îngăduință de a-și putea continua existența în sânul Bisericii Siro-Orientale oficiale, păstrându-și libertatea personală și de teologhisire în mod duhovnicesc. Tocmai aceasta din urmă, teologia duhovnicească, este cea mai definitorie trăsătură a acestui curent din sânul Bisericii Răsăritene, de ale cărei probleme pastorale și activități practice autorii noștri s-au ținut întotdeauna departe.

Precizările de până acum au un caracter preponderent istoric și au urmărit firele tensionate care se împletesc în anatemele sinodului din anul 786/7, formulate împotriva Avvei Iosif Hazzaya și a celorlalți doi autori duhovnicești. Am văzut până aici că acest sinod reprezintă sfârșitul trist al unui lung traseu tensionat, în care se întâlneau, pe de-o parte, o teologie scolastică, pietrificată în formule teologice teodoriene, socotită ca bază de unitate și identitate eclezială în raport cu monofizitismul sirienilor iacobiți, iar pe de altă parte, o teologie duhovnicească, cultă, cu un larg orizont teologic și chiar filosofic, care urmărea prin acest fel de teologhisire să exprime și să transmită mai departe tainele vieții duhovnicești, ale îndumnezeirii și ale vederii lui Dumnezeu, luând uneori o expresie foarte apropiată de teologia calcedoniană și care, cum arată întâlnirea de la Alep din anul 630, se considera în comuniune *in sacris* cu Biserica bizantină. În același timp, un alt plan al tensiunilor, mult mai omenesc, îl reprezenta dorința de întâietate în ochii credincioșilor, sau, în termeni duhovnicești, dorința de stăpânire, care, nesatisfăcută, a dus la săvârșirea „din invidie“ a unor acte extreme, precum anatemele sinodale din 786/7.

3. ANATEMELE SINODULUI DIN 786/7 – ÎNCERCĂRI DE ELUCIDARE

Ar fi simplist, reducionista și eronat să credem că „procesul misticiilor“ din 786/7, căruia i-au căzut victime Iosif Hazzaya, Ioan Dalyatha și Ioan de Apamea, ar fi fost un simplu fulger de luciditate doctrinară și de zel disciplinar, care l-a atins din senin pe Patriarhul Timotei I. În realitate, preistoria procesului, sumar expusă mai înainte, are rădăcini adânc înfipte în relațiile monahismului sirian, mai ales cel anahoretic, cu conducătorii Bisericii Siro-Orientale, relații marcate de o „îndelungată tensiune“⁷³, care trenea de secole.

După analizele de până acum, suntem, în sfârșit, în măsură să abordăm acuzele pe care sinodul i le-a adus Avvei Iosif Hazzaya. Vom obține astfel o perspectivă doctrinară mai amplă asupra învățaturii sale ascetice și mistice. Este, așadar, momentul să redăm în întregime traducerea rezumatului arab al acuzațiilor, întrucât ele vizează acele puncte din învățătura lui Iosif Hazzaya care pot fi și astăzi înțelese greșit sau, după caz, răstălmăcite dușmănos.

Pretinsele afirmații ale lui Iosif erau:

- „Dacă doriți să primiți darul Sfântului Duh, nu zăboviți în rugăciune sau slujbă, ci mai degrabă ascundeți-vă în locuri retrase, unde să nu puteți auzi nici măcar cântecul unei păsări.“

- „Dacă cineva a atins desăvârșirea, nu mai are nevoie nici de rugăciune, nici de psalmodie, nici de citire, nici de osteneli, pentru că a ajuns desăvârșit.“

- „Trupul și Sângele lui Hristos sunt sfințite de Duhul, prin mijlocirea rugăciunii neîncetate.“

- „Sufletul nu a fost creat odată cu trupul, ci el era înainte de el, împreună cu Dumnezeu.“

⁷³ N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 51.

- „În legătură cu Dumnezeuirea, [Iosif] a plăsmuit minciuna potrivit căreia Ea poate fi văzută, deși Tatăl a spus: «Nimeni nu poate vedea fața Mea și să fie viu», iar Fiul a spus că doar El L-a văzut pe Tatăl, iar despre Duhul Pavel a spus: «Niciun om nu L-a văzut în această lume și nimeni nu-L poate vedea» (1 Tim. 6, 16).“⁷⁴

3.1. Explicații sociologice

Eforturile specialiștilor de a afla cauzele care au dus la aceste acuzații și anateme se dispun pe o scară care începe cu considerații sociologice, pentru a ajunge până la pătrunzătoare și subtile analize ale ideilor teologice și filosofice aflate în conflict. Cu tot nivelul lor mundan, nu putem lăsa nesemnalate tentativele de explicare în cheie sociologică⁷⁵ a hotărârilor sinodale, al căror mobil nu ar fi fost erezia celor condamnați, neconfirmată nici de scrierile lor păstrate, nici de alte surse bisericesti siriene, ci efortul Catholicosului Timotei I de a obține susținerea conducătorilor arabi, de care depindea supraviețuirea și prosperitatea Bisericii sale. Ca să fim mai expliciți, în acea perioadă comunitatea islamică în curs de formare își croia propria identitate culturală și, pentru atingerea unui nivel intelectual înalt, era angajată într-o complexă rețea de interacțiuni culturale, intelectuale și religioase cu majoritatea creștină, condusă de Catholicosul Timotei I. De aceea, unor idei teologice, precum vederea lui Dumnezeu, care contravenea flagrant învățăturilor Coranului, le ședea bine să fie înfierate de teologia oficială, iar în acest scop acuza de mesalianism se potrivea ca o mănăușă⁷⁶. Fără a fi cu totul lipsită de partea ei de adevăr, explicația, deși găsită de unii „seducătoare“, rămâne pentru alții „cam schematică“⁷⁷, meritul ei fiind sublinierea

⁷⁴ ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100. Traducerea franceză la R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, pp. 229-230. O traducere românească găsim în N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, pp. 21-22.

⁷⁵ Cf. Alexander TREIGER, „Could Christ’s Humanity See his Divinity? An Eighth-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East“, în: *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9, Toronto, 2009, pp. 3-21.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁷ Potrivit rezervelor voalate pe care Vittorio BERTI le-a exprimat asupra acestei

existenței demersurilor bisericești de integrare în viața culturală și teologică a noului Califat Abbasid.

3.2. „*Invidia clericalis*“...

Pe un alt palier explicativ se situează teza Mitropolitului Ishodenah de Basra (sec. IX), care în deja citata *Carte a curăției* afirmă că la originea condamnării celor trei autori duhovnicești se afla invidia Catholicosului, întrucât ei ar fi fost perși, în timp ce ierarhii sinodali, în frunte cu Timotei, erau mesopotamieni de origine aramaică (siriană). Ishodenah afirmă explicit că a fost vorba de invidia nutrită de Catholicosul Timotei mai ales față de Avva Iosif, care, prin autoritatea sa duhovnicească, răsfrântă asupra învățaturii sale, eclipsa, pare-se, strălucirea intelectuală a Patriarhului: „Eu cred că a acționat astfel din invidie. Dumnezeu știe adevărul“ – scrie Ishodenah⁷⁸. În biografia lui Iosif Hazzaya, scrisă de ucenicul său Nestorie de Nuhadra, se spune că Iosif își primise învățătura prin descoperire dumnezeiască, fapt care, de asemenea, ar fi putut stârni dacă nu invidia, cel puțin suspiciunile lui Timotei. Informația este confirmată de referirea Avvei Iosif la „invidia de care trebuie să-și curețe mintea“ cei cărora se pare că le adresează un răspuns prin scrierea lucrării *Despre Pronie*⁷⁹, dar al căror nume evită să îl dea din cauza „invidiei care domnește în generația noastră“⁸⁰.

3.3. *Rezultat al unor tensiuni vechi*

Însă nici „invidia“ acuzatorilor nu i-a mulțumit pe cercetători. Abordarea unor niveluri mai profunde găsim în lucrarea deja amintită a lui Nestor Kavvas. El arată că anatemele sinodului lui Timotei finalizau o îndelungată campanie de defăimare a întregii tradiții mistice siriene, focalizată acum asupra celor trei autori condamnați, doriți de

interpretări în consistentul studiu: „Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I^{er}: la perspective du patriarche“, în vol. *Les mystiques syriaques, (Études syriaques 8)*, (ed.) A. Desreumaux, Geuthner, Paris, 2011, p. 154.

⁷⁸ ISHODENAH DE BASRA, *Cartea curăției*, c. 125, p. 55.

⁷⁹ JOSEPH HAZZAYA, *On Providence*, text, traducere și introducere de N. Kavvas, Brill, Leiden/Boston, 2016, p. 37.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 177.

Catholicos mult mai puțin influenți. Încercarea de a-i pune capăt în forță, sub forma radicală a anatemei, exprima de fapt nu simpla poziție teologică a Catholicosului Timotei I, ci și încercarea sa de afirmare ca unic pol de autoritate în Biserică⁸¹. Acuzele formale erau brodate în jurul îndepărtării lor de linia oficială, reprezentată de teologia lui Teodor de Mopsuestia, „Interpretul“ prin excelență al Bisericii Siro-Orientale, dar vizau și erori specific mesaliene, deși acuzația explicită de mesalianism nu apare în textele ajunse până la noi. Aceste „erori“ erau, de fapt, interpretări radicale, de tip mesalian, ale unor afirmații făcute de Avva Iosif Hazzaya, scoase din context și deformat.

Tot atât de bine se putea ca Timotei I să considere cam „centrifuge“ unele afirmații din scrierile autorilor duhovnicești și că acestea nu slujesc idealului său de centralizare a puterii în Biserică și de afirmare a ei în persoana Catholicosului. De aceea Vittorio Berti, în monografia sa asupra Patriarhului Timotei I, conchide că strădaniile acestuia „erau parte din planul de impunere a controlului patriarhal asupra vieții intelectuale a creștinătății siriene de răsărit“⁸². În același timp, să nu uităm de arcele dogmatico-polemice ale epocii: caracterul contemplativ și harismatic al vieții duhovnicești monahale era resimțit de teologia scolastică și de Timotei drept un teren potrivit pentru monofizitism, de care siro-orientalii erau concurați, iar îndumnezeirea era resimțită ca o formă de spiritualizare sau chiar dematerializare a trupului, proprie dochetismului și asociată cu mesalianismul⁸³.

3.4. Mesalianismul

Deși nu este o trăsătură a spiritualității siriene, totuși, prin faptul că a apărut în Mesopotamia secolului al IV-lea, mesalianismul a influențat în diverse feluri viața Bisericii Siro-Orientale. Învățăturile mesalienilor sunt puțin cunoscute, întrucât de la ei nu ne-au parvenit niciun fel de scrieri, toate informațiile provenind de la autori care au scris împotriva

⁸¹ N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 4 sq.

⁸² Vittorio BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, n. 498, p. 162, *apud* N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 35.

⁸³ Cf. B. VESA, „Joseph Hazzaya...“, p. 108.

lor. Împotriva acestor „oameni ai rugăciunii“, cum se autointitulau⁸⁴, au scris, încă din secolul IV, Sfinţii Efreem Sirul şi Epifanie al Salaminei, acuzându-i că refuză munca şi orice fel de bună-rânduială⁸⁵. Ceea ce ştim astăzi din scrierile antiretice este că mesalianismul era o mişcare puternic antieclezială, care făcea din refuzul vieţii sacramentale şi al rânduielilor bisericeşti un ideal, sfinţenia fiind văzută în primirea sub formă simţită a Duhului Sfânt, pe calea exclusivă a rugăciunii neîncetate. În urma căderii lui Adam, susţineau mesalienii, fiecare om este locuit şi stăpânit de un demon, Botezul creştin fiind absolut ineficace pentru izbăvirea de această posedare. Doar rugăciunea îl poate elibera pe om, moment care corespunde cu sălăşluirea Sfântului Duh în chip simţit. Un astfel de om devine „duhovnicesc“, denumire cu care mesalienii se gratulau între ei, şi dobândeşte diferite harisme, precum citirea în inima celorlalţi, profeţia, darul vedeniilor duhovniceşti, al vederii duhurilor curate şi necurate, al contemplării cu ochii trupeşti a celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi. La toate acestea se adăuga darul nepătimirii, sursă şi, în acelaşi timp, mărturie a îndumnezeirii celui ajuns până aici. O astfel de stare era socotită ca fiind cea a lui Adam dinainte de cădere, motiv pentru care mesalienii se credeau în măsură să întreţină relaţii sexuale „nepătimaşe“ cu femei ajunse, eventual, dar nu neapărat, la „desăvârşire“, păstrându-se de la ei apoftegme precum: „Aduceţi-mi o tânără frumoasă şi vă voi arăta ce înseamnă sfinţenie!“⁸⁶

Din această expunere, extrem de rezumativă, se vede cât de uşor putea fi adusă acuzaţia de mesalianism oricărui autor duhovnicesc care vorbea în mod ortodox despre primirea Duhului Sfânt, despătimire sau despre vederea lui Dumnezeu⁸⁷, mai ales după ce o serie de sinoade au

⁸⁴ Care este, de fapt, şi sensul cuvântului siriak ܡܫܠܝܢܐ (*msalyana*), „mesalian“, format din rădăcina ܡܫܠܐ (*shly*), „a se ruga“.

⁸⁵ J. GRIBOMONT, „Messalians (Euchites)“, în *EAC* 2, p. 781.

⁸⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, „Messaliens“, *DS* 10, 1079-1081.

⁸⁷ Robert BEULAY e de părere că teologia vederii lui Dumnezeu s-a dezvoltat la autorii siro-orientali relativ târziu, abia la începutul secolului al VII-lea, mai ales sub influenţa scrierilor alexandrine (Cf. „Originalité de Jean Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale“, în *Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours*, vol. 1. *Textes français*, Éditions du CERO, Antélias-Liban, pp.141-142).

condamnat cu vehemență mesalianismul. Ca urmare, așa cum vom vedea, mulți autori duhovnicești s-au simțit obligați să se delimiteze explicit de mesalianism în scrierile lor sau chiar să recurgă la diatribe împotriva acestora. Așa s-a întâmplat și cu unul dintre ucenicii Avvei Iosif, anume Nestorie, care a și redactat o *Viață* a dascălului său, din păcate pierdută. Cândva după sinodul anatemelelor, el a fost ales Episcop de Beth Nuhadra și de hirotonia sa este legată o *Mărturisire* antimesaliană pe care Catholicosul Timotei și Curia patriarhală i-au cerut s-o semneze. În acest document⁸⁸, care menționa explicit mesalianismul, Patriarhul Timotei dădea o interpretare mesaliană unor afirmații, mai mult sau mai puțin reale, ale Avvei Iosif Hazzaya. Să reținem că toate reprezentau capete de acuzație împotriva mesalianismului, formulate la sinoade anterioare, dar, în același timp, ele erau foarte asemănătoare unor învățături ale misticilor sirieni, acuzația de mesalianism devenind de câteva secole o etichetă ușor de aplicat oricărui incomod, cum urma să se întâmple și în spațiul bizantin cu autori greci precum Sfinții Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama sau isihăștii bizantini.

