

IONIȚĂ APOSTOLACHE

HRISTOLOGIE ȘI MISTICĂ ÎN TEOLOGIA SIRIANĂ

Cu binecuvântarea
†IPS Dr. IRINEU,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova, 2014

Editura Cetatea de Scaun

Diac. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE

HRISTOLOGIE ȘI MISTICĂ ÎN TEOLOGIA SIRIANĂ

Cu binecuvântarea
†IPS Dr. IRINEU,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova, 2014

Editura Cetatea de Scaun

Referenți:

†IPS. Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU ION POPA

Pr. Conf. Dr. Picu Ocoleanu

Pr. prof univ. dr. Ștefan Buchiu

Coperta: Dan Iulian Mărgărit

Tehnoredactare: Claudiu Florin Stan

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Se completează ulterior

Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014

ISBN 978-973-1794-94-5

Copyright, *Editura Cetatea de Scaun*, Târgoviște, 2014

ISBN 978-606-537-252-8

www.cetateadescaun.ro, editura@cetateadescaun.ro

THEOLOGICAE PATRI

ABREVIERI

- **ACO** – Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. J. Schwartz-J, Straub, Berlin, 1914 și urm.
- **CSCO** – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris-Louvain, 1903 și urm.
- **Ed. IBMBOR** – Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- **OCA** – Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1935 și urm.
- **OCP** – Orientalia Christiana Periodica, 1935 și urm.
- **PG** – Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866.
- **PL** - Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1841-1864.
- **PO** - Patrologia Orientalis (Patrologia Orientală), ed. R. Grafin și F. Nau, Paris, 1903 și urm.
- **PS** – Patrologia Siriaca (Patrologia Siriacă), ed. R. Grafin, Paris, 1894-1826.
- **PSB** - Părinți și Scriitori Bisericești, Ed. IBMBOR, București.
- **SC** - Sources Chretiennes, Paris, 1941 și urm.
- **Prescurtări din opere lui Afraate, Efreem Sirul și în Liber Graduum:**
 - **Adv. Haer.** –Adversus Heresis (Împotriva ereziilor)
 - **C.Nis.** – Carmina Nisibena
 - **Dem.**–Demonstrațiile lui Afraate
 - **E.C.** – Comentariu la Evangheliile Concordante (Diatessaron)
 - **H.Azim.** –de Azimis (Imnele Azimelor)
 - **H.Eccl.** –de Ecclesia (Imne despre Biserică)
 - **H.Epiph.** –de Epiphania (Imne la Praznicul Epifaniei)
 - **H. Fide** –de Fide (Imne despre credință)
 - **H.Nat.**– de Nativitate (Imne la Praznicul Nașterii Domnului)
 - **H.Parad.** –de Paradisus (Imne despre Paradis)
 - **H. Virg.** – de Viginitate (Imne despre feciorie)
 - **L.G.** – *Liber Graduum*(*Cartea Treptelor*)
 - **Perl.** – Imnele Perlei

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	13
INTRODUCERE	17
I. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ ASUPRA ASPECTEOR HRISTOLOGICE DIN TEOLOGIA SIRIANĂ	23
I.1. Preliminariile hristologiei și misticii orientale.....	24
I.1.1. Începuturile creștinismului în Siria.....	25
I.1.2. Contextul palestinian	27
I.1.3. Creștinismul primar în principalele orașe din Siria	28
I.2. Literatura veche și nou testamentară.....	31
I.2.1. Rădăcinile aramaice ale literaturii biblice siriene.....	31
I.2.2. Diatessaronul sau „Armonia celor patru Evanghelii”	34
I.3. Considerații generale asupra literaturii siriene	36
I.3.1. Cauzele hristologice ale scindării creștinismului sirian	37
I.3.2. Caracterul semitic și elenistic al teologiei siriene	42
I.4. Teologia siriană de factură imnografică.....	54
I.4.1. Structura metrică a poeziei siriene	54
I.4.2. Dialogul, o caracteristică inedită a literaturii siriene în versuri	57
I.4.3. Dimensiunea hristologico-mistică a imnografiei siriene.....	58
I.5. Câteva considerente generale asupra caracterului hristocentric al misticii siriene	60
I.5.1. Locul termenilor de „mistic” și „mistică” în teologia orientală	61
I.5.2. Dimensiunea mistică a teologiei siriene	64
II. HRISTOLOGIA ȘI MISTICA SIRIANĂ DE LIMBĂ SEMITICĂ ÎN OPERELE LUI AFRAATE ȘI EFREM SIRUL	67
II.1. Hristologia și mistica siriană în contextul terminologiei semitice	69
II.1.1. Teologia îmbrăcării (<i>lbeš pagrā</i>) în hristologia siriană.....	70
II.1.2. „S-a îmbrăcat cu numele feluritelor părți ale trupului”	80
II.2. Afraate Persanul despre Mântuitorul Hristos.....	87
II.2.1. Concepția despre Hristos la Afraate în contextul influențelor iudaice... 89	
II.2.2. Moștenirea unei învățături hristologice.....	92
II.2.3. Dimensiunea mistică a gândirii lui Afraate	98
II.3. Hristologia și mistica Sfântului Efrem Sirul	108
II.3.1. Simbolul (<i>tûpos</i>) și taina (<i>rā'zā'</i>) în gândirea efremiană.....	110

II.3.2. Hristos ca Tămăduitor al firii umane și Deschizător al Paradisului pierdut	113
II.3.3. Simbolistica „Focului dumnezeiesc” și „Ochiului luminos”	119
II.3.4. Pogorârea la iad și biruința asupra morții.....	127
II.3.5. „Mirele ceresc” și „Cămara de nuntă”	135
III. HRISTOLOGIA SIRIANĂ DE LA DIODOR DE TARS, LA FERICITUL TEODORET DE CIR	142
III.1. Terminologia hristologică siriană între Efes și Calcedon.....	144
III.1.1. <i>Îthutho</i> , <i>îthyo</i> (ființă, existență).....	147
III.1.2. <i>Kyanā</i> (natură)	151
III.1.3. Qnumo (ουνοστασις, substantia).....	152
III.1.4. Parsupo (προσωπον, persona).....	155
III.2. Preliminariile unui dioprosopism hristologic	157
III.2.1. Hristologia antiohiană în operele lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia	160
III.2.2. „Un nestorian mai înainte de Nestorie”	161
III.2.3. Aspecte din hristologia lui Teodor de Mopsuestia	169
III.3. Hristologia lui Nestorie, apogeul disputelor dintre antiohieni și alexandrini	183
III.3.1. Nestorie și locul său în contextul hristologiei diofizite.....	184
III.3.2. Mariologia nestoriană ca prelungire a hristologiei diofizite	192
III.4. Controversa dintre Sfântul Chiril și Nestorie - scânteia celui de al III-lea Sinod Ecumenic	201
III.4.1. Actul și consecințele Întrupării în polemica dintre Sfântul Chiril și Nestorie	202
III.4.2. „Epistola sinodală” și prevederile ei antinestoriene	207
III.5. Consecințele controversei dintre Sfântul Chiril și Nestorie în hristologia siriană. Apologiile nestoriene.....	215
III.5.1. Hristologia siriană de la Efes (431), la „Epistola de împăcare” (433) ..	218
III.5.2. Hristologia Fericitului Teodoret de Cir.....	220
III.5.2.1. Impasibilitatea Logosului în actul mântuirii.....	223
IV. DIMENSIUNEA ASCETICO-MISTICĂ A TEOLOGIEI MONAHISMULUI SIRIAN	239
IV.1. Ascetica și mistica proto-monahismului sirian.....	241
IV.1.1. <i>Ihîdâyâ</i>	243
IV.1.2. <i>Bany qyâma</i> - „Fiii și fiucele legământului”	248
IV.2. Înțelesul hristologico-mistic al „treptelor” în teologia siriană primară	255
IV.2.1. Locul rugăciunii în ascendența mistică spre Hristos.....	258
IV.2.2. Desăvârșirea ca taină a unirii omului cu Hristos	267

IV.2.3. „Mistica inimii” între L.G. și „Omiliile pseudo-macariene”	272
IV.3. Mistica siriană și dimensiunea ei „pnevmatică”	276
IV.3.1. Sfântul Isaac de Ninive, un sintetizator al misticii orientale.....	279
IV.3.2. Mistica unirii sufletului cu Dumnezeu în gândirea lui Ioan Saba de Dalyatha.....	300
CONCLUZII	321
BIBLIOGRAFIE	333

CUVÂNT ÎNAINTE

În lucrarea de față, autorul caută să surprindă mai multe aspecte inedite ce compun tabloul de ansamblu al modului în care s-a derulat viața și trăirea creștină în dezbaterile teologice din partea siriana a Bisericii creștine, precum și viața mistică monahală și bisericească din această latură frumoasă tradiție. Dintru începutul preocupărilor sale pentru acest subiect, din studii publicate, Părintele Diacon Ioniță Apostolache a avut o abordare constructivă și științifică, reușind să realizeze o cercetare bine documentată și profundă, atât din punct de vedere dogmatic, cât și din perspectivă biblică, istorică, ascetică și filozofică. Lucrarea de față reprezintă o veritabilă sinteză asupra stadiului cercetării temei respective, ce reușește să descrie foarte clar, unde se află acum cercetarea în legătură cu subiectul propus.

Osteneala de cercetare a autorului se îndreaptă spre primele secole creștine ale Bisericii și se extinde până către zilele noastre. Din analiza surselor, autorul scoate la iveală frumusețile culturii teologice siriene dar și amplele dispute teologice și ascetice din acest amplu areal creștin. Alături de aceste aspecte, el așează în paralel cultura teologică dogmatică și problematica mistică din cealaltă parte a Imperiului Bizantin, respectiv Cezareea, Constantinopolul, Alexandria, etc. Luând în calcul dimensiunea persuasivă a limbii și originalitatea capacității ideologice în materie de imagine și simbol, se demonstrează pas cu pas că Siria creștină se recomandă întotdeauna ca un inepuizabil izvor de abordări hristologice și mistice. În sensul acesta, autorul prezintă mai multe personalități siriene care au lăsat lucrări de valoare, prin intermediul cărora, s-a transmis specificul unei tradiții cu totul aparte. În acest context lucrarea de față aduce în actualitate cele mai importante elemente ale hristologiei și misticii siriene. Demersul diaconului nostru este prin urmare justificat de importanța acestei teologii, care are menirea să aducă în prim plan promovarea bogăției teologice și frumusețea valorilor creștine siriene, mai puțin cunoscute în teologia românească. Astfel că pentru a evalua cât mai corect tema respectivă, autorul își propune să cerceteze modalitatea de formare și dezvoltare a creștinismului în această parte a Imperiului Roman și apoi Bizantin. Din acest punct de vedere, el subliniază că limba siriacă a devenit încă din primele secole dialectul literar al creștinismului. În atari caz, limba aramaică în care propovăduise Mântuitorul și Sfinții Săi Apostoli devine mijlocul de propagare pe mai departe a adevărilor de credință și a valorilor mistice din tradiția monahală. Din acest punct de vedere, limba siriacă poate fi considerată într-o oarecare măsură matricea de formare și dezvoltare a unor autentice lucrări hristologice, cum este cazul operelor Sfinților Afraate, Efrem Sirul și Isaac Sirul.

Un aspect cu totul aparte, tratat în lucrarea de față, este acela al hristologiei de tip *lbeš pagrā* (a îmbrăcării cu trup), una din notele distinctive pentru teologia siriacă de limbă semitică din primele patru veacuri creștine. Subiectul este prezentat în contextul principalelor imagini ale simbolismului sirian: „*Hristos ca Vindecător al firii umane și Deschizător al Paradisului pierdut*”, „*focului dumnezeiesc*” și „*ochiului luminos*”, „*pogorârea la iad*” și „*biruința asupra morții*”, „*Mirele ceresc*” și „*Cămara de nuntă*”, predominante mai ales în gândirea Sfântului Efrem Sirul.

Ca de a doua parte a lucrării analizează teologia siriană din secolele V și VI. În această perioadă se constată o amplă deschidere a cugetării hristologice și mistice spre teologia de limbă greacă. Părintele Ioniță se apleacă spre cercetarea formării dogmei hristologie în Școala Antiohiană, de la Diodor de Tars, la Fericitul Teodoret al Cirului. Nota dominantă a acestei analize este dirijată spre studierea numeroaselor controverse hristologice, centrate în jurul celor două sinoade ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451). În acest sens, doctrina teologilor și scriitorilor bisericești din această perioadă este analizată în contextul tradiției antiohiene, aplecându-se pentru o cât mai clară cunoaștere și completă recunoaștere a naturii umane în Mântuitorul Hristos. Evident, părintele diacon, pentru a exprima cât mai exact această evoluție conceptuală a gândirii siriene din această perioadă, a lua în calcul poziția teologilor contemporani, spre a-și poziționa cât mai corect punctul de vedere, față de ceea ce ei au avut în plan atunci când au scris și au gândit. În mod concret însă, cea mai potrivită evaluare hristologică a acestei perioade este cea contextuală, cel mai potrivit element de comparație fiind bineînțeles tradiția alexandrină. Așa se face că, în timp ce preocupările hristologiei antiohiene erau centrate în special pe omenitatea Mântuitorului, alexandrinii accentuau firea Sa dumnezeiască. În decursul timpului, interferențele dintre cele două tradiții să nu fie întotdeauna pacifiste, existând, din păcate, numeroase tensiuni și controverse care au dezbinat Biserica Mântuitorului Hristos. Așa se face că, din anul 420, pe fondul conflictelor dintre cele două căi de înțelegere a Persoanei Logosului Înomenit, s-a ajuns la o scindare totală a Bisericii Orientale.

După cum se știe vârful controverselor dintre antiohieni și alexandrini a fost atins în vremea patriarhului Nestorie al Constantinopolului care a ajuns în conflict deschis cu tradiția și învățătura Bisericii ecumenice. În Constantinopol, unde era patriarh, se păstrau cu sfințenie valorile unei ortodoxii desprinse din învățătura Sfinților Părinți de seamă ai creștinismului, ca de pildă Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Proclu de Constantinopol. Cu toate acestea, învățăturile diofizite ale patriarhului sirian, au dus, din nefericire, la scindarea Sfintei Biserici și separarea credincioșilor ei. Mariologia sa poate fi în acest sens cel mai concludent exemplu, el considerându-o pe Sfânta Fecioară „Născătoare de om (*αντροποτοκος*) sau cel mult născătoare de Hristos (*χριστοτοκος*)”. Împotriva ereticului Nestorie s-a arătat ca adevărat apărător al Ortodoxiei Sfântul Chiril al Alexandriei. Hristologia sa are un loc important în această lucrare, fiind analizată în contextul raportului dintre tradițiile antiohiană și alexandrină.

Toate aceste conexiuni introduc demersul diaconului Ioniță Apostolache în contextul dimensiunii ascetico-mistice a monahismului sirian, având menirea să arate că în tradiția Bisericii Orientale mistica și asceza erau într-o totală interdependență. Autorul a cercet și a analizat aici începutul monahismului sirian, corelat cu dinamica ideilor mistice din această tradiția orientală. Astfel, sunt cercetate „mistica protomonahismului de tip *Ihîdâyâ* și *Bany Qyâma*, diagramele tainicelor căutări spirituale care au îmbogățit învățăturile cuprinse în lucrarea *Liber Graduum*, ideile Sfântului Isaac Sirul și mistica luminii la Ioan de Dalyatha”.

În concluzie putem spune că autorul, diac. Ioniță Apostolache, în lucrarea „Hristologie și mistică în teologia siriană”, reușește să scoată la lumină principalele elemente ale hristologiei și misticii siriene, în mare neabordate până în prezent în vreo lucrare de asemenea proporții, elaborate în limba română. Acesta considerăm că ar fi elementul de noutate și originalitate a acestei lucrări. În realizarea acestui scop, autorul a adus

laolaltă texte traduse, adaptate și comentate de teologi consacrați, cum ar fi de pildă: Sebastian Brock, Robert Beulay, Thanios Bou Mansour, Sabino Chialà, Ioan I. Ică jr., Frederick McLeod, Emidio Vergani, John A. McGuckin, Brian E. Colless, Geevarghese Chediath, Sidney H. Griffith, Antoine Guillaumont, F. Crawford Burkitt, J.B. Chabot, Joseph Hefele, Francois Nau, Fr. Loofs, Arthur Vööbus etc.

Fără îndoială că părintele Ioniță a urmărit în lucrarea de față să deruleze sistematic și cronologic controversele dogmatice din Siria, un areal cu inepuizabile de resurse spirituale, un loc în care creștinismul a călătorit adesea de la glorie la agonie, de la înflorire la ruină. Aici s-a format conceptele hristologice și mistice susținute în primă fază de exemplificarea cadrului apariției primelor scrieri de factură creștină pe aceste meleaguri. Tot aici au apărut primele traduceri ale Sfintei Scripturi în limba siriacă, pe fondul strânsei legături dialectice cu aramaica, limba nativă a Mântuitorului Hristos. În privința Noului Testament, este de ajuns să amintim de „*Diatessaronul*” lui Tațian Asirianul, de Faptele Apostolilor sau de Corpusul Paulin „*Apostolos*”.

†IPS. Acad. Prof. Univ. Dr.

IRINEU ION POPA,

Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei,

Decanul Facultății de Teologie din Craiova

INTRODUCERE

Teologia siriană poate constitui oricând, prin bogăția ei de sensuri și concepte, un element mai mult decât incitant pentru orice cercetător în domeniu. De la puternica dimensiune persuasivă a limbii, la originalitatea capacității ideologice în materie de imagine și simbol, acest „al treilea filon al Răsăritului creștin”¹ a dat naștere unor abordări remarcabile din punct de vedere hristologic și mistic. În sensul acesta, considerăm normativ pentru lucrarea noastră evidențierea unor personalități (Părinți și scriitori bisericești) care, fiind mai mult sau mai puțin aureolate de ortodoxia învățaturii ecleziale, au reușit să transmită peste veacuri, prin intermediul operei lor, specificul unei tradiții cu totul aparte. Această moștenire teologică, poziționată de multe ori dincolo de cuvinte, se descoperă și astăzi ca un veritabil testament de mărturisire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, izvorât permanent din prisosul experienței celor care l-au alcătuit.

În acest context se încadrează și prezenta cercetare. Menită să aducă în actualitate cele mai importante elemente ale hristologiei și misticii siriene, abordarea noastră se oferă ca o sinteză în domeniu. Demersul ne este justificat prin dorința de a promova bogăția și frumusețea unor valori mai puțin exploatate în teologia românească. Iată de ce, în cele ce urmează, vom recurge la o abordare generală, încadrată contextual, cu numeroase incursiuni și analize asupra principalelor alcătuirii de ordin hristologic sau mistic, și chiar hristologico-mistic, desprinse din gândirea celor mai de seamă Părinți, scriitori bisericești și mistici din arealul sirian.

Pentru o evaluare cât mai corectă a temei noastre, vom lua în calcul mai multe aspecte de ordin general. În acest sens, modalitatea de formare și dezvoltare a creștinismului pe aceste meleaguri reprezintă prima formă de ancadrament a abordării noastre din punct de vedere conceptual. Este foarte important de știut că, încă de la începuturile sale, „creștinismul a folosit limba siriacă pe post de vehicul pentru mesajul și doctrina sa, monopolizându-o exclusiv pentru uzul său”.² Din acest punct de vedere limba siriacă a devenit dialectul literar al creștinismului de rădăcină semitică atât în afara, cât și între granițele Imperiului Roman. Limba în care propovăduise Mântuitorul și Sfinții Apostoli devenea astfel mijlocul de propagare pe mai departe a adevărilor de credință. De aici și importanța majoră a acestei limbi în formarea și dezvoltarea hristologiei și misticii siriene. Fiecare expresie, fiecare termen, fiecare punct sau virgulă căpătau o semnificație aproape sacră în contextul teologiei semitice. Din acest punct de vedere, limba siriacă poate fi considerată pe drept cuvânt adevărata matrice de formare și dezvoltare a celor mai autentice cuvântări hristologice. Dau mărturie despre acest lucru operele Sfinților Afraate și Efreem Sirul, „singura dovadă a existenței unei literaturi care izvorăște

¹ Sebastian BROCK, *The Importance and Potential of SEERI* (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) *in an International Context*, in **The Harp**, nr. 1-2/1997, p. 47.

² Mar Bawau SORO, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007, p. 100.

dintr-o variantă de creștinism cu adevărat semitică”.³ Hristologia și mistica lor, împodobită de numeroase imagini și simboluri, va fi analizată în cea de a doua parte a lucrării noastre. Un loc cu totul aparte îl va ocupa hristologia de tip *lbeš pagrā* (a îmbrăcării cu trup), una din notele distinctive pentru teologia siriană de limbă semitică din primele patru veacuri. Subiectul va fi completat de următoarele teme: „Hristos ca Vindecător al firii umane și Deschizător al Paradisului pierdut”, „Focului Dumnezeiesc” și „Ochiului Luminos”, „Pogorârea la iad” și „Biruința asupra morții”, „Mirele ceresc” și „Cămara de nuntă”, predominante mai ales în gândirea Sfântului Efreem Sirul.

Hristologia siriană dintre secole V și VI reprezintă de asemenea un alt element important pentru analiza noastră. Această perioadă se caracterizează printr-o amplă deschidere spre influențele teologiei de limbă greacă, manifestate cu preponderență între granițele Imperiului Roman. Accentul analizei noastre va viza în special formarea și evoluția hristologiei siriene din Școala Antiohiană, de la Diodor de Tars, la Fericitul Teodoret al Cirului. Nota dominantă va fi dată de numeroasele controverse hristologice, centrate în jurul celor două sinoade ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451). Abordarea va fi una pur hristologică. În acest sens vom urma îndeaproape firul tradiției antiohiene, de la abordările hristologice de tip *Logos-sarx*, prezente în gândirea lui Diodor de Tars, la cele alcătuite după schema *Logos-anthropos*, prezente îndeosebi la Teodor de Mopsuestia. Doctrina lor stă la temelia tradiției antiohiene, alimentându-se dintr-o dorință permanentă de combatere a ereziilor acelor timpuri, în special cea născută din învățătura lui Apolinarie, care nega omenitatea Mântuitorului Hristos. Pentru dezrădăcinarea amăgirilor sale, cei doi părinți ai tradiției antiohiene au militat pentru o cât mai clară recunoaștere și completă recunoaștere a naturii umane în Hristos. Pe acest model de abordare hristologică, teologii antiohieni au ajuns să separe cu totul dumnezeirea și omenitatea Logosului Întrupat, alunecând implicit în erezia diofizită. Pentru a exprima cât mai exact această evoluție conceptuală vom lua în calcul poziția teologilor contemporani, între aceștia numărându-se și sirologul englez Sebastian Brock. Pentru el, întreaga hristologie antiohiană este centrată pe gândirea celor doi episcopi sirieni. Mai mult, moștenirea conceptuală lăsată de Teodor de Mopsuestia definește fundamental apariția nestorianismul de mai târziu, definit în speță prin înțelegerea diofizită a Persoanei Logosului Înomenit, în care se disting după Întrupare doi fii: Fiul Mariei și în Fiul lui Dumnezeu.⁴ Acesta va fi în mare principala prevedere a „testamentului hristologic” al Școlii din Antiohia.

Pentru o evaluare cât mai corectă a hristologiei siriene, de la Diodor de Tars, la Fericitul Teodoret de Cir, ne vom folosi în demersul nostru de o analiză ideologică așezată în context, cel mai potrivit element de comparație fiind cu siguranță desprins din tradiția alexandrină. Astfel, în timp ce preocupările hristologiei antiohiene erau centrate în special pe omenitatea Mântuitorului, alexandrinii accentuau mai mult firea Sa dumnezeiască. Aceasta a făcut ca, în decursul timpului, interferențele dintre cele două tradiții să nu fie întotdeauna încărcate de pacifism, existând numeroase tensiuni și controverse care, din nefericire, au crestat adânc în Trupul Bisericii lui Hristos. Așa se

³ Sebastian BROCK, *Efreem Sirul. I. O introducere. Viziunea spirituală asupra lumii la Sfântul Efreem Sirul*, traducere pr. Mircea Ielciu, studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 27.

⁴ IDEM, *The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, in H. BADR (ed), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut, 2005.

face că, din anul 420, pe fondul conflictelor dintre cele două căi de înțelegere a Persoanei Logosului Înomenit, s-a ajuns la o scindare totală a Bisericii Orientale.

Apogeul disputelor dintre antiohieni și alexandrini a fost atins în vremea lui Nestorie care, așezat în scaunul de patriarh al Constantinopolului, a gestionat greșit dialogul cu Patriarhia Alexandriei, ajungând la generarea unei rupturi totale din punct de vedere doctrinar. Maniera sa de teologhisire ieșea din contextul ethosul tradiției Bisericii în care slujea ca întâistătător. Susținem aceasta întrucât Cetatea Constantinopolului moștenea valorile unei ortodoxii desprinse din învățătura unor Părinți de seamă ai creștinismului. Amintim aici pe Sfântul Ioan Gură de Aur sau pe ucenicul acestuia, Sfântul Proclu de Constantinopol.⁵ Operele acestora vor constitui barometrul analizei noastre asupra hristologiei nestoriene, alături de însemnările Sfântului Chiril al Alexandriei.

Pornirile vădit diofizite ale patriarhului sirian au fost completate de constituția sa antiohiană. Toate acestea nu au făcut decât să nască în vanitosul episcop sirian noi paradoxuri și convingeri străine de duhul credincioșilor din Constantinopol. Mariologia sa poate fi în acest sens cel mai concludent exemplu, el considerându-o pe Sfânta Fecioară „născătoare de om (*αντροποτοκος*) sau cel mult născătoare de Hristos (*χριστοτοκος*)”. Cele mai multe din convingerile sale hristologice le vom putea descoperi în lucrarea „Bazarul lui Heraclide din Damasc”, tradusă în limba franceză de orientalistul François Nau.⁶

Contracurarea ideilor nestoriene a fost făcută de demersul Sfântului Chiril al Alexandriei. Hristologia sa ocupă un loc foarte important în această lucrare, fiind elementul de contrapondere în text. Controversa cu Nestorie va fi analizată, după cum am arătat mai sus, în contextul raportului hristologic dintre tradițiile antiohiană și alexandrină. În acest sens, vor fi folosite exemple concrete, nu numai din însemnările lui Nestorie, ci și din scrierile Sfântului Chiril, din prevederile sinodale elaborate în perioada 431-451 sau din operelor altor Părinți sau scriitori bisericești, cum ar fi de pildă Fericitul Teodoret al Cirului.

Prin prisma acestor conexiuni, vom încerca să conturăm, în ultima parte a lucrării noastre, dimensiunea ascetico-mistică a monahismului sirian, tocmai pentru a arăta că în tradiția Bisericii Orientale nu se poate vorbi de mistică fără asceză și de asceză fără mistică. Legătura și continuitatea cu abordarea anterioară va fi asigurată prin linia tradiției nestoriene, pe care se va poziționa conceptual și istoric analiza noastră. Demersul nostru va fi precedat de o descriere analitică asupra genealogiei monahismului sirian, tocmai pentru a înțelege mai bine cadrul de formare și dezvoltare a ideilor mistice din acest areal. Astfel, de la mistica protomonahismului de tip *Ihîdâyâ* și *Bany Qyâma*, diagrama tainicelor căutări spirituale va fi îmbogățită de învățăturile cuprinse în lucrarea cu autor anonim *Liber Graduum*, cu ideile Sfântului Isaac Sirul, pentru ca în cele din urmă să culmineze cu mistica luminii a lui *Ioan de Dalyatha*.

⁵ Deși contemporan cu Nestorie, Sfântul Proclu de Constantinopol milita fervent pentru susținerea și promovarea unei hristologii echilibrate, care recunoștea în egală măsură atât dumnezeirea, cât și omenitatea Mântuitorului, ca ipostasuri unite în singura Sa Persoană. Rămâne memorabilă Omilia ținută la „Nașterea Domnului” (*L'oratio de Nativitate Domini*), în anul 428/9, prin care a apărut, chiar în fața lui Nestorie, *theotokia* Sfintei Fecioare. Textul s-a păstrat în siriacă, fiind tradus ulterior și în limba latină – Vezi: Remus RUS, *Dictionar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, pp. 271-272; Ch. MARTIN, *Un florilege Grec d'homilies christologiques des IV-e et V-e siècles sur la Nativité*, dans *Le Muséon* (Revue d'Études Orientales), 1-4/1941, pp. 1-41.

⁶ NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damasc*, traduit en français par F. Nau, Paris, 1910.

Din toate aceste popasuri duhovnicești vom căuta să desprindem cele mai semnificative elemente ce caracterizează mistica siriană, de la purificarea de patimi, la infinitul apofatic al unirii cu Părintele Ceresc. Întregul urcuș va fi marcat de pecetea comuniunii cu Hristos, oferind oricând posibilitatea afirmării unei teologii hristocentrice, definitive misticilor sirieni. În acest sens, accentul cade pe Trupul pnevmatizat al Domnului. El răsare în „inima nevoitorului”, umplându-o de slava Sa dumnezeiască, așa cum spune Ioan de Dalyatha: „Hristos a răsărit în inimile noastre, inundându-le de slava Sa dumnezeiască”.⁷ Mai mult, vom ține cont de faptul că fiecare treaptă duhovnicească se găsește în strânsă legătură cu cea anterioară ei, cu toate fiind conjugate într-un întreg tainic de nevoițe și bucurii duhovnicești. Așa se face că „numai cel care s-a curățit de patimi poate contempla întru sine frumusețea stăpânirii lui Dumnezeu”.⁸

În demersul nostru nu vom trece cu vederea interesul și în același timp insistența pe care o exprimă misticii nestorienii asupra omenității Mântuitorului. Cu toate acestea, în mistica lui Ioan de Dalyatha, de pildă, aceasta nu are „nici formă, nici înfățișare”, făcându-se asemenea unei stele a cărei lumină îi întărește conturul, așa cum afirmă Iosif Hazzaya.⁹

Nici aici nu vor lipsi nici evaluările comparative, dat fiind faptul că mistica siriană manifestă prin autorii ei o mare deschidere față de moștenirea Sfinților Părinți, cum ar fi de pildă: Macarie Egipteanul, Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Ioan Singuraticul și chiar Evagrie Ponticul. Din scrierile lor s-au alimentat mai cu seamă Sfântul Isaac Sirul și Ioan de Dalyatha, subiecții ultimei noastre părți. Așezate pe vechile concepte ale teologiei siriene, de factură semitică, aceste influențe au devenit normative în definirea misticii siriene de tradiție nestoriană, lucru cât se poate de evident în alcătuirile scriitorilor pe care ne propunem să-i analizăm.

Cercetarea noastră va fi completată prin descrierile biografice ale autorilor la care vom face trimitere, ele urmând să fie integrate în aparatul critic, ca note explicative la conținut. În felul acesta, ne propunem să oferim o viziune largă asupra fiecărui subiect în parte, accentuând în primul rând latura hristologică, mistic sau hristologico-mistic. Nu vor lipsi nici explicațiile terminologice, ținând cont de faptul că atât hristologia, cât și mistica siriană se disting, din acest punct de vedere, de moștenirea teologică de limbă greacă sau latină. Ne vom strădui astfel ca, în introducerea fiecărei părți, să dedicăm cel puțin un capitol acestor lămuriri pe care le considerăm indispensabile pentru dezvoltarea și susținerea studiului nostru.

Prin urmare, putem afirma că, prin întreaga noastră abordare, ne propunem să scoatem la lumină principalele elemente ale hristologiei și misticii siriene, în mare neabordate până în prezent în limba română. Acesta este elementul de noutate și originalitate prin care se susține teza noastră de doctorat. În realizarea acestui scop, ne propunem să aducem laolaltă texte traduse, adaptate și comentate de teologi consacrați, contemporani sau trecuți la cele veșnice, cum ar fi de pildă: Sebastian Brock, Robert Beulay, Thanios Bou Mansour, Sabino Chialà, Ioan I. Ică jr., Frederick McLeod, Emidio

⁷ *Scrisoarea IV,7*, în **PO T. XXXIX**, Fascicule III, No. 180, Brepols, Turnhout/Belgique, 1978.

⁸ **IDEM**, *Les Homélie I-XV, édition critique du texte syriaque inédit*, Homélie II, traduction, introduction et notes par Nadira KHAYAT, CERO, 2007.

⁹ **IOSIF HAZZAYA**, Mingana (ed.), syr., p. 269, col. II; trad., p. 159, apud Robert BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, dans la collection « L'Esprit et le Feu », Edition de Chevetogne, Belgique, p. 190.

Vergani, John A. McGuckin, Brian E. Colless, Geevarghese Chediath, Sidney H. Griffith, Antoine Guillaumont, F. Crawford Burkitt, J.B. Chabot, Joseph Hefele, Francois Nau, Fr. Loofs, Arthur Vööbus etc.

Nu în ultimul rând, aducem mulțumire Înalț Preasfințitului Părinte Acad. Dr. Irineu, coordonatorul acestei teze, pentru tot sprijinul și binecuvântarea acordată în concretizarea demersului nostru științific. Două dintre lucrările sale, „Isus Hristos este Același, ieri, și azi și în veac” și „Experiențe mistice la Părinții Orientali” (Vol. II), ambele publicate la Editura „Mitropolia Olteniei”, au constituit „coloana vertebrală” a elaborării hristologice și mistice, fiind în același timp barometrul nostru academic.

I. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ ASUPRA ASPECTEOR HRISTOLOGICE DIN TEOLOGIA SIRIANĂ

Creștinismul răsăritean a constituit fără îndoială un pilon puternic în teologia Sfintei noastre Biserici. Cu rădăcini adânc înfipte în pământul pe care Mântuitorul Hristos a crescut și a propovăduit, acest fascinant areal a urmat de-a lungul timpului un parcurs cu suișuri și coborâșuri, peste toate păstrând cu sfințenie autenticitatea unei teologii izvorâte din cele mai profunde trăiri și experiențe mistice.

Poziționată la confluența dintre marile civilizații antice, Siria a constituit, alături de Palestina, un bastion puternic în formarea și propășirea mesajului evanghelic peste veacuri. Cu toate acestea, literatura teologică dezvoltată aici nu s-a bucurat tot timpul de o popularitate prea mare, în speță „datorită caracterului provincial și marginal în relație cu tradiția generală a Bisericii”.¹⁰ Poziția și rolul pe care l-a îndeplinit în decursul timpului, de multe ori contestate, au generat râuri întregi de comentarii și controverse. Analizând acest aspect, cunoscutul sirolog englez Sebastian Brock afirmă: „Deși creștinismul își are originile într-un mediu vorbitor de limbă aramaică, faptul că în interiorul creștinismului a existat dintotdeauna o tradiție aramaică, reprezentat de diferitele Biserici Siriene de astăzi, este în mod normal uitat. Astfel, potrivit percepției moderne generale a istoriei tradiției creștine, există doar două mari filoane în această tradiție: filonul «grec răsăritean» (reprezentat de Bisericile Ortodoxe greacă, rusă, română etc.) și cel «latin occidental» (Reprezentat de Biserica Romano Catolică și de diferitele biserici ieșite din Reformă). Existența unui al treilea filon, cel al «Răsăritului siriac», e cu totul lăsată în afara oricărei considerații. În sensul acesta există o serie de motive de natură istorică prin care am putea să explicăm cum s-a ajuns la o asemenea viziune”.¹¹

Într-un înțeles practic, noțiunea de „literatură siriacă” acoperă scrierile alcătuite în arealul mesopotamian și în regiunile învecinate de limbă aramaică, cum ar fi de pildă Edesa primelor secole creștine, înainte de delimitarea dialectului sirian oriental și occidental, ca urmare a controverselor teologice din secolele V – VI.¹² În acest context, putem spune că literatura siriacă este prin excelență eclesiastică.¹³ Rădăcinile ei merg adânc în istoria Bisericii, până în primele veacuri ale apariției creștinismului. Mai mult decât atât, legăturile puternice dezvoltate cu filosofii timpului, au pregătit terenul în adâncirea cunoașterii lui Dumnezeu și descoperirea unei doctrine care să oglindească cât mai concret adevărul immanent al existenței.

Spiritualitatea siriacă, situată după cea greacă și latină, este de asemenea definitorie pentru creștinismul oriental. Ea constituie o reprezentare autentică a lumii semitice,

¹⁰ William WRIGHT, *Istoria literaturii creștine siriace*, traducere și introducere Remus Rus, Ed. Diogene, 1996, p. 5.

¹¹ Sebastian BROCK, *The Importance and Potencial of SEERI in an Internațional Context*, **The Harp** (Kottayam), Vol. X, no. 1-2/1997, p. 45; Ioan ICĂ jr., *Studiu introductiv la lucrarea SFÂNTUL EFREM SIRUL, Imnele Raiului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 5; a se vedea și pr. drd. RĂZVAN TIMOFTE, *Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene*, în „Revista Teologică”, nr. 4/2008, p. 195.

¹² Julius ASSFALG, Paul KRUGER, *Petit Dictionnaire de L'Orient Chretien*, traduction et adaptation Centre Informatique et Biblique, Brepols, Weisbaden, 1975, p. 319.

¹³ Rubens DUVAL, *Anciennes literatures cretienne II, La litterature syriaque*, troisieme edition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907, p. 3.

fiind profund legată de tradiția biblică a primelor veacuri prin limba aramaică vorbită de Însuși Mântuitorul Hristos și de Sfinții Săi Apostoli. Autenticitatea acestor coordonate s-a păstrat nealterată până la începutul anilor 400, atunci când au apărut primele influențe ale teologiei grecești și latinești. Cu toate acestea, locul tradiției siriene a rămas de necontestat în istoria creștinismului, adevăr subliniat și de profesorul Sebastian Brock, după cum urmează: „Trebuie să recunoaștem că spiritualitatea siriacă are un rol aparte în sânul spiritualității creștine. Luată ca realitate distinctă, este limpede că are de oferit o contribuție personală pentru întreaga spiritualitate creștină. Ar fi greșit să privim spiritualitatea siriacă, greacă și latină ca rivale, concurându-se una pe cealaltă. Ele ar trebuie privite mai degrabă ca venind una în completarea celeilalte, fiecare aducându-și contribuția la viața creștinismului ca un tot. Din păcate, în trecut, o tradiție a încercat să o domine pe cealaltă, provocând în felul acesta un dezzechilibru, rezultatul fiind o sărăcire a spiritualității creștine. De aceea, fiecare tradiție are nevoie să recunoască valoarea celeilalte, în felul acesta îmbogățindu-se”.¹⁴

I.1. Preliminariile hristologiei și misticii orientale

Coagularea teologiei orientale este legată în primul rând de vechile influențe iudaice, prezente în formularea ideilor hristologice și în conturarea dimensiunii mistice din arealul siro-palestinian. Luând în calcul contextul istoric al primelor veacuri creștine și mergând până la dezbaterile ultimului Sinod Ecumenic, mitropolitul Irineu Mihălcescu oferă, în numai câteva rânduri, o adevărată sinteză a rolului și însemnătății teologiei siriene și palestinene în istoria Bisericii Creștine: „Terenul acestei Biserici este teatrul pe a cărui scenă s-a ivit lumina creștinismului, s-a urzit și țesut pânza curată a viitorului lui și s-au fixat jaloanele după care să se orienteze secolele până în infinit spre a nu rătăci din calea adevărului. Iudaismul și Elenismul sunt cele două brațe ale creștinismului primitiv și amândouă se cuprind în sânul Bisericii de Răsărit. În Iudeea S-a născut Mântuitorul lumii Iisus Hristos, acolo a învățat și a arătat puterea Sa dumnezeiască prin minuni, acolo a pățimit, a murit și a înviat pentru răscumpărarea omenirii de sub jugul păcatului și al morții. În Asia au predicat cei mai mulți din Apostoli Evanghelia Sa, în Grecia și Macedonia a răspândit Pavel cuvântul buneii vestiri și la Roma a ajuns în lanțuri. Numai aici din tot Apusul a mai predicat un Apostol, Petru, și acesta scurtă vreme pentru a-și găsi apoi moartea de martir. În Răsărit s-au născut și au înflorit toate ramurile științei și literaturii teologice, aici s-au ținut toate Sinoadele Ecumenice și multe altele locale, care au hotărât odată pentru totdeauna asupra dogmelor creștine. Apusul a trimis la acestea numai reprezentanți, sau s-a mărginit în a exprima aprobarea și învoirea sa de la tot ce s-a făcut de acestea. O inimă și un cuget era atunci în toată Biserica lui Hristos și inima se afla în Răsărit și cugetul trona tot în Răsărit, Apusul a primit numai sângele pus în circulație de această inimă, s-a împărtășit de inimile cugetului pornit din Răsărit. Pentru aceasta se fălește cu drept Biserica Ortodoxă din Răsărit, privind cu mândrie asupra aceluia tip clasic al unității Bisericii, constatând cu statornicie și observând cu scrupulozitate ceea ce s-a realizat atunci și refuzând consimțământul său la tot ceea ce s-a făcut mai târziu contra spiritului învățăturii, cultului, disciplinei, instituțiilor și a tot ce formează ființă proprie și caracteristică

¹⁴ Sebastian P. BROCK, *La spiritualita nella traditione siriaca*, traduzione Maria Capatelli e Sara Staffuzza, Ed. Lipa, Roma, 2006, pp. 9-10.

acelui tip. Cu triumful asupra adversarilor cultului icoanelor și al relicvelor se încheie această epocă de aur din istoria creștinismului, perioada sa clasică”.¹⁵

După teologul german Adolf von Harnack, apariția creștinismului s-ar putea defini ca o religie universală, constituită pe baza Vechiului Testament. Legătura cu influențele elenistice, la care făcea referire și mitropolitul Mihălcescu, nu poate fi considerată nici pe departe definitorie, Evanghelia Legii Noi păstrând pe deplin amprenta Vechiul Testament ca pe o revelație timpurie.¹⁶ „Modul cum s-a dispus Vechiul Testament” – spune teologul german – „a fost pe de-a întregul creștin, pornind de la presupunerea că creștinii sunt adevăratul Israel, că Vechiul Testament se referă la organizarea și învățătura creștină, și aceasta indiferent dacă în vogă era o interpretare mai mult sau mai puțin realistă și spirituală. Atâta timp cât poporului evreu ca atare nu i s-a recunoscut vreo superioritate, și cât timp se insista pentru abrogarea ceremoniilor și a legilor iudaice, problema pusă de principiile interpretării a rămas una internă a Bisericii”.¹⁷

Toate aceste aspecte se pot regăsi în formarea primilor creștini, proveniți din rândul tagmei iudaice. Mulți dintre ei au rămas fideli vechilor tradiții, socotind Legea lui Moise ca punct de plecare în constituirea noilor convingeri religioase. Iată de ce disputele dintre iudaism și creștinism au fost atât de evidente în istoria Bisericii și a dogmei. După ce Noul Legământ, pecetluit prin Sângele vărsat de Mântuitorul Hristos pe Cruce, a înlocuit jertfele și librațiile Legii Vechi, creștinismul și-a articulat identitatea, separându-o irevocabil de influențele iudaice. Acest important prag de emancipare se leagă în mod evident de statornicirea doctrinei și terminologiei hristologice. „Cu cât iudeo-creștinismul se retrăgea mai mult din lume în general și cu cât Biserica Catolică¹⁸ își stabilea mai ferm doctrina și disciplina (la care mai trebuie adăugată alcătuirea canonului Noului Testament) și își formula hristologia Logosului, cu atât iudeo-creștinismul apărea mai străin și mai eretic; după Irineu, el a fost chiar plasat în aceeași categorie cu gnosticismul”.¹⁹

I.1.1. Începuturile creștinismului în Siria

Pătrunderea creștinismului în arealul sirian se leagă de o întâmplare istorisită în „Doctrina lui Addai”,²⁰ redată mai târziu și în „Istoria bisericească” a lui Eusebiu de

¹⁵ Ion MIHĂLCESCU, *Compendiu de teologie simbolică*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1902, pp. 61- 62.

¹⁶ Adolf von HARNACK, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere și îngrijire ediție Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007, p. 80.

¹⁷ IBIDEM.

¹⁸ În acest context, termenul de *Catholic* este folosit de Harnack cu înțelesul de *Sobornicesc*.

¹⁹ Adolf von HARNACK, *Op. cit.*, p. 82.

²⁰ Teologul Arthur Vööbus vorbește despre impactul istoric pe care îl are această scriere în tradiția orientală, evidențind totodată și caracterul ascetic al creștinismului sirian: „Există numai un singur document care pretinde să cunoască totul despre caracterul creștinismului primar din Edessa și anume «Doctrina lui Addai». Ni se spune aici că atunci când Addai a venit în Edessa a început o intensă activitate misionară printre iudei și băștinași. Pe atunci iudeii făceau parte din acest teritoriu, fiind menționați în mai multe locuri. Acest document nu lasă urmă de îndoială asupra faptului că creștinismul a fost orientat ascetic ... Când Addai respinge darurile regelui Abgar, el spune că niciodată în viața sa nu a primit nimic de la nimeni. În această situație, Addai se poartă după porunca Mântuitorului Hristos care spune că creștinii nu ar trebui să aibă nimic în lumea aceasta” – Vezi: Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the History of culture in the Near East*, Vol. I, *The origin of ascetism early monasticism in Persia*, CSCO 184/Subsidia 14, Lovain, 1958, p. 10.

Cezareea. Este vorba de regele Abgar al Edessei²¹ care, auzind de minunile săvârșite de Mântuitorul Hristos, Îi scrie și Îl roagă să-i vindece suferința. La scurtă vreme, după ce Domnul a înviat din morți și s-a suit la cer, cererea regelui sirian a fost împlinită, căci: „Toma, unul din cei doisprezece apostoli, a trimis la Edessa, printr-o lucrare dumnezeiască, pe Tadeu care și el era numărat în rândul celor șaptezeci de ucenici ai lui Hristos, ca vestitor și propovăduitor al învățaturii despre Hristos, așa încât prin el au fost duse aici la împlinire toate făgăduințele Mântuitorului”. Tradiția Bisericii Primare confirmă faptul că însuși Sfântul Apostol Toma ar fi propovăduit credința creștină parților, preponderent întâlniți în primele secole pe teritoriul Siriei orientale. Predica sa a vizat și Edessa, oraș cu bogate resurse economice și culturale. În consecință, trupul său a fost cinstit aici de creștinii sirieni, în secolul IV, iar scrierile sale, cu un vădit caracter iudeo-creștin, (Faptele lui Toma, Psalmii lui Toma, Evanghelia lui Toma) au fost păstrate și folosite cu sfințenie.²² Mai mult decât atât, limba siriacă va deveni pentru o bună perioadă de timp, alături de limba greacă, limba oficială a creștinismului oriental (până în secolul XIV, când va fi înlocuită cu limba arabă).²³

Perioada de început a fost totuși tulbură pentru acest spațiu, datorită înmulțirii sectelor gnostice. Un bun exemplu în acest sens este orașul de dincolo de Tigru, Adiabene. În contrapondere, învățătura creștină a fost propovăduită aici, în secolul I, de Addai, creditat de *Cronica din Arbela* (scrisă în sec VI în limba siriacă, de Mishiha Zkha).²⁴ Importanța misiunii creștine în acest loc reiese și din convertirea regelui Izates și a mamei sale, regina Elena, înmormântați mai apoi la Ierusalim.

Un alt element definitoriu în formarea creștinismului sirian s-a constituit în legătura lingvistică pe care a avut-o cu dialectul aramaic, limba în care a cuvântat Mântuitorul Hristos. Acest a stat la baza constituirii primelor traduceri scripturistice și a primelor scrieri teologice din arealul sirian. Chiar înainte de a se traduce Evangheliile și Faptele Apostolilor, cuvintele Domnului au ajuns aici, pe cale orală, în dialectul aramaic.²⁵

²¹ „Abgar V. Uchama (Avgar sau Augar), regele din Osroene – cu capitala Edessa - a fost persoană istorică, dominând Edessa în două rânduri: odată între anii 4 î.Hr. și 7 d.Hr., a doua oară între anii 13 – 60 d. Hr. Provincie romană încă de pe vremea lui Traian, statul Osroene este primul stat creștin de la finele sec. II, când domnea regele Abgar IX «cel mare», fapt pentru care a fost confundat Abgar V cu acest suveran. Spre a da vechime și faimă mare, de origine apostolică, acestui stat de la marginea imperiului creștin, s-a compus o corespondență legendară, între Abgar și Iisus. Fiind bolnav, Abgar cere lui Iisus să vină să-l vindece. Iisus i-ar fi răspuns că nu poate merge personal, dar îi va trimite un ucenic în persoana lui Tadeu, care venind l-a vindecat și a creștinat pe toți. Critica recunoaște autentică scrisoarea lui Abgar, dar celelalte amănunte sunt romanțate. Eusebiu a copiat legenda din arhivele Edessei. Corespondența a circulat și pe pământul românesc de mult timp” – Vezi: N. CARTOJEAN, *Cărțile populare în literatura română*, vol. II, București, 1947, pp. 167 – 174; vezi și EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea I. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de pr. prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 60.

²² Jean DANIELOU, *Biserica primară (de la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, traducere din limba franceză George Scrima, Ed. Herald, București, 2008, pp. 64 – 65.

²³ William WRIGHT, *Op. cit.*, p. 8.

²⁴ Jean DANIELOU, *Op. cit.*, pp. 65.