3.5. Origenismul

La fel de eficientă devenise între timp, odată cu Sinodul V Ecumenic (553), și eticheta de „origenist“, de care nu a scăpat nici chiar un autor antiorigenist precum Sfântul Maxim Mărturisitorul. Stigmatul i-a fost pus și lui Iosif Hazzaya, pentru învățăturile sale despre viața activă și conștientă a sufletului după moarte, socotită origenism pur de către Timotei și de sinodul său, care a decretat că „sufletele, după despărțirea de trup, sunt lipsite de orice simțire, până la reîntoarcerea lor în trup“⁸⁹. În aceeași cheie de interpretare antiorigenistă, în *Mărturisirea* cerută lui Nestorie erau anatemizați „cei care spun că sufletele simt, cunosc, au lucrări, laudă sau progresează după ieșirea lor din trup“⁹⁰.

⁸⁸ Textul *Mărturisirii* este editat de Oscar BRAUN în articolul „Zwei Synoden des Katholicos Timotheos I“, în *Oriens Christianus*, II (1902), pp. 302-309. O traducere în limba română, la N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, pp. 23-24.

⁸⁹ Cf. A. GUILLAUMONT, „Sources de la doctrine...“, p. 10.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 10.

3.6. *Neînţelegerea textelor duhovniceşti*

Condamnarea în bloc a celor trei mistici ține de apartenența lor la o linie tradițională duhovnicească foarte bine conturată în sânul Bisericii Siro-Orientale, aflată, am văzut, secole de-a rândul în tensiuni cu conducerea bisericească instituțională, alcătuită adeseori din ierarhi căsătorii, fără experiența vieții monahale și a rugăciunii înalte. Acest ultim aspect reiese și dintr-o scrisoare a lui Nestorie de Nuhadra, redactată înaintea hirotonirii sale într-un episcop, scrisoare în care denunță pe cei care prețuiesc doar asceza fizică, fără să cunoască viața duhovnicească înaltă. Aceștia, „întrucât nu au înțeles scopul vieții duhovnicești, spun că nu există în niciun caz o vedere duhovnicească, au o ură desăvârșită împotriva celor care s-au dăruit contemplației duhovnicești și spun că aceștia din urmă și-ar produce singuri halucinații prin propria imaginație”⁹¹. Nestorie își avertizează, de asemenea, destinatarii că trebuie să se ferească de astfel de oameni. Situația, de fapt, nu este nici nouă, nici proprie spațiului sirian. O întâlnim și în *Epistolele* Avvei Evagrie Ponticul, care, în repetate rânduri, își îndeamnă ucenicii să se ferească de cei care se limitează doar la asceza trupească, fără să aibă experiența contemplației duhovnicești⁹². Într-un anume fel, conflictul de acest fel pândeste, din umbra mediocrității, în fiecare moment al istoriei Bisericii, generat fiind de neînțelegerea vieții duhovnicești înalte.

Concluzia de până acum este că deciziile Sinodului din 786/7 și politica lui Timotei I nu au fost un eveniment singular, ci „parte a unor vaste măsuri disciplinare, pe care Iosif le-a perceput ca forme de manifestare a invidiei în cadrul generației sale”⁹³, precum și urmarea unor multiple tensiuni care trenau de secole și care păreau a fi mai degrabă niște „răfuieli” jalnice de omenești.

Dar oare să fie numai atât? Să fie aceste explicații, cu toată complexitatea lor, singurele care dau seamă de întâmplările nefericite din timpul marelui Patriarh Timotei I? Simpla invidie să fi fost suficientă

⁹¹ Cf. V. BERTI, *Nestorio di Nohadra*, p. 237, apud N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 47.

⁹² EVAGRIE PONTICUL, *Ep* 52, *ΒΕΠΕΣ* 79, p. 184.

⁹³ N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, p. 46.

3. ANATEMELE SINODULUI DIN 786/7 – ÎNCERCĂRI DE ELUCIDARE

pentru a pune în mișcare complicatul aparat instituțional al unui sinod și a impune niște anateme? Aveau tensiunile din sânul instituției conduse de Catholicosul Timotei o asemenea putere, încât să-l determine la acțiuni atât de radicale? Sau existau și alte resorturi, mult mai raționale și mai vrednice de un intelectual de talia lui Timotei? Dacă da, care au fost ele și unde ar trebui să le căutăm? Țin ele mai mult de starea de spirit a întregii ierarhii prezente la sinod sau exprimă mai ales cugetul Patriarhului?

Iată câteva întrebări care ne îndreaptă cercetarea spre inima problemei: natura ideilor în conflict și profilul teologic al protagoniștilor, în primul rând al Patriarhului.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

4.1. *Un scolastic rafinat: Timotei I*

Despre Catholicosul Timotei I ştim că a studiat în Bashosh şi Margana cu dascălul Avraam bar Dashandad, vestit pentru cursurile sale asupra Bibliei şi a lui Aristotel, fiind unul dintre profesorii de traducere din greacă în siriacă. Astăzi, se ştie despre el că era un reprezentant de marcă al scolasticismului sirian şi al aristotelianismului⁹⁴. Unul dintre colegii săi de şcoală, Isho bar Nun, va deveni adversarul lui Timotei şi succesorul său la scaunul patriarhal. Erudit şi bibliofil, Timotei I era tipul de savant sirian care, prin ştiinţa sa de carte, se impusese cuceritorilor arabi aflaţi în plin avânt al dezvoltării unei civilizaţii şi culturi islamice rafinate şi dinamice. Trăsăturile spiritului său se pot deduce foarte bine urmărindu-i preferinţele pentru Aristotel şi astronomie – din primul a tradus *Topica*, iar în domeniul astrelor a elaborat o *Carte a stelelor* –, pentru dreptul bisericesc şi succesor, precum şi obstinaţia cu care a urmărit să dovedească primatul absolut al tronului său patriarhal asupra întregii Biserici Universale. Potrivit lui Timotei I, cele patru Patriarhii occidentale – Roma, Constantinopolul, Antiohia şi Alexandria – derivă, toate, din Biserica de Răsărit. Pentru această teză el a găsit argumente istorice şi chiar biblice, precum: situarea raiului originar în Mesopotamia, de unde era şi patriarhul Avraam; „evanghelizarea“ asirienilor cu 30 de ani înaintea latinilor şi a grecilor, prin „magii de la Răsărit“ (Mt. 2, 1), originari din Persia, care L-au vestit aici pe Hristos încă din anul naşterii Sale⁹⁵. Urcarea pe tronul patriarhal şi-a câştigat-o prin abile jocuri de culise, în care prietenii săi devotaţi, fraţii Ioan şi Gabriel Boktisho, medicii califului şi agenţii săi la curte, au jucat un rol determinant, pungile cu aur completând aria de influenţă neacoperită de fraţii Boktisho⁹⁶. Miza era mare, dorinţa lui

⁹⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁹⁵ Cf. R. LE COZ, *Histoire de l'Église...*, pp. 185-186.

⁹⁶ Cf. E. TISSERANT, „Timothée I^{er}“, *DTC*15, 1122; „Nestorienne (L'Église)“, *DTC*11, 192.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

Timotei pe măsură, iar rezultatul, un patriarhat îndelungat, bogat în realizări sociale, intelectuale și misionare, dar și stigmatizat de pata „procesului misticilor“. Istoricul american Philip Jenkins îl descrie pe Timotei în cuvinte superlative, care, dacă n-ar fi bazate pe documente, ar face loc bănuielilor de părtinire:

„Dacă ținem seama de prestigiul și de aria geografică a autorității sale, putem afirma că Timotei a fost cel mai de seamă lider spiritual creștin al zilelor lui, cu mult mai influent decât papa de la Roma și egal cu patriarhul ortodox de la Constantinopol. Poate un sfert din creștinii acelei lumi îl priveau pe Timotei drept cap al lor, atât spiritual, cât și politic.“⁹⁷

O astfel de personalitate bisericească nu se putea să nu atragă atenția cercetătorilor. Iată că un patrolog și siriacist italian, Vittorio Berti, i-a consacrat lui Timotei I o erudită monografie și mai multe studii, în încercarea de a cunoaște cât mai îndeaproape gândirea teologică a Patriarhului. Concluziile sale, direct legate de tematica noastră, sunt surprinzătoare și ne pun în fața unui tip de conflict pe care noi, creștinii europeni, îl cunoaștem din lumea bizantină, unde el avea să se consume cu cinci secole mai târziu decât în Orient, în timpul disputei palamite.

4.2. *Adevărata miză: vederea lui Dumnezeu*

Punctul de plecare al analizelor lui Berti⁹⁸ îl constituie descifrarea mizei reale a condamnărilor sinodale. Siriacistul italian arată că împotriva lui Iosif Hazzaya s-au formulat trei acuzații, vizând învățături tipice mesalianismului: zăvorârea sau retragerea deplină a monahilor; „cei desăvârșiți“ nu mai au nevoie de rugăciune, nici de osteneli; darurile euharistice se sfințesc prin rugăciune neîncetată. La aceste idei mesaliene se mai adaugă una, de antropologie „origenistă“: sufletul omului a fost creat înaintea trupului, stare în care era cu Dumnezeu și Îl vedea.

⁹⁷ Philip JENKINS, *Istoria pierdută a creștinismului*, trad. rom. de Mihai Moroiu, Ed. Baroque Books & Arts, București, 2018, p. 18.

⁹⁸ Cf. Vittorio BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu...“, pp. 151-176.

La limită, acuzele aduse lui Iosif Hazzaya se pot restrânge la un unic element, fundamental pentru monahi: vederea lui Dumnezeu.

Rezumatul arab al anatemelor se încheie focalizându-se asupra tezei teologice principale, care este tocmai vederea lui Dumnezeu:

„Părinții care s-au adunat împreună cu Mar Timotei au anatemizat pe oricine ar spune că umanitatea Domnului nostru vede dumnezeirea Lui sau că vreo creatură ar putea-o vedea. Ei, de asemenea, au mai spus că sufletele nu simt nimic după ce au părăsit trupul [prin moarte], până când se vor reîntoarce în trupuri; de asemenea, Părinții au mai spus că niciun om nu poate atinge desăvârșirea în această lume, în afara lui Hristos. Ei excomunică pe oricine citește cărțile mai sus-numitului Iosif, pe cele ale lui Ioan Dalyatha sau pe cele ale lui Ioan de Apamea. Oricine va primi aceste cărți în biblioteca vreunei mănăstiri sau în chilia sa, să fie excomunicat.”⁹⁹

Informațiile sunt de cel mai mare interes, întrucât cuprind foarte condensat mai multe idei teologice, care, după cum vom vedea, erau contrare nu numai învățăturilor duhovnicești ale autorilor noștri, ci și învățăturii ortodoxe, în general. Fără ca acuza de mesalianism să fi fost formulată în mod explicit, temele incriminate de rezumatul anatemelor erau parte a repertoriului mesalian.

Pentru reconstruirea perspectivei teologice a Patriarhului Timotei, trebuie să recurgem și la un alt text redactat de Timotei sau de mediul teologic din jurul lui, respectiv *Mărturisirea de credință* pe care Nestorie trebuia să o semneze înaintea hirotonirii sale ca episcop de Nuhadra. Analiza *Mărturisirii* care i s-a impus lui Nestorie a arătat limpede că el trebuia să se delimiteze de anumite învățături „problematic pentru sinodul lui Timotei”¹⁰⁰, concret, de tezele mesaliene și de hristologia monofizită și calcedoniană.

⁹⁹ N. KAVVADAS, *Pneumatologia...*, nota 11, p. 22.

¹⁰⁰ B. VESA, „Joseph Hazzaya...”, p. 109.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

Dar tonalitatea doctrinară a *Mărturisirii* era doar fundalul pentru adevărata ei miză, cea de natură duhovnicească, întrucât, pentru a se dezice de acuza de mesalianism¹⁰¹, viitorului episcop i se cerea să mărturisească nici mai mult, nici mai puțin decât imposibilitatea naturii umane, nici chiar celei a lui Hristos, de a-L vedea pe Dumnezeu. Problema vederii lui Dumnezeu era legată de cele de natură hristologică și antropologică, punctul de pornire al cenzurii ecleziastice fiind absolutizarea distincției de tip antiohian între naturile umană și divină ale lui Hristos. De asemenea, Nestorie trebuia să-i anatemizeze pe toți cei care susțin că sufletele, după moarte, sunt conștiente, simt, Îl cunosc pe Dumnezeu și înaintea în această cunoaștere¹⁰².

4.3. Antropologia și gnoseologia Patriarhului Timotei I

Colecția de *Epistole* ale Patriarhului Timotei I ne îngăduie să vedem mai îndeaproape care erau concepțiile sale antropologice și teologice privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. Analiza lor, întreprinsă de Berti, a condus la concluzii surprinzătoare. Mulțumită acestor *Epistole*, descoperim în persoana Catholicosului un pasionat de filosofie și de probleme antropologice, reformulate de el într-o originală sinteză a mai multor tradiții, biblice și aristotelice. Pentru Timotei, sufletul omului este creat odată cu trupul, prin ale cărui simțuri își exercită facultatea de cunoaștere a lumii create. Pe Dumnezeu îl poate cunoaște doar „prin credință” și numai atâta timp cât este împreună cu trupul. După moarte, sufletul își păstrează libertatea și caracterul rațional doar în potență, nu și în act, și își pierde puterile irascibilă și poftitoare¹⁰³, ceea ce înseamnă, pentru Timotei, că între moarte și înviere sufletele petrec într-o stare de inconștiență, hipnopsihie¹⁰⁴, în care nici nu-L pot cunoaște pe

¹⁰¹ Cf. A. GUILLAUMONT, „Sources de la doctrine...”, p. 9.

¹⁰² Cf. O. BRAUN, „Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I”, în *Oriens Christianus* 2 (1902), pp. 301-309.

¹⁰³ *Ep* 59, în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* I, (ed.) Oscar Braun, *CSCO* 74 (Scrypt. Syr. 30), Paris – Leipzig, 1914, pp. 50-52; trad. latină de Oscar Braun în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* II, *CSCO* 75 (Script. Syr. 31), Roma – Paris, 1915, p. 32.

¹⁰⁴ V. BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu...”, pp. 161-167. Despre hipnopsihie, ca tradiție semită cf. R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, pp. 492-503.

Dumnezeu, nici nu progresa. În silogismele sale teologico-filosofice, Patriarhul ajunge până la a conforma textele biblice cu premisele sale, afirmând, de pildă, că sufletul tâlharului a ajuns cu Iisus în rai chiar în ziua morţii, dar într-o stare de inconştienţă¹⁰⁵.

Pentru Timotei, aşadar, sufletul nu are autonomie cognitivă, deoarece el cunoaşte numai prin mijlocirea trupului. Învierea înseamnă şi recăpătarea facultăţilor cognitive, a înţelegerii raţionale şi a vederii, pe care sufletul, potrivit lui Timotei, le poate avea doar în unire cu trupul. De aceea el ajunge să înfiereze ca eretică orice afirmaţie legată nu numai de vederea lui Dumnezeu, ci şi de simpla posibilitate a acestei vederi, chiar şi de către omul Iisus.