²⁵ Iată ce spune în acest sens Mar Bawau Soro: „Aramaica a fost limba popoarelor semitice pe parcursul întregii perioade antice a Orientului Apropiat. A fost limba babilonienilor, asirienilor, caldeenilor și evreilor. Termenul de *aramaic* este compus din *aram*, al cincilea fiu al lui Sem, primul născut al lui Noe (Facere 10, 22) ... Imperiul Persan a folosit de asemenea dialectul aramaic în cadrul provinciilor apusene. Limba aramaică a fost vorbită la început de locuitorii din Siria de Nord și Mesopotamia, fiind folosită în cadrul tranzacțiilor comerciale și în rezolvarea problemelor diplomatice. Devenise așa de puternică încât a luat locul limbii iudaice și, după cum știm, Iisus, alături de Ucenicii și contemporanii Săi, a vorbit și a scris în aramaică. Domnul a folosit dialectul Galileean (sau Siro-palestinian) sau Aramaic, vorbind în pilde și

Rezultatele acestei frumoase simbioze dintre limba aramaică și tradiția teologiei siriene sunt analizate în amănunt de teologul englez Jeffrey Paul Lyon, în contextul „Traducerilor Evangheliilor Siriace”. „Iisus a vorbit în aramaică, prin urmare cuvintele Sale se citesc într-un mod mai fluent și mai lucid în traducerea aramaică, chiar dacă, dialectic, se disting de vorbirea evreilor din Palestina. Nimeni nu va considera că limba de atunci este sublimă, în comparație cu cea de astăzi, sau cu cea a Evangheliilor Grecești și Latinești, însă nu există un exemplu mai potrivit, în oricare dialect, decât proza aramaică din Vechiul Testament Sirian. Dacă ar fi să vorbim din punct de vedere stilistic, limba greacă este mai săracă și mai simplă, în comparație cu vigozitatea și eleganța dialectului aramaic”.²⁶

I.1.2. Contextul palestinian

În cazul creștinismului palestinian legătura cu iudaismul se poate observa foarte bine în parcursul istoric al Bisericii din Ierusalim. Sădită chiar pe locul în care Mântuitorul a spălat cu Scumpul Său Sânge păcatele întregii lumi, Noul Sion se zidește pe temeliiile Legii Vechi, așa cum vestise Domnul în timpul activității Sale de propovăduire: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc”.²⁷

Analizând această perioadă, teologul Jaroslav Pelikan spune: „Primii creștini au fost evrei și în noua lor credință au găsit o continuitate cu cea veche. Și-au amintit că Însuși Domnul a spus că nu a venit să strice Legea și proorocii, ci să le îplinească; și era inutil ca ereticii să nege acest lucru. Din primele capitole ale Faptelor Sfinților Apostoli avem o imagine puțin cam idealizată a comunității creștine care continua să urmeze Scripturile, cultul și respectarea vieții religioase iudaice. Membrii Bisericii din Ierusalim, pe care Irineu o numea «Biserica din care au răsărit toate bisericile, capitala (*Metropolis*) cetăților noului legământ», îl urmau pe Iacov, care, ca «frate al Domnului», era un fel de «calif», refuzând să accepte o ruptură radicală între viața lor anterioară și noul statut. Recunoșteau fără îndoială că se întâmplase ceva nou – nu cu desăvârșire nou, dar ceva de curând restaurat și împlinit. Chiar și după căderea Ierusalimului în anul 70 d. Hr., acești «nazarineni» au menținut continuitatea cu iudaismul; ei «doresc să respecte poruncile date de Moise ... și totuși aleg să trăiască alături de creștini și de credincioși”.²⁸ Treptat, comunitatea iudeo-creștină a Bisericii din Ierusalim începe să se organizeze: punerea laolaltă a bunurilor, rugăciunile făcute în comun, frângerea pâinii, prezența zilnică la templu, toate laolaltă le transformă existența, canalizându-i mai mult în direcția preceptelor Legii celei Noi. Ei lasă totul, primesc botezul „în numele lui Iisus Hristos” și intră în comuniunea sfinților.²⁹

Marele istoric al epocii patristice, Eusebiu de Cezareea, afirmă că majoritatea creștinilor din Ierusalim erau evrei convertiți, mulți dintre ei membri ai „familiei”

răspândind învățăturile Sale, folosindu-se de idiomuri pentru a-și face cunoscut mesajul” – Vezi: Mar Bawau SORO, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, pp. 100-101.

²⁶ Jeffrey Paul LYON, *Syriac Gospel translation: a comparisons of the language and translations used in the Old Syriac, The Diatessaron and The Peshitto*, in CSCO, Vol. 548, Subsidia Tomus 88, Luvanii in Aedibus E. Peeters, Louvain, 1994, p. VIII.

²⁷ Matei 5, 17.

²⁸ Jaroslav PELIKAN, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100 - 600)*, vol. I, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 36 – 37.

²⁹ *Originile creștinismului*, Colecție de studii și articole, introducere de Pierre GEOLTRAIN, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, București, 2002, p. 21.

Mântuitorului Hristos, descendenți din neamul lui Iuda. El afirmă că, „după moartea mucenicească a lui Iacov și după nimicirea Ierusalimului, care a urmat curând după aceea, apostolii și ucenicii Domnului, care mai rămăseseră încă în viață, s-au strâns de pretutindeni, după cum se spune, în jurul rudelor după trup ale Domnului – au ținut sfat cu toții și s-au întrebat: cine anume ar fi vrednic să fie urmaș al lui Iacov? La care toți au răspuns într-un singur glas că Simeon, fiul lui Cleopa, despre care se făcea amintire în cartea Evangheliei,³⁰ e vrednic să urce pe scaunul episcopal al acestei biserici, ca unul care era, cum se spune, văr al Mântuitorului. Într-adevăr Hegesip istorisește că Cleopa era frate a lui Iosif”.³¹ În acest caz se poate spune cu ușurință că Biserica din Ierusalim „apare ca supraviețuitoarea în totalitate a primei biserici iudeo-creștine prezidate de către Iacov”.³² Este adevărat că sămânța creștinismului nu a lipsit niciodată din Ierusalim, în cadrul tradiției de limbă aramaică. Cu timpul însă, în ciuda grupurilor bine încheigate de iudeo-creștini, Palestina a găzduit apariția unor numeroase comunități creștine vorbitoare de limbă greacă, în care au fost incluși și convertiții păgâni. „Mama Bisericii”, așa cum era numit Ierusalimul, a cedat locul altor centre importante ale creștinismului primar. Așa se face că, Biserica din Cezareea Palestinei a fost ridicată de Origen, care a învățat aici în perioada 231-251, în rândul celor mai de seamă centre teologice ale Orientului Mijlociu. La rândul lor, Bisericile din Neapolis, Sebasta sau Decapolis au reușit să-și câștige independența în lupta cu iudaismul. Alte orașe palestinieni, legate de începutul creștinismului au fost și cele din Tir, Beirut și Damasc, fiecare beneficiind de scaun episcopal și orânduire clericală.³³

I.1.3. Creștinismul primar în principalele orașe din Siria

Pentru a înțelege mai bine parcursul și evoluția în timp a teologiei siriene, se impune o scurtă analiză istorico-demografică a vieții eclesiale din acest areal. În acest sens trebuie știut că, teritoriul sirian din primele veacuri creștine se împărțea în: Siria Orientală (situată în nordul Mesopotamiei, încorporând micile state Adiabene, cu capitala la Nissibis și Osrohene, cu centrul la Edessa) și Siria Occidentală (sau elenizată, cu capitala la Antiohia).³⁴

Antiohia Siriei constituie fără îndoială unul din cele mai mari centre ale creștinismului răsăritean. A fost prima locație evanghelizată după Biserica din Ierusalim. Nu se cunoaște timpul în care a ajuns Vestea cea Bună pe aceste meleaguri, însă atunci când Apostolii i-au ales pe cei șapte diaconi, hirotonirea lui Nicolae, „prozelitul din Antiohia”, demonstrează faptul că aici exista deja o comunitate creștină. Evanghelizarea propriu-zisă a Antiohiei începe, la fel ca în Damasc, odată cu sosirea eleniștilor din Ierusalim, în anul 37, îndată după uciderea cu pietre a Sfântului Ștefan, primul martir al Bisericii Creștine. Activitatea misionară mergea simultan pe cele două fronturi, așa cum reiese din cartea Faptele Apostolilor: „Deci cei ce se risipiseră din cauza tulburării făcute pentru Ștefan, au trecut până în Fenicia și în Cipru, și în Antiohia, nimănuși grăind

³⁰ Luca 24, 18; Ioan 19, 25.

³¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Op. cit.*, p. 119.

³² Jean DANIELOU, *Op. cit.*, p. 62.

³³ Pierre MARAVAL, *Christianity in the middle east, in the 2 and 3 centuries*, in *Christianity. A history in the Middle East*, London, 2005, p. 74.

³⁴ Diac. Ioan I. ICĂ JR., *Efrem, creștinismul siriatic și cealaltă teologie*, studiu introductiv la SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Raiului*, p. 7.

cuvântul, decât numai iudeilor. Și erau unii dintre ei, bărbați ciprieni și cireneni care, venind în Antiohia, vorbeau și către elini, binecuvântând pe Domnul Iisus”.³⁵ Mai târziu (anul 45), aflând de existența și zelul creștinilor din Antiohia, comunitatea Apostolilor din Ierusalim l-au trimis aici ca reprezentant pe Barnaba care a încuviințat misiunea în rândul elinilor. La scurt timp însă, copleșit de greutatea misiunii sale, călătorește în Tars pentru a-i cere ajutor Sfântului Apostol Pavel: „Și a plecat Barnaba la Tars, ca să caute pe Saul. Și aflându-l, l-a adus la Antiohia și au stat acolo un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor”.³⁶ Misiunea de propovăduire a fost încredințată „*proorocilor*”. Numele lor, menționate de Sfântul Evanghelist Luca: „Barnaba și Simeon, ce se numea Niger, Luciu Cirineul, Manain, cel ce fusese crescut împreună cu Irod Tetrahul și Saul”,³⁷ certifică autoritatea apostolică de propovăduire a cuvântului evanghelic peste veacuri.³⁸ Nu putem să nu amintim despre celebra controversă între Sfinții Apostoli Petru și Pavel cu privire la atitudinea față de creștinii proveniți din rândul păgânilor.

În ceea ce privește afinitatea Sfântului Luca pentru Antiohia, ușor de sesizat în cartea Faptele Apostolilor, Eusebiu de Cezareea o argumentează prin faptul că sfântul s-ar fi născut aici.³⁹

În timpul stăpânirii Imperiului Roman, aici s-a dezvoltat o impresionantă comunitate iudaică, însumând peste 50.000 de suflete, raportat procentual la o zecime din populația cetății. După Ierusalim, Antiohia a constituit al doilea mare centru al creștinismului primar. Pentru prima dată, aici, „ucenicii s-au numit creștini (*christianos*)”,⁴⁰ confirmându-se astfel, în mod oficial, existența lor religioasă, pe lângă iudei și elini.⁴¹ Această denumire poate fi considerată ca o primă mărturie a existenței Bisericii în ochii lumii greco-romane. Revenind însă la situația iudeilor, trebuie menționat faptul că, la fel ca în Alexandria, aceștia alcătuiau o comunitate relativ autonomă (*politeuma*), beneficiind de conducere și legislație proprie pentru viața de cult și familie. Toate aceste drepturi erau înscrise pe tăblițe de bronz.⁴² Progresul accelerat al învățaturii creștine în rândul iudeilor a atras invidia eleniștilor, de foarte multe ori iscându-se conflicte. Prezența și intensitatea concurenței dintre cele două clase etnice, a generat două laturi puternice în Biserică, iudeo-creștină și păgâno-creștină. În acest sens, Antiohia devine primul oraș unde se produce această alăturare,⁴³ lucru certificat în Evanghelia după Matei, care, după unele păreri, ar fi fost scrisă chiar aici. În felul acesta, ceea ce favorizează candidatura Antiohiei ca leagăn al Evangheliei după Matei „este faptul că această carte prezintă o mare apropiere de tradițiile iudeo-creștine și totodată o orientare hotărâtă către misiunea universală. Singura care evocă limitarea lui Iisus la «oile cele pierdute ale casei lui Israel», este în același timp și Evanghelia care se încheie prin ordinul de misiune cel mai general: «Drept

³⁵ F.A. 11, 19 – 20.

³⁶ F.A. 11, 25 – 26.

³⁷ F.A. 13, 1.

³⁸ Jean DANIELOU, *Op. cit.*, p. 36.

³⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Op. cit.*, p. 101; Vezi și Edouard COTHENET, *Biserica din Antiohia*, în lucrarea *Originile Creștinismului (Studii și articole)*, p. 281.

⁴⁰ F.A. 11, 26.

⁴¹ Mihai Valentin VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, *Siria Creștină. Repere biblice, istorice și patristice*, Ed. PRO Universitaria, București, 2010, p. 54.

⁴² Edouard COTHENET, *Art. cit.*, p. 280.

⁴³ Jean DANIELOU, *Op. cit.*, p. 34.

aceea mergând învățați toate neamurile ...»⁴⁴ Tot din Antiohia ar fi provenit și „Didahia celor doisprezece Apostoli”.

Viața aceste adevărate „capitale a Orientului”⁴⁵ a fost marcată în primele secole de activitatea unor personalități de renume, cum ar fi: Ignatie Teoforul, Teofil, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Ioan Hrisostom, Teodoret de Cir, Rabbula etc.

Damascul, leagăn străvechi al civilizației răsăritene antice, se încadrează de asemenea în rândul celor mai importante centre ale răspândirii creștinismului sirian. Așezat strategic la intersecția dintre Egipt și Mesopotamia, două dintre cele mai impunătoare civilizații ale lumii,⁴⁶ bătrâna citadelă a intrat în istoria creștinismului odată cu convertirea fariseului Saul din Tars, care venise aici, din împuternicirea mai marilor templului din Ierusalim, pentru a-i prizoni pe creștini. Conjunctura este relatată în detaliu de Sfântul Evanghelist Luca în cartea Faptele Apostolilor.⁴⁷ Prin urmare, este foarte cert că, în anul convertirii și botezării Sfântului Apostol Pavel (38), la Damasc exista deja o comunitate creștină bine încheată, întemeiată în anul 37, odată cu stabilirea primelor grupuri de eleniști în zonă, care fuseseră izgoniți din Cetatea Sfântă.

Faptul că aici funcționau mai multe sinagogi iudaice, subordonate ierarhic templului din Ierusalim, pe care Saul le cercetează în scopul deconspirării „schismaticilor”, demonstrează că primii creștini din Damasc proveneau dintre iudei.⁴⁸ Toate elementele⁴⁹ legate de prezența Apostolului Neamurilor în aceste locuri, devin fundamentale în formarea și dezvoltarea tinerei comunități creștine.

Prin urmare, confluențele dintre religia creștină și gândirea iudaică, preponderent întâlnite în perioada de început a Bisericii Primare, mai ales în Palestina și Siria, conferă o direcție precisă în conturarea contextului hristologic de mai târziu. Teologul Jaroslav Pelikan vorbește în acest sens despre impunerea treptată și definitivă a Legii celei Noi prin intermediul teologiei apologetice. „Această preluare a Scripturilor ebraice și a moștenirii lui Israel” – spune el - „a ajutat creștinismul să supraviețuiască distrugerii Ierusalimului și să susțină că, odată cu venirea lui Hristos, Ierusalimul și-a împlinit menirea pe care o avea în planul divin și putea fi părăsit. În același timp a permis creștinismului să-și afirme afinitatea față de tendința neiudaică, la fel ca și față de cea iudaică și să formuleze doctrina precum cea despre Treime în sensul unei sinteze mult mai ample decât monoteismul iudaic. Acestea și alte avantaje erau date drept exemplu împotriva iudaismului de către apărătorii creștinismului; de obicei nu menționau, deși lăseau adesea să se subînțeleagă,

⁴⁴ Edouard COTHENET, *Art. cit.*, p. 385.

⁴⁵ G. LENZI, Mikhael Al-JAMAIL, R. ROUX, Giorgios Y IBRAHIM, M. NIN, K. den BEISEN, E. VERGANI, *La tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo)*, *Atti del 4 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 2005, p. 23.

⁴⁶ Mihai VLADIMIRESCU, *Op. cit.*, p. 66.

⁴⁷ „Iar Saul, suflând încă amenințare și ucidere împotriva ucenicilor Domnului, am mers la arhiereu. Și a cerut scrisori de împuternicire către sinagogile din Damasc ca, dacă va afla acolo pe vreunii, atât bărbați, cât și femei, că merg pe calea aceasta, să-i aducă legați la Ierusalim. Dar pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer, ca de un fulger, l-a învăluit deodată. Și, căzând la pământ, a auzit un glas mare, zicându-i: Saule, Saule, de ce mă prigonești? Iar el a zis: Cine ești, Doamne? Și Domnul a zis: Eu sunt Iisus pe care îl prigonești. Greu îți este să izbești cu piciorul în țepușă” (F.A. 9, 1-5; 22, 3-16; 26, 12 - 20).

⁴⁸ Jean DANIELOU, *Op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ În acest sens Michel Quesnel spune: „Începând de la aceste povestiri s-a constituit și imageria paulină: mandatul pe care Pavel l-a primit de la Ierusalim, pentru a porcede la prinderea creștinilor, căderea sa, glasul care îi vorbește, orbirea lui preț de trei zile, șederea sa în casa lui Iacob, Ulița Dreaptă, botezarea lui de către Anania, coborârea - nu prea falnică - peste zid (2. Co. 11, 33)”, (*Originile creștinismului. Studii și articole*, p. 275).

pierderea imensă pe care o implica presupunerea că în Vechiul Testament și în elementele iudaice ale Noului Testament Biserica creștină ar avea atâta tradiție iudaică cât i-ar fi necesară”.⁵⁰

I.2. Literatura veche și nou testamentară

Dezvoltarea creștinismului siriac din vechile rădăcini iudaice, „ca o formă specifică de iudeo-creștinism aflat în simbioză și competiție cu iudaismul puternicei diaspore siriace”,⁵¹ se justifică în primul rând prin vechile traduceri ale Sfintei Scripturi. Acestea constituie într-o foarte mare măsură și începutul confluențelor histologice-mistice, dezvoltate de-a lungul timpului între granițele cele două teritorii protocreștine, sirian și palestinian. Despre această perioadă de început, teologul francez Rubens Duval spune: „Literatura siriacă nu este creația genială a națiunii care se dezvoltă progresiv și posedă o tradiție încheată. Nimic nu leagă această literatură de un trecut autohton. Ea încolțește ca o mlădiță din literatura sacră a Palestinei”.⁵²

Atitudinea iudeo-creștinilor din Siria și Palestina față de tradiția scripturistică, vechi și nou testamentară, oferă în primul rând certitudinea continuității ideilor hristologice mesianice și transpunerea lor prin conexiune în învățătura Legii cele Noi. În cursul secolului al II-lea, Biserica a definitivat canonul Sfintei Scripturi. Acest pas a adus și primele disensiuni la nivel de interpretare exegetică, iudeo-creștinii rămânând fideli vechilor metode de interpretare, diferite de mult mai noua exegeza de limbă greacă. Sub aspect unitar, toate textele mesianice ale Vechiului Testament, reprezentând argumente solide în susținerea hristologiei primare, au fost așezate într-o colecție unitară, numită *Testimonia*. În această întrepătrundere, doctrina creștină a dobândit elemente noi, numele mesianice ale Domnului Hristos⁵³ jucând un rol foarte important în fixarea doctrinei hristologice. Pe de altă parte, numele Mântuitorului Hristos a devenit *skandalon* pentru iudeii care nu-i recunoșteau dumnezeirea. În gândirea lor numele de *Iisus Hristos* nu era asociat cu cel de Mesia, de Mântuitorul lumii, Cel prezis de prooroci. Pentru a face această diferență, ei îi alăturau și locul de proveniență, ca de exemplu „Iisus din Nazaret”, așa cum a fost scris deasupra Crucii Sale.⁵⁴

I.2.1. Rădăcinile aramaice ale literaturii biblice siriene

Un alt element definitoriu în legătura dintre lumea iudaică și arealul sirian a fost înrudirea lingvistică,⁵⁵ care evidențiază și mai mult întrepătrunderile create în domeniul

⁵⁰ Jaroslav PELIKAN, *Op. cit.*, pp. 49 – 50.

⁵¹ Diac. Ioan I. ICĂ JR., *Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie – studiu introductiv la lucrarea lui Sebastian BROCK, Efrem Sirul. I. Ochiul Luminos. II. O introducere despre Paradis*, p. 7.

⁵² Rubens DUVAL, *Op. cit.*, p. 7.

⁵³ Alorys GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, volume I: *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, Second, Revised Edition, translated by John Bowden, Ed. Mowbrays, London and Oxford, 1975, pp. 40, 42, 53.

⁵⁴ Irénée HAUSER, *Nome du Christ et voices d'oraison*, en *OCA*, 257/1960, p. 29.

⁵⁵ „Aidoma limbii latine în Europa sau sanscrite în India, putem spune că (siriacă) este o ramură a limbii aramaice ... Alfabeta siriacă se bazează pe cel fenician, ca și cel ebraic, și are trei forme: *estrangelo*, *nestorian* și *iacobit* sau *setro*” – vezi mai mult în Remus RUS, *Introducere la lucrarea lui William RIGHT, Op. cit.*, p. 8.; vezi și Marguerite HARL, Gilles DORIVAL și Olivier MUNNICH, *Septuaginta de la iudaismul elenistic la creștinismul vechi*, traducere din limba franceză și îngrijire ediție: Mihai Valentin VLADIMIRESCU, Ed. Herald, București, 2007, p. 346.

biblic și exegetic. Ca rezultat al acestei întrepătrunderi, se remarcă în mod deosebit cea dintâi traducere a Vechiului Testament: Peșitta sau Peșitto (sau „Versiunea simplă”).⁵⁶ Este cel mai vechi monument al literaturii siriace, apărând în epoca fundamentării creștinismului în Mesopotamia. Acest lucru este susținut de cercetători prin numeroase argumente, între care se numără, după R. Duval, și numeroasele citări din Noul Testament, existând astfel o concordanță și totodată o armonie a textelor. Așa se face că Bardesanes, scriitor creștin sirian de la finele secolului al II-lea, cunoștea și folosea versiunea Peșitto a Vechiului Testament. Veridicitatea textului este confirmată și de Meliton, episcopul de Sardes, în anul 170.⁵⁷

Traducerea sa a fost realizată direct după originalul ebraic,⁵⁸ cel mai sigur după targum, de mai multe persoane, de-a lungul unei perioade îndelungate de timp. În ceea ce privește identitatea autorilor, părerile sunt împărțite. Pe de o parte, textul este atribuit creștinilor din Edessa, fiind finalizat abia în secolul al II-lea d. Hr., pe de altă parte, având în vedere că unele cărți (Pentateuhul, Iov) sunt traduse literal, textul ar aparține evreilor convertiți sau chiar neconvertiți.⁵⁹ În condițiile în care autorii ar fi fost creștini traducerea textului s-ar fi făcut în Edessa sau Adiabene. Cu toate acestea cert este că această traducere a textului evreiesc în siriacă este asemănătoare sau chiar identică fascicolului masoretic.⁶⁰

Ca și Septuaginta, versiunea siriacă Peșitto nu a apărut dintr-o dată. Cărțile ei au fost traduse, așa cum arătam mai sus în epoci diferite, în conformitate cu nevoile spirituale ale primilor creștini. Perioada în care au fost traduse cărțile, după unii cercetători, s-ar fi cuprins între secolele II și III. Mai mult decât atât, ambele variante evidențiază rolul pe care l-a avut poporul ales și limba aramaică în realizarea acestei monumentale opere. Peșitta Noului Testament este o revizuire a unui traducerii mai vechi, cunoscută sub denumire de „Traducerea Veche Siriacă”. A fost finalizată spre sfârșitul secolului al V-lea. Textul acestei traducerii a rămas normativ pentru scrierile Părinților sirieni până la începutul controverselor hristologice, atunci când a fost înlocuită cu versiunile îmbunătățite.⁶¹

După cum arătam mai sus, există mai multe opinii cu privire la identitatea autorilor. Cert este însă faptul că realizarea acestei valoroase traducerii aparține unui întreg grup de persoane și nu doar uneia singure. Acest lucru este confirmat la unison de cercetătorii bibliști care se sprijină mai ales pe comentariile la Peșitto întocmite de Sfântul Efrem Sirul și Iacob de Edesa, în care cuvântul *interpret* este redat de fiecare dată cu forma de plural.

Tot aici amintim și faptul că aceste traduceri s-au făcut în primul rând în conformitate cu nevoile poporului dreptslăvitor. De aceea, prima dată au fost traduse cărțile Pentateugului, Profetilor și Psalmii, urmând ca în secolul IV seria canonul să se definitiveze, inclusiv cu lucrările apocrife, așa cum reiese din citările Sfinților Afraate și

⁵⁶ Denumirea de *Peshitto*, derivată din grecescul *τα απλα* (*cea simplă*), a fost dată în opoziție cu versiunea *Hexaplară* a lui Origen, care oferea, pe lângă textul original, și diferite versiuni desprinse din traducerile grecești.

⁵⁷ R. DUVAL, *Op. cit.*, pp. 25 -28.

⁵⁸ Marguerite HARL, Gilles DORIVAL și Olivier MUNNICH, *Op. cit.*, p. 346.

⁵⁹ William WRIGHT, *Op. cit.*, pp. 12 – 13.

⁶⁰ Jean-Yves LACOSTE, *Enciclopedia of Christian Theology*, vol. I, A-F, Routledge, New York-London, col. 1, 2005, p. 1600.

⁶¹ Sebastian BROCK, *The Bible in the syriac tradition*, first Georgias Press Edition, New Jersey, 2006, p. 17.

Efrem Sirul.⁶² Teologul englez William Right oferă în acest sens următoarea lămurire: „După Peshitta, cărțile canonice ale Noului Testament sunt aceleași ca în Biblia ebraică. În manuscrisele masoretice, fie ele nestoriene sau iacobite, cărțile cronice Ezdra și Neemia sunt lăsate la o parte; la fel se întâmplă și cu cartea Estera în cele nestoriene. Pe de altă parte însă, este de reținut că toate aceste cărți sunt citate de Afraate și se găsesc în Codex Ambrosianus. Există totuși la Muzeul Britanic un document al Cronicilor (Paralipomena) din secolul al VI-lea – Add. 17104. Cartea Esterei se regăsește într-un volum de aceeași vechime (Add. 14652), fiind inclusă în «Cărțile femeilor», alături de Ruth, Susana, Iudita și istoria Teclei, discipola Sfântului Apostol Pavel, aceasta din urmă fiind exclusă din manuscrisele biblice. Cel mai vechi manuscris al unor cărți din Vechiul Testament cunoscut în prezent este Add. 14425 de la Muzeul Britanic (acesta cuprinde cărțile: Facere, Ieșire, Numeri, Deuteronom), transcris în localitatea Amid de un diacon pe nume Ioan la anul 464”⁶³

Din aceeași categorie face parte și versiunea Siro-Hexaplară a Vechiului Testament, încorporând traducerea în siriacă a recenziei origeniste la Septuaginta. Această variantă a fost finalizată în perioada 616-617, de episcopul iacobit Pavel de Tella, refugiat în Alexandria în urma unei invazii persane.⁶⁴ Opera sa a constituit punctul de plecare pentru traducerea Sfintei Scripturi în limba arabă, din secolul al VII-lea. Nu a reușit să se impună în cult, unde s-a folosit în continuare versiunea Peșitto, fiind totuși folosită în contextul controverselor religioase și al ereziilor biblice.⁶⁵

Tot în această perioadă se remarcă și traducerea eruditului episcop sirian Iacob al Edessei (633/40 – 708), o lucrare de referință prin care s-a reușit alăturarea traducerilor anterioare, Pașitto și Siro-Hexaplară. Este împărțită în capitole, acestea la rândul lor fiind completate prin rezumate, note sau însemnări personale.⁶⁶

Prin urmare, putem spune că apariția și dezvoltarea literaturii novo-testamentare în arealul sirian a stat în strânsă legătură cu varianta Peșitto a Vechiul Testament, completând întocmai cuvântul Mântuitorului Hristos care afirmase înaintea evreilor: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (Matei 5, 17). Această convergență este subliniată și de profesorul german Adolf von Harnack, în cercetarea sa despre *Originea Noului Testament*. „Evanghelia a ajuns să însemne vestea cea bună a planului de mântuire a lui Dumnezeu” – spune el - „anunțat de profeti și împlinit prin Moartea și Învierea; și atunci s-ar simți nevoia ca darea de seamă asupra momentelor cruciale din viața Mântuitorului să meargă mână în mână cu istoria Vechiului Testament, privită ca profetică. Atunci trebuie să se fi născut spontan în rândul creștinilor dorința și strădania de a dovedi concordanța profetiei cu felul în care a fost împlinită, pentru a-și întemeia religia și pentru a respinge necredința evreilor. Astfel, Biserica avea nevoie de o tradiție istorică legată de viața lui Iisus cât avea nevoie de Vechiul Testament; iar o comparație punctuală a profetiei și a felului în care a fost ea realizată era absolut necesară ... La început nu autoritatea asociată

⁶² R. DUVAL, *Op. cit.* p. 31.

⁶³ William RIGHT, *Op. cit.*, p. 13.

⁶⁴ Marguerite HARL, Gilles DORIVAL și Olivier MUNNICH, *Op. cit.*, p. 346.

⁶⁵ Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 672.

⁶⁶ Despre metoda sa de lucru profesorul R. Rus spune: „Iacob a împărțit cărțile biblice în capitole, la începutul fiecărui capitol a făcut un scurt rezumat, iar marginal a scris o serie de note pentru a indica versiunile grecești și cele siriace, și în unele cazuri a indicat pronunția corectă a cuvintelor. O scolie la cuvântul *Hosanna* indică o bună familiarizare a sa cu limba ebraică” – IBIDEM, p. 370.

autorului asigura răspândirea cărții, ci conținutul propriu acesteia. Componenta istorică a acestor scrieri scotea în evidență separația dintre Biserică și Sinagogă încă și mai mult decât literatura Didahiei, pentru că aceasta din urmă putea încă fi raportată la etica evreiască, și de fapt se și dezvoltase din aceasta, în timp ce literatura istorică punea accentul pe tot ceea ce pentru evrei era un «scandalon», stabilind și lărgind astfel ruptura dintre ei și corpurile creștine”.⁶⁷ Așa se face că, încă din primele șase secole creștine, Noul Testament a fost tradus de cel puțin cinci ori în limba siriacă.⁶⁸ În acest context amintim următoarele opere: Diatessaronul lui Tațian Asirianul, Evanghelia separată și varianta Peșitto a Noului Testament.

I.2.2. Diatessaronul sau „Armonia celor patru Evanghelii”

Diatessaronul, „Evanghelia amestecată” (*Evangheliion da-Mahallete*) sau „Armonia celor patru Evanghelii”, operă semnată de Tațian Asirianul,⁶⁹ ocupă un loc cu totul aparte în istoria literaturii siriace. Este o abordare unitară a celor patru Evanghelii, încorporate armonios într-o singură lucrare.⁷⁰ Privitor la limba inițială în care a fost redactată lucrarea, teoriile sunt împărțite, unii specialiști înclinând spre siriacă, alții spre varianta grecească.⁷¹ Dincolo de aceste aspecte pur științifice, punctul forte al acestei lucrări s-a concentrat în receptarea ei de către cei mai mulți dintre creștinii sirieni. Astfel, vreme de aproape un secol, Diatessaronul a deținut hegemonia în topul celor mai valoroase scrieri ale literaturii siriace. Datorită importanței și greutateii pe care a avut-o în cadrul cultului, lucrarea a fost citată și comentată de Afraate și Efreem Sirul.

⁶⁷ Adolf von HARNACK, *Originea Noului Testament*, traducere și cuvânt înainte Gabriela Badea, Ed. Herald, București, 2007, pp. 16-18.

⁶⁸ Jean-Yves LACOSTE, *Enciclopedia of Christian Theology*, col. 1, p. 1600.

⁶⁹ Păgân prin naștere, Tațian a venit pe lume în jurul anului 120, în Siria. S-a desăvârșit în istorie, retorică și filozofie, ajungând un mare sofist. A reușit să-și descopere adevărata menire în studiul Sfințelor Scripturi. Începutul acestui drum l-a pus la Roma, în școala Sfântului Iustin Martirul și Filosoful. Ulterior și-a deschis propria școală în care a propovăduit credința creștină în antiteză cu filosofiele vremii. Revenit în Siria, Tațian a părăsit duhul autentic creștin, înființând secta ecratiților, „o sinteză a tuturor ereziilor vremii” (cf. I.G. Coman). În noua sa convingere el a promovat o asceză radicală în care opunea omul nou, constituit după modelul Mântuitorului Hristos, omului vechi, adamic, osândit de propriile sale fapte. Pe plan literar s-a dovedit un autor prolific, alcătuiind, pe lângă Diatessaron, și alte opere importante, cum ar fi: „Cuvânt către greci”, „Despre animale”, „Despre demoni”, „Despre mântuire”, „Către Mântuitorul”, „Parafrazări ale Sfântului Apostol Pavel” sau „Carte de probleme”. A trecut la cele veșnice în anul 185 – Vezi: R. RUS, *Dicționarenciclopedic...*, pp. 802 – 803; I.G. COMAN, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, București, 1956, pp. 64-65; Francine CULDAUT, în volumul colectiv *Originile Creștinismului*, pp. 353 – 354; TAȚIAN, *Diatessaron* (Armonia celor patru Evanghelii), ediție îngrijită și coordonată de Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007, pp. 13 – 14.

⁷⁰ Pornind de la acest aspect, von Harnack constată o situație general valabilă în această perioadă, cu trimitere directă spre raportul dintre Vechiul și Noul Testament: „Bisericile iudeo-creștine, atâta timp cât au existat, au adăugat numai o singură Evanghelie la Vechiul Testament, «Evanghelia Evreilor» sau «Evanghelia Eboniților», și nimic altceva. E de presupus că și Bisericile egiptene au avut o perioadă cu numai o singură Evanghelie în plus față de Vechiul Testament. Este de altfel sigur că mai multe Biserici importante, timp de o jumătate de veac (cca. 130-170 sau 180 d. Hr.) au avut o singură Evanghelie pe lângă Vechiul Testament, și că în ceea ce privește Bisericile siriană și arabă această stare de fapt s-a prelungit până la sfârșitul secolului al III-lea” – Vezi: Adopf von HARNACK, *Originea Noului Testament*, p. 18, nota 13.

⁷¹ Rubens Duval spune că Diatessaronul, ca primă traducere a Evangheliei siriace, a luat naștere de fapt în limba greacă, fiind tradus cel mai probabil la Roma de Tațian Asirianul, discipolul Sfântului Iustin Martirul și Filosoful. Ulterior, prin anii 170, în timpul vieții lui Tațian, lucrarea a fost redactată și în limba siriană. Tot în acest sens Duval afirmă că textul evanghelic al Diatessaronului se apropie de Codexul Bazae (D) și de diferitele forme ale vechii traduceri latine – Vezi: R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 38.

Din păcate nu s-a păstrat niciun exemplar din aceste comentarii, ele fiind amintite pe alocuri în literatura siriană.⁷²

Despre răspândirea acestei traduceri în viața cultică vorbește și Cronica lui Addai (cca. 400), unde se arată că: „un popor numeros, zi după zi se aduna și venea la rugăciunea cultului, la lectura Vechiului Testament și Noului Testament, care este Diatessaronul”.⁷³ Teodoret, episcopul Cirului, vorbește de asemenea despre uzul Diatessaronului în rândul comunităților din dioceza sa, consemnând existența a peste două sute de exemplare, pe care ulterior le-a înlocuit.

Epoca Diatessaronului a apus sub episcopatul lui Rabbula al Edesei (411 - 435) care, luând în calcul ortodoxia dubitară a înclinațiilor conceptuale ale lui Tațian, a decretat folosirea exclusivă a „Evangheliilor Separate” (*Mepharreshe*) în cult, prin canonul 43: „preoții și diaconii să aibă grijă ca în fiecare biserică să se găsească un exemplar din *Evangheliile Separate* și că acestea trebuie citite”.⁷⁴ Din redactarea textului rezultă foarte ușor că traducătorul era familiarizat cu Diatessaronul lui Tațian, folosind deseori același tip de frazare. Pe de altă parte, este foarte probabil ca această lucrare să fi fost concepută sub autoritatea și cu sprijinul episcopului Serapion al Antiohiei. Acesta este menționat de istoricul Eusebiu de Cezareea ca autor al unui tratat alcătuit împotriva unei evanghelii apocrife, atribuite Sfântului Apostol Petru, pentru creștinii din Rodos care se lăsaseră atrași în această greșeală. Redăm în acest sens câteva rânduri din lucrarea episcopului Serapion, citate în „Istoria” lui Eusebiu: „Fraților, noi ținem la Petru și la ceilalți Apostoli cu aceeași tărie ca și la Hristos. În schimb avem atâta experiență să respingem pseudoepigrafele puse sub numele Lui pentru că știm că pentru astfel de scrieri nu avem niciun temei tradițional. Căci pe când eram la voi socoteam că toți erați legați de credința cea dreaptă și chiar fără să fi citit Evanghelia zisă a lui Petru îmi ziceam: dacă numai întra-atâta constă supărarea voastră, atunci puteți să o citiți. Întrucât însă m-am convins din auzite că judecata voastră înclină spre erezii, mă voi grăbi să vin din nou la voi”.⁷⁵

Textul „Evangheliilor Separate” corespunde tradiției literare antiohiene de la finalul celui de al doilea secol creștin.⁷⁶ În timpul episcopului Rabbula, conținutul acestora a fost conturat, revăzut și îmbunătățit după mai multe manuscrise grecești, realizându-se astfel o și mai mare corespondență cu versiunea traducerii Peșitta din perioada sa. Astfel a luat naștere traducerea Peșitto a Noului Testament.⁷⁷

⁷² Tot în acest sens amintim despre existența unei versiuni tradusă în armeană, care se păstrează în două manuscrise localizate temporal în perioada lui Bar Salibi și totodată a manuscrisului Vatican. Textul comentariului efremitan a fost tradus și în limba latină. Varianta din 1876, semnată de Moesinger, a constituit principala sursă folosită de Th. Zahn în reconstituirea Diatessaronului. În acest context Rev. Hope W. HOGG tratează și problema evoluției temporale a traducerilor Diatessaronului într-o consistentă introducere la ediția sa bilingvă *Tațian Diatessaron, Oxford, 1895*, alcătuită pe baza Manuscrisului Vatican, editat de Agostino Ciasca în 1888. Lucrarea este tradusă în limba română de Monica Medeleanu la Ed. Herald, București, 2007 – Vezi: p. 9.

⁷³ Alain DESCREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et Jesus*, prezentare și traducere a textului integral al „Doctrinei lui Addai”, colecția de buzunar „Apocryphes”, Brepols, 1993, p. 10.

⁷⁴ *St. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera secta*, J.J. OVERBECK (ed.), Oxford, 1865, p. 220.

⁷⁵ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Op. cit.*, p. 236.

⁷⁶ R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 39.

⁷⁷ Textul *Peșitto* al Noului Testament a devenit traducerea oficială pentru Biserica din Edessa, în cel de al cincilea secol al erei creștine. Mai mult decât atât, înaintea scindărilor de la Efes și Calcedon dintre

O altă revizuire a textului novo-testamentar Peșitto a fost făcută de horepiscopul sirian Policarp (508). Lucrarea lui a fost atent supravegheată și corectată de eruditul teolog Philoxenus de Mabboug, de unde și numele de versiunea „Philoxeniană” a Noului Testament. Din păcate această traducere a fost în mare parte pierdută, ea neapucând să se fixeze în tradiția siriană. Puținele manuscrise rămase au stat la baza unei noi revizuii, alcătuită de sirianul Tomas Harkel în 616, la Alexandria. Textul a supraviețuit integral.⁷⁸

Profesorul Franz Rosenthal, analizând caracterul aramaic al literaturii siriene de influență semitică, face următoarea precizare: „Istoria dialectului aramaic reprezintă cel mai curat triumf al spiritului uman, întruchipat în vorbire (care este de fapt forma cea mai directă de exprimare a minții), dincolo de chipul dur al puterii materiale ... Marile imperii au fost cucerite de limba aramaică și când au dispărut sau s-au scufundat în praful istoriei, limba a persistat, continuând să existe prin ea însăși. Desigur, au existat multe dialecte ale limbii aramaice pe continent (în Răsărit), dar spre deosebire de ce au fost înainte, au rămas entități sărace într-o lume controlată de alții prin putere și stăpânire. Cu toate acestea, limba a continuat să fie puternică în promovarea valorilor spirituale. A fost principalul instrument pentru formularea ideilor religioase în Orientul Apropiat, care s-au răspândit mai apoi în toată lumea. Unele curente, cum ar fi de pildă cele gnostice, au dominat lumea spirituală timp de secole, după care și-au pierdut identitatea; altele, ca de pildă grupurile monoteiste, continuă să supraviețuiască și astăzi cu o moștenire religioasă, în mare parte de influență aramaică ... Întreaga formă a istoriei aramaice se conturează într-o minunată și unică imagine. Ne învață că este cu putință ca simplul cuvânt să domine imperii și să supraviețuiască dincolo de prăbușirea lor”.⁷⁹ El lasă să se înțeleagă astfel că, dincolo de opresiunile care apăsasero de-a lungul istoriei asupra teologiei semitice, puterea cuvântului Scripturii, scris în limba natală a Mântuitorului Hristos, a reușit să triumfe. Vom vedea, în capitolele următoare, că literatura siriană de limbă semitică, încartiruită în granițele Imperiului Persan, a reușit să-și mențină acuratețea și tradițiile hristologice și mistice.

I.3. Considerații generale asupra literaturii siriene

Perioada de început a literaturii siriace, până în secolul IV, a fost influențată de o serie de mișcări religioase care au amprentat ideatic lumea orientală, inclusiv arealul mesopotamian.⁸⁰ Aici creștinismul a găsit un mediu propice de dezvoltare, păstrând în parte vechile tradiții iudaice, completate prin căutările și filosofiele vestitelor școli din Antiohia, Nissibis sau Edessa. Iată cum descrie sirologul francez, Ruben Duval, această perioadă: „Fericita influență nu a întârziat să se facă simțită în Mesopotamia. Relațiile stabilite între Edessa și Biserica din Ierusalim, mai întâi, și Biserica din Antiohia, după aceea, au creat o mișcare intelectuală care a făcut din Edessa un mare centru de studii

nestorienii și iacobiți, această frumoasă operă a fost folosită din plin – Vezi: Jean-Yves LACOSTE, *Enciclopedia of Christian Theology*, col. 1, p. 1600.

⁷⁸ Lista completă a acestor traduceri este dată de Sebastian Brock, după cum urmează: pentru Vechiul Testament – Peșitto (din aramaică, sec. 2-3), *Philoxenian* (din greacă, sec. 6), *Siro-hexapla* (din greacă, 616) și versiunea lui *Iacob de Edessa* (din greacă și Peșito, 700) și pentru Noul Testament – *Diatesaronul* (din greacă, sec. 2), *Versiunea Siriacă Veche* (din greacă, sec. 3), *Peșito* (400), *Philoxiniană* (din greacă, 508) și *Versiunea Herculiană* (din greacă, 616) – Vezi: S. BROCK, *The Bible in the syriac tradition*, p. 20.

⁷⁹ Fr. ROSENTHAL, apud Sebastian P. BROCK and David G.K. TAYLOR, *The hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its acien aramaic heritage*, vol. I, Trans World Film, Roma, 2011, pp. 6-7.

⁸⁰ R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 4.

religioase și științifice, și din armeană - mesopotamică, limba literară, pe care avea să o adopte la un moment dat întreaga Sirie, începând de la țărmurile Mediteranei și până la Adiabene, și de la Munții Taurus, până la Golful Persic”.⁸¹

Integrate organic în spiritualitatea tradiției orientale, operele literare și poetice ale Părinților și scriitorilor sirieni s-au desprins cu timpul de influențele iudaice, configurând blazonul acestui areal. Primele veacuri creștine au adus cu ele cele dintâi elaborări doctrinare, majoritatea alcătuite în dialectul de origine. Mai târziu, în contextul legăturii cu teologia de limbă greacă și latină, literatura siriacă și-a lărgit spectrul de acțiune, operele scriitorilor dobândind un spațiu mai mult mai vast de răspândire. Pentru a oferi o mai amplă viziune asupra acestei perioade, sirologul englez Sebastian Brock împarte spiritualitatea creștinismului sirian din primele veacuri, după cum urmează: (1) *perioada primară* – până la sfârșitul anului 400, (2) *perioada controverselor hristologice* - secolele V-VI, (3) *perioada marilor mistici* - secolele VII-VIII și (4) *autorii următori*.⁸²

I. 3.1. Cauzele hristologice ale scindării creștinismului sirian

Dacă luăm în calcul evoluția ideilor hristologice din această perioadă de început a creștinismului sirian, am putea lega delimitarea de mai sus de momentul Efes – 431, atunci când a avut loc întrunirea celui de al treilea Sinod Ecumenic. Este perioada când au fost lămurite cele mai importante probleme legate de cele două firi, dumnezeiască și omenească, din Persoana Mântuitorului Hristos. În urma hotărârilor luate, o parte a teologilor sirieni, în frunte cu Rabbula de Edessa, au îmbrățișat ideea monofizită, ce rezultă din formula neinspirată a lui Apolinarie *mia physis tou Theou Logou Sesarcomeni*, frază utilizată fără prea multă analiză și de Sfântului Chiril de Ierusalim,⁸³ alcătuiind Biserica

⁸¹ IBIDEM, p. 5.

⁸² Sebastian P. BROCK, *La spiritualita nella tradizione siriana*, p. 16.

⁸³ η μία φύσις το Θεω Λογου ομοουσιουμένη (unica ființă întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul) s-a dezvoltat din hristologia ereticului Apolinarie din Laodiceea. Asocierea ei cu persoana Sfântului Chiril de Ierusalim se explică prin faptul că acesta, socotind că ar fi aparținut Sfântului Atanasie cel Mare, și-a însușit-o cu înțeles ortodox. Acest aspect este analizat în detaliu de prof. N. Chițescu care, în studiul său „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu”, aduce mai multe argumente cu privire la ortodoxia acestei formulei mai înțeles chirilian. El afirmă în acest sens că „Sfântul Chiril el însuși a socotit această formulă perfect ortodoxă întrucât ambii factori ai persoanei Mântuitorului sunt mărturișiți în ea, adică în firea omenească, cât și cea dumnezeiască: Dumnezeu-Cuvântul, de o parte, (fire) întrupată, de alta. Iar dacă la acești factori mai adăugăm și nenumăratele texte în care Sfântul Chiril vorbește fără încetare despre firea omenească, înțelegem de ce în timpul vieții sale formula aceasta, primită și mărturisită de el n-a fost atacată”. Prin urmare, termenul de *monofizitism* poate fi considerat, pe lângă dimensiunea sa polemică, a fi în mare parte echivoc, adevărații monofiziți fiind de fapt adepții lui Apolinarie din Laodiceea, ai lui Eutihie (454), „un gânditor mai degrabă confuz decât eretic” sau ai lui Iulian din Halicarnass (cca 527), „fondatorul *afartodochismului* care considera incoruptibil corpul lui Hristos”. Raportat teologiei siriane, monofizitismul nu ar avea un substrat bine definit, după părerea dogmatistului catolic Edward G. Farrugia, de la Institutul Pontifical de Studii Orientale din Roma, aceasta deoarece la marii scriitori și maeștrii ai Bisericii Siriene, „precum Severul din Antiohia (558), Filoxenos de Mabbug (523) și Iacob Baradeo (578) este doar verbal, întrucât își însușesc formula Sfântului Chiril din Alexandria” – Vezi: *Dicționar enciclopedic al răsăritului creștin*, sub îngrijirea lui Edward G. FARRUGIA, S.J., traducere din limba italiană Adrian Popescu, Vasile Rus și Andrei Mărcuș, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuși, 2005, pp. 519-520; Prof. N. CHIȚESCU, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, XVII, nr. 3/1965, p. 306.

Siriană de Vest sau *Monifizită*, pe când ceilalți au rămas statornici diofizitismului nestorian, formând Biserica Siriană de Est sau *Nestoriană*.⁸⁴

Acest început al controverselor religioase a fost în mare parte anticipat de două mari evenimente, care au marcat decisiv perioada primară a literaturii siriace de limbă semitică: ruperea orașului Nissibis de Imperiul Roman, în 363, prin incursiunile regelui sasanid al Persiei, Shapur II (309 - 379) și cel de al doilea Sinod Ecumenic, care a avut loc la Constantinopol, în anul 381.