Aceste considerente teologice au un fundal gnoseologic de factură filosofică. Pentru Timotei, doar Dumnezeu este simplu în mod absolut, în timp ce sufletul uman, deşi este o natură creată şi simplă, poate cunoaşte doar pe temeiul legăturii sale cu trupul, adică doar pe temeiul distincţiilor şi al compoziţiei, proprii materiei create. Nu e greu să identificăm aici o concepţie pur filosofică despre simplitatea fiinţei dumnezeieşti, înţeleasă ca o unitate omogenă, fără activitate nemijlocită în afara ei, dacă nu chiar impersonală. De aici rezulta pentru Timotei în mod *logic* că sufletul nu-L poate cunoaşte pe Dumnezeu în mod direct, fiindcă El rămâne simplu chiar şi după întruparea şi învierea lui Hristos. Faptul că hristologia oficială scolastică refuza învăţătura despre comunicarea însuşirilor în Hristos, dezvoltată de bizantini după Calcedon, l-a dus pe Timotei la absolutizarea separaţiei dintre Creator şi creatură, zid care se va menţine şi în eshaton. Am văzut că tradiţia teologică duhovnicească a Părinţilor mistici sirieni ajunsese să afirme explicit, în scrierile lui Sahdona, învăţătura calcedoniană a comunicării însuşirilor, ca pe o premisă necesară îndumnezeirii reale a omului în Hristos. Pentru teologia scolastică pe care o reprezenta Patriarhul Timotei, asezonată de el cu numeroase alte principii filosofice, o astfel de comunicare între creat şi necreat nu putea avea loc, şi de aceea nici măcar omul Hristos nu putea ajunge la vederea lui Dumnezeu. A afirma posibilitatea vederii lui Dumnezeu de către om

¹⁰⁵ Cf. TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* I, p. 49; trad. latină în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* II, p. 31.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

echivala, din perspectiva antropologiei lui Timotei, „cu o independență intelectuală a sufletului uman, în raport cu trupul, sau, mai bine, a *nous*-ului din scrierile călugărilor evagrieni sirieni, ceea ce ar fi fost valabil mai cu seamă pentru omul Iisus”¹⁰⁶. Or, aceasta ar fi fost pentru Timotei o dovadă supremă de apolinarism, erezie pe care siro-orientalii le-o reproșau monofiziților. Prins în această rețea logic structurată de idei teologice, biblice și filosofice, Timotei este silit să susțină posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu numai „prin credință”.

„De fapt – scrie Timotei – noi primim cunoașterea lui Dumnezeu și de la Dumnezeu prin credință, pentru că cunoașterea noastră este creată. Pe de o parte, tot ceea ce este creat este definit de necesitate; pe de altă parte, este clar și evident că și cunoașterea noastră are o limită. Dacă cunoașterea noastră are o limită, Dumnezeu, dimpotrivă, este absolut nelimitat. Dar ceea ce este fără limită nu poate niciodată să fie înțeles potrivit esenței Sale și prin definiții.”¹⁰⁷

Concluzia lui Timotei este că „Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin credință” și că orice pretenție de vedere a lui Dumnezeu este eretică. Dar, cum ierarhul Timotei era un om citit și bun cunoscător al Sfintei Scripturi, numeroasele referințe biblice asupra vederii slavei lui Dumnezeu nu-l puteau lăsa fără să le dea o interpretare consecventă logicii în care se lăsase prins. De aceea, îl găsim pe Timotei folosind evenimentul Schimbării la Față a Domnului pentru a susține posibilitatea cunoașterii lui Hristos prin mijlocirea vederii slavei lui Dumnezeu. Dar dacă pentru scriitorii duhovnicești condamnați de el, această slavă este necreată, pentru Timotei, ea este o vedere speculativă și intelectuală, la care se poate ajunge în această lume prin meditația Scripturilor și un fel de identificare psihologică cu apostolii. Da, Timotei este de acord că Taborul demonstrează puțința oamenilor de a cunoaște slava luminoasă

¹⁰⁶ V. BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu...”, p. 169.

¹⁰⁷ TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* I, p. 35; trad. latină în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* II, p. 22.

a lui Dumnezeu, împărtăşită prin trupul omenesc al lui Hristos, dar această cunoaştere este şi rămâne, pentru Patriarh, tipologică. Există o stare numită „îndumnezeire“ a umanităţii lui Hristos prin unirea sa cu firea dumnezeiască. Dar, pentru Timotei, această îndumnezeire este o stare creată, nu are nimic supranatural, pentru că, dacă ar fi necreată, potrivit premiselor sale de antropologie şi gnoseologie filosofică, nu ar putea fi cunoscută¹⁰⁸.

4.4. Dilema Patriarhului

Patriarhul Timotei I se găsea în faţa unei situaţii ambivalente: pe de o parte, erau convingerile sale teologico-filosofice de tip scolastic, bine consolidate şi structurate, iar pe de altă parte, era puternica şi vechea tradiţie duhovnicească, reprezentată de autorii mistici cu autoritate şi de scrierile lor. Or, această tradiţie este martora unor învăţături şi a unei experienţe radical diferite de ceea ce profesa şi putea accepta scolastica Patriarhului. Astfel, întâlnim la autorii duhovniceşti ai tradiţiei mistice condamnate de sinodul lui Timotei, o viziune cu accente diferite. Babai cel Mare, de exemplu, a vorbit despre cunoaşterea lui Dumnezeu ca vedere a luminii sau a slavei dumnezeieşti, vedere care nu poate atinge însă fiinţa Lui¹⁰⁹. La rândul lui, Ioan Dalyatha vorbeşte despre un progres nesfârşit în vederea lui Dumnezeu, dar şi de faptul că adâncul infinit al lui Dumnezeu rămâne pe veci necunoscut şi nevăzut¹¹⁰. Îl mai amintim aici şi pe Episcopul Nestorie de Nuhadra, ucenicul Avvei Iosif Hazzaya, care, în urma *Mărturisirii de credinţă* care i s-a cerut cu ocazia hirotoniei de episcop, se pare că a resimţit nevoia exprimării cât mai univoce a distincţiei dintre fiinţa inaccesibilă a lui Dumnezeu şi slava Sa, care străluceşte în afară şi poate fi văzută de către sfinţi, la rugăciune, sub forma luminii necreate. Această distincţie apare clar într-o scrisoare redactată

¹⁰⁸ V. BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu...“, pp. 170-171. Aceeaşi argumentaţie şi aceleaşi premise le vom regăsi, în secolul al XIV-lea bizantin, la ereticul Varlaam, care nu putea înţelege simplitatea lui Dumnezeu decât aristotelic, respingând, în mod *logic*, existenţa unor energii necreate distincte, dar totodată nedeosebite de fiinţa lui Dumnezeu, energii prin care cei vrednici Îl văd şi se unesc cu El.

¹⁰⁹ R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, p. 196.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 197.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

sub formă de tratat, purtând titlul *Despre felul în care harul dumnezeiesc începe să lucreze*. Toate elementele duhovnicești sunt împrumutate de la Ioan Dalyatha și Iosif Hazzaya, scrierea îndreptându-se împotriva celor care contestă posibilitatea vederii lui Dumnezeu sau care susțin că e văzută însăși ființa Lui: „Nu spunem că ființa [dumnezeiască] este ceea ce se vede, ci slava măreției Sale, nu ființa Lui, care rămâne acoperită de un văl”¹¹¹. Toate acestea arată că, în tradiția duhovnicească din care făcea parte Iosif Hazzaya, distincția dintre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale, revărsate în afară și experiate ca lumină la vremea rugăciunii, era foarte clară, deși exprimarea ei teologică nu se făcuse încă într-un mod atât de detaliat cum avea să o facă, în Bizanț, Sfântul Grigorie Palama.

În ceea ce-l privește pe Patriarhul Timotei, premisele sale teologice, antropologice și filosofice nu admit decât o singură opțiune, concluzie necesară a întregii sale ideologii. Potrivit lui Berti, pentru Timotei, „slava lui Dumnezeu era înțeleasă ca ceva creat, compus”, altfel nu ar putea fi văzută și cunoscută de sufletul omenesc, legat ontologic de o cunoaștere bazată exclusiv pe compoziție și distincții. Dumnezeu fiind simplu și necreat, rezultă logic că această slavă a Lui nu este El Însuși, ci doar ceva din ordinea compusă, deci creată, singura la care facultățile cognitive cu care este înzestrat omul pot avea acces¹¹². Prin urmare, Patriarhul nu avea de ales între două răspunsuri la întrebările: lumina dumnezeiască este creată sau necreată? Poate fi ea văzută sau nu de către oameni? Este vederea ei o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu? Putem vorbi de îndumnezeirea omului încă din această viață? Pentru Timotei, răspunsurile la toate aceste întrebări erau negative, fără niciun fel de regret. Singura lui dilemă era legată, de fapt, de strategia sa pastorală, anume dacă să-și impună punctul de vedere în Biserica Siro-Orientală, sacrificând câțiva dintre cei mai importanți reprezentanți ai tradiției mistice, sau să accepte starea de lucruri așa cum se perpetuase până la el. Catholicosul Timotei I a optat pentru prima variantă, mai potrivită ambițiilor sale, dar, în același timp, fatală pentru teologia scolastică pe care credea că astfel o consolidează. De ce? Pentru că:

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 221-223.

¹¹² V. BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu...”, p. 172.

4.5. *Ultimul cuvânt îl are Ortodoxia*

Faptul că, îndată după moartea lui Timotei I (+823), a fost ales un catholicos cu o clară orientare duhovnicească și că anatemele din 786/7 au putut fi imediat revocate arată că sinodul nu fusese deloc omogen și că unii ierarhi gândeau altfel decât Patriarhul Timotei I. Printre ei era și urmașul lui Timotei la scaunul patriarhal, Catholicosul Isho bar Nun (823-827), ale cărui scrieri vădesc familiaritate cu exegeza biblică alegorică, cu scrierile autorilor duhovnicești sirieni și cu cele evagriene, vădind un fundal monastic autentic, interesat de tematica vederii lui Dumnezeu, spre deosebire de scrierile păstrate de la Timotei, unde nu întâlnim referințe la autori duhovnicești¹¹³. Toate aceste trăsături desprinse din scrierile Patriarhului Isho bar Nun îl prezintă drept un ierarh ieșit din rândurile monahilor, așa cum aveau să fie ulterior, în Bizanț, Sfinții Grigorie Palama, Filotei Kokkinos și alți monahi aghioriți, ajunși patriarhi de Constantinopol sau mitropoliți ai unor cetăți importante din Imperiu.

Întreaga desfășurare a evenimentelor sinodului din 786/7 și din deceniile următoare, miza lor teologică și duhovnicească, precum și răsturnarea spectaculoasă de situație, prezintă asemănări izbitoare cu disputa isihastă, derulată parcă după același tipar în Bizanțul secolului al XIV-lea. Și aici s-au confruntat teologia scolastică și filosofică, cu cea duhovnicească, legată direct de experiență. Subiectul disputei era, la fel ca în Siria, posibilitatea vederii lui Dumnezeu, a cunoașterii Lui directe și nemijlocite în lumina Sa cea necreată, la care monahii isihăști susțineau că se poate ajunge în timpul rugăciunii. Întocmai ca Părinții sirieni anatemizați la sinodul din 786/7, și Sfântul Grigorie Palama dimpreună cu monahii isihăști au fost condamnați sinodal, pentru ca, ulterior, Sinodul constantinopolitan din 1351 să confirme învățătura lor printr-o hotărâre cu valoare ecumenică. Sfântul Grigorie Palama avea să fie trecut apoi în rândul sfinților și să i se fixeze drept zi de prăznuire solemnă a doua duminică din Postul Mare, lucru petrecut întocmai și cu Ioan Dalyatha, unul din cei trei Părinți sirieni implicați în proces, prăznuit de Biserica Siro-Orientală în a patra duminică din Postul Mare¹¹⁴. Dar și Avva Iosif

¹¹³ L. VAN ROMPAY, „Isho bar Nun“, *GEDSH*, p. 215.

¹¹⁴ Jean Maurice FIEY, *Saints Syriaques*, Princeton, New Jersey, 2004, p. 117.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ VS TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

Hazzaya a rămas viu până astăzi în conștiința credincioșilor sirieni, fiind cinstit ca sfânt¹¹⁵.

Din multiplele analize de mai sus reiese că, din orice perspectivă am privi-o, problema anatemei aruncate asupra lui Iosif Hazzaya și a celorlalți autori mistici nu admite nicio justificare doctrinară, în sensul dorit de sinod: delimitarea de învățături pretins eronate și taxarea lor ca erezie. Dimpotrivă, adevărul teologic se află tocmai în scrierile și învățăturile duhovnicești pe care Timotei I a avut proasta inspirație să le osândească, dezvăluind că, de fapt, cel care se înșela era tocmai el, inegalatul în seria patriarhilor siro-orientali. Similitudinile cu disputa isihastă bizantină din secolul al XIV-lea se află în natura ideilor în confruntare, în timp ce deosebirea ține de accesul la putere al protagoniștilor: deținând-o, Timotei – ros sau nu de invidie – și-a putut impune propria viziune, dar situația a durat cât pontificatul său. Noul catholicos, Mar Isho bar Nun, a revocat anatemele, l-a șters din diptice pe predecesorul său, i-a înscris pe foștii anatemiți în rândul sfinților și a redat Bisericii ceea ce era al ei: teologia vederii lui Dumnezeu și a căilor ascetice care duc la ea.

¹¹⁵ Avva Iosif Hazzaya este până astăzi ocrotitorul, nu de puține ori taumaturgic, al unei parohii de sirieni emigrați în Franța în secolul trecut, după ce și-au abandonat localitatea de baștină, Ischy (sud-estul Turciei), unde se găsește o străveche biserică cu hramul „Sfântul Iosif Hazzaya”, devenită de atunci moschee (cf. http://www.ischy.fr/vie_mar_yosep.php).

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF HAZZAYA

În prima parte a studiului nostru, am văzut că Avva Iosif Hazzaya, alături de Sfântul Isaac Sirul, Ioan Dalyatha, Dadisho Qatraya, Simon Taibuteh și alții, face parte dintr-o tradiție duhovnicească monahală foarte bine conturată în sânul Bisericii Siro-Orientale. Această tradiție are elemente comune, de mare profunzime teologică, fapt care nu-i împiedică pe fiecare dintre acești autori în parte să aibă și trăsături proprii, care îi particularizează, fără a face însă notă discordantă cu unitatea tradiției. În cele ce urmează, vom prezenta foarte succint câteva dintre cele mai importante teme ale învățaturii duhovnicești a Avvei Iosif Hazzaya, fără să uităm niciodată că scrierile lui ne pun în fața unei sinteze între vechea și bogata moștenire siriacă și elemente preluate, mai mult sau mai puțin mărturisit, din autori greci, precum Evagrie Ponticul, Macarie Egipteanul, Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul¹¹⁶.

5.1. *Etapetele vieții duhovnicești*

Dintre toți scriitorii bisericești siro-orientali, Avva Iosif este, cu siguranță, cel mai sistematic, fără a fi însă nicio clipă scolastic. Sistematizarea sa nu exprimă un „sistem“ rigid, ci este doar expunerea ordonată a unor învățături duhovnicești, realizată cu scopuri didactice. Când vorbim, așadar, de caracterul sistematic al expunerii Avvei Iosif, nu trebuie să îl interpretăm prin prisma manualelor, a căror „încercare de sistematizare a devenit cu ușurință rigidă și constrângătoare, [...] transformând ceea ce, în principiu, nu e decât o analiză a unui proces dinamic de transformare duhovnicească, într-un sistem teoretic și static“¹¹⁷. Ca stareț de mănăstire, povățuitor duhovnicesc și autor a numeroase scrieri, Avva Iosif era

¹¹⁶ R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, p. 94.

¹¹⁷ Hein BLOMMESTIJN, „Progrès-Progressants“, *DS* 12, 2383.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

conștient de importanța formei în care învățăturile duhovnicești sunt împărtășite ucenicilor, pentru ca ei să le poată asimila mai ușor.

Preferința Avvei Iosif pentru expunere sistematică se vede cel mai bine în împărțirea pe care o face vieții duhovnicești a monahului. Destinatarului *Epistolei* îi scrie că nu se va limita doar la enumerarea etapelor, ci va descrie și ispitele, cercetările harului și contemplațiile proprii fiecărei etape¹¹⁸. Mai întâi, trebuie să precizez că traducerea prin „etapă“, pe care m-am resemnat să o folosesc pentru siriacul ܩܘܨܘܬܐ (*mšubta*), este total nesatisfăcătoare, firavele ei avantaje fiind că, pe de o parte, este cât de cât inteligibilă pentru cititorul român de azi, iar pe de altă parte, este traducerea încetățenită în versiunile moderne. Termenul original siriac este însă mult mai grăitor, având o multitudine de sensuri, precum „măsură“, „vârstă“, „poziție“, „treaptă“, „proporție“, „dimensiune“, „metrică poetică și muzicală“, „cântec“. Verbul de origine, ܡܫܐܗ (*mšah*), are sensurile de „a măsura“, „a bate ritmul (în muzică)“, „a proporționa“. Aceste scurte observații semantice ne schițează o imagine a ceea ce reprezintă, de fapt, pentru Avva Iosif Hazzaya, așa-zisele „etape“ ale vieții duhovnicești. Este vorba, mai degrabă, de o anumită vârstă duhovnicească, de o poziționare pe care o ai la un moment dat în continuumul vieții duhovnicești, poziție definită de raportul dinamic dintre virtuți și patimi, și de un anumit ritm de viață. Din radicalul verbal omonim ܡܫܐܗ (*mšah*), „a unge cu mir“, provine și numele de „Mesia“, „Unsul“ – devenit în română „Hristos“, pe filiera traducerii sale grecești –, sens care ne sugerează că, în măsura înaintării, monahul este părtaș și ungerii duhovnicești a Sfântului Duh, prin care devine un „hristos după har“. Așadar, etapele vieții duhovnicești nu trebuie înțelese drept compartimente etanșe în care intrăm, pentru a-l părăsi definitiv și integral pe cel precedent.

În linii generale, împărțirea vieții duhovnicești, așa cum apare ea la Avva Iosif Hazzaya, corespunde cu împărțirea tripartită întâlnită în toată tradiția filocalică greacă și siriacă. Peste acest tipar însă Avva Iosif adaugă etape intermediare, care fac din împărțirea lui o hartă detaliată a întregului urcuș, de la starea de împătımire, până la cea de îndumnezeire. Cele trei mari etape sunt: trupească, sufletească și duhovnicească.

¹¹⁸ Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 5.

STUDIU INTRODUCŢIV

Etapa trupească, numită *ṣūḥṭa d-paḡranuṭa* (*mşuhta d-paḡranuṭa*), începe, pentru Iosif Hazzaya, abia după intrarea în mănăstire şi îmbrăcarea hainei monahale. Până în acest moment, omul rămâne un laic, neintrat în etapa trupească. În acest aspect, Avva Iosif se deosebeşte de alţi autori mistici siro-orientali, care consideră că şi viaţa creştinului în lume ar face parte din etapa trupească. Pentru Avva Iosif însă, lumea reprezintă un obstacol care îl împiedică pe om să-şi fixeze privirea în Dumnezeu:

„După cum, pe când iudeii se aflau în Egipt, munca apăsătoare la care-i sileau egiptenii nu îi lăsa să-şi aţintească privirile spre Dumnezeu, tot aşa celor care se află în necazurile lumii acesteia nu le este îngăduit să îşi înalţe ochii, să şi-i aţintească spre Dumnezeu şi să înceapă etapa trupească.”¹¹⁹

Acestei etape trupeşti îi corespunde etapa făptuirii, din scrierile Avvei Evagrie, şi cea a purificării, din scrierile dionisiene. Scopul ei este lupta cu patimile cele mai rudimentare şi atingerea stării de curăţie, *ḍakūṭa* (*dakyuta*), prin împlinirea, în mănăstire, a poruncilor evanghelice şi a ostanelilor ascetice, „pentru că la starea de curăţie, în care etapa trupească îşi atinge scopul, se ajunge prin împlinirea poruncilor în mănăstire”¹²⁰. Asceza din chinovie constă în ascultare, post, priveghere, metanii, rugăciuni citite şi participarea la slujbele bisericeşti, principalul scop fiind acum ca monahul să deprindă ascultarea autentică şi smerenia. Doar în acest fel va împlini nu numai ieşirea fizică din lume, ci şi pe cea duhovnicească, întrucât, avertizează Avva Iosif, „vei găsi mulţi oameni care au ieşit din lume, dar oameni eliberaţi de obiceiurile lumii vei găsi unul într-o mie”¹²¹. Chinovia este numită şi ea „pustie” şi e integrată în tipologia vechi-testamentară a ieşirii iudeilor din Egipt, simbolul diavolului.

¹¹⁹ Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 21.

¹²⁰ *Ibidem*, c. 20.

¹²¹ *Ibid.*, c. 19.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

În etapa trupească, toată asceza și cunoștința pe care monahul le poate atinge sunt legate de trup¹²². Din această cauză, cunoștința din această etapă a fost neori identificată greșit cu contemplația naturală secundă, din împărțirea evagriană, la care, potrivit textelor evagriene¹²³, se ajunge abia după dobândirea nepătimirii și a iubirii¹²⁴. Termenul *teoria* (*teoria*), „contemplație“, cu care ne-am mai întâlnit și ne vom mai întâlni de multe ori, a pătruns în limba siriacă târziu, sub influența traducerilor din Evagrie Ponticul, nefiind întâlnit mai devreme de secolul al VI-lea¹²⁵, și ocupă la Avva Iosif un loc important.

Tot de etapa trupească țin și faptele filantropice, precum „milostenia față de cei săraci și în nevoi, mila față de cei cu necazuri, întristarea pentru cei aflați în suferințe și durere, primirea străinilor, spălarea picioarelor celor oboșiți, vizitarea bolnavilor, slujirea celor suferinzi și alte virtuți asemănătoare“¹²⁶. Aceste acțiuni caritabile nu sunt respinse de Avva Iosif, dar, pentru el, specificul chemării monahale rămâne cel isihast, legat prin definiție de liniște, de lipsa de griji și de singurătate. De aceea asemenea activități sunt doar o expresie a viețuirii trupești, fără perspectiva accederii la vederea lui Dumnezeu, adevăratul țel al monahului.

Etapa trupească își atinge plinătatea în starea de curăție, *dakyuta* (*dakyuta*), identificată de Avva Iosif cu natura originală a omului, cea dinainte de cădere. Acum monahul poate avea, în timpul rugăciunii de noapte, contemplarea propriei minți, pe care o vede de culoarea safirului și a cerului lipsit de nori, iar mintea redevine loc al lui Dumnezeu¹²⁷. După atingerea acestei curății, numită și „primul pisc“¹²⁸, monahul se poate retrage, cu încuviințarea părintelui său duhovnicesc, la pustie.

¹²² *Ibid.*, c. 135.

¹²³ EVAGRIE PONTICUL, *Pr* Prolog 8.

¹²⁴ O astfel de confuzie transpare și la S. MAROKI, *Les trois étapes...*, p. 235.

¹²⁵ Cf. S. BROCK, „Some Uses of the Term *THEORIA* in the Writings of Isaac of Nineveh“, în *Parole de l'Orient* 22 (1996), p. 407.

¹²⁶ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Despre rugăciune*, c. 6.

¹²⁷ Despre această contemplație a scris și Avva Evagrie: „Un semn al nepătimirii este faptul că mintea a început să-și vadă lumina proprie“ (*Pr* 64).

¹²⁸ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 136.

Chilia pustnicească, deşi nu este descrisă amănunţit de Avva Iosif, putem deduce din referirile la ea că avea mai multe încăperi. Stabilirea monahului în chilie era sărbătorită printr-o priveghere de toată noaptea, încheiată cu Sfânta Liturghie, pentru ca monahul „să se îmbrace cu puterea dumnezeiască, prin mijlocirea jertfei vii a Trupului şi a Sângelui lui Hristos”¹²⁹. Precizarea Avvei Iosif este deosebit de importantă, deoarece exprimă înrădăcinarea sacramentală a vieţii pustniceşti, contrazicând acuzele de mesalianism care i s-au adus la sinodul din 786/7.

Retragerea în chilia pustnicească are un regim de viaţă foarte riguros stabilit de către Avva Iosif¹³⁰. Monahul are nevoie acum, mai mult decât oricând, de discernământ, pentru că trebuie să se conducă singur, întâlnirile cu povăţuitorul fiind mult mai rare. Dacă îşi conduce corect viaţa la pustie, monahul urmează să intre în etapa sufltească, *ܠܘܨܬܘܬܐ ܠܘܨܬܘܬܐ* (*mšubta d-napšanuta*), în care se focalizează asupra curăţirii sufletului de orice urmă de întinăciune, asupra virtuţilor lăuntrice şi a lucrării minţii. Etapa sufltească este numită şi „pământul făgăduit”, în care pustnicul intră după „trecerea Iordanului”, simbolizată de retragerea în pustie.

O importanţă deosebită reprezintă starea de limpezime, *ܠܘܨܘܬܐ* (*šapyuta*), la care pustnicul ajunge prin cercetările harului, în cursul etapei suflteşti. Termenul este construit pe radicalul *ܣܘܬ* – având sensurile de „a deveni clar, limpede, transparent, senin”, „a fi simplu, sincer, nevinovat”, fiind un termen specific spiritualităţii siriace. Avva Iosif Hazzaya a sistematizat şi sintetizat tradiţia siriacă, deja bogată în acel moment, privitoare la starea de limpezime, fiind primul care a distins-o net de starea de curăţie, de care autorii mistici anteriori nu o deosebeau terminologic întotdeauna foarte bine¹³¹. Dacă starea de curăţie reprezintă omul în starea dinainte de cădere, limpezimea reprezintă împlinirea primei creaţii, fiind limita dintre aceasta şi noua creaţie. Această stare este numită şi „locul limpezimii”, *ܠܘܨܘܬܐ ܠܘܨܘܬܐ* (*atra d-šapyuta*), la care se ajunge gradat, pustnicul dobândind, mai întâi, o limpezime parţială,

¹²⁹ *Ibidem*, c. 66.

¹³⁰ *Ibid.*, c. 67-86.

¹³¹ Gabriel BUNGE, „Le «lieu de la limpidité». À propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494”, în *Irenikon*, vol. LV, Monastère de Chevetogne (Belgique), 1982, pp. 10-11.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

iar mai apoi, pe cea deplină¹³². În subetapa limpezimii parțiale, pustnicul are parte de contemplațiile specifice cunoștinței naturale secunde, a Judecății și a Proniei, un semn specific fiind vederea propriei minți ca o lumină cristalină. Când atinge limpezimea deplină, monahul are parte de lacrimi neîncetate de uimire, *ⲛⲓⲟⲗ* (*tehra*), și de bucurie, de contemplații harice, puterile sale sufletești fiind covârșite și nelucrătoare în fața păcii dumnezeiești, care covârșește orice minte¹³³. Datorită acestor contemplații, locul și starea limpezimii sunt mai presus de starea firească a curăției, atinsă la sfârșitul etapei trupești. Totuși, pustnicul încă mai săvârșește faptele ascetice de post, priveghere, rugăciune, citire și meditare – *ⲛⲓⲟ* (*herga*), „meditație“, echivalentul grecescului *μελέτη* – a scrierilor dumnezeiești¹³⁴. Acum are parte de cercetări harice, în care lumina minții sale se unește cu lumina sfântă, *ⲛⲓⲟⲗ ⲛⲓⲟⲗ* (*nubra qadiša*), această cercetare fiind linia de hotar care desparte starea firească de „locul desăvârșirii“ sau de îndumnezeirea prin har¹³⁵. Limpezimea este ca o pecete și ca un sigiliu, puse peste virtuțile pustnicului, iar el dobândește înfierea, „este pecetluit cu pecetea Duhului Sfânt, este pus peste toate avuțiile Tatălui, toată frica și teama lui se risipesc, dobândește încrederea fiilor și Îl numește pe Dumnezeu «Tată»“¹³⁶. Această stare e numită de Avva Iosif „al doilea pisc“¹³⁷.

Când Duhul Sfânt conduce mintea în locul limpezimii, aceasta învață felul de a fi al omului nou, nu mai are o activitate proprie și, de aceea, cât timp se află în această stare de har, pustnicul trebuie să nu se mai ocupe cu citiri și psalmodieri, obligatorii chiar și pentru cel înaintat duhovnicește. „De vreme ce mintea, în această stare de uimire, nu mai este, în principiu, capabilă să acționeze prin ea însăși, ar fi vătămător dacă pustnicul ar încerca să se silească să-și respecte rânduiala sa obișnuită“¹³⁸, el trebuind în aceste momente doar să-și țină mintea în starea

¹³² Avva IOSIF HAZZAYA, *Despre rugăciune*, c. 13.

¹³³ *Ibidem*, c. 8.

¹³⁴ Avva IOSIF HAZZAYA, *Contemplația duhovnicească*, c. 7.

¹³⁵ *Ibidem*, c. 6.

¹³⁶ Avva IOSIF HAZZAYA, *Despre rugăciune*, c. 26.

¹³⁷ IDEM, *Epistola*, c. 141.

¹³⁸ G. BUNGE, „Le «lieu de la limpérité»...“, p. 18.

de isihie, pentru a primi revărsările luminoase ale harului. Aceasta este faimoasa situație în care Avva Iosif recomandă monahului să intre „în chilia cea mai din interior, să închidă toate uşile“, unde, dacă se poate, „să nu audă nici măcar cântecul păsărilor“¹³⁹, pentru a-și putea menține mintea în isihie deplină, fără nicio întipărire materială din această lume¹⁴⁰. Doar în această stare Avva Iosif îngăduie lăsarea la o parte a canonului și evitarea oricărei legături cu lumea din afară. Am văzut că anatematismele sinodului lui Timotei I se referă la detaliul cântecului de pasăre ca la o erezie, dovedind necunoașterea textelor Avvei Iosif și lipsa de experiență a respectivei stări de rugăciune.