În urma incursiunilor persane a fost ucis Iulian (361-363), ultimul dintre împărații păgâni ai Romei, granițele dintre cele două imperii fiind împinse spre vest. Este perioada în care Biserica Siriană se separă în două: cea din latura persană continuând pe linia vechii tradiții semitice, pe când cea din Imperiului Roman deschizându-se spre ethosul grecesc.⁸⁵ Teologul englez A. Gelston oferă o imagine de ansamblu asupra acestei perioade, încadrând efectele împărțirii bisericilor siriene în contextul doctrinar de mai târziu: „Originile creștinismului sirian răsăritean se pierd în negura timpului. Împărțirea Bisericii Siriene în partea de răsărit și cea de apus este rezultatul controverselor hristologice din secolul al V-lea, fiind generate în special de Sinodul Ecumenic de la Efes, din anul 431. În a doua jumătate a acestui secol, monofizitismul a ajuns să triumfe în Edessa și siriienii de răsărit, care urmau învățătura lui Teodor de Mopsuestia, s-au retras în Persia. Nissibis a devenit cel mai important centru al Răsăritului Sirian. Pe de altă parte, factorul politic a contribuit din plin la ulterioara izolare a Bisericii Siriene de Răsărit de restul creștinismului”.⁸⁶

Punctul culminat al acestei separări teritoriale și implicit ideologico-lingvistice, a atins cota maximă în anul 451, prin cel de al V-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon. Volker L. Menze, luând în calcul ancadramentul politic al momentului, explică repercusiunile lui în cadrul teologiei orientale: „Ideile anti-calcedoniene nu au devenit niciodată un crez din punct de vedere politic, însă au reușit să-i provoace pe împărații romani, câștigând foarte mulți adepți în patriarhatele răsăritene din Alexandria, Antiohia sau Ierusalim. Deși Sinodul de la Calcedon, din 451, a încercat să împace perspectivele hristologice răsăritene și apusene, în final, a câștigat hristologia papală. Papa Leo (440-461) a întocmit o scrisoare dogmatică, în iunie 449, faimosul său Tomos, în care vorbea despre cele două naturi ale lui Hristos (diofizitism) de după Întrupare. Această împărțire a lui Hristos în

⁸⁴ Sirologii folosesc aceste denumiri cardinale atât în delimitarea geografică a spațiului sirian, cât și în definirea structurii ideologice a acestor zone. Spre exemplu „Biserica Siriană de Răsărit” se referă strict la bisericile care nu au făcut parte din Imperiul Roman, mai precis la teologia siriacă de limbă semitică. Cu toate acestea, denumirea face trimitere, așa cum am văzut mai sus, la ideologia nestoriană sau diofizită, transmisă prin susținătorii hristologiei nestoriene sau necalcedoniene. Tot atât de frecvent sunt întrebuițate și denumirile de: „Biserica Persană”, „Nestoriană”, „Pre-Efesiană”, „Catholic Caldeană” și chiar „Biserica Apostolică de Răsărit”. Dietmar W. Winkler, într-un studiu publicat în Revista *Orientalia Christiana Analecta*, face unele precizări cu privire la denumirea de „Nestoriană”. El crede că din punct de vedere teologic acest termen nu se mai justifică în actualitate, întrucât utilizarea lui în trecut a îmbrăcat un caracter, în mare parte, stigmatizant pentru creștinii din Biserica Siriană de Răsărit. Ca alternativă este propusă folosirea denumirii de „Pre-Efesiană”, „pentru că acceptă numai primele două Sinoade, de la Nicea (325) și Constantinopol (381), ca ecumenice. Și mai potrivit, crede Winkler, este termenul de „Biserica Siro-Orientală” pentru că „se referă la receptarea Sinoadelor în Imperiul Roman”, separându-se în acest fel de influențele lingvistice și de ideologiile grecești – D. W. WINKLER, *The current theological dialogue with the Assyrian Church of the East*, in *OCA*, 256/1998, p. 159.

⁸⁵ Robert R. PHENIX Jr. and Cornelia B. HORN, *Syriac-speaking Churches: Their origins and history of the eighteenth century*, in *Buletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7(2005) 2, pp. 11-12.

⁸⁶ A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 21-22.

două naturi, dumnezeiască și omenească, a fost cu neputință de înțeles pentru răsăriteni. Acceptarea acestei formule în 451 i-a prevenit pe episcopii prezenți la Sinodul de la Calcedon pentru a căuta compromisuri prin care să adapteze această perspectivă teologică la modul de gândire a creștinilor care deja adoptaseră hristologia miafizită. Formula de la Calcedon a antagonizat Orientul și, pretinzând că urmează mai curând miafizitismului hristologic al teologiei Sfântului Chiril, puternicul patriarh al Alexandriei (412 – 444), creștinii din Egipt, Palestina și Siria au refuzat să o accepte.⁸⁷

În această perioadă literatura siriană dobândește un caracter divergent,⁸⁸ suferind sub influența ereziilor, a schismelor sau a polemicilor de tot felul, rezultatul concretizându-se într-o înmulțire vizibilă a ideilor și conceptelor eterodoxe.⁸⁹

I.3.1.1 Biserica Siriană de Răsărit – „Nestoriană”

Existența *Bisericii Nestoriene* (asiriene sau siriene de răsărit) este strâns legată de „doctrina” ereticului Nestorie. Momentul ruperii ei de Biserica Ortodoxă este fără îndoială Sinodul de la Efes (431).⁹⁰ Dincolo de acestea, originea ei se desprinde din tradiția Bisericii Siriene. În acest sens stau mărturie vechile tradiții eclesiale, imprimare în constituția ei conceptuală și lingvistică. Așa se face că, după părerile mai multor sirologi, creștinismul a fost fixat aici prin predania orală a Apostolilor Toma și Addai.⁹¹ Învățătura acestora a fost asimilată mai târziu de în metoda de teologhisire a Școlii din Antiohia, care aplica de cele mai multe ori o abordare logică, nelăsând aproape nicio porțiță de interpretare. La polul opus s-a poziționat dintotdeauna Școala din Alexandria care folosea metoda alegorică, o teologhisire mult mai nuanțată, plină de culoare în interpretările mistice. Din încercarea de a formula o doctrină hristologică proprie, au luat naștere două dintre cele mai periculoase erezii care au măcinat secole de-a rândul integritatea ortodoxiei Răsăritului creștin: nestorianismul (diofizitismul sau dioproso-pismul) și monifizitismul. Scrierile antiariene și antiapolinaristie, semnate de Eustatie de Sevaste, Diodor de Tars și mai ales Teodor de Mopsuestia, au constituit platforma învățăturii nestoriene.⁹²

Cadrul istorico-dogmatic în care a apărut și s-a dezvoltat *Biserica Nestoriană* este descris de IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, în lucrarea „Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac”: „Disputele purtate

⁸⁷ Volker L. MENZE, *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 6-7.

⁸⁸ William WRIGHT, *Op. cit.*, p. 6.

⁸⁹ R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 7.

⁹⁰ William WRIGHT, *Op. cit.*, p. 6.

⁹¹ Dietmar W. WINKLER – Klaus AUGUSTIN, *Bisericele din Răsărit. O scurtă prezentare*, cu participarea lui Giorgios Larenzakis și Philipp Harnoncourt, editată de Fundația Pro Oriente – Secțiunea Graz (Austria), Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2003, pp. 57-59.

⁹² Teologul catolic Adrian Nichols așează aceste diferențe în contextul dogmatic al Întrupării Logosului Dumnezeu: „Putem rezuma diferențele dintre cele două școli spunând că pentru Alexandria, dacă suntem mântuiți cu adevărat în Hristos, El trebuie să fie cu adevărat Dumnezeu. Pentru Antiohia, dacă suntem cu adevărat mântuiți în Hristos, atunci El trebuie să fie unul dintre noi. Pentru Alexandria, omenitatea lui Iisus se împlinește în dumnezeirea Cuvântului, fiind transformată în mod deplin prin Acesta, în schimbul consubstanțialității Sale cu noi ca om. Pentru Antiohia, omenitatea Mântuitorului este menținută în delina ei integritate, nefiind transformată de unirea ei cu Logosul. În schimb, ea este asociată în mod deplin cu Acesta în cadrul unei exprimări comune” – Vezi: Adrian NICHOLS, O.P., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, revised edition, Ignatius Press, San Francisco, 2010, p. 56; Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 594.

între Școala Alexandrină și cea Antiohiană au mers o vreme în paralel, vizându-se doar incidental și teoretic una pe alta. Momentul fatal a apărut atunci când cele două centre teologice s-au confruntat deschis, scoțând fiecare la lumină erorile și insuficiențele celuilalt. Pozitiv, din toată criza, a rămas atât purificarea de unele neînțelegeri și de unele tendințe rătăcite, cât și apropierea în jurul unei formule comune, consemnată în hotărârea dogmatică de la Calcedon. Potrivit lui Socrate, criza hristologică a izbucnit în momentul în care Nestorie, discipolul lui Teodor de Mopsuestia, a ajuns Patriarh la Constantinopol. Excesiv de zelos, acesta a pornit o acțiune în forță pentru anatematizarea tuturor ereticilor. Din aceeași lipsă de măsură a provocat și discuția în jurul numelui Născătoarei de Dumnezeu, *theotokos*, afirmând că titlul acesta este folosit cu preferință de arieni și apolinaristi. În sensul acesta, patriarhul eretic a autorizat pe un preot, pe nume Anastasie, să predice că «nimeni nu poate să numească pe Maria Născătoare de Dumnezeu – *theotokos* – pentru că Maria a fost numai o femeie». Cuvintele au iritat pe credincioșii constantinopolitani, care, mai mult, spre nedumerirea lor, au constatat cu stupeoare că și patriarhul Nestorie împărtășește aceeași învățătură. În felul acesta Nestorie a ajuns să fie considerat «un nou Paul de Samosata». De fapt, Nestorie, pătruns de foarte multe învățături greșite, prezintă diferit evenimentele, spunând că la venirea lui la Constantinopol a găsit două tabere rivale, una care susținea titlul de *theotokos* și alta care susținea titlul de *antropotokos*, tranșând între cele două poziții și susținând că ambele explicații sunt corecte. Dar, pentru liniștirea spiritelor, el a propus termenul de *hristotokos* – Născătoare de Hristos, drept soluție de compromis. Acest lucru, de altfel, este confirmat și de multele predici pronunțate de el, în care s-a arătat ostil termenului de *theotokos*.⁹³ Au urmat cunoscuta corespondență între ereziarh și Sfântul Chiril al Alexandriei, prin care acesta din urmă îi cerea în scris justificarea învățăturii și a convingerilor sale. Răspunsul lui Nestorie este unul cât se poate de concis, prezentându-și ideile de bază: „naturile divină și umană sunt unite într-un *prosopon* în Hristos”⁹⁴ și Fecioara Maria – *hristotokos*.

Condamnarea nestorianismului în cadrul celui de al III-lea Sinod Ecumenic, la Efes (431), i-a determinat pe adepții lui Nestorie să se retragă în Persia, alăturându-se scaunelor episcopale, deja existente aici. Într-un timp relativ scurt, crezul nestorian a fost adoptat în mod oficial, ca doctrină, oficializarea realizându-se în Sinodul de la Seleucia, din 486.

În 489, după ce împăratul Zeno dispune închiderea vestitei Școli din Edessa, nestorienii emigrează în masă spre Persia, finalizându-se definitiv schisma cu Biserica de Constantinopol. Astfel ia ființă Școala din Nissibis, unul din cele mai importante centre teologice ale Orientului creștin. Cu timpul, datorită numeroaselor acțiuni misionare din Asia, India, China și Arabia, învățătura nestoriană câștigă teren, pe lângă Școala din Nissibis, înființându-se alte două centre la Gundisapur și Merv. Datorită intensei acestei intense activități misionare, teologii, traducătorii și scriitorii nestorienii au participat intens la răspândirea și popularizarea filosofiei grecești în lumea arabă.⁹⁵

Perioada de maximă înflorire a *Bisericii Siriene de Răsărit* se leagă de secolul al XIII-lea, însumând în acea perioadă cel mai mare număr de credincioși din istorie, capacitați

⁹³ Prof. univ. dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. „Mitropolia Olteniei”, Craiova, 2010, pp. 264-265.

⁹⁴ IBIDEM, p. 266.

⁹⁵ Remus RUS, *Dicționar enciclopedic...*, p. 595.

de cele 27 de mitropolii și 230 de eparhii, răspândite pe întreg teritoriul Asiei, sub patronajul katholikatumului Bisericii din Bagdad. Cu timpul însă, datorită prigoanelor de tot felul, această veche biserică siriană ajunge în pragul ruinei, păstrând doar amintirea de altădată.⁹⁶

I.3.1.2. Biserica Siriană de Apus – „Iacobită” sau „Monofizită”

A apărut odată cu disputele dogmatice de la Sinodul IV Calcedon (451), atunci când a fost combătută erezia monofizită. În acest context, vechea Biserică din Antiohia s-a împărțit în două: calcedonieni (melchiți) și anti-calcedonieni. Mai este cunoscută și sub numele de **Biserica „Siriaco-ortodoxă”** sau „**Antiohiană**”.⁹⁷

Inițial potrivit învățaturii lui Eutihie și fidelei formulei împrumutate de Sfântului Chiril al Alexandriei de la Apolinarie: „*O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul*” (*mia fisis tou Theou Logos sesarkomeny*),⁹⁸ viitorii iacobiți erau de acord că în Persoana lui Iisus Hristos cel Întrupat nu există decât o singură natură sau fire, aceasta fiind cea dumnezeiască. Dintre cei care au susținut această teorie s-au remarcat în mod deosebit: Timotei Aelurul, Petru Grafevs (Fullo) sau „Piuarul” (adică „Înălbitul”), Iulian de Halicarnas,⁹⁹ Philoxene de Maboug sau Sever de Antiohia.

O altă figură proeminentă a Bisericii Siriene Monofizite a fost și Iacob Baradai (500-578) sau „Cerșetorul”. Acesta a reușit să restabilească integral ierarhia monofizită în Siria și în țările vecine pe timpul domniei împăratului Iustinian. În 543 a fost hirotonit episcop de Edessa de către patriarhul monofizit Teodosie de Alexandria, la Constantinopol.¹⁰⁰ S-a dovedit a fi unul dintre cei mai mari apostoli ai monofizitismului sirian, mergând din cetate în cetate, îmbrăcat în haine de cerșetor, hirotonind preoți și episcopi acolo unde era nevoie. Datorită zelului său a devenit un adevărat simbol pentru Biserica vest-siriacă, devenită „Iacobită”, după numele său.

Până în secolul XIII situația acestei biserici este incertă. Proscriși în repetate rânduri de împărații bizantini, patriarhii iacobiți s-au adăpostit de cele mai multe ori în mănăstirile din nordul Siriei sau în Mesopotamia, purtând cu ei amintirea unor timpuri de mult apuse. Cu toate acestea, vechii monofiziți au reușit să regenereze, impunându-se printr-o literatură teologică cu personalitate, îmbrăcată în elementele teologiei bizantine, conjugată cu istoria, filosofia sau științele timpului. Așa se face că, în perioada de început a secolului XIII, iacobiții aveau 103 episcopate și 20 de mitropolii, răspândite în întreaga Sirie, Afganistan, Turkestan, Sinkiang și chiar în unele părți ale Indiei. În

⁹⁶ Dietmar W. WINKLER – Klaus AUGUSTIN, *Op. cit.*, pp. 57-59.

⁹⁷ Biserica Siriacă-Ortodoxă sau Iacobită își trage rădăcinile din prima comunitate creștină a Antiohiei, menționată scripturistic în Faptele Apostolilor. În secolul VI, după Sinodul de la Calcedon, a luat numele de „Iacobită”, după episcopul Iacob Baradai, promotorul unei adevărate mișcări anicalcedoniene – Vezi: Dietmar W. WINKLER – Klaus AUGUSTIN, *Op. cit.*, p. 63; Ronald ROBERSON, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, edizioni „Orientalia Christiana”, Roma, 2008, pp. 29-30.

⁹⁸ IPS Prof. univ. dr. Irineu Popa detaliază dogmatic această problemă, așezându-o în contextul hotărârilor Sinodului de la Calcedon: „Această expresie nu se opune doctrinei despre cele două naturi formulată corect, ci este împotriva nestorianismului. Din faptul că Sinodul de la Calcedon a condamnat învățătura lui Nestorie, se poate spune, văzând și poziția Sfântului cu privire la mărturisirea de credință a antiohienilor, din 433, că Sfântul Chiril a ajuns la aceeași soluție dogmatică găsită de Părinții de la Calcedon” – Vezi: *Op. cit.*, p. 280.

⁹⁹ Iulian de Halicarnas se încadrează în rândul monofiziților extremiști „care susțineau incoruptibilitatea și nemurirea Trupului lui Hristos din momentul întrupării” (cf. Remus RUS, *Dicționar enciclopedic...*, p. 578).

¹⁰⁰ Pr. prof. dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisiricească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 170.

1959 scaunul patriarhal a fost mutat la Damasc. Astăzi, situația creștinilor sirieni iacobiți este critică.¹⁰¹

I.3.2. Caracterul semitic și elenistic al teologiei siriene

Pentru înțelegerea evoluției conceptelor hristologice și mistice din teologia siriană considerăm imperios necesară delimitarea lingvistică a acestei tradiții. Această amprentare a ethosului teologic sirian a constituit, după cum am putut vedea din rândurile de mai sus, un adevărat barometru în conturarea principalelor elemente doctrinare. În acest sens, folosindu-ne de împărțirea elaborată de profesorul Sebastian Brock,¹⁰² vom încerca să încadrăm preliminariile hristologiei și misticii siriene. Pentru aceasta vom avea în vedere perioada semitică, desfășurată în cadrul Imperiului Persan și cea de limbă greacă, legată în special de așezările din zona de influență a Imperiului Roman.

Primele șase secole din istoria Bisericii Siriene constituie o perioadă a contrastelor: pe de o parte, creștinismul din granițele Imperiului Roman se bucura de proaspăta libertate creditată de Sfântul Constantin cel Mare prin Edictul de la Milan (313) și, pe de altă parte, cel din Imperiul Persan se lămurea în focul persecuțiilor.¹⁰³ Iată ce spune în acest sens W. Winkler: „Evoluția majoră a Bisericii din Imperiul Roman, după Edictul de la Milan, precum și erezia ariană, combătută în Sinodul I de la Niceea (325), nu au avut niciun impact asupra Bisericii din Persia. Dimpotrivă, sub părți atitudinea față de creștinism a fost una de toleranță, iar sub primii Sasanizi a fost numai izolat. Persecuțiile, motivate de așa-zisa apostaziere de la Zoroastrism, au început în timpul domniei regelui Shapur II, contrastând cu dezvoltările din Imperiul Roman”.¹⁰⁴

În acest context, sintagma de „*creștinism semitic*” a căpătat o coloratură politică. Profesorul K. Thomakathanar, de la Institutul de Cercetare „St. Efrem”, India (SEERI), într-un articol dedicat „Dimensiunii semitice a tradiției creștine”, face următoarea observație: „Dacă vorbim din punct de vedere istoric, creștinismul s-a dezvoltat ca o religie semitică. Partea semitică i-a inclus pe evrei, armeni, asirieni, arabi, fenicieni etc. Vechile comunități creștine au cuprins iudei ortodocși, iudei heterodocși, iudei prozeliți, armeni, asirieni, persani, greci, romani etc. Toate aceste grupuri erau deja mai mult sau mai puțin elenizate. Procesul de elenizare a influențat chiar și formarea Vechiului și Noului Testament. Era normal ca semitismul acesta elenizat să influențeze formarea noilor perspective ale creștinismului timpuriu. Însă puternica componentă semitică, separată de influențele grecești, a rămas întotdeauna acolo, la fundamentul creștinismului. Prin urmare, tensiunile dintre laturile semitice și elenistice ale creștinismului, ca

¹⁰¹ Dietmar W. WINKLER – Klaus AUGUSTIN, *Op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁰² Vezi: S. BROCK, *La spiritualita ...*, pp. 13-14.

¹⁰³ Primele patru secole ale creștinismului sirian au fost marcate de persecuțiile regilor sasanizi (226-651). După Edictul de la Milan (313), creștinii din Biserica Orientală au fost considerați prieteni ai Imperiului Roman. Aceasta a fost scânteia care a aprins focul prigoanelor persane, mai ales în timpul lui Shapur II (309 - 379). Biserica Siriană a fost cu totul izolată de restul bisericilor Imperiului Roman, dezvoltându-se între granițele Imperiului Persan. În acest context s-ar fi conturat, după unele păreri, primele tendințe ale hristologiei miafizite, opuse hristologiei alexandrine de tip monofizit – Vezi: C. PASINI, R. CONTINI, E. CARR, P.Y. PATROS, M. NIN, P. BETTILO, S. CHIALA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio, 2004, pp. 27 – 28.

¹⁰⁴ Dietmar W. WINKLER, *Syriac Literature*, in W. BAUM – D. W. WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, London – New York, 2003, p. 11; SORO, *The Church of the East*, 2007, p. 146.

modele de gândire primare, au fost cunoscute chiar și în perioada apostolică. Coloniile iudaice din Imperiile Roman și Persan au deschis calea răspândirii Evangheliei lui Hristos. Majoritatea dintre primii creștini erau iudei prin naștere, influențați mai mult sau mai puțin de vechile tradiții. Dincolo de această matrice iudaică a existat de asemenea și o matrice lingvistică, prin folosirea dialectului aramaic ca limbă de uz în primul secol al creștinismului. În mod normal, conflictul dintre sinagogă și Biserică a existat până la separarea graduală și definitivă a uneia de cealaltă ... Ce s-a întâmplat cu moștenirea semitică de dialect aramaic din Biserica Apostolică din prima jumătate a secolului întâi? Observăm că a fost absorbit de creștinismul sirian care a înflorit în jurul orașelor Edessa, Nissibis sau Adiabene, chiar înainte de anul 200 al erei creștine. Dialectul aramaic din Edessa și dimprejurul ei a fost dezvoltat într-o limbă literară de primii creștini. Această moștenire lingvistică se dezvoltase aici cu un secol înainte de venirea Mântuitorului. Caracterul semitic-creștin, de factură lingvistică, religioasă și culturală, s-a dezvoltat numai în primele două secole ale erei noastre ... Originea apostolică a creștinismului în Edessa și Nissibis poate fi numit prin urmare de origine aramaică”.¹⁰⁵

I.3.2.1. De la persecuțiile persane la Crezul niceo-constantinopolitan

Statornicită pe de o parte în tradiția semitică, cu vechile rădăcini iudaice, preponderent întâlnite în formele de imnografie, poezie și predică, literatura primilor Părinți sirieni din arealul de dominație persană a rămas normativă pentru perioada primelor patru secole creștine. Într-o luptă continuă cu dualismul zoroastrianist al Imperiului Persan și suferind în focul persecuțiilor, Biserica Siriană de Răsărit a progresat în mod paradoxal, devenind cu timpul foarte bine organizată și centralizată.¹⁰⁶ Mai mult decât atât, în pofida opresiunii politice persane, creștinismul semitic sirian a dat naștere unui misionarism activ, întărit de o trăire ascetico-mistică autentică, alimentată de primele scrieri ale literaturii siriene din primele patru veacuri.¹⁰⁷

Momentul cheie în formarea terminologiei hristologice a Bisericii Siriene de limbă semitică l-a constituit Sinodul din Seleucia din 410,¹⁰⁸ prezidat de episcopul Isaac. A fost primul sinod oficial al creștinismului sirian de răsărit și totodată momentul de restabilire a contactului cu Biserica Siriană soră din granițele Imperiului Roman.¹⁰⁹ Din punct de vedere hristologic, elementele cheie ale acestei adunări sinodale au fost: recunoașterea oficială a hotărârilor doctrinare stabilite în cadrul Sinoadelor de la Niceea (325) și Constantinopol (381) (comunicate de delegatul Bisericii de Vest, episcopul

¹⁰⁵ Koonanmmakkal THOMAKATHANAR, *The semitic dimension of christian tradition*, in **The Harp** (SEERD), vol. X, 1-2/1997, pp. 71-73.

¹⁰⁶ Martirii din perioada persană ocupă un loc foarte important în literatura teologică de limbă greacă. Foarte multe însemnări, legate de viețile lor, au fost traduse ulterior din siriacă pentru a fi așezate în Sinaxarele bizantine. După 1900 textul grecesc și latinesc al martirologiului sirian a fost așezat în *Patrologia Orientalis*, Tomul al II-lea și prefațat în limba franceză de Hippolyte Delehaze – *Vezi: Les versions grecques des Actes des Martyrs Persans sous Sapour II*, textes grecs et traductions publiés par Hippolyte DELEHAZE, en **PO**, vol. II, pp. 405-419.

¹⁰⁷ Persecuțiile au luat sfârșit abia în anul 399, odată cu întronizarea regelui Yazdgird I. Relațiile diplomatice între cele două părți au fost reluate prin implicarea directă a împăratului roman Arcadius care, îngrijorat de soarta creștinilor din Imperiul Persan, a trimis în două rânduri pe episcopul Marutha de Maipherqat (399, 409) să facă misiune printre frații din lumea păgână – *Vezi: SORO, Op. cit.*, pp. 163-164.

¹⁰⁸R.R. PHOENIX Jr. – C.B. HORN, *Syriac-speaking Churches: Their Origins and History to the Eighteenth Century*, Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 7-2/2005, p. 14.

¹⁰⁹ WINKLER, *Syriac Literature*, p. 16.

Marutha de Maipherqat) și formularea unei terminologii concordante cu doctrina Bisericii Drepslăvitoare. În ceea ce privește ultimul aspect, Părinții sinodali, cântărind foarte bine înțelesurile exprimate și nepărăsind ethosul semitic, au stabilit următoarea corespondență: pentru *natură* - *kyana*, pentru *esență* - *usia*, pentru *ipostas* - *qnoma* și pentru *persoană* - *paršopa*.¹¹⁰

La finalul întâlnirii, soborul celor 328 de Părinți sirieni au acceptat mărturisirea de credință stabilită anterior, la Sinoadele Ecumenice de la Nicea (325) și Constantinopol (381). Acest lucru reiese din tomosul sinodal, semnat de participanți și citit de episcopul delegat, Marutha: „Credem într-Un Dumnezeu Tatăl Atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-Un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, care este din ființa Tatălui. Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, născut iar nu făcut, Fiu din ființa Tatălui, prin care toate s-au făcut, toate cele din cer și cele de pe pământ. El, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din cer, S-a întrupat și S-a făcut om, a pățimit, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și va veni să judece vii și morții. Și într-Unul Duhul Sfânt. Cel ce va zice: «a existat un timp în care El (Fiul) nu a fost» sau «înainte de a se naște nu a existat» sau «El a fost făcut nu născut»; sau cei care spun că Fiul lui Dumnezeu este dintr-o altă fire sau ipostas, sau aceia care Îl socotesc schimbător și nestatornic, pe aceia Biserica Ortodoxă și Apostolică îi va anatematiza”.¹¹¹

I.3.2.2. Literatura siriacă de limbă semitică (sf. 400)

Cele mai reprezentative lucrări pentru perioada primară a creștinismului sirian sunt: *Odele lui Solomon* (sec. II), *Actele Sfântului Toma* (sec III), lucrările lui Bardesanes, Afraate, Efrem și *Liber Graduum* (Cartea gradelor sau a treptelor). Fiecare dintre ele tratează, într-un mod cât se poate de original, diverse probleme hristologice-mistice, cum ar fi de pildă: „coborârea lui Hristos la Iad, redobândirea paradisiului pierdut, mântuirea ca tămăduire, ochiul luminos al credinței” etc.¹¹²

Prima lucrare de referință, alcătuită în limba siriacă în secolul II, a fost, așa cum am arătat mai sus, *Odele lui Solomon*.¹¹³ Lucrarea a fost considerată de sirologi pasul de

¹¹⁰ Plecând de la această primă terminologie siriacă, teologul grec Patros Youkhana Patros explică conflictul ulterior iscat între Bisericele Calcedoniene, Biserica Orientului și Bisericele Ortodoxe Orientale. Astfel, ca o concluzie a evoluției hristologice din această perioadă, el afirmă că „pentru Bisericele Calcedoniene avem două naturi, un singur ipostas; pentru Bisericele Ortodoxe Orientale – o singură natură, un singur ipostas, iar pentru Biserica Orientului: două naturi și două ipostasuri (qunome), unite într-un singur prosopon” – Vezi: Patros YOUKHANA PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, in E. VERGANI, S. CHIALA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca*, Centro Ambrosiano, Milano, 2005, p. 28.

¹¹¹ J.B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Imprimerie Nationale, Paris, 1902, pp. 261-262.

¹¹² S. BROCK, *La spiritualita ...*, p. 16.

¹¹³ Textul original al acestei scrieri a fost descoperit în anul 1909 într-un codex de James Rendel Harris, pe malurile râului Tigru, la mai bine de un secol de la descoperirea scrierii gnostice *Pistis Sophia*. Originea lingvistică a textului a generat în timp mai multe probleme. Au existat voci care au susținut cu tărie originea grecească a textului. Au existat și analogii sau interpolări cu literatura sapiențială iudaică (von Harnack), autorul fiind membru al comunității creștine din diaspora (DANIELOU, A. D'ALEX). În ciuda acestor supoziții, sirologul Arthur Vööbus, în urma unei cercetări amănunțite asupra stilului și ritmicității textuale, a confirmat originea siriacă: „Mâna creștinătății siriace primare se poate observa cu claritate. Modul de abordare, melodicitatea religioasă, discursul mistic, influențele targumice în textul scripturistic și metoda de interpretare, caracterul semitic, imprimat în ritm, toate acestea par să ne îndrume spre comunitatea siriacă primară”. Cartea cuprinde 42 de imne, care erau cunoscute mai ales în comunitatea

trecere de la vechile curente gnostice la autenticul teologiei primelor scrieri creștine din acest areal. Conținutul ei reflectă cu claritate caracterul militant al creștinismului siriac din primele veacuri, preponderent mistico-ascetic, în perspectiva relației cu Dumnezeu. În acest cadru, autorul, rămas și astăzi anonim, oferă informații prețioase asupra teologiei Tainei Sfântului Botez. Prin intermediul unei versificații melodioase, presărate cu elemente mistico-simbolice, sunt scoase la lumină primele informații cu privire la ritualul curățirii „prin apă și prin Duh”, explicat în cadrul unui susținut efort ascetic, în forma unui adevărat „război” cu patimile: „Întăriți-vă și veți fi mântuiți prin har, căci eu vă vestesc pacea sfinților. Cei care vor înțelege aceste cuvinte vor rezista în luptă și cei care le vor cunoaște nu vor pieri ... Aceasta este o cunună veșnică și fericiți vor fi cei care o vor așeza pe creștetele lor, ca pe o piatră scumpă. Veți duce multe lupte pentru această cunună, însă adevărul și dreptatea este cu voi. Așezați cununa în comuniunea desăvârșită a Domnului, căci toți cei care veți învinge veți fi înscriși în cartea Lui, căci cartea aceasta este biruința voastră”.¹¹⁴ Legătura omului cu Creatorul său este înconjurată de cele mai adânci trăiri mistice, descoperite prin intermediul simbolismelor, care se pot întâlni la tot pasul: „Așa cum mângâierea alunecă pe corzile harpei și acestea vorbesc, la fel și Duhul Domnului îți vorbește prin mine și eu îți voi vorbi prin dragostea Sa. El face să dispară tot ceea ce este străin, pentru ce de acum ești al Domnului. Așa a fost de la început și până la sfârșit pentru că nimeni și nimic nu-I stă împotriva”.¹¹⁵

Latura hristologică a *Odelor* este cât se poate de explicită.¹¹⁶ Logosul este Dumnezeu adevărat, iar cuvintele sale sunt *viață* și *lumină*: „Pentru că în voia Domnului stă viața noastră și cuvintele Sale sunt veșnice și nesticăcioase ...”¹¹⁷ Căci dulceața Cuvântului nu poate fi spusă. După bunătatea Sa este și a Sa hotărâre, iar cunoașterea Sa este de necuprins. Niciodată nu se înșeală, ci totdeauna rămâne neclintit, cunoașterea Sa rămânând totdeauna pe cale. Căci așa cum Îi este lucrarea, așa Îi sunt și așteptările, pentru că este Lumină, prin care descoperă gândurile”.¹¹⁸

*Actele Sfântului Apostol Toma*¹¹⁹ reprezintă „cea mai veche mărturie ... a unei gnoze siriace nascente”. Subiectul lucrării ilustrează, în treisprezece capitole, călătoriile

creștină din nordul Antiohiei – Vezi: Arthur VÓÓBUS, *History of ascetism in the Sirian Orient*, vol. I, pp. 62-64; Ephrem AZAR, *Les Ode de Salomon, Sagesses chretiennes*, Les Edition du Cherf, Paris, 1996, pp. 18-19, 32-37.

¹¹⁴*Odes de Salomon*, 9, 5-12, trad. J LABOURT, Paris, Gabala, 1911, pp. 12-13, apud Vincent DESPEZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Efes*, preface de Dom Pierre Miquel, dans la Colection „Spiritualité Orientale”, no. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, pp. 114 – 115.

¹¹⁵*Odes de Salmon*, 6, 1-5, trad. AZAR.

¹¹⁶J. H. BERNARD, *The Odes of Solomon. Edited with introduction and notes*, in „Texts and Studies”, vol. VIII, Chambridge, 1912, p. 30.

¹¹⁷*Ode* 9, 3, trad. Bernard.

¹¹⁸*Ode* 5, 7, trad. Bernard.

¹¹⁹Lucrarea a fost scrisă în siriacă și ulterior tradusă în limba greacă. Data apariției nu se știe cu siguranță, ea fiind localizată, după unii cercetători, în a prima jumătate a secolului al III-lea. Locul în care a fost scrisă reiese din conținut, unde ni se spune că unul dintre ucenicii Sfântului Apostol Toma a mers în estul Edessei de unde a adus moaștele acestuia. Conținutul cuprinde, asemenea *Odelor lui Solomon*, numeroase referințe la ritualul Tainei Sfântului Botez. Originalul siriac a fost publicat în mai multe ediții semnate de Wright, Bedjan și Lewis. Cea mai cunoscută traducere în limba engleză, însoțită de comentariu pe text, îi aparține lui A.F.J. Klijn (*The Acts of Thomas*, Leiden, 1962), la care a adăugat ulterior și studiul „*Botezul în Actele lui Toma*” (în *Studies on Syriac baptismal rites*, SSC, 6/1973, pp. 57 - 62) – Vezi: S.P. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kerala 1998, p. 49; A. VÓÓBUS, *History of ascetism in the Sirian Orient ...*, vol. I, p. 67.

misionare ale Sfântului Apostol Toma în India, culminând cu martirajul său. Alături de firul narativ al întâmplărilor succesive, conținutul oferă informații prețioase cu privire la primele forme liturgice de oficiere a Tainei Sfântului Botez și a Sfintei Euharistii. Un element foarte interesant, cercetat în amănunt de sirologi, îl constituie prezența a două poeme, oarecum separate temporar de restul lucrării. Este vorba de „Imnul păsării” (6-7) și de „Imnul Perlei” sau al „sufletului”.¹²⁰ Lucrarea se pare că a fost scrisă în limba siriacă, la Edessa și ar aparține, după unele surse, școlii gnosticului Bardesanes.¹²¹ A supraviețuit în mai multe versiuni: greacă, armeană, etiopiană și latină (în două versiuni diferite), fiind ulterior tradusă și în alte limbi.

Lucrarea dispune totodată și de un pronunțat caracter ascetic, cuvântul *ihidaya* (singuratec) fiind folosit de mai multe ori. Prezența acestui concept, specific protomonahismului sirian, a fost asociată de teologul francez Antoine Guillaumont unei tendințe encratite, care se desprinde din conținutul lucrării. „Această scriere apocrifă povestește, într-un mod romanțat, călătoria de misionară a Sfântului Apostol Toma în India. Aici convertește mai multe femei cu nume bun, printre care Mygdonia, mama vitregă a regelui, apoi pe Tatia, soția regelui, care, înainte de primi Taina Sfântului Botez, au refuzat să se mai apropie de soții lor, furia acestora aducând după sine martirizarea Sfântului Toma. În deschiderea cărții, o altă scenă este revelatorie pentru definirea encratismului acestei opere: Iisus Însuși, sub masca lui Toma (care era „geamănul” Său), S-a arătat la doi tineri, chiar în seara nunții, arătându-le dezavantajele căsătoriei în comparație cu cele ale vieții trăite în feciorie. Acest episod ilustrează ceea ce scriitorii sirieni ai acelor timpuri au numit *betuluta* (feciorie), renunțare la angajamentul căsătoriei, adică viața dusă în *sfîntenie*”. Acest aspect va fi analizat mai târziu și de Afraate în Demonstrațiile sale.¹²²

Datorită numeroaselor influențe desprinse din soteriologia gnosticismului sirian de secol III, literatura patristică confirmă folosirea lucrării în alcătuirile eretice, mai ales în rândul celor de origine maniheică. Epifanie al Salaminelor o localizează în scrierile encratitilor și catarilor. De asemenea, Fericitul Augustin amintește de martirajul unui creștin care, refuzând să recunoască caracterul apostolic al acestei lucrări, a fost aruncat de ereticii manihei în cușca unui leu.¹²³

Primul scriitor sirian de renume a fost *Bardesanes* (154-220). Alături de Eusebiu de Cezareea și-a făcut ucenicia pe lângă Valentin, conducătorul primei școli gnostice din Siria. Pe lângă alcătuirile sale în proză, el a compus și numeroase poeme, a căror formă și metrică au influențat în parte alcătuirile în versuri ale Sfântului Efreem Sirul. „*Imnul perlei*” (sau „*Imnul sufletului*”) a fost confirmat, datorită profundelor reverberații gnostico-teologice, drept capodoperă a poeziei siriene.¹²⁴ Din opera sa mai fac parte câteva tratate de astronomie, numeroase dizertații apologetice destinate în principal lui Marcion Gnosticul, precum și „*150 de imnuri la Psalmi*”, citate de Sfântul Efreem în opera sa. Toate aceste scrieri au fost alcătuite în limba siriacă, fiind ulterior traduse în greacă

¹²⁰ S. P. BROCK, *A brief outline of Syriac literature*, SEERI, Beker Hill, Kottayam, India, 1997, pp. 16-18.

¹²¹ F.L. CROSS, *The Early christian Fathers*, Ed. General Duckworth, London, 1960, p. 82.

¹²² Antoine GUILLAUMONT, *Etudes sur la Spiritualité de L'Orient Chretien*, dans la Colection „Spiritualité Orientale”, no. 66, Serie „Monachisme Primitif”, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 191 – 192.

¹²³ Franco GORI, *Gli apocriti e i padri*, in volume *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura di Antonio QUACQUARELLI, Citta Nuova Editrice, Roma, 1989, pp. 264-265.

¹²⁴ Antoine GUILLAUMONT, *Op. cit.*, pp. 190 – 191.

de fiul său Harmonios.¹²⁵ Din nefericire, cea mai mare parte a operei sale a dispărut, păstrându-se numi parțial în *Cartea legilor neamurilor*, lucrare tradusă în Patrologia Siriacă de sirologul francez François Nau.¹²⁶

Ca și caracter prim al operei sale, remarcăm evidența asimilării sincretice a ideilor creștine, capacitatea sa de persuasiune fiind încă influențată de filosofii gnostice cu care era foarte bine familiarizat. Cu toate acestea, personalitatea filosofului sirian reprezintă, alături de cea a fiului său Harmonius, startul literaturii teologice de factură imnografică în Siria.¹²⁷

Tradiția ascetică siriană din primele patru secole se regăsește foarte bine reprezentată de în opera lui Afraate, apologetul prin excelență al creștinismului sirian din această perioadă și combatantul neobosit împotriva ofensivei iudaice. Este primul Părinte al Bisericii Siriene și totodată promotorul celor dintâi însemnări cu caracter ascetico-mistic despre filosofia *ihydaya* și despre instituția „fiilor și fiicelor legământului” (*bany quyama*). Despre opera sa, Robert Murray afirmă: „Afraate scrie în proză, însă foarte ușor alunecă în stilurile ritmice, ocupându-se adesea de paralelismul tematic, după cum se poate observa din analiza paragrafelor sale. De asemenea, studiile stilistice aplicate pe opera sa au descoperit și partea liturgică a gândirii sale”.¹²⁸ Alături de Sfântul Efrem a luat atitudine împotriva tendințelor eretice deprinse din operele lui Mani, Marcion sau Bardesanes, rămânând fidel misticii pnevmatice tradiționale.¹²⁹

Personalitatea și învățătura lui Afraate a fost completată de opera unui alt mare Părinte sirian, contemporan de al său. Cu certitudine cel mai de seamă reprezentant al acestei prime perioade din istoria Bisericii Creștine, Sfântul Efrem Sirul a fost numit pe bună dreptate „dascăl al lumii”, „profet al sirienilor” sau „harpa Sfântului Duh”.¹³⁰ Diaconul din Nissibis, așa cum a rămas toată viața, a reușit să ridice valoarea literaturii siriace la cel mai înalt nivel, majoritatea operelor sale fiind traduse de timpuriu în limba greacă sau latină. De la predici, apologii sau comentarii exegetice, la înalte meditații teologice și imne de laudă (*madrasha*), de la descrieri literare (*Charmina Nisibena*) și până la omiliile în versuri (*memre*), alcătuirile Sfântului Părinte au rămas și astăzi pe pedestalul celor mai valoroase scrieri din arealul sirian.¹³¹ Aproape că nu poți îndrăzni să studiezi teologia orientală, fără a te apleca mai întâi asupra operei efremiene. În operele Sfântului Efrem, Întruparea Logosului este înțeleasă numai de aceia care privesc în chip mistic cu „ochiul luminos al credinței” (*shaftha*). „Acest ochi interior al sufletului (al minții sau al cunoașterii) are două trăsături esențiale. Pe de o parte, lucrează cu auzul

¹²⁵ Julius ASSFALG, Paul KRUGER, *Petit Dictionnaire de L'Orient Chretien*, traduction et adaptation Centre: Informatique et Bible, Brepols, Weisbaden, 1975, p. 78.

¹²⁶ Vezi: BARDESANES, *Liber Legul Regionum, Textum Syriacum Vocalium Signis Instruxit, Latinae Verit.*, F. NAU (ed.), adnotationibus locupletavit Th. Nöldecke, in *PS Pars Prima, Tomus Secundus*, col. 490 – 611.

¹²⁷ Robert R. PHENIX Jr. and Cornelia B. HORN, *Syriac-spiking Churches ...*, p. 11.

¹²⁸ Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A study in a Early Syriac Tradition*, Chambridge University Press, London, 1975, p. 29.

¹²⁹ EPHREME DE NISINE, *Comentaire de l'Evangile concordant ou Diatesaron*, en *SC*, no. 121, traduit de siriaque et de l'armenien, introduction, traduction et notes par Louis Lelouir, Les Editions du Cherf, 29, Paris, 1966, pp. 339-340.

¹³⁰ Remus RUS, *Dictionar enciclopedic...*, p. 207.

¹³¹ *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, edited by Ken PARRY, David, J. MELLING, Dimitri BARDAY, Sidney H. GRIFFITH and John F. HEALY, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 181.

credinței, la fel cum ochiul fizic lucrează cu ajutorul luminii și, pe de altă parte, poate fi întunecat de prezența păcatului. În consecință, el trebuie să fie curat și ferit de păcat”.¹³²

Cât privește latura mistică a teologiei sale, Sfântul Efrem pleacă de la capacitatea omului de a se îmbrăca în Hristos (*l'ebes pagro*). În teologia sa, Sfântul Părinte vede în Mântuitorul Hristos punctul ultim al tuturor misterelor (*saka*), deoarece „în El ele se sfârșesc, în El Legea se plinește ... El este odihna tuturor lucrurilor de efemeritatea lor”.¹³³

Cartea pașilor sau *Liber Graduum* (*Katba damsqata*) este ultima lucrare de referință din perioadă primelor patru secole creștine în Siria. Prin intermediul celor 30 de Omilii (*memre*) autorul oferă informații prețioase despre: rugăciune, familie, căsătorie, castitate, Biserică, primirea Duhului în viața personală etc.¹³⁴ Ea deschide o fereastră spre ascetismul pre-monastic al Orientului Sirian, adresându-se misionarilor itineranți, primii reprezentanți ai monahismului sirian, despre care se menționează în *Actele Sfântului Toma și Scrisoare către fecioare*, atribuite de o parte a tradiției siriene Sfântului Clement. Spre deosebire de celelalte scrieri patristice siriene, ale lui Afraate sau Efrem, de pildă, puternic înrădăcinate ethosul teologiei siriene, *Cartea pașilor* este caracterizată de sirologi ca având o orientare doctrinară difuză. Ea provenea dintr-o tradiție ascetică nedefinită, așezată la marginea Bisericii Universale, din care pretindea că ar fi apărut de la început.¹³⁵ Din conținutul ei se pot desprinde învățăături: Despre Dumnezeu cel Unul în Treime (cap. I), Despre creație și Creator (cap. II), Despre om (III), Despre mântuire (IV), Despre Biserică și Taine (V), Despre cele din urmă sfaturi (VI), Despre dreptate și perfecțiune (VII).¹³⁶

În prefața editorului sirian este menționat faptul că autorul acestei lucrări ar fi fost unul dintre discipolii indirecti ai Sfinților Apostoli, rămânând totuși, prin dorință proprie, anonim: „Binecuvântat să fie cel care a alcătuit această doctrină simplă, ca o comoară de mistere, dorind să rămână neștiut de nimeni. Dar fiind faptul că niciun alt autor nu menționează nimic despre el și întrucât nu știm cu siguranță când a trăit, putem doar să acceptăm tradiția că a făcut parte din ceata celor 70 de ucenici. Totodată, înțelegem din cuvintele sale că a fost unul dintre primii învățători care au scris în siriacă. Tot din opera sa putem înțelege că nu a fost o persoană oarecare”.¹³⁷

Luând în calcul patrimoniul lingvistic, desprins din dialectul aramaic, sirologii vorbesc despre o adevărată moștenire iudaică transmisă în patrimoniul sirian. Înfrățirea dintre cele două culturi, cu puternice reverberații în hristologia și mistica Părinților și scriitorilor siriene nu a făcut decât să așeze o puternică temelie creștinismului din acest

¹³² S. BROCK, *La spiritulita ...*, p. 69.

¹³³ Simbolismele hristologice din opera Sfântului Efrem Sirul sunt analizate pe larg de abatele Pierre Yousif, într-un studiu publicat în Revista *Parole de L'Orient* – Vezi: Pierre YOUSIF, *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Efrem de Nisibis (De Virginitate VIII-XI et les textes paralleles)*, en *Parole de L'Orient*, vol. VIII, 1977-1978, pp. 5-66.

¹³⁴ S. BROCK, *La spiritulita ...*, p. 20.

¹³⁵ Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Efes*, p. 485.

¹³⁶ *Liber Graduum, e codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis, alibique asservatis edidit, praefatus est Dr. Michael KMOSKO (ed.)*, in *PS Pars Prima, Tomus Tertius*, p. 22.

¹³⁷ *The Syriac Book of Speps*, siriac text and english translation, fascicle I, translation and introduction by Robert A. KHITCHEN, Gorgias Press, USA, 2009, p. 2.

areal. Independența față de cultura greacă s-a manifestat mai ales prin intermediul literaturii teologice, care a rămas în continuare statornică tradiției semitice.¹³⁸

I.3.2.3. Epoca marilor controverse hristologice (secolele V – VII)

A doua perioadă a literaturii siriace patristice, așezată de Sebastian Brock între secolele V și VII, este marcată de influența teologiei de limbă greacă.¹³⁹ Ea reprezintă „o epocă a traducerilor”, foarte multe dintre scrierile Părinților sirieni ajungând să fie receptate de teologia de limbă greacă și invers. Între numele de rezonanță, care au marcat în mod deosebit hristologia și mistica acestei perioade, se numără: Iacob de Sarug, Avva Isaia, Marcu Eremitul, Dionisie Pseudoareopagitul, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur, Nestorie, Ioan al Antiohiei, Teodoret al Cirului, Rabbula al Edessei, Philoxene de Maboug, Sfântul Isaac Sirul etc. Tot acum au fost scrise și cele 50 de Omilii ale lui Pseudo-Macarie.¹⁴⁰

Cu privire la întrepătrunderea dintre aceste două sfere ale teologiei primare, greacă și siriacă, Sebastian Brock afirmă: „Este de necontestat că traducerile Părinților greci au avut o influență enormă asupra ideilor teologice și literaturii tuturor Bisericilor de limbă siriacă (siro-orientale) care au existat dintotdeauna în sfera de influență politică, la fel ca Bisericile siro-occidentale în care, majoritatea membrilor, până la invazia arabă, în interiorul Imperiului Bizantin și în mijlocul unei culturi elenofone ... Despre această creștere considerabilă a împrumuturilor grecești dau mărturie scriitorii sirieni anteriori, începând cu secolul VI. Putem vedea foarte clar influența traducerilor în unele rugăciuni liturgice, adesea foarte lungi, pe care le putem regăsi la Sallita sau la scriitorii secolului IX, care utilizau foarte multe cuvinte grecești rare, desprinse cu siguranță din traducerile grecești cu caracter tehnic”.¹⁴¹

Raportarea proporțională a traducerilor, din greacă în siriacă și invers, reiese dintr-o epistolă scrisă de Teodor de Mopsuestia din care aflăm că mai multe fragmente din operele episcopilor Flavian al Antiohiei și Diodor de Tars, legate de imnele liturgice antifoanele, fuseseră traduse în limba greacă.¹⁴² Au existat autori care s-au folosit de

¹³⁸ Serge RUZER, Aryeh KOFSKY, *Syriac Idiosyncrasies. Theology and hermeneutics in Early Syriac Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 1.