Din locul limpezimii depline în care a ajuns, monahul este ridicat de har în etapa duhovnicească (ՌՃԱՍՈՒՅՆ ՌՃԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆ – *mšubta d-ruhanuta*), simbolizată de „suirea în Sion“, căreia îi corespunde contemplarea Sfintei Treimi (ՌՃԱՎԱՆՈՒԹՅԱՆ ՌՃԱՎԱՆՈՒԹՅԱՆ ՌՃԱՎԱՆՈՒԹՅԱՆ – *teoriya da-tlitayuta qadišta*)¹⁴¹ și o stare fără formă a minții, corespunzătoare vederii luminii fără formă¹⁴². Termenul ՌՃԱՍՈՒՅՆ (*ruhanuta*) este format din radicalul յՈՒՅՆ – „a respira, a sufla“ –, de unde și substantivul ՌՍՈՒՅՆ (*ruha*), cu sensurile de „duh, suflare“. Monahul nu poate rămâne în această stare în mod definitiv, ea fiind o întrerupere a vieții obișnuite, caracteristice etapei sufletești. Astfel de întreruperi sunt datorate lucrării libere și neprevăzute a lui Dumnezeu, mintea monahului fiind într-o totală pasivitate față de lucrările harului, așa cum „este ținta față de săgeți“¹⁴³. Lumina pe care monahul o contemplă în etapa desăvârșirii este numită de Avva Iosif când „lumină a Sfintei Treimi“, când „lumină a Mântuitorului nostru“, când „lumină fără formă“, iar sufletul și-l contemplă ca un foc sau ca un soare.

¹³⁹ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Despre har*, c. 5.

¹⁴⁰ Amintim că Sfântul Nicodim Aghioritul s-a retras pentru mai multă isihie în insula pustie Skyropoulla, „unde nu numai că nu s-a văzut nicicând privighetoare, ci nici măcar rânduneaua nu poate să-și facă cuib, nefind loc de ajuns nici pentru facerea cuibului“ (Elia CITTERIO, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învățătura ascetică și mistică*, trad. rom. de Maria Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 68).

¹⁴¹ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Despre rugăciune*, c. 15.

¹⁴² *Ibidem*, c. 17.

¹⁴³ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 144.

5.2. Povățuitorul duhovnicesc

Rolul părintelui duhovnicesc în răstimpul viețuirii în obște este esențial pentru îndrumarea și susținerea tânărului monah cu sfaturi și cu rugăciunea, întrucât aceasta este perioada fundamentală pentru formarea conștiinței monahale a viitorului pustnic. Termenul siriatic utilizat este *ܡܫܒܠܢܐ* (*mšablana*) și înseamnă „egumen, conducător al mănăstirii“, dar și „povățuitor“, ceea ce pare să indice că îndrumarea duhovnicească era realizată de starețul obștii. În general, în scrierile monahale siro-orientale, viața în mănăstirea de obște este văzută ca o pregătire pentru pustnicie, chiar dacă nu toți vor și atinge măsura cerută pentru a se putea retrage în singurătate. Povățuitorul duhovnicesc îi exersează tânărului monah discernământul, corectându-i excesele și învățându-l să deosebească între diferitele lucrări ale patimilor, ale harului și ale demonilor¹⁴⁴. Lipsa povățuirii îl lasă pe monah pradă slavei deșarte și imaginațiilor, aruncându-l, în cele din urmă, în afara mănăstirii. Ascultarea de povățuitor înțește, prin urmare, mai cu seamă aspectul interior al luptei duhovnicești, deschiderea totală față de povățuitor fiind condiția deprinderii luptei cu gândurile și a adevăratei smerenii. Importanța slujirii de îndrumător duhovnicesc îl face pe Avva Iosif să le adreseze povățuitorilor mai multe îndemnuri, atenționându-i ca nu cumva, din cauza sfaturilor greșite sau a atitudinii aspre, monahul să cadă pradă deznădejdiei și „să se întoarcă în Egiptul răutății“¹⁴⁵. Nu orice monah cu „vechime“ în mănăstire este prin aceasta și capabil să-i povățuiască pe alții, ci doar cei care au ajuns la vederea luminii dumnezeiești, după ce au atins etapa sufltească și au intrat în locul limpezimii. Povățuitorii falși, „care se credeau cunoscători, [...] au făcut ca multe suflete să se îndepărteze de cunoașterea adevărată, pentru că nu au știut să deosebească între adevăr și înșelare“¹⁴⁶. Cel mai important dar duhovnicesc care îl caracterizează, prin excelență, pe îndrumătorul autentic este harisma discernământului, prin care poate diagnostica cu precizie problemele

¹⁴⁴ *Ibidem*, c. 41.

¹⁴⁵ *Ibid.*, c. 42.

¹⁴⁶ *Ibid.*, c. 50.

duhovniceşti ale ucenicilor, schimbările pe care le suferă la rugăciune şi mişcarea subţire a diferitelor patimi înlăuntrul minţii lor.

5.3. *Ascultarea*

Pentru a putea înainta în aceste etape, monahul are nevoie de ascultare, înţeleasă ca virtute permanentă, indiferent de vârsta duhovnicească pe care el o atinge. Ascultarea este, aşadar, virtutea fundamentală pe care monahul trebuie să o câştige încă de la început şi să nu o abandoneze niciodată. În scrierile filocalice greceşti se insistă asupra faptului că exerciţiul ascultării naşte în inima monahului smerenia, idee exprimată sintetic de Sfântul Ioan Scărarul astfel: „Ascultarea este pricină a smereniei.”¹⁴⁷ Iată însă că Avva Iosif Hazzaya ne surprinde cu o definiţie aparent opusă: „Ascultarea se naşte din smerenie.”¹⁴⁸ Pentru a înţelege sensul formulării sale, trebuie precizat că el vorbeşte aici despre „ascultarea autentică”, matură, respectiv despre acel exerciţiu lăuntric asumat liber şi practicat conştient de cel care s-a consacrat căii monahale:

„Omul să-şi taie toate voile sale proprii şi să împlinească voia celui căruia i s-a încredinţat o dată pentru totdeauna, chiar şi atunci când inima lui nu vrea, din cauza voirilor cărnii. Dacă faci ce îţi place, iar ceea ce îţi se pare greu nu faci, atunci nu vei arăta ascultare, ci îţi vei face voia proprie.”¹⁴⁹

Prin urmare, ascultarea la care se referă Avva Iosif aici este pe o treaptă mai înaltă decât simpla supunere pasivă a începătorului, fiind săvârşită dintr-un simţământ de smerenie, cu deplina simţire şi înţelegere a însemnătăţii şi efectelor ei, în calitatea sa de virtute „din care se nasc toate virtuţile”¹⁵⁰.

Termenul siriac folosit de Avva Iosif pentru a denumi virtutea ascultării este ܡܥܘܨܬܘܬܐ (*meštam'anuta*), format de la rădăcina ܫܡܐ (*šm*),

¹⁴⁷ Cf. Sfântul IOAN SCĂRARUL, *Scara* XXV, 59, FR 9, p. 315.

¹⁴⁸ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 23-24.

¹⁴⁹ *Ibidem*, c. 24.

¹⁵⁰ *Ibid.*, c. 23.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

„a auzi, a înțelege, a asculta, în înțelesul monastic al termenului“. Este limpede că aici este avută în vedere acea ascultare duhovnicească atinsă după depășirea celei exterioare, numită „pricină a smereniei“ de către Sfântul Ioan Scărarul. Așadar, contradicția cu tradiția greacă este doar aparentă, situarea termenilor în registrul lor de referință fiind suficientă pentru risipirea neclarităților.

Pe de altă parte, Avva Iosif caracterizează ascultarea prin adjectivul *ἰσχυρῶς* (*šarira*), ale cărui înțelesuri sunt: „solid“, „întreg“, „sănătos“, „puternic“, „adevărat“, „sigur“, „credibil“ – toate menite să caracterizeze trăsăturile multiple și atotcuprinzătoare ale acestei virtuți a virtuților.

Avva Iosif își avertizează cititorul asupra pericolului care îl pândește pe monah, făcându-l să se focalizeze exclusiv pe propria asceză, în dorința de a ajunge cât mai repede la roadele contemplației, neglijând însă ascultarea. Urmarea unei astfel de asceze este „stăruința în voia proprie, care este cauza tuturor patimilor rușinoase“¹⁵¹.

Apariția eventualelor gânduri de neascultare nu trebuie să-l surprindă pe monah, ele fiind un viclesug la care diavoliul recurg întotdeauna pentru a-i ataca pe nevoitori. Arma împotriva lor este crucea Domnului, a cărei preînchipuire este șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie. Puterea de a vindeca mușcăturile șerpilor veninoși nu este atribuită de Avva Iosif șarpelui de aramă însuși, ci virtuții ascultării, de care dădeau dovadă cei ce, mușcați fiind de șerpii veninoși, priveau spre șarpele înălțat de Moise, potrivit poruncii lui (*cf.* Num. 21, 9)¹⁵².

Între ascultare și înaintarea duhovnicească există o permanentă condiționare: „Cu cât mai multă ascultare vei arăta în lucrarea virtuților, cu atât mai mult El îți va arăta sufletului tău frumusețea Sa și cu atât mai mult va face să domnească în tine bucuria și veselia.“¹⁵³ Așa înțelegem de ce ascultarea este o virtute care nu trebuie să-i lipsească nici pustnicului retras din viața de obște într-o chilie singuratică. Asimilarea ascultării autentice în viața de obște este condiția obligatorie pentru

¹⁵¹ *Ibid.*, c. 27.

¹⁵² *Ibid.*, c. 29.

¹⁵³ *Ibid.*, c. 33.

retragerea la pustie și pentru reușita în viața contemplativă¹⁵⁴. Ascultarea nu este datorată numai starețului sau povățuitorului duhovnicesc, ci tuturor părinților și fraților din mănăstire, iar cine se retrage într-o chilie singuratică fără asimilarea deplină a acestui exercițiu „nu poate să găsească odihnă în chilie”¹⁵⁵. Odată ajuns în viața pustnicească, monahul păstrează legătura cu povățuitorul său, față de care nu trebuie să ascundă niciun gând, nicio trăire, nicio faptă de-a sa, cultivând în continuare duhul ascultării pe care l-a câștigat în viețuirea din obște, pentru că „adevărată ascultare pregătește, pentru cel care o are, toată tihna și desfătarea duhovnicească”¹⁵⁶.

5.4. *Sfânta Scriptură – locul și rolul ei în viața duhovnicească*

La fel ca în întreaga tradiție siriacă, și în scrierile Avvei Iosif Hazzaya Sfânta Scriptură deține un loc deosebit de important pentru viața duhovnicească. În primul rând, ea cuprinde, într-o formă fie tipologică, fie explicită, tiparele fundamentale ale vieții duhovnicești, etapele și transformările pe care le străbate monahul în urcușul său. De aceea Avva Iosif, pentru a explica diferitele stări duhovnicești, recurge la imagini, întâmplări, personaje sau sentințe biblice, însăilate după o logică deprinsă din experiența vieții sale în Duh.

În al doilea rând, Scriptura este, pentru monahul plecat în pustie, prezența lui Hristos Însuși, fiind citită ca o adevărată carte de rugăciuni. La răstimpuri, monahul retras în pustie e sfătuit să se închine Sfintei Cărți și să-și pecetluiască cu ea toate mădularele trupului¹⁵⁷, să mediteze la textele ei, pentru a face din cuvântul biblic hrana de zi și de noapte a omului său lăuntric.

Ca și alți Părinți filocalici, Avva Iosif ne-a lăsat o minunată rugăciune a citirii Sfintei Scripturi, în care cere ca, prin textul sfânt, Dumnezeu să aprindă lumina sfântă în inima sa, și astfel să fie călăuzit spre înțelegerea

¹⁵⁴ *Ibid.*, c. 57-58.

¹⁵⁵ *Ibid.*, c. 66.

¹⁵⁶ *Ibid.*, c. 23.

¹⁵⁷ *Ibid.*, c. 74.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

sensului tainic, ascuns în cuvântul biblic¹⁵⁸. Înțelesurile duhovnicești ale Scripturii îndulcesc mintea și omul lăuntric, îi dau experiența prezenței vii și nemijlocite a lui Hristos în propria persoană¹⁵⁹, și de aceea citirea meditată a Scripturii este parte a programului zilnic al pustnicului¹⁶⁰. El își împodobește astfel memoria și mintea cu pilde și cuvinte dumnezeiești, care alungă, prin simpla lor prezență, momelile și neghinele celui rău¹⁶¹.

Deosebit de importantă, dacă nu și unică în literatura filocalică, este și următoarea învățătură a Avvei Iosif: „lucrarea cea mai potrivită pentru descoperirea și creșterea semințelor naturale este citirea Sfintei Scripturi”¹⁶², aceste semințe naturale fiind sădite în noi de Dumnezeu prin creație. Învățătura despre semințele naturale, زار'ة كيانا (zar'ê kyanaye), este un exemplu tipic de preluare a unor teme din literatura teologică greacă, prelucrate și integrate deplin în marea tradiție siriacă. Germinarea semințelor naturale se produce sub puterea harică venită din citirea meditată a Scripturilor, și astfel se naște în om prima râvnă, de care îmboldit fiind, reușește să părăsească „Egiptul lumii” și să înceapă viața sa în mănăstire. Scriptura însă nu devine pe deplin hrană duhovnicească decât după câștigarea, prin făptuire, طلحانة (pulhana), a unei anumite curății a ochiului sufletească, ca să poată percepe diferitele contemplații. Ajuns la această vârstă duhovnicească, monahul nu mai încetează să recite psalmii și să mediteze Sfintele Scripturi nici măcar în timpul somnului, acesta fiind unul dintre cele mai importante semne că el a început să intre în locul și în starea de limpezime, adică la începutul etapei sufletești¹⁶³.

În al treilea rând, felul în care monahul citește Scriptura poate fi considerat o oglindă a înaintării sale duhovnicești, întrucât la înțelesurile duhovnicești – سوكالة رهبانية (sukale ruhanaye) – ale Bibliei nu poate ajunge decât după ce a intrat, prin curăție, în etapa sufletească¹⁶⁴. Acum, mintea este tot mai pasivă față de lucrarea harului, mijlocită de cuvântul

¹⁵⁸ *Ibid.*, c. 73.

¹⁵⁹ *Ibid.*, c. 39.

¹⁶⁰ *Ibid.*, c. 74.

¹⁶¹ *Ibid.*, c. 99.

¹⁶² *Ibid.*, c. 104.

¹⁶³ *Ibid.*, c. 104.