¹³⁹ Victoria Sfântului Constantin cel Mare la Pons Malvis a constituit momentul de cotitură în istoria creștinismului. Eliberată de povara persecuțiilor, Biserica lui Hristos a intrat într-o nou război, împotriva ereziilor, care puneau în pericol integritatea doctrinei creștine. Este epoca Sinoadelor Ecumenice, întrunite pentru lămurirea și rezolvarea controverselor hristologice de tot felul. De la Efes la Niceea (325), la Calcedon (451) erezii precum arianismul, macedonianismul, sabelianismul, nestorianismul, apolinarismul sau monofizitismul au trecut prin filtrul teologiei Sfinților Părinți, care au reușit să realizeze adevărate capodopere hristologice, izvorâte din cele mai profunde experiențe mistice. În această perioadă, relațiile dintre principalele centre ale teologiei Orientale - Siria, Palestina și Egipt - au fost străbătute de influența operei lui Origen. Putem vorbi așadar despre o puternică influență elenistică în teologia siriană, preponderent întâlnită la Părinții dintre granițele Imperiului Roman. Rezultatul confirmă și mai mult această evidență, mulți dintre ei scriind în limba greacă și reușind să traducă pagini întregi din literatura timpului sau să facă cunoscute, tot prin traducere, operele siriene mai vechi în întreaga Biserică Creștină – Vezi: Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. II, *The Golden Age of greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Calcedon*, Spectrum, Washington D.C., 1960, pp. 1-4; Aime PUECH, *Histoire de la litterature greque chretienne, depuis les Origenes jusqu'a fin du IV-e siecle*, tome II, Societe d'Edition „Les Belles Letres”, Paris, 1928, pp. 440-441, 480-481.

¹⁴⁰ S. BROCK, *La spiritalita ...*, 21 – 26.

¹⁴¹ IDEM, *L'apport de peres grecs a la litterature syriaque*, en *Etudes Siriaque 4: Le peres grecs dans la tradition siriaque*, volume edité par A. SCHMIDT et D. GONNET, Ed. Geuthner, Paris, 2007, pp. 9, 12.

¹⁴² TEODOR DE MOPSUESTIA, PG 139, 1390.

ambele dialecte, elaborând adevărate capodopere teologice. Este cazul lui Teodor de Mopsuestia sau Teodoret de Cir, ambii, deși scriitori de limbă greacă, au păstrat cu fidelitate tradiția teologiei siriene, lucru evident în lucrările elaborate. Un alt exemplu este și cel al lui Rabbula, episcopul Edessei,¹⁴³ care a scris în ambele limbi. El a reușit să traducă numeroase lucrări din greacă în siriacă, așa cum reiese din viața sa.¹⁴⁴

Școlile teologice siriene¹⁴⁵ din Edessa, Nissibis sau Antiohia au jucat în această perioadă un rol extrem de important. Legătura dintre ele și perseverența scriitorilor siriieni a adus mult câștig teologiei din acest areal. Startul teologiei siriene din această perioadă a fost dat de operele efreziene, devenite adevărate manuale de studiu pentru centrele de la Nissibis și Edessa, majoritatea fiind traduse în limba greacă. La Antiohia, ideile lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia și mai târziu Nestorie, părinții monofizitismului sirian, au scos în evidență un caracter strict literar, total opus alegoriei alexandrine. „În încercarea de a întări învățătura ortodoxă referitoare la Persoana Mântuitorului Hristos împotriva ereziilor, Diodor a căutat să scoată în evidență natura umană lui Hristos. În această încercare, trebuia să separe cele două naturi existente în Hristos, umană și dumnezeiască, în așa fel încât ele au devenit aproape două persoane distincte”.¹⁴⁶ Această moștenire a fost adâncită prin gândirea lui Teodor de Mopsuestia, a cărei operă „a fost publicată spre folosul școlii. În felul acesta, absolvenții, care în vremurile de pace puteau să meargă în Persia, au răspândit diofizitismul în Imperiul Sasanid, Sinodul de la Efes (431)”.¹⁴⁷ Ideile sale au fost preluate mai apoi de Nestorie în erezia sa, acesta reușind să genereze inevitabilul Sinod de la Efes (431) și totodată începutul schismei în sânul Bisericii Siriene.

Scânteia disputei dintre alexandrini și antiohieni a început odată cu instalarea monahului Nestorie în scaunul de Patriarh de Constantinopol. Deși nu se putea compara nici pe departe cu puterea și tradiția Alexandriei, Constantinopolul rămânea totuși pe locul doi în diptice, după Patriarhatul de Roma. Problema era de data aceasta persoana care ocupa acest scaun, spre disperarea alexandrinilor, un antiohian. Era o situație aproape similară celei din timpul Sfântului Ioan Gură de Aur, și el păstor în patria

¹⁴³ Episcopul Rabbula al Edesei s-a născut la Kenneshrin din tată păgân și mamă creștină. În tinerețe a avut parte de o educație aleasă, reușind să învețe la perfecție limba greacă. S-a convertit la creștinism sub înrăurirea episcopilor Eusebiu al Edesei și Acaciu al Alepului. A îmbrăcat de tânăr haina monahală, retrăgându-se în Lavra Avraam, nu departe de locul natal. După moartea episcopului Diogene, a fost ales să păstorească dioceza Edessei (411/2). S-a manifestat vehement împotriva pătrunderii influențelor iudaice, păgâne și gnostice în Siria. A fost un înflăcărat persecutor al nestorienilor, motiv pentru care Ibas îl numește „tiranul din Edessa”. A stat alături de Sfântul Chiril al Alexandriei la Sinodul de la Efes (431). La îndemnul acestuia a tradus în siriacă opera: *Despre credința cea adevărată în Domnul nostru Iisus Hristos către Împăratul Teodosie*. De asemenea, din însemnările biografului său, rezultă că a semnat numeroase epistole cu caracter doctrinar, de mare importanță pentru această perioadă. Printre scrierile sale se numără și varianta *Peshitta* a Noului Testament. A trecut la Domnul în anul 435 – Vezi: R. RUS, *Dicționar enciclopedic...*, pp. 736 – 737.

¹⁴⁴ A alcătuit nu mai puțin de 46 de Epistole în limba greacă, folosind limba maternă (siriaca) pentru a-și alcătui Regulile. De asemenea, a reușit să traducă din grecește „*Mărturisirea de credință*” a Sfântului Chiril al Alexandriei – Vezi: S. BROCK, *From Ephrem to Romanos. Interaction between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ed. Ashgate Variorum, Great Britain, 1999, p. 155.

¹⁴⁵ Despre formarea și dezvoltarea hristologico-mistică a acestor adevărate focare de cultură și teologie siriacă vom vorbi pe larg în următorul capitol al lucrării noastre.

¹⁴⁶ Glanville DOWNEY, *A history of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, New Jersey, 1961, p. 461.

¹⁴⁷ WINKLER, *Syriac Literature ...*, p. 22.

împăraților bizantini. Dacă odinioară smerenia Sfântului Părinte stinsese înflăcărarea colericului Teofil al Alexandriei, de data aceasta, mândria lui Nestorie avea să aprindă focul controverselor hristologice. Procedând fără tact și dând frâu liber puterii, pe care o câștigase în fața împăratului, Nestorie a așezat hristologia siriană într-un spațiu incompatibil dezvoltării ei. Dorea ca prin această moștenire să așeze la picioarele tronului victoria asupra ereziilor, după cum promisesese la înscăunare, însă nu a reușit decât să cadă pradă propriilor porniri. Cine ar putea oare câștiga un război, atunci când nu o are alături pe Sfânta și de Dumnezeu Născătoarea Fecioară? Dincolo de interesele politice și concurența teologică ce a marcat secole de-a rândul cele două mari centre ale creștinismului primar, Alexandria și Antiohia, răspunsul Sfântului Chiril se găsește justificat. Cineva trebuia să se ridice împotriva rătăcirii lui Nestorie, iar răul izvorât din pornirile sale antitheotokice trebuia stârpit din rădăcină. Iată de ce implicația Părintelui alexandrin a rămas providențială pentru hristologia Sfintei Biserici.

Sirologul englez Sebastian Brock descrie foarte bine această perioadă, încadrându-o în contextul divergențelor hristologice dintre alexandrinii și antiohienii. „În primul deceniu al secolului V” – spune el – „au apărut în spectrul teologiei hristologice două tendințe opuse, cea «antiohiană» și cea «alexandrină», numite astfel după numele principalilor protagoniști, de o parte și de alta. Preocuparea majoră a tradiției hristologice din Antiohia era în primul rând de a păstra transcendența firii dumnezeiești și de a sublinia *abisul* (așa cum îl numise Sfântul Efreem) dintre Creator și creație. Asemenea preocupări aveau implicații în încercarea de a exprima raportul dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos cel Întrupat: având ca fundament aceeași credință că Hristos cel Întrupat a fost o singură persoană (*prosopon/parșupo*), singulară în toate actele sale. În același timp antiohienii erau atenți să scoată în evidență diferența dintre dumnezeirea lui Hristos cel Întrupat și omenitatea Sa. În acest sens, ei au folosit expresia «două naturi», poziție care poate fi definită, în mod neutru, «diofizită» (de la gr. *δυο* - două și *φύσος* - naturi). Adepții tradiției hristologice alexandrine au luat în calcul alte priorități. Pentru ei era absolut necesar să sublinieze realitatea completă a Întrupării, după învățătura Sfântului Grigorie de Nazianz. În al doilea rând, mergând pe principiul că «cel ce nu se găsește în Persoana Logosului Înomenit, acela nu se poate mântui», alexandrinii au subliniat unicitatea lui Hristos cel Întrupat și au vorbit despre o «singură fire compusă», din dumnezeire și omenitate, definiție care, în mod neutru, este definită ca «miafizită» (de la gr. *μία* - una și *φύσος* - natură)”.¹⁴⁸

Solidaritatea în gândire, existentă între cele două centre teologice ale Siriei, Edessa și Antiohia, a fost dovedită în prima fază a Sinodului de la Efes. Atunci, Ibas de Edessa, unul dintre teologii de marcă ai școlii persane,¹⁴⁹ s-a pronunțat la unison cu Părinții

¹⁴⁸ Sebastian BROCK, *Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo moderno*, în *Le Chiese siriace tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale*, Atti del 2-e Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003, a cura di E. VERGANI – S. CHIALA, Centro Ambrosiano, Milano 2005, pp. 74-75.

¹⁴⁹ Moștenirea literară pe care a lăsat-o Bisericii Siriene de Răsărit numără numeroase creații personale (Comentariile la Proverbe, Omilii și Imnuri), dar și traduceri, alcătuite în timpul activității didactice din Școala Persană, de la Edessa. Astfel, alături de ucenicii săi, Kumi și Probus a tradus în siriacă „Comentariile” lui Teodor de Mopsuestia, scrierile lui Diodor de Tars și fragmente din lucrările lui Aristotel. Din timpul episcopatului său a rămas vestită scrisoarea către episcopul Maris de Rewardaschir (Beit Ardaschir – după textul lui MANSI), condamnată în cadrul celui de al V-lea Sinod Ecumenic (553). Conținutul epistolei oferă detalii despre împăcarea dintre Ioan al Antiohiei și Sfântul Chiril, dezaprobarea

antiohieni împotriva hristologiei alexandrine reprezentată de Sfântul Chiril și de anatematismele sale.¹⁵⁰ După 431, viziunea hristologică în Biserica Orientală încă nu ajunsese la nivelul unei convergențe ideologice, aducând scindarea între Biserica Antiohiei, rămasă fidelă lui Nestorie, și Alexandria Sfântului Chiril. Încercarea împăratului Teodosie de a convoca un alt sinod pentru anularea hotărârilor stabilite la Efes, a fost zadarnică.¹⁵¹ Cu toate acestea, deși momentul 431 ar putea fi considerat ca o înfrângere pentru teologia antiohienă în fața celei alexandrine, există și o altă viziune. „Nestorie a fost condamnat și depus din scaunul de episcop al Constantinopolului; titlul de *theotokos* a fost justificat de Chiril al Alexandriei. Însă lucrurile nu au stat chiar așa de simplu. Mai întâi, pentru că teologia antiohiană a recuperat inițiativa, în special, la Sinoadele de la Calcedon și Constantinopol III. În al doilea rând, a fost o rapidă răspândire a creștinismul înspre est, în bisericile nestoriene, care din păcate au pierdut legătura de comuniune cu Biserica. Și, în al treilea rând, pentru că Alexandria trebuie văzută ca un oraș al Imperiului de Răsărit, în strânsă legătură cu lumea asiatică”.¹⁵²

Atitudinea părinților edessenii a rămas una intransigentă față de hotărârile sinodale, spre deosebire de o parte din episcopii antiohieni care au semnat *Formula de Unire* (433).¹⁵³ Este un moment definitoriu pentru hristologia siriană care separă ideologic cele două Bisericii Siriene (de Răsărit și Apus), rămânând pe mai departe mărunț discordiei în teologia orientală. Pe de altă parte, în această separare vom găsi negreșit importante elemente de descriere a caracterului semitic și elenistic al Bisericii Siriene, dat fiind faptul că, pentru o bună perioadă de timp cele două biserici au existat în cadrul celor două imperii vecine, Roman și Persan.

condamnării lui Nestorie și numeroase aprecieri cu privire la doctrina promovată de Teodor de Mopsuestia. Admirator al operei acestuia, Ibas a luat atitudine împotriva lui atacurilor înaintate de Rabbula, acuzându-l că „sub veșmântul ortodoxiei, îi pedepsește nu numai pe cei vii, dar și pe cei morți”. În felul acesta, dorind să se arate independent față de cele două tendințe, nestoriană și monofizită, poziția sa este cât se poate de evidentă. A fost pus sub acuzație și judecat în sinoadele locale din Tyr și Beyrouth, unde a fost totodată achitat. Condamnarea a venit însă în Sinodul de la Efes (449), alături de episcopii Flavian al Constantinopolului și Teodoret de Cir (vezi textul grecesc și latinesc din Mansi, Tomul VII, pp. 241-249). În consecință a fost înlăturat din scaun și trimis în exil. A revenit totuși în fruntea Bisericii din Edessa prin hotărârea sinodului de la Calcedon (451), rămânând aici până la moartea (†457). Maris, destinatarul epistolei lui Ibas, a fost condamnat în timpul Împăratului Iustinian, prin hotărârea Sinodului de la Constantinopol (553) – Vezi: J.B. CHABOT, *Literature siriaque*, dans la 66-eme volume de la Bibliotheque Catholique des Sciences Religieuses, Librairie Bould and Gay, Paris, 1934, pp. 47-48; *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da Angelo DI BARBERINO, F.-O. Maretta 1820, Roma, 1984, Institutum Patristicum Augustinianum di Roma, 2007, pp. 2501-2502; Remus RUS, *Dictionar enciclopedic...*, pp. 374-376.

¹⁵⁰ WINKLER, *Syriac Literature...*, p. 22.

¹⁵¹ IBIDEM, p. 25.

¹⁵² Norman TANNER, *The Church in Concil. Conciliar movements, Religious practice and the Papacy from Nicaea to Vatican II*, I.B. Tauris, New York, 2011, p. 14

¹⁵³ După Sinodul de la Efes (431) s-au făcut mai multe încercări pentru a se ajunge la o înțelegere hristologică unitară. Se poate spune că a fost vorba mai mult de o soluție de compromis, pentru a se evita iminenta scindare. Așa a apărut *Formula de Unire*, din 433. Rezultatul a fost însă departe de așteptările scontate. „Din punct de vedere teologic” – notează Winkler – „*Formula de Unire* a fost rezultatul real al Sinodului de la Efes și a construit un pod între Constantinopol (381) și Calcedon (451). Nestorie a fost o victimă a acestei alianțe (deși ar fi putut accepta până la urmă conținutul acesteia) pentru că episcopii antiohieni au aprobat condamnarea sa. În consecință, a fost exilat în Egipt. Mai mulți episcopi, care nu au acceptat *Formula de Unire*, au fost scoși din scaunele lor, din Imperiul Roman, emigrând și, alături de clerul pe care îl conduceau, alăturându-se Bisericii Siriene de Răsărit, în Persia” – Vezi: WINKLER, *Syriac Literature...*, p. 25.

Ruptura s-a adâncit și mai mult la cel de al IV-lea Sinod Ecumenic de la Calcedon (451). Ca importanță, a fost comparat de teologi cu cel de la Niceea, întrucât, ambele au fost convocate cu scopul de a repara adâncite scindări teologice.¹⁵⁴ Pe de altă parte, diferența este una sesizabilă, solidaritatea Părinților niceeni împotriva ereziei ariene contrastând acum cu „răspândirea creștinismului”.¹⁵⁵ Din punct de vedere hristologic, momentul Calcedon poate fi considerat „pecetea dezvoltărilor doctrinare din Biserica Primară, rămânând principalul ghid al multor biserici de atunci încolo”.¹⁵⁶ Prin faptul că a aprobat învățătura despre cele două naturi (dumnezeiască și omenească), definindu-le ca: neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite, poate fi considerat ca o revanșă a hristologiei antiohiene în fața celei monofizite.¹⁵⁷

În contextul discuțiilor hristologice de astăzi, se tinde foarte mult spre o reevaluare ecumenică a termenilor de *nestorian*, „*Biserică Nestoriană*”,¹⁵⁸ *monofizit* sau *monofizitism*. De pildă, Christoph Baumer consideră termenul de „*Biserică Nestoriană*” ca incorect, mai întâi „pentru că Nestorie a fost patriarh de Constantinopol din 428, până în 431, prin urmare neavând nicio legătură cu întemeierea Bisericii din această zonă, în al doilea rând, nici măcar nu a învățat aici. În al treilea rând, dogma acestei Bisericii nu s-a bazat pe învățătura lui Nestorie, ci pe scrierile lui Diodor de Tars și, înainte de toate, pe cele ale lui Teodor de Mopsuestia”. Ca alternativă, Baumer propune folosirea termenului de „*Biserica Apostolică de Răsărit*”, dată fiind legătura pe care a avut-o acest spațiu cu apostolii Toma, Addai și Mari, care au propovăduit în aceste locuri, pentru prima dată Evanghelia lui Hristos.¹⁵⁹

În perspectiva lui Sebastian Brock legătura dintre erezie și tradiția Bisericii Siriene de Răsărit trebuie analizată separat. „Așa cum este definiția de «monofizită» pentru Bisericile Ortodoxe Orientale, cea de «nestoriană» pentru Biserica de Răsărit este la fel de înșelătoare și nefericită. Pentru Biserica de Răsărit, Nestorie este pur și simplu un martir al hristologiei diofizite, victima miafizitismului chirilian. Adevărata poziție a lui Nestorie a fost însă foarte puțin cunoscută și cu siguranță de prea puțină influență. Din contră, pentru Chiril (și ulterior pentru Bisericile Calcedoniene, cele Ortodoxe Orientale) Nestorie este un eretic care a învățat că în Hristos cel Întrupat au trăit două persoane, implicând consecințe dezastruoase pentru Persoana Sa. Doctrina lui Nestorie a rămas și astăzi un punct deschis pentru teologii moderni, numele său având semnificații multiple în accepțiunea diferitelor biserici. De exemplu, utilizarea termenului de «nestorian», în special Biserica Siriană de Răsărit, a dat de înțeles că aceasta învață că în Hristos cel Întrupat există două persoane, învățătura pe care aceeași Biserică Siriană de Răsărit a anatematizat-o dintotdeauna”.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Samuel Hug MOFFETT, *A history of christianity in Asia*, vol. I, Harper, San Francisco, 1992, p. 169.

¹⁵⁵ IBIDEM.

¹⁵⁶ N.TANNER, *The Church in Concil...*, p. 14.

¹⁵⁷ MOFFETT, *Op. cit.*, p. 18; TANNER, *Op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁸ Pentru mai multe detalii cu privire la „*Biserică Nestoriană*” vezi subcapitolul nostru **Biserica Siriană de Răsărit – „Nestoriană”**, pp.26-29.

¹⁵⁹ Christoph BAUMER, *The Church of the East. An illustrated history of Assyrian Christianiti*, I.B. Tauris, New York, 2006, pp. 7-8.

¹⁶⁰ Sebastian BROCK, *Il dibbattio cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo moderno*, p. 80.

I.4. Teologia siriană de factură imnografică

Recomandată de o extraordinară capacitate de persuasiune, poezia imnografică siriană din primele veacuri a pătruns cu succes în corpul tradiției bisericești. Acest lucru s-a datorat în fapt eficienței dovedite pe frontul de contracarare a propagandiștilor eretici, devenind astfel un veritabil vehicul al teologiei creștine. În acest context, poezia siriană a ajuns cea mai folosită formă în exprimarea caracteristicilor definitorii ale spiritualității creștinismului oriental: „simbolismul”, „ascetismul”, „individualismul” și importanța acordată imaginilor feminine (Sfântul Duh și Maica Domnului).¹⁶¹ Așa se face că, prin caracterul ei cu totul special, ea aduce o contribuție foarte importantă în procesul de promovare a adevărilor de credință.

Încă de la început trebuie cunoscut faptul că originea lirismului sirian, preponderent eclesiastic, a fost influențat foarte mult de vechea poezie evreiască de factură biblică. Este evidentă în acest sens preocuparea imnografilor sirieni pentru reconstituirea poetică a principalelor evenimente din iconomia mântuirii, pornind de la textul Scripturii, folosindu-se de versul narativ sau de forma dialogică. „Aceste poeme dialogice – spune Sebastian Brock – au menirea de a fi reactivate pentru a putea fi folosite în scopul educației religioase, de vreme ce cuprind învățăminte profunde bazate pe textele biblice ... Din acest punct de vedere, poeții sirieni au un dar în folosirea imaginilor din viața de zi cu zi, în scopul prezentării întregului curs al istoriei mântuirii”.¹⁶² Putem regăsi astfel mai multe elemente de conținut împrumutate din spațiul iudaic. De exemplu, versurile siriene, grupate două câte două, formează o frază metrică, compatibilă cu paralelismul din versificația evreiască. Tot în acest sens amintim că strofele din poezia siriacă, caracterizate prin ordonarea lor alfabetică, imită structura metrică întâlnită la anumii Psalmi sau în Plângerile lui Ieremia. Cu toate acestea, numărul determinat de silabe întâlnite într-un vers, dintr-o poezie siriacă, nu-și găsește corespondent în lirismul ebraic. Mai mult decât atât, sirienii nu făceau foarte bine diferența între vocalele lungi și scurte întâlnite într-un vers. Acest aspect s-ar fi datorat faptului că limba siriacă nu menținea decât foarte rar vocalele scurte într-o silabă deschisă.¹⁶³

I.4.1. Structura metrică a poeziei siriene

Din punct de vedere structural, poezia siriacă se împarte în două mari categorii: omiliile sau discursul poetic (*memre*) și imnele sub formă de strofe (*madrashe*).¹⁶⁴

¹⁶¹ În studiul întocmit la traducerea celebrei lucrări „*Efrem Sirul. I. O introducere. II. Imnele despre Paradis*”, semnată de marele sirolog Sebastian Brock, părintele Ioan Ică Jr amintește despre cele „șapte teme proeminente”, întâlnite în teologia Părinților sirieni: pogorârea Mântuitorului la Iad, Hristos – Mirele Ceresc, Mântuirea ca tămăduire și recuperare a Paradisului, „Focul divin” al Duhului în Sfintele Taine, înțelegerea Sfintelor Scripturi și naturii prin „ochiul luminos” al credinței și legătura unitară dintre „cele trei biserică” (din cer, de pe pământ și din suflet) – Vezi: Sebastian BROCK, *Spirituality in Syriac Tradition*, SEERI, Correspondence no. 2, Kottayam, 1989, pp. 37 - 48, apud diac. Ioan I. ICĂ Jr., *Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, Studiu introductiv la lucrarea lui Sebastian BROCK, „*Efrem Sirul. I O introducere. II Imnele despre Paradis*”, pp. 8-9.

¹⁶² Sebastian BROCK, *The Syriac Orient: a third „lung” for the Church?*, in *OCP*, nr. 1/2005, p. 9.