¹⁶⁴ *Ibid.*, c. 136.

biblic, prin care „îi sunt date minţii înţelesurile duhovniceşti ale cărţilor Duhului”¹⁶⁵. Astfel, înţelegem că la exegeza duhovnicească – sau „*theoria* biblică”, de care vorbesc Părinţii greci – se pot avânta numai cei care au atins vârsta contemplaţiei naturale. Nu putem să nu evidenţiem aici şi prezenţa anumitor idei teologice alexandrine, camuflăte cu faldurile bogate ale citatelor biblice, interpretate tipologic. Cadrul general în care este situată citirea Scripturii e viaţa de priveghere de fiecare noapte, întrucât „faptul de a priveghea de-a lungul nopţii slăbeşte patimile trupului, subţiază mişcările sufletului, umple de lumina cunoştinţei străfundurile minţii”¹⁶⁶.

Meditarea Scripturii, ca asceză permanentă a monahului, transformă mintea sa în „minteaa lui Hristos” (1 Cor. 2, 16), aşa încât, ajuns în etapa sufletească, monahul exprimă „prin texte din Scriptură”¹⁶⁷ contemplaţiile pe care le-a avut, atât cât se poate exprima prin cuvânt.

5.5. *Lacrimile*

Lacrimile, دُمْعَان (dem'è), sunt un semn trupesc al stării sufletului. După cum există mai multe etape ale vieţii duhovniceşti şi stări trăite sub înrâurirea harului sau a patimilor, tot aşa există şi mai multe feluri de lacrimi. Avva Iosif Hazzaya nu vorbeşte în mod sistematizat despre plânsul duhovnicesc şi despre lacrimi, dar presară observaţii importante legate de ele în mai toate scrierile sale.

Mai întâi, vorbeşte despre lacrimile celui de pe treapta făptuirii, lacrimile de pocăinţă, ele însoţind celelalte fapte şi ostenele ascetice, proprii etapei trupeşti: metanii, privegheri, închinăciuni, post. Toate aceste lacrimi sunt însoţite de durere¹⁶⁸, fiind, în acelaşi timp, un dar al lui Dumnezeu. Ele sunt încă expresia primei râvne, „plină de neorânduială şi pricinuitoare de tulburare”, nu durează mult şi adeseori se schimbă din lacrimi de tristeţe, în lacrimi de bucurie, şi invers¹⁶⁹. Tristeţea lacrimilor

¹⁶⁵ *Ibid.*, c. 136.

¹⁶⁶ *Ibid.*, c. 83.

¹⁶⁷ *Ibid.*, c. 140.

¹⁶⁸ *Ibid.*, c. 118.

¹⁶⁹ *Ibid.*, c. 40.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

din etapa făptuirii este însă diferită de cea pe care monahul o va gusta la intrarea în etapa sufletească, tristețe care este atunci atât de mare, încât „usucă sufletul și îl face ca de piatră”¹⁷⁰. În această stare, monahul are nevoie de un povățuitor cu experiență, „pentru că, dacă această stare durează mai mult timp la cel făptuitor, ea îl va duce la deznădejde”¹⁷¹, îndrumătorul celor aflați în această stare trebuind să le umple inima de nădejde în făgăduințele lui Dumnezeu, pentru a nu ajunge pradă demonului deznădejdii. Din acest motiv, Avva Iosif Hazzaya numește plânsul monahului care încă se curăță de patimi și înaintează spre contemplația deplină drept „suferința lacrimilor”¹⁷².

Lacrimile pot fi și un semn distinctiv al înțeleșurilor duhovnicești venite „din dreapta”, adică de la îngerul păzitor sau de la har. Aceste înțeleșuri duhovnicești „umplu sufletul de bucurie și de lacrimi și îți afundă mintea în smerenie, în liniște și în compătimire”¹⁷³. În timpul unor asemenea cugetări duhovnicești, „lacrimile curg fără măsură din ochi”¹⁷⁴, „nu din cauza vreunei suferințe sau tristeți, ci din pricina bucuriei și a uimirii stârnite de înțeleșurile duhovnicești”¹⁷⁵.

Citirea Scripturii, la rândul ei, naște în mintea ajunsă la curăție și la o anumită măsură de nepătimire înțeleșuri duhovnicești sau contemplații, care umplu inima de bucurie și stârnesc curgerea lacrimilor. Lacrimile izvorâte din contemplațiile și înțeleșurile duhovnicești sunt numite de Avva Iosif Hazzaya „pământul făgăduinței”¹⁷⁶ și sunt specifice etapei sufletești. Monahul care le-a dobândit simte înlăuntru său o iubire neșarmurită pentru toți oamenii, așa încât, „pentru el nu mai există niciun păcătos în această lume, ci cu toții sunt socotiți de el drepti”¹⁷⁷. Pustnicul ajuns la această măsură are neconținut lacrimi, și ziua, și noaptea, dar cu toate acestea, încă nu putem vorbi de atingerea

¹⁷⁰ *Ibid.*, c. 45.

¹⁷¹ *Ibid.*, c. 46.

¹⁷² *Ibid.*, c. 99.

¹⁷³ *Ibid.*, c. 102.

¹⁷⁴ *Ibid.*, c. 104.

¹⁷⁵ *Ibid.*, c. 105.

¹⁷⁶ *Ibid.*, c. 108.

¹⁷⁷ *Ibid.*, c. 109.

desăvârşirii¹⁷⁸. Aceste lacrimi de iubire sunt socotite de Avva Iosif drept al treilea semn al prezenţei Duhului Sfânt în om¹⁷⁹ şi, uneori, sunt însoţite şi de o stare de beţie duhovnicească¹⁸⁰.

În etapa sufletească, lacrimile vărsate de monah sunt, pe de-o parte, rodul osteneţelor anterioare, iar pe de altă parte, au anumite urmări asupra minţii, inimii şi trupului monahului. Ele curg ziua şi noaptea şi dau naştere unei stări de linişte, adună gândurile, sunt linişţite, nu curg din voinţa omului şi fac mintea în stare să simtă dulceaţa Duhului Sfânt. Din aceste lacrimi se naşte al doilea fel de râvnă, pe care nu o primesc mulţi monahi, ci numai cei care s-au curăţit de patimile trupeşti şi sufleteşti¹⁸¹. Lacrimile care curg fără silire şi fără voia omului sunt, pentru Avva Iosif, un semn duhovnicesc de mare importanţă, pentru că „starea acestor lacrimi reprezintă hotarul dintre curăţie şi limpezime, iar lacrimile fac mintea să intre în locul limpezimii”¹⁸².

Asemănând sufletul cu o corabie pe mare, al cărei cârmaci este mintea, Avva Iosif Hazzaya spune că aşa cum nu toate vânturile care împing corabia sunt prielnice, tot aşa „nici orice imbold care se mişcă în suflet în vremea rugăciunii nu este de folos” duhovnicesc¹⁸³. Imboldurile cu adevărat folositoare, resimţite la vremea rugăciunii, dau naştere la „lacrimi fără număr”, care curg datorită mişcării imboldurilor în mintea monahului¹⁸⁴. Lacrimile acestea nu se nasc din pocăinţă, din suferinţă sau din întristarea pentru păcate, ci din „bucuria şi fericirea şi uimirea faţă de creaţia lui Dumnezeu, de harul şi de pronia lui Dumnezeu, de bogăţia milei Sale faţă de noi”¹⁸⁵.

5.6. Sfintele Taine

Am văzut că una dintre acuzaţiile pe care sinodul lui Timotei I i le aducea Avvei Iosif Hazzaya era că dispreţuieşte slujbele bisericesti şi

¹⁷⁸ *Ibid.*, c. 106; 108.

¹⁷⁹ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Întrebări şi răspunsuri*, c. 3.

¹⁸⁰ IDEM, *Calea scurtă către Dumnezeu*, c. 15.

¹⁸¹ ID., *Epistola*, c. 136.

¹⁸² ID., *Despre har*, c. 8.

¹⁸³ ID., *Contemplaţia duhovnicească*, c. 1.

¹⁸⁴ *Ibidem*, c. 5.

¹⁸⁵ *Ibid.*, c. 6.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

Sfintele Taine. Nu trebuie însă să citești cu foarte multă atenție scrierile Avvei Iosif pentru a constata caracterul fantezist al acuzațiilor, contrazise de numeroasele referințe la Sfintele Taine ale Bisericii, mai cu seamă la Botez. Pentru Avva Iosif, Botezul este temelul vieții duhovnicești, toate trăirile și experiențele monahului fiind diferite forme ale lucrării Duhului Sfânt primit la Botez¹⁸⁶. Întâlnim la Avva Iosif o preocupare intensă pentru precizarea cât mai limpede a semnelor care vădesc lucrarea efectivă a Duhului Sfânt în om, toate fiind, pentru el, o expresie a harului baptismal. Acest har este primit integral la Botez, dar lucrează și se arată treptat, chiar și vederea luminoasă a propriei minți, contemplată de pustnic în văzduhul inimii sale, este socotită tot un semn al lucrării Duhului Sfânt primit la Botez¹⁸⁷.

În ceea ce privește Sfânta Euharistie, Avva Iosif Hazzaya este extrem de explicit, lăsând în scrierile sale învățături prețioase legate de locul și importanța ei în viața creștinilor și a pustnicilor. „Nimeni cu mintea limpede nu poate spune că nu are nevoie să se împărtășească din Sfintele Taine“, scrie el în ultima sa lucrare¹⁸⁸. Împărtășirea euharistică este o condiție care trebuie împlinită de toți creștinii, indiferent de măsura duhovnicească la care au ajuns. Chiar și pustnicii, „care susțin lumea prin puterea rugăciunilor lor, se împărtășesc de Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului nostru“¹⁸⁹. Avva Iosif amintește de acei pustnici care, datorită sfințeniei lor, au fost împărtășiți de îngeri, întrucât nu se afla niciun preot în apropierea sihăstriei lor. Trebuie de neînălțurat a primirii Sfintei Euharistii este subliniată și printr-un inedit exemplu biblic. Este vorba de sfinții Enoh și Ilie, care, ne spune Scriptura, nu au murit, ci au fost răpiți la cer. Chiar și în această stare, ei au nevoie, ne spune Avva Iosif, de Sfânta Euharistie, pe care o primesc la marile sărbători¹⁹⁰. Justificarea este ascetică și mistică, întrucât „în ziua în care primim Trupul și Sângele Domnului, suferim o înnoire și o schimbare

¹⁸⁶ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Întrebări și răspunsuri*, c. 2.

¹⁸⁷ *Ibidem*, c. 5.

¹⁸⁸ IDEM, *Despre Pronie*, c. 94.

¹⁸⁹ *Ibidem*, c. 97.

¹⁹⁰ *Cf. Ibid.*, c. 98.

spre virtute, atât în trup, cât și în suflet. În același fel, Enoh și Ilie, chiar dacă ei nu mai au nevoie de ostenele trupești pentru virtute, totuși au nevoie de acea schimbare a sufletului săvârșită prin lucrarea Sfintelor Taine în sufletele sfinților, care, și ei, au nevoie să se împărtășească.¹⁹¹

În *Epistola despre cele trei etape ale vieții monahale*, referințele la Sfânta Euharistie se reduc la descrierea sărbătorii sfințirii chiliei¹⁹², ocazie cu care se săvârșea o priveghere și Sfânta Liturghie, pentru ca Trupul și Sângele lui Hristos să-l îmbrace cu putere dumnezeiască pe viitorul pustnic. La autorii siro-orientali, participarea la Liturghie corespunde măsurii duhovnicești atinse de monah. Mai întâi, predomină trecerea prin credință de la simbolurile liturgice la realitățile cerești pe care le simbolizează, specifică etapei trupești. Apoi, în cazul pustnicilor retrași la pustie, contemplațiile le prilejuiesc participarea nemijlocită la Liturghia cerească, adică o unire cu prototipul simbolurilor liturgice, păstrând însă în continuare amintirea imaginilor liturgice pământești; această participare la Liturghia cerească este proprie etapei sau vârstei sufletești. În sfârșit, există momentul în care pustnicul participă din nou la Liturghia pământească, săvârșită în biserică, dar având o altă înțelegere a ei, întrucât poartă în inima sa întipărită experiența unirii cu prototipurile simbolizate liturgic.¹⁹³ În cadrul acestui simbolism trebuie să situăm și câteva observații ale Avvei Iosif Hazzaya, păstrate într-un manuscris de la Harvard: „Domnul nostru pune mereu înaintea sufletului care a fost făcut vrednic de primirea descoperirilor Sfântului Duh masa pe care este preasfântul Său Trup și amestecă înaintea lui potirul scumpului Său Sânge. Apoi, El îmbracă sufletul cu haina luminii, pe care a arătat-o ucenicilor Săi în munte.”¹⁹⁴ Este importantă legătura dintre Sfânta Euharistie și vederea luminii taborice, a cărei înrădăcinare liturgică face din această contemplație un element absolut creștin.

¹⁹¹ *Ibid.*, c. 95.

¹⁹² Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 66.

¹⁹³ Nadira KHAYYAT, „La Liturgie mystique des moines syro-orientaux“, în *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (I^e – début VI^e siècle)*, vol. I, (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Éditions du CERP, Antélias, Liban, 1998, p. 249.

¹⁹⁴ Avva IOSIF HAZZAYA, *Centuria IV*, 52, ms. Harvard Syriac 30, f. 75b (*apud* N. KHAYYAT, „La Liturgie mystique...“, p. 248).

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

În alt fragment, Avva Iosif se referă la „mințea omului care a fost găsit vrednic de contemplarea Sfintei Treimi (...) devenind o biserică nematerială, în care îngerii aduc cu măreție Trupul lui Hristos, acest Trup care este jertfit în fiecare zi”.¹⁹⁵

Contemplațiile pe care le-a avut în singurătate înnoiesc întreaga ființă a pustnicului și întipăresc în inima lui realitățile cerești. Astfel încărcat de experiența Liturghiei cerești, pustnicul care va participa din nou la Liturghia pământească o va face din perspectiva experienței sale duhovnicești. Acest lucru îl surprinde Avva Iosif într-un alt text, încă nepublicat: „În văzduhul duhovnicesc al inimii vedem Trupul și Sângele lui Hristos așa cum sunt ele. De aceea, cel care n-a intrat în acest loc și nu a văzut bunătățile învistierite în el nu cunoaște ce este Trupul lui Hristos și nu înțelege ce înseamnă să bei scumpul lui Sânge.”¹⁹⁶

Avva Iosif Hazzaya dovedește o conștiință sacramentală sensibilă și robustă în *Rugăciunea înainte de împărtășanie*, tradusă în acest volum. Densitatea și profunzimea ideilor fac din ea o adevărată cateheză mistică, un rezumat al învățaturii duhovnicești, menit să-i împospăteze monahului în minte țelurile vieții duhovnicești și să-i orienteze atenția, atunci când urmează să se împărtășească cu Sfintele Taine.

Toate aceste observații arată că, deși Iosif Hazzaya a fost prin excelență un pustnic, iar scrierile sale ținesc mai cu seamă spre povățuirea monahilor către acest fel de viață, totuși elementele vieții liturgice sunt foarte puternic reprezentate în scrierile sale. Întreaga viață duhovnicească a monahului este pusă în legătură cu Sfintele Taine, cu Botezul și Sfânta Euharistie. Toate aceste constatări infirmă încă o dată inconsistența acuzației de mesalianism care i se aducea.

Un autor mistic siro-oriental, contemporan cu Avva Iosif, Dadisho Qatraya, în *Comentariul său la Avva Isaia*¹⁹⁷, ne dă câteva detalii privind practica liturgică a împărtășirii monahilor siro-orientali cu Sfintele Taine. De la el aflăm că monahii din obște se împărtășeau cel puțin

¹⁹⁵ IDEM, *Centuria IV*, 54 (*apud* N. KHAYYAT, „La Liturgie mystique...”, p. 248).

¹⁹⁶ ID., *Centuria VI*, 80, ms. Harvard Syriac 30, f. 84b (*apud* N. KHAYYAT, „La Liturgie mystique...”, p. 249).

¹⁹⁷ DADISHO QATRAYA, *Commentaire du Livre...*, III, 16, pp. 61-62; XIII, 3, pp. 134-135.

săptămânal, că pustnicii începători veneau la Liturghia de duminică pentru a se împărtăşi, iar cei mai înaintaţi duhovniceşte fie participau mai rar la Liturghie, stăruind în isihie, fie veneau doar ca să se împărtăşească, pentru a nu-şi tulbura isihia launtrică prin întâlniri şi discuţii. Astfel, putem considera precizările Avvei Dadisho drept completări la scrierile Avvei Iosif Hazzaya, întrucât amândoi sunt reprezentanţii aceleiaşi curent duhovnicesc din sânul Bisericii Siro-Orientale.

5.7. Focul dumnezeiesc

Datorită caracterului simbolic al limbajului teologic siriatic, imaginea focului este frecvent întâlnită în scrierile autorilor duhovniceşti, ea fiind unul dintre cele mai evidente puncte comune cu scrierile macariene¹⁹⁸. Termenul siriatic folosit este *ܢܘܪܐ* (*nura*), înrudit îndeaproape cu cel care desemnează lumina, *ܢܘܚܪܐ* (*nuhra*), legătura lexicală indicând şi o înrudire în planul experienţei duhovniceşti¹⁹⁹.

Avva Iosif Hazzaya recurge adeseori în scrierile sale la această imagine, distingând, mai întâi, un foc natural, aprins de îngerul păzitor în seminţele naturale, care înflăcărează puterile sufleteşti²⁰⁰, generând astfel focul primei râvne. Există însă primejdia ca el să fie confundat cu lucrarea pură a harului, iar monahul lipsit de discernământ să se îmbolnăvească trupeşte datorită acestei râvne²⁰¹.

Am văzut că etapa trupească se sfârşeşte cu starea de curăţie, identificată de Avva Iosif cu starea lui Adam dinainte de cădere. Or, în această stare, Adam era îmbrăcat cu foc, „iar când a mâncat din rodul neascultării, a fost lipsit de el. Nu a mai fost făcut vrednic de acest foc până când cel de-al doilea Adam l-a îmbrăcat cu el, prin apă şi Duh Sfânt”²⁰². Focul

¹⁹⁸ R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, p. 65.

¹⁹⁹ Cf. Pablo ARGÁRATE, „The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Hazzâyâ”, în vol. *Eastern Crossroads. Essays in Medieval Christian Legacy*, (ed.) Juan Pedro Monferrer-Sala, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2007, p. 107.

²⁰⁰ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 9.

²⁰¹ *Ibidem*, c. 32.

²⁰² Rabban JAUSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften, Capita Scientiae 25*, eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982, pp. 303-304.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

este, de asemenea, „comoara despre care Sfântul Pavel spune că o avem în vase de lut, iar măreția ei vine de la Dumnezeu. Acest foc este Duhul revelației, Mângâietorul, Duhul Mângâierii²⁰³, Care S-a așezat peste apostoli în ziua Cincizecimii și „prin el apostolii au transformat întreaga creație, aducând-o la cunoașterea Domnului nostru Iisus Hristos²⁰⁴. Acest foc l-a atins pe Simon Petru când el a mărturisit mesianitatea lui Hristos (cf. Mt. 16, 16), a fost dăruit Sfântului Ioan Botezătorul²⁰⁵, în el ardea Sfântul Pavel²⁰⁶, îi întârea pe martiri în timpul pătimirilor²⁰⁷, a fost dăruit tuturor Sfinților Părinți din toate timpurile și va fi dăruit, în continuare, celor vrednici, până la sfârșitul lumii²⁰⁸. O afirmație a Avvei Iosif Hazzaya, de o importanță covârșitoare, privește identitatea dintre experiența limbilor de foc, pe care apostolii au avut-o la Cincizecime, cu cea a pustnicilor, care primesc pe Duhul Sfânt ca pe o limbă de foc care le descoperă tainele²⁰⁹.

Monahul face o primă experiență a lui sub înrâurirea îngerului păzitor, care, folosind cuvintele Sfintei Scripturi, „îl înflăcărează pe om cu iubirea Ziditorului său²¹⁰. La fel, și cercetările harice trăite ulterior de către monah devin un foc al iubirii de Dumnezeu aprins în inima omului, datorită căruia monahul „se răstignește pe sine însuși, zi și noapte, prin mijlocirea ostanelilor ascetice pentru virtute, adică postul, închinarea cu râvnă înaintea Crucii²¹¹. Această stare dezvăluie prezența unui alt tip de foc, cel al iubirii pentru ostanelile ascetice, care îl face pe monah „să dorească să fie deasupra tuturor lucrurilor firești ale trupului²¹². La o asemenea trăire se ajunge după biruirea ispitei întristării, care îl chinuie pe monahul retras la pustie.

²⁰³ *Ibidem*, c. 24, p. 303.

²⁰⁴ *Ibid.*, c. 27, p. 304.

²⁰⁵ *Ibid.*, c. 29, p. 304.

²⁰⁶ *Ibid.*, c. 30, p. 305.

²⁰⁷ *Ibid.*, c. 31, p. 305.

²⁰⁸ *Ibid.*, c. 32, p. 305.

²⁰⁹ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 121.

²¹⁰ *Ibidem*, c. 9.

²¹¹ *Ibid.*, c. 47.

²¹² *Ibid.*, c. 47.

Există însă și un foc al patimilor, mai ales al desfrânării²¹³, care se aseamănă cu focul haric, dar este totuși cu totul diferit de acesta. Experiența focului patimii desfrânării este obligatorie pentru ca monahul să câștige discernământul duhurilor²¹⁴. Pe temeiul acestui discernământ va putea, în etapele superioare ale vieții duhovnicești, să distingă între focul harului și focul patimilor naturale, care trebuie convertit în foc duhovnicesc²¹⁵.

În urcușul duhovnicesc, îngerul păzitor îl ajută pe monah insufându-i diferite înțelesuri duhovnicești, pornite, de cele mai multe ori, din textele Scripturii, dar și din meditarea la iconomia mântuitoare a lui Dumnezeu sau la măreția creației. Semnul distinctiv după care monahul poate identifica proveniența sigură a acestor înțelesuri duhovnicești este faptul că ele aprind în inimă un foc care arde zi și noapte²¹⁶. Îngerul e cel care revarsă focul în inimă, iar „sufletul devine ca de foc”²¹⁷. Aprins de înțelesurile duhovnicești, focul acesta, la rândul său, dă naștere la „un șuvoi de înțelesuri duhovnicești, care se învâlburează și țâșnește, ca un izvor de apă, din inima omului”²¹⁸.

Focul iubirii dumnezeiești stinge focul patimilor trupești. Nici iubirea de oameni nu este străină de focul haric aprins în inima pustnicului, câtă vreme la adevărata iubire de oameni, spune Iosif Hazzaya, se ajunge doar în urma contemplației duhovnicești din etapa sufletească²¹⁹.

Unul dintre semnele cele mai caracteristice ale etapei sufletești, considerat totodată și un criteriu al autenticității contemplațiilor, este acela că „datorită uimirii stârnite de înțelesurile duhovnicești ale iconomiei dumnezeiești, în inimă se va aprinde ceva ca o pară de foc”, acesta fiind unul dintre semnele atingerii celui de-al doilea pisc, cel al etapei sufletești²²⁰.

Utilizarea fără zgârcenie a simbolului focului îl leagă pe Avva Iosif Hazzaya de vechea tradiție siriacă, reprezentată de Sfântul Efreem Sirul și

²¹³ *Ibid.*, c. 96; 101.

²¹⁴ *Ibid.*, c. 49.

²¹⁵ *Ibid.*, c. 82.

²¹⁶ *Ibid.*, c. 105.

²¹⁷ *Ibid.*, c. 107.

²¹⁸ *Ibid.*, c. 108.

²¹⁹ *Ibid.*, c. 137.

²²⁰ *Ibid.*, c. 141.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

Macarie Egipteanul, unde se poate observa o profundă legătură între foc, lumină și Duhul Sfânt. Focul duhovnicesc preschimbă întreaga persoană umană, ajunge în inimă, pe care o curăță, o aprinde și o preface în așa fel, încât întregul om devine o flacăra. Aceasta era și dorința lui Iisus, de a vedea focul Duhului Sfânt revărsat pe pământ (*cf.* Lc. 12, 49). Lucrarea Duhului Sfânt constă în aprinderea focului dumnezeiesc în întreaga creație²²¹.

5.8. *Lumina dumnezeiască*

Vederea luminii dumnezeiești este una dintre temele duhovnicești prezente în Sfânta Scriptură de la un capăt la altul și dezvoltate sub diferite forme și terminologii de aproape toți autorii filocalici. Atîngând acest subiect, ne găsim în inima vieții duhovnicești pentru care a fost omul creat: vederea lui Dumnezeu. Să ne amintim că aceasta era principala acuzație pe care sinodul din 786/7 o adusese celor trei autori duhovnicești și că ea constituia expresia unei teologii cu premise și metodă filosofice, o scolastică apărută în lumea siriacă în sânul Școlii perșilor. Avem acum prilejul să cercetăm mai îndeaproape învățătura Avvei Iosif Hazzaya despre vederea luminii dumnezeiești și să ne încredințăm de deplina ei corespondență cu învățăturile Părinților greci pe această temă. Inutil să amintim că supranumele Avvei Iosif, cel de Hazzaya, adică „Văzătorul“, se referă tocmai la vederea lui Dumnezeu și la formele acestei experiențe, la care monahul ajunge de-a lungul diferitelor vârste duhovnicești.

Deși scrierile Avvei Iosif sunt, poate, cele mai sistematizate din literatura duhovnicească siriacă, totuși învățătura sa despre vederea luminii dumnezeiești este răspândită de-a lungul tuturor scrierilor sale. Vom încerca, în cele ce urmează, să punctăm cele mai importante elemente ale acestei învățături, fără să încercăm însă o sistematizare prea riguroasă, pentru a nu introduce elemente străine și deformatoare în teologia acestui Părinte sirian.

Avva Iosif Hazzaya vorbește despre mai multe feluri de experiențe a luminii dumnezeiești. Prima ei experiență e trăită sub forma prezenței încă nevăzute a sfintei lumini, *ܢܘܚܪܐ ܩܕܝܫܐ* (*nubra qadiša*), răspândită

²²¹ *Cf.* P. ARGĂRATE, „The Semantic Domain of Fire...“, p. 107.

de îngerul păzitor în mintea, inima și sufletul celui care dorește să părăsească lumea. Această lumină, deși nevăzută, înrăurește toate gândurile viitorului monah, așa încât să poată părăsi lumea sub imboldul străpungerii pline de pocăință, *ἁγια δα-τωα* (*zaw'a da-twata*)²²².

Pentru că Adam a fost zidit după chipul lui Hristos, iar acest chip este luminos prin creație, Hristos Își va răspândi „lumina frumuseții chipului Său slăvit în toate tainițele inimii”²²³, într-o măsură corespunzătoare lucrării virtuților. Avem acum de-a face cu o „întrezărire” a luminii ascunse în suflet sub învelișul patimilor, experiență pândită însă de demonul slavei deșarte. Monahul neavertizat se va opri din înaintare dacă nu știe că această formă de vedere este încă una foarte palidă²²⁴.

Pentru Iosif Hazzaya, gnoza de care au parte monahii despătimiți „este în întregime numai lumină”²²⁵, ceea ce exclude orice interpretare intelectualistă atât a termenului de „gnoză”, cât și a experienței vederii luminii dumnezeiești. Chiar și numai acest citat este suficient pentru a arăta distanța infinită dintre învățătura despre vederea lui Dumnezeu a Avvei Iosif Hazzaya și ce înțelegea prin aceasta, în termenii săi filosofici și scolastici, Catholicosul Timotei I.

Drumul spre vederea luminii dumnezeiești începe prin pocăință și despătımire, lucrate în mănăstirea de obște. Una dintre lucrările ascetice zilnice ale monahului retras la pustie este citirea Scripturii, care, departe de a fi un simplu moment tipiconal din viața pustnicului, era văzută ca un exercițiu curățitor al ochilor sufletești, pentru a fi luminați de harul care aprinde în inima monahului lumina sa cea sfântă și îi descifrează tainele ascunse în cuvântul biblic²²⁶. Trebuie să reținem că tainele Scripturii nu sunt înțelese printr-un exercițiu rațional, ci „văzute”, contemplate, într-o trăire identică cu ceea ce Părinții greci numesc „contemplație sau *theoria* biblică”. Legat de această formă de vedere a

²²² Aceeași învățătură despre prezența încă nevăzută a luminii dumnezeiești o întâlnim și la autori duhovnicești contemporani, cum sunt arhim. Sofronie Saharov și arhim. Emilianos Simonopetritul.

²²³ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 33.

²²⁴ *Ibidem*, c. 54.

²²⁵ *Ibid.*, c. 70.

²²⁶ *Ibid.*, c. 73.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

luminii, Avva Iosif relatează un episod din viața unui frate, probabil el însuși, căruia, „pe când stătea plecat la pământ, cu mâinile și cu ochii înălțați la cer, înaintea iubitei Evanghelii, inima i s-a deschis dintr-odată și a fost umplută de o lumină negrăită. El a fost învrednicit de această închinare în Duh și de această mulțumire. Acest frate îmi mărturisea: «Vreme de două zile n-am mâncat și nu am dormit, pentru că mintea mea era robită în afara lumii și în afara a tot ceea ce se află în ea»²²⁷.

Antropologia care răzbate în fundalul scrierilor Avvei Iosif este pe deplin biblică, chiar dacă în unele dintre considerațiile sale se resimt influențele împărțirilor filosofice grecești, pătrunse în spiritualitatea siriacă pe filiera traducerilor. Nu numai mintea sau sufletul monahului ajung părtașe la vederea unificatoare a luminii dumnezeiești, ci în cursul acestei experiențe duhovnicești, „trupul și sufletul au devenit în întregime o singură lumină strălucitoare, care nu se poate spune cu o limbă trupească”²²⁸. Avva Iosif mărturisește că, atunci când a avut parte de această trăire, s-a aflat, vreme de 32 de zile, „sub lucrarea acelei lumini sfinte”, stare pe care o aseamănă unei beții duhovnicești.

Vederea luminii proprii minți este o experiență duhovnicească la care monahul ajunge după câștigarea nepătimirii, ea însăși o lumină pe care, scrie Avva Iosif, „Părinții noștri o numesc vederea de către minte a propriei frumuseți”²²⁹. Această lumină este însă creată și ține de chipul dumnezeiesc din om. Urcând duhovnicește, peste ea se va înălța „marele Soare al dreptății, adică lumina vederii Domnului nostru”²³⁰. Avva Evagrie Ponticul scria și el că „un semn al nepătimirii este că mintea începe să-și vadă strălucirea propriei sale lumini”²³¹, peste care, „la ceasul rugăciunii, vine lumina Sfintei Treimi”²³².

Lumina Domnului nostru Iisus Hristos este una cu lumina Sfintei Treimi, fiind percepută în trăirile cele mai înalte drept o „lumină fără

²²⁷ *Ibid.*, c. 74.

²²⁸ *Ibid.*, c. 94.

²²⁹ *Ibid.*, c. 97.

²³⁰ *Ibid.*, c. 97.

²³¹ EVAGRIE PONTICUL, *Pr* 64.

²³² IDEM, *Sk* 4.

formă“. Vederea ei are loc în etapa duhovnicească, în starea și locul desăvârșirii, fiind forma cea mai înaltă de contemplație. Până să ajungă aici, sufletul monahului are mai multe înfățișări: ca un safir – atunci când primește înțelesuri duhovnicești din lucrarea semințelor naturale; ca de foc – când primește înțelesuri de la îngerul păzitor; învăluit de lumina fără formă – când primește contemplația luminii dumnezeiești necreate²³³.

Trebuie să precizăm că, în cursul acestor experiențe, care pot dura zile și săptămâni la rând, monahul nu mai este obligat să-și împlinească rânduielile sale călugărești și tipiconale, pentru că în acele zile Dumnezeu nu cere decât stăruința în singurătate²³⁴, pentru a lăsa înțelesurile duhovnicești și lumina sfântă să lucreze nestingherit în inimă. Avva Iosif dă destinatarului său sfaturi potrivite pentru aceste răstimpuri în care harul lucrează în mod deosebit și cu putere asupra monahului. Concret, el scrie: „Închide toate ușile chiliei, închide-te înăuntru, așază-te în întuneric, în tăcere, acolo unde nu poți să auzi nici măcar cântecul vreunei păsări! Iar dacă vine vremea săvârșirii vreunei slujbe, ferește-te să nu te ridici sub niciun motiv, ca să nu fii ca un copil care, în neștiința sa, dă un talant de aur în schimbul unei smochine, care nu-i îndulcește gâtletul decât o clipă!“²³⁵ Acesta este contextul în care Avva Iosif îngăduie lăsarea slujbelor obișnuite, a citirilor și a diferitelor rânduieli tipiconale. La fel și zăvorărea într-o cameră cât mai izolată, așa încât să nu se audă în ea, dacă e cu puțință, nici cântecul unei păsări, ține tot de felul în care monahul trebuie să se pună la dispoziția lucrării abundente a harului. De aici se vede foarte bine că interpretarea acestor îndrumări în cheie mesaliană de către sinodul Catholicosului Timotei I dovedea, în cel mai bun caz, lipsa oricărei experiențe mistice și, de aici, neînțelegerea textelor duhovnicești, iar în cel mai rău caz, o intenție distructivă.

Vederea dumnezeieștii lumini are loc atât ziua, cât și noaptea, fiind însoțită și de o mireasmă duhovnicească, percepută cu simțul duhovnicesc al mirosului. Despre aceste simțuri duhovnicești au scris toți Părinții greci și sirieni, ele jucând, în spațiul duhovnicesc, rolul pe care îl

²³³ Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 107.

²³⁴ *Ibidem*, c. 110.

²³⁵ *Ibid.*, c. 102.

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

au simțurile fizice în planul material. Vederea luminii dumnezeiești este însoțită de o totală conținere a lucrărilor naturale ale minții, întrucât, „în acele momente, mintea nu va mai avea niciun gând despre vreun lucru, nicio amintire, nici mișcări lăuntrice sau imbolduri, ci numai o răpire în Dumnezeu și o încântare negrăită”²³⁶. Pe culmile vederii duhovnicești, mintea nu-și mai percepe propria lumină, ci devine una cu lumina dumnezeiască, stare comparată de Avva Iosif cu intrarea în Sfânta Sfintelor, unde se află adevăratul Arhiereu, Domnul nostru Iisus Hristos. „Acolo nu mai sunt două lumini, două înfățișări, două simțiri, ci o singură lumină, o singură simțire și o singură înfățișare, anume contemplația slăvită a Mântuitorului nostru.”²³⁷

Din textele citate mai sus reiese clar caracterul hristocentric, triadologic și pnevmatologic al vederii luminii dumnezeiești, iar relatările altor sfinți, cum ar fi Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama, adevăresc că învățătura Avvei Iosif provine din experiență, că nu este un reflex al unor concepții filosofice, așa cum gândea Timotei I atunci când refuza posibilitatea vederii lui Dumnezeu și contesta autenticitatea unor astfel de experiențe.

5.9. Simțurile duhovnicești

Insistența cu care Avva Iosif Hazzaya vorbește despre percepția prin mijlocirea simțurilor duhovnicești pretinde explicații suplimentare, întrucât, altfel, riscă să fie răstălmăcită. În general și pe nedrept, orice referire la percepții, în planul duhovnicesc, stârnește o atitudine, dacă nu ostilă, cel puțin circumspectă, datorată avertismentelor din scrierile filocalice împotriva înșelărilor demonice, manifestate prin gânduri și senzații vizuale, auditive, olfactive, tactile etc. Dar faptul că diavolul produce în mod real astfel de năluciri senzoriale nu înseamnă că nu există și o percepție autentică, sub înrâurirea harului, a simțurilor duhovnicești. Rămâne doar să cunoaștem condițiile în care aceste simțuri se trezesc la viață și criteriile lucrării lor neînșelate.

Principalul punct de referință în această problemă este Sfânta Scriptură, care conține numeroase referiri la posibilitatea omului de a percepe

²³⁶ Avva IOSIF HAZZAYA, *Contemplația duhovnicească*, c. 5.

²³⁷ *Ibidem*, c. 8.

realităţi din planul duhului. Aşa trebuie citite şi înţelese expresiile care ne vorbesc despre simţirile răunchilor²³⁸, ale oaselor²³⁹, ale inimii²⁴⁰, ale minţii²⁴¹, corespunzând unei antropologii semite, împărtaşite, în bună măsură, şi de autorii sirieni. În Vechiul Testament, profeţii sunt numiţi adeseori „văzători“ (1 Împ. 9, 9-11; 1 Paral. 9, 22; 25, 5 ş.a.), cuvânt pe care traducerea siriacă, *Peshitta*, îl redă de cele mai multe ori prin termenul ܠܘܘܝܐ (*hazwaye*), din acelaşi radical (ܠܘܐ) cu epitetul pe care contemporanii i l-au atribuit Avvei Iosif, datorită pătrunzătoarei sale harisme de cunoaştere, prin mijlocirea simţurilor duhovniceşti, a realităţilor din lumea duhului.

Peste stratul biblic al învăţăturii despre simţirea duhovnicească s-a suprapus, fără să îl elimine, stratul elen, pătruns pe filiera traducerilor din autorii greci, care au „europenizat“ moştenirea semită biblică, folosind mai ales termeni consacraţi în filosofie, pentru a transmite, de fapt, aceeaşi învăţătură şi experienţă mistică. Prima atestare patristică a învăţăturii despre simţurile duhovniceşti se află în scrierile lui Origen²⁴², fiind dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa²⁴³, iar prin intermediul Avvei Evagrie, preluată, fără reticenţe, în toată tradiţia filocalică. Nu e, astfel, o noutate faptul că găsim deja la Părinţii capadocieni învăţătura despre „închiderea porţii simţurilor trupeşti“²⁴⁴, drept condiţie pentru simţirea duhovnicească a lui Dumnezeu. Avva Evagrie Ponticul rezumă foarte bine această învăţătură într-unul din *Capetele* sale *gnostice*: „După cum fiecare meşteşug are nevoie de un simţ limpede, potrivit cu el, tot aşa şi mintea are nevoie de un simţ duhovnicesc, pentru a le deosebi pe cele duhovniceşti“²⁴⁵.

²³⁸ Iov 16, 13; Ps. 25, 2; 72, 21; Pilde 23, 16; Ier. 11, 20, ş.a.

²³⁹ Iov 30, 17, 30; Ps. 34, 9; 37, 3; 50, 9, ş.a.

²⁴⁰ Fc. 6, 5; 8, 21; Deut. 6, 5; Baruh 2, 31; Mt. 12, 34; 13, 15; 15, 18-19; Mc. 2, 6; Lc. 8, 12, 15; Rom. 10, 8-10; 1 Cor. 1, 22; 3, 2-3, 15, ş.a.

²⁴¹ Rom. 7, 23; 12, 2; 1 Cor. 14, 14-15; Ef. 4, 23, ş.a.

²⁴² Cf. K. RAHNER, „Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène“, *RAM* 13 (1932), pp. 113-145. Sfântul Grigorie de Nyssa dezvoltă această învăţătură, intrată apoi, prin mijlocirea Avvei Evagrie, în circuitul larg al scrierilor filocalice.

²⁴³ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Viaţa lui Moise*, PG 44, 377A; *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 14, PG 44, 1084C etc.

²⁴⁴ Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea* 2, 7, PG 35, 413C.

²⁴⁵ EVAGRIE PONTICUL, *KG I*, 33. Aceiaşi învăţătură, şi în alte texte evagriene: „Simţirea duhovnicească este nepătimirea dăruită firii raţionale de Dumnezeu“ (*KG I*, 37); „Mintea are

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF

Diadoh al Foticeii a preluat și dezvoltat acest cap evagrian, arătând că energiile Sfântului Duh (trăite ca lumină, iubire, frică, străpungere, plâns, dragoste, pocăință etc.) sunt percepute cu simțul duhovnicesc al minții (οἰσθησις νοῦς) în măsura curăției atinse prin făptuire. Simțirea duhovnicească vizează și lucrările demonilor și ale patimilor, tot simțul minții fiind organul care încunoștiințează mintea de prezența și acțiunea acelora. Același simț al minții este responsabil de diferențierea între mângâierea adevărată și pseudomângâierile pătimase, lumești, drăcești²⁴⁶.

Aceasta este tradiția filocalică moștenită de Avva Iosif, în raport cu care ar putea surprinde doar insistența, siguranța și felul detaliat în care scrie despre lucrarea simțurilor duhovnicești. Potrivit autorului nostru, în etapa făptuirii, vârsta duhovnicească, încă imatură, a monahului nu-i îngăduie să vadă nemijlocit realitățile duhovnicești, la care are deocamdată acces doar printr-un fel de străvedere a minții²⁴⁷. Adevărata vedere duhovnicească este atinsă abia după câștigarea curăției, prin făptuirea din viața în mănăstirea de obște. Condițiile enumerate de Avva Iosif sunt: moartea gândurilor lumești, aduse de monah din lume, și nașterea gândurilor bune, „ieșite din semințele naturale și care sunt roadele curăției“. Doar după ce monahul ajunge la această vârstă lăuntrică, „Moise va face ca mintea să ajungă la Domnul, în afara acestei lumi, adică în afara vederii cu simțurile fizice“²⁴⁸. Când monahul ajunge la contemplarea luminii dumnezeiești, simțurile fizice nu mai lucrează²⁴⁹, iar participarea la Liturghia cerească se face prin simțurile duhovnicești²⁵⁰. Un aspect important îl reprezintă legătura strânsă dintre viața sacramentală și simțurile duhovnicești, acestea din urmă având menirea unei participări vii, trăite cu toată ființa, la Liturghia pământească și la Sfintele Taine. În acest sens, este extrem de grăitoare *Rugăciunea înainte de împărțășanie* a Avvei Iosif, în care el cere „tainice mâini, ca să poată purta cu ele Jăratecul încins“ al

cinci simțuri duhovnicești, prin care percepe materiile proprii acestora“ (KG II, 35).

²⁴⁶ Cf. Monah TEOCLIT DIONISIATUL, *Tălcuire la Sfântul Diadoh al Foticeii*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2008, pp. 83-85.

²⁴⁷ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 59.

²⁴⁸ *Ibidem*, c. 59.

²⁴⁹ AVVA IOSIF HAZZAYA, *Contemplația duhovnicească*, c. 5.

²⁵⁰ IDEM, *Despre rugăciune*, c. 27.

Euharistiei²⁵¹, Îl roagă pe Dumnezeu să-i creeze ochi duhovniceşti, „pentru a putea contempla Jertfa dumnezeiască²⁵² şi să-i dăruiască „acel gătlej al duhului care poate să guste Sângele lui Hristos, şi nu vinul (material)²⁵³”.

Învăţătura Avvei Iosif Hazzaya despre simţurile duhovniceşti este foarte bogată şi plină de detalii, el descriind lucrarea fiecăruia dintre cele cinci simţuri duhovniceşti în parte²⁵⁴. Cu toată această bogăţie de detalii, didascală poate fi esenţializată în câteva propoziţii. Astfel, experienţa duhovnicească autentică se bazează pe lucrarea harului, percepută de simţurile duhovniceşti ale monahului care a atins cel puţin etapa curăţiei. La această curăţie se ajunge printr-o făptuire plină de acrivie în mănăstire, aşa încât cel căruia îi lipseşte temelia ascultării ascetice şi a făptuirii nu poate ajunge la o experienţă autentică. În lipsa simţurilor duhovniceşti sănătoase, omul se află într-o stare de neştiinţă şi, de aceea, nu trebuie să vorbească despre contemplaţie şi vederea luminii dumnezeieşti²⁵⁵.



După ce l-au introdus pe cititor în ambianţa teologică şi duhovnicească a Bisericii din Siria, dureros de puţin cunoscută creştinilor europeni, paginile de până aici fac loc întâlnirii cu Avva Iosif Hazzaya prin mijlocirea scrierilor sale. De acum, citirea şi recitirea lor atentă, răbdătoare sunt singurele în măsură să dezvăluie adevărata statură duhovnicească a autorului lor şi să le aşeze printre scrierile filocalice de căpătâi pentru viaţa monahală şi teologie.

Din scoarţă-n scoarţă, cartea de faţă este dedicată tuturor celor care nu se (mai) mulţumesc cu făptuirea, ci doresc plinătatea vieţii în Hristos, dăruită de El Bisericii Sale. „Şi Duhul şi Mireasa zic: Vino! Şi cel ce aude să zică: Vino! Şi cel însetat să vină“ (Apoc. 22, 17).

Ieromonah Agapie Corbu

²⁵¹ Id., *Rugăciune*, c. 16.

²⁵² *Ibidem*, c. 18.

²⁵³ *Ibid.*, c. 22.

²⁵⁴ Avva IOSIF HAZZAYA, *Despre har*, c. 10-12.

²⁵⁵ IDEM, *Epistola*, c. 145-146.