¹⁶³ R. DUVAL, *Op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁶⁴ Luând ca exemplu poezia Sfântului Efrem Sirul, Sebastian Brock vorbește despre modelul omiliilor cu versuri de 7+7 silabe și despre *madrashele* construite după un singur model silabic. Tot în acest context, marele sirolog mai amintește și despre începuturile poeziei siriace de factură metrică: „Poezia siriacă a fost încă de la început bazată pe principii silabice, și acest lucru se aplică atât unui fragment citat de Mara, fiul

Omiliile sunt compoziții ale genului narativ și epic, desfășurate pe o întindere considerabilă, construite pe o direcție regulată și compuse din versuri de aceeași metrică, nedivizate în strofe. În perioada Sfântului Efrem Sirul, versul era alcătuit din heptasilabe duble. Din secolul VI, Iacob din Sarugh a introdus varianta din două cvadrilabe triple, aceasta reușind să se impună în Biserica Siriacă.¹⁶⁵ Tradiția a fost dusă mai departe de Mar Balai care scria omilii în versuri de cinci silabe, prin comprimarea a două măsuri de două și respectiv trei silabe. Omiliile lui Iacob de Sarugh (451-521) foloseau versificația de douăsprezece silabe, împărțită în trei măsuri a câte patru silabe fiecare.¹⁶⁶

Omiliile în versuri se foloseau cel mai adesea în cult, la sărbătorile mari sau la prăznuirea sfinților și martirilor, fiind recitate în timpul ritualului liturgic. În perioada catehemenatului au avut un rol foarte important, ajutând la consolidarea spirituală, morală și doctrinară a noilor veniți la credință. Sunt relevante în acest sens omiliile semnate de Isaac al Antiohiei, prima despre pocăință cu 1928 de versuri, iar cea de a doua despre un papagal care rostea Trisaghionul cu adaosul „Cel ce a pățimit pentru noi”, de 2136 de versuri.¹⁶⁷

Imnul sau poemul (*madrashale*) reprezintă a doua categorie a lirismului sirian. Este alcătuit din strofe egale care se succed în ordine alfabetică și de cele mai multe ori sunt legate printr-un acrostih (refrenul). În cadrul cultului imnul sirian era cântat de cor sau de solist, după glasul indicat de idiomelă (*rish-quala*),¹⁶⁸ restul credincioșilor cântând la unison refrenul.¹⁶⁹ Sfântul Efrem Sirul a statornicit instituția corului în Biserica Siriacă, specializat în interpretarea imnelor liturgice. Astfel, fecioarele se adunau duminica, la marile sărbători sau la comemorarea martirilor, cântau alternativ respectivele imne în acompaniament de harpă. Această nouă formă de exprimare teologică s-a impus treptat datorită complexității dogmatice și persuasiunii deosebite a adevărurilor transmise. Funcționalitatea acestui veritabil vehicul teologic se datorează neîndoielnic Sfântului Efrem care „a așezat în aceste imnuri simțăminte profunde și valoroase învățăminte dogmatice despre Naștere și Botezul Domnului, despre copilăria și faptele Sale, despre Patimi, Înviere și Înălțare, precum și despre Mărturisire, Penitență sau moarte”.¹⁷⁰

Pe lângă capacitatea sa apologetică, de contracarare a diverselor curente eretice, versul siriacă a îmbrăcat și un caracter moralizator, parenetic, susținut de o teologie

lui Serapion, probabil un scriitor păgân de la sfârșitul secolului I, cât și celor două poeme arhaice, ambele în cuplete de șase silabe, încorporate în *Faptele lui Toma*, «Imnul Miresei Lumii» și «Imnul Mărgăritarului». Știm din propriile imne ale Sfântului Efrem că atât Bardaisan (222), cât și Mani (226) scriseseră deja *madrashale* dar, chiar și fără această informație, uzul extrem de sofisticat al formei poetice *madrasha*, exemplificată în poezia Sfântului Efrem Sirul, presupune o lungă preistorie a acestui gen” – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, pp. 42-43.

¹⁶⁵ Diac. Ioan I. ICĂ JR., *O teologie poetică a misterului pascal*, studiu introductiv la traducerea Sf. EFREM SIRUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, ediția a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 8.

¹⁶⁶ R. DUVAL, *Op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁷ R. RUS, *Dicționar enciclopedic...*, p. 452.

¹⁶⁸ Diac. Ion I. ICĂ JR., *O teologie poetică a misterului pascal*, p. 8.

¹⁶⁹ Aceste reguli se regăsesc și astăzi în liturgicul Bisericii noastre. Astfel, urmând rânduielilor tipiconale, fiecare cântare (din Minei, Triod sau Ohtoih) este însoțită de indicația glasului și a podobiei după care trebuie interpretată. Tot în acest sens amintim de importanța pe care o are cântarea omofonă, îndeosebi la Sfânta Liturghie.

¹⁷⁰ R. DUVAL, *Op. cit.*, pp. 14-15.

mistică, presărată cu simboluri și imagini biblice. Cu aceste calități, poezia siriană este primită în dimensiunea liturgică a Bisericii.

Primele poeme intrate în uzul liturgic sirian sunt datate din secolul al II-lea, din vremea Sfântului Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei care vede o strânsă legătură între trăirea mistică și viața liturgică.¹⁷¹ El introduce în cult cântarea antifonică.¹⁷² O legendă, desprinsă din istoria marelui filosof al Antichității, Socrate, și preluată de Salomon de Bassora și Barhebraeus, spune că Sfântul Ignatie a deprins meșteșugul cântării antifonice în urma unei viziuni angelice.¹⁷³

O a doua formă de poezie liturgică, preponderent răspândită în arealul sirian, este *condacul*. Era o rugăciune de laudă adusă lui Dumnezeu sau sfinților. Alcătuit din strofe acrostih și legat de omilie, condacul sirian era cântat de cor la marile sărbători ale Bisericii. Caracteristica principală a acestui gen de poezie liturgică era forma dialogică. Această parte era așezată în conținut după o introducere de cinci sau zece strofe a câte patru versuri, formate la rândul lor din aproximativ șapte silabe. Astfel, în condacul Bunei Vestiri, dialogul se desfășoară între Arhanghelul Mihail și Fecioara Maria. Strofele, așezate după literele alfabetului siriac, se distribuiau în mod egal către fiecare participant la dialog.¹⁷⁴ Originea condacului a fost destul de greu de identificat. Există totuși voci care afirmă că începuturile acestui gen de poezie liturgică ar aparține în totalitate literaturii siriace.

Din punct de vedere structural în structura *kondachionului* sirian se pot distinge următoarele componente:

- antistrofa, *prooimion* (proodă) sau *koukoulyonul* – o strofă de dimensiuni mici, așezată de regulă la începutul imnului. De obicei aceste strofe delimitau în secvențe condacul, dădea glasul și refrenul, după care se cânta imnul.

- *icosul*¹⁷⁵ sau *irmosul* – reprezintă prima dintre strofele propriu-zise ale condacului din perioada primară. Din punct de vedere metric (număr de silabe și accente), se constituia ca strofă model pentru întregul conținut al condacului. Acrostihul de care era precedat întotdeauna adopta de regulă forma de aranjament alfabetic.

- următoarea strofă a condacului însuma aproape întotdeauna o rugăciune cu caracter rezumativ, oferindu-se ca o concluzie pentru întregul imn.¹⁷⁶

¹⁷¹ R. RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 381.

¹⁷² *Antifonul*, veche cântare de inspirație biblică, este cântarea așezată la începutul Sfintei Liturghii, compusă din fragmente de Psalmi cântați alternativ (antifonic) de cele două strane. Odinioară Psalmii antifonici (91 – „Bine este a ne mărturisi Domnului”, 82 – „Domnul a împărățit” și 94 – „Veniți să ne bucurăm de Domnul”) erau cântați integral. Cu timpul, antifoanele au căpătat o formă prescurtată, fiind interpretate, selectiv, doar anumite versete. Astăzi, conținutul antifoanelor este luat din Psalmii 120 (doar primul verset „Binecuvintează suflete al meu pe Domnul”) și 145 (ultimul verset „Împărăți-va Domnul în veac”, ca introducere la „Unule Născut”). Vezi: Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală* (cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură), ediția a IV-a, Ed. Partener, Galați, 2008, pp.460 – 461, 479.

¹⁷³ R. DUVAL, *Op. cit.* p. 15.

¹⁷⁴ IBIDEM, pp. 16 – 17.

¹⁷⁵ Cuvântul *icos* provine din limba greacă și înseamnă *casă*, căci „precum casa cuprinde averea celui ce o are, așa și icosul cuprinde pe scurt toate ale sfântului și ale sărbătorii” – vezi: Pr. prof. Petre VINTILESCU, *Despre poezia immografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, București, 1937, p. 85.

¹⁷⁶ Jose GRIDIDIER DE MATONS, *Introduction au Colection Surces Cretiens*, nr. 99, ROMANOS le MELODE, *Hymnes*, preface de Paul Lemerle, introduction, texte critique, traduction et noter par Jose Grididier de Matons, tome I, Ancient Testament (I-VIII), dans la Les Edition du Cherf, no. 29, Paris, 1964, pp. 15-16.

Forma de interpretare melodică sau modulația constituia o altă caracteristică a condacului sirian. Astfel, pentru ca fiecare strofă să fie cântată după același glas, trebuia ca versurile să aibă același număr de silabe, iar accentele principale să fie așezate după cele din strofa model, respectiv după cele din icos.¹⁷⁷

I.4.2. Dialogul, o caracteristică inedită a literaturii siriene în versuri

Una din caracteristicile poeziei siriene de limbă semitică, întâlnite în special în creațiile imnografice din primele patru secole creștine, este forma dialogică a discursului versificat. Presărat cu numeroase personaje biblice, acest gen imnografic constituie în mare parte corespondența teatrului dramatic de limbă greacă sau latină. În terminologia siriacă sunt recunoscute prin termenul de *soghyatha*,¹⁷⁸ un gen poetic ce a călătorit din imnografia arabă (*munazara*) și până în Europa.¹⁷⁹

Analizând principalele caracteristici desprinse din *madrasha* sau *memre soghytha* (imnele sau omiliile de formă dialogică), Sebastian Brock vorbește despre existența a cinci clasificări distincte.¹⁸⁰ Poemele din prima categorie se disting prin lipsa stilului narativ, prezența unei scurte introduceri în temă, alternanța strofelor și uneori existența unui epilog. Stilul este foarte vechi, moștenit din Mesopotamia Antică, fiind folosit de Sfântul Efrem pe secvențe scurte, cum ar fi de pildă „disputa dintre Moarte și Diavol”, din *Carmina Nissibena* (52-54).

În al doilea tip de *soghytha* este exclusă alternanța subiecților în strofele succesive, dialogul desfășurându-se pe porțiuni inegal împărțite în cadrul poemului. Cel mai bun exemplu în acest sens este a șasea Omilie (*memre*) a lui Iacob de Sarug, „Împotriva iudeilor”,¹⁸¹ *Carmina Nissibena* (strofele 56-59 - disputa dintre „Grâu și aur”) sau la David bar Paulos’ în Omilia despre „Cedru și vița de vie”.

Din cea de a treia categorie fac parte poemele cu mai mult decât doi participanți la dialog, cum ar fi de exemplu *madrashetele* cu strofe foarte lungi și complexe sau foarte scurte și simple. Putem lua ca exemplu în acest sens strofele 35-43 din *Carmina Nissibena*. Introducerea îmbracă o formă narativă, marcată printr-o descriere simplă a subiectului.

Cel de al IV-lea tip de *soghytha* s-ar putea defini prin prezența unei topici de factură biblică. Genul se întâlnește cu precădere în *memre*, cum ar fi de pildă kondacurile Sfântului Roman Melodul.

Ultimul segment din clasificarea lui Brock asupra imnografiei siriene de factură dialogică, cel de al V-lea, este definit prin prezența unei introduceri narative, cu ton

¹⁷⁷ Excepție de la această regulă făceau *idiomelele* – imne interpretate după o melodie specială, care se constituiau ca modele metrice pentru alte imne (prosomoion) – Vezi: IBIDEM, p. 17.

¹⁷⁸ „Termenul de *soghytha* (a cărui semnificație rămâne obscură) acoperă desigur mult mai mult decât poemele dialogice. Termenul nu este atestat de tradiția textelor siriene, până la apariția manuscriselor liturgico-imnografice timpurii, în secolele VIII-IX. Cu toate acestea, cronicile l-au atribuit lui Joshua Stilitul, scrierile sale fiind menționate printre cele ale lui Iacob de Sarug” – Vezi: Sebastian P. BROCK, *Syriac dialogues poems: Marginalia to a recent edition*, in **Le Museorum** (Revue d'Etudes Orientales), tome 97, fasc. 1-2, Louvain, 1984, p. 31, note 11.

¹⁷⁹ IBIDEM, p. 31.

¹⁸⁰ IDEM, *Dramatic dialogue poems*, in **OCA**, 229/1987, pp. 136-138.

¹⁸¹ JACQUES DE SAROUG, *Homilies contre les juifs*, en **PO**, tome 38, fascicule, no. 174, edition critique du texte siriaque inedit traduction francais, introduction et notes par Micheline ALBERT, Brepols, Turnhout-Belgique, 1976, pp. 161-182.

dramatic, unde autorul poate face comentarii exegetice sau moralizatoare. Acesta se regăsește în omiliile (*memre*) lui Iacob de Sarug și de asemenea la Narsai.

I.4.3. Dimensiunea hristologico-mistică a innografiei siriene

Pentru a exemplifica dimensiunea hristologico-mistică a acestor forme innografice siriene, profesorul Brock oferă ca exemplu cele patruzeci și două de „Ode ale lui Solomon”, unul dintre documentele de rezonanță pentru creștinismul primar. „Acest scurt poem liric – afirmă Brock - exprimă bucuria și relația intimă dintre innograf și Mântuitorul Hristos:

«Așa cum soarele strălucește bucurie tuturor celor care așteaptă ziua,
Astfel Domnul este bucuria și Soarele meu,
Mâna Lui cea tare m-a ridicat,
Lumina Lui a gonit tot întunericul de la fața mea» (Oda 15, 1-2)¹⁸²

În imnul-dialog „Heruvimul și tâlharul”¹⁸³ descoperim o adevărată epopee a mântuirii subiective. Strofele, alcătuite după modelul clasic al imnului sirian, cu câte patru versuri, alternează armonios după ritmul indicat de idiomelă (*rish-quala*). Imaginea acestui splendid tablou soteriologic este deschisă prin cuvintele innografului care, prezent spiritual lângă Crucea Mântuitorului Hristos, aude vocea tâlharului zicând: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!”. Fascinat de aceste cuvinte, poetul sirian exclamă:

„Lădat fii, Doamne, căci la venirea Ta
păcătoșii s-au întors de la răutatea lor,
au intrat și au găsit adăpost
în grădina Raiului – Sfânta Biserică!”¹⁸⁴

Mărturisirea îi face pe tâlhar să pășească primul în Rai. Actul său devine o adevărată „recunoaștere” a Logosului care era pironit pentru păcatele noastre, deșertat de slava cea cerească¹⁸⁵ și junghiat ca „o oaie fără de glas”.¹⁸⁶ Din făcător de rele, el devine mărturisitor,¹⁸⁷ din criminal, teolog al firii cele dumnezeiești și înaintemergător strămoșului Adam care aștepta în pânțeleceale iadului ceasul izbăvirii:

¹⁸² Sebastian P. BROCK, *The earliest Syriac literature*, in the volume *The Cambridge history of early christian literature*, edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Asistent editor Augustine Casiday, Cambridge University Press, 2008, p. 166.

¹⁸³ Creație literată anonimă, foarte populară în spațiul creștin sirian, tradusă în limba română de părintele diac. Ioan ICĂ jr. după Sebastian BROCK, *Sogiatha, Syriac Dialogue Hymns* (The Syriac Churches Series XI), Kottayam, 1987, pp. 28 – 35, și așezată la finele traducerii SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului ...*, pp. 127-135.

¹⁸⁴ IBIDEM, *Idiomela*, p. 127.

¹⁸⁵ Pe tot parcursul imnului, autorul folosește din abundență citate scripturistice, apelând cu precădere de textele cu subiect hristologic.

¹⁸⁶ Isaia 53, 7.

¹⁸⁷ Rolul de mărturisitor, asumat de tâlharul de pe cruce, conferă certitudinea și deplinătatea comuniunii hristice dincolo de realitatea imanentă a suferințelor, în frumusețile negrăite ale Paradisului pierdut. El afirmă dumnezeirea Cuvântului în mijlocul unei mulțimi ostile. De aceea, realitatea mărturisirii sale se oferă ca o redescoperire a adevăratei identități antropologice: „Momentul central al vieții martirului este

„Pomenește-mă, Doamne, ...
 în Împărăția cea netrecătoare
 și în slava în care te vei arăta,
 ca să văd odihna Ta, pentru că te-am recunoscut».

Iar Domnul nostru a răspuns: «Fiindcă M-ai recunoscut,
 Chiar astăzi vei fi în grădina Raiului;
 nu vei fi dat înapoi, omule,
 de la Împărăția spre care privești.

Ia cu tine drept semn crucea, și du-te:
 e cheia cea mare prin care ți se va deschide
 marea poartă a grădinii aceleia,
 și Adam, care a fost scos afară din ea, va intra din nou».¹⁸⁸

La intrarea în Rai tâlharul este întâmpinat de sabia vâlvâietoare a arhanghelului care străjuia aici de la izgonirea protopărinților Adam și Eva. Imnograful surprinde foarte bine uimirea îngerului care, nedumerit de prezența unui păcătos, vorbește despre greșeala primilor oameni. În replică, omul îi arată răbojul primit de la Domnul Hristos, amintindu-i că prin Cruce se vor redeschide porțile care de atâta vreme stătuseră încuiate. Domnul este asemănat cu „Pomul mântuirii” care S-a lăsat spânzurat pe Golgota pentru a trage întregul neam omenesc la fericirea cea veșnică.¹⁸⁹

În continuarea dialogului dintre cei doi se evidențiază ideea păcatului ca datorie, întâlnită la Sfântul Grigorie de Nyssa, în lucrarea „Marele cuvânt catehetic”:

„Eva și Adam s-au făcut datornici
 scriind un zăpis care nu se va șterge;
 osândiți au ieșit de aici,
 ca să trăiască umiliți în pământul cu spini”.¹⁹⁰

Aici, tâlharul este trimis să anunțe că datoria înaintașilor săi fusese răscumpărată prin sângele Mântuitorul Hristos. El vestește începutul unei noi generații, ieșită de sub incidența păcatului strămoșesc.¹⁹¹ El este trimis înainte spre a deschide porțile Raiului tuturor dreptilor care fuseseră ridicați de Hristos, împreună cu Adam, din iad.

acela al mărturisirii lui Hristos în inima sa și în fața lumii dezlănțuite asupra lui, mărturisire ce este lucrarea Duhului Sfânt în adâncurile sufletului său, preaplin de Dumnezeu” – Vezi: Irineu POPA SLĂTINEANUL, *Martirul ca jertfă euharistică*, în volumul colectiv *Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă*, Editori Picu OCOLEANU, Radu PREDA, traducere în limba română a textelor autorilor străini de Ana Ocoleanu, Ed. „Mitropolia Olteniei”, Craiova, 2007, pp. 15-16.

¹⁸⁸Stofele 3-5.

¹⁸⁹Strofa 21, p. 130.

¹⁹⁰Strofa 22.

¹⁹¹ În acest sens IPS Prof. Dr. Irineu spune: „Mântuitorul Iisus Hristos este rădăcina, prototipul, reprezentantul, căpetenia unei noi omeniri. Natura Lui umană n-a fost îndumnezeită spre a rămâne singură, izolată în sânul Sfintei Treimi, ci în Hristos au murit și au înviat (în chip potențial) toți oamenii. Într-un chip tainic, Hristos ne cuprinde pe toți, iar viața Lui cuprinde toată umanitatea pentru ca aceasta să nu mai poarte pecetea lui Adam, ci pecetea lui Hristos. Dacă în El a murit și a înviat potențial toată

Dialogul ia sfârșit și tâlharul este primit în Rai atunci când arhanghelul recunoaște răbojul dat de Hristos și se închină Sfintei și de Viață făcătoare Cruci, prin aceasta risipindu-se despărțitura dintre oameni și îngeri. Poemul se încheie cu rugăciunea de mulțumire a inmografului care laudă iubirea de oameni și milostivirea lui Dumnezeu:

„Mulțumire Ție, Doamne a toate,
Care l-ai adus înapoi pe Adam cel izgonit,
iar tâlharului care a cerut milă
i-ai deschis ușa ce fusese încuiată.

Mulțumire Ție, la al Cărui cuvânt
tâlharul a intrat în grădina Raiului
și a adus iarăși bune nădejdi lui Adam,
iar el s-a întors în locul din care a fost izgonit”.¹⁹²

Poezia, această caracteristică inedită a teologiei siriene, oferă noi perspective pentru primirea cuvântului liturgic. Mîntea și inima sunt antrenate în curiozitatea descoperirii mistice a adevărilor de credință, iar sufletul se deschide pe armoniile rimelor, spre împărtășirea cu Logosul Dumnezeiesc. În această simfonie minunată, teologia siriană sfidează legile, dându-și mâna cu poezia pentru împlinirea scopului suprem: preamărirea Mântuitorului Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Înomenit pentru mântuirea noastră. „Pentru mulți, ideea de a privi poetul ca teolog pare a fi o contradicție terminologică: poezii ar putea cel mult să atingă o temă teologică, însă nu trebuie să ne așteptăm ca teologii să-și exprime teologia lor într-o perspectivă poetică. Pierderea este a noastră pentru că, de-a lungul anilor, am nesocotit modalitățile prin care teologia s-ar fi putut transmite și pentru că am scăpat din vedere celebrul aforism din opera mai tânărului contemporan al Sfântului Efrem, Evagrie, cu care sfântul nostru ar fi în totalitate de acord: «Dacă ești teolog trebuie să te rogi cu adevărat, dacă te rogi cu adevărat atunci vei fi teolog». Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă descoperirea teologiei dumnezeiești în creația unui poet, ca Sfântul Efrem, care în mod sigur «s-a rugat cu adevărat»”.¹⁹³

I.5. Câteva considerente generale asupra caracterului hristocentric al misticii siriene

Dincolo de teorie, în tradiția Bisericii noastre primează dimensiunea mistică a întâlnirii omului cu Mântuitorul Hristos, scopul suprem spre care tinde toată făptura „cea înțelegătoare”. Dincolo de zgura cuvintelor, experiența mistică a sfinților însumează în sine dialogul apofatic dintre Duhul lui Dumnezeu și duhul omului. În acest context,

omenirea, rezultă că moartea și învierea se actualizează în fiecare față omenească încorporată, prin naștere de sus, în Hristos, întrucât «*Dumnezeu reunește toate în Hristos*». Deci înțelegem că în Logosul Înomenit s-a creat și se crează o nouă omenire, superioară unității adamice. Ea nu e numai unitate de natură, ci unitate harică, în care Adam stă numai la începutul omenirii, pe când Hristos este începutul și izvorul permanent de viață și de unitate” – Vezi IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același...*, p. 83.

¹⁹² Strofele 50-51, p. 134.

¹⁹³ Sebastian BROCK, *The luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Efrem*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1992, p. 23.

teologhisirea ia forma unei veritabile mărturisiri de credință, izvorâte din cele mai profunde trăiri personale și așezată în scris spre slava lui Dumnezeu și a Sfintei Sale Biserici. Asemenea capodopere, atât de rar întâlnite în actualitatea secularizată a lumii noastre, au menirea de a aduce eternitatea timpului sacru în efemeritatea și nimicnicia vieții noastre. Sub aceste criterii, IPS Irineu Popa afirmă că „atunci când nevoitorul este cuprins de harul lui Dumnezeu, tot ceea ce el simte nu poate fi cuprins în cuvânt”.¹⁹⁴

Materializarea acestui strigăt lăuntric reprezintă adevărata moștenire a Bisericii peste veacuri. Această dinamică lăuntrică a ideilor este foarte bine surprinsă de Mitropolitul Olteniei, care justificată transpunerea în scris a ideilor mistice la Părinții Orientali: „Deși experiența duhovnicească a sfinților este tainică, totuși Părinții Bisericii nu ne-au lăsat într-o totală ignoranță, ci s-au străduit s-o descrie într-un oarecare fel pentru a o comunica și altor iubitori de viață duhovnicească. În urma acestor destăinuirii, este adevărat, s-au pierdut multe din adâncurile trăirii mistice, tocmai pentru faptul că s-a încercat să se transpună în cuvinte ceea ce este prin definiție de negrăit. Evident, destăinuirea celor trăite de Părinți s-a făcut în limitele culturii lor, cu cuvintele și imaginile pe care le-au dobândit prin educația și trăirea lor. Din acest motiv exprimările lor, uneori, par să fie contradictorii, dar fără îndoială că în esență relatarea lor mistică este aceeași. Acest fenomen se datorează faptului că prezentarea lor are în vedere unirea sufletului cu Dumnezeu în iubire, și nu în descrierea vreunei simțiri psihologice. Alteori, în aceste mărturisiri, diferențele sunt atât de departe de linia tradițională, încât unii au pus chiar la îndoială ortodoxia conținutului lor. Am putea datora acest lucru fie filosofiei grecești, fie influențelor străine duhului eclezial de care unii trăitori erau tributari. Pe aceștia Biserica nu i-a primit în rândul Părinților duhovnicești, ci dimpotrivă, i-a condamnat ca eretici”.¹⁹⁵

I.5.1. Locul termenilor de „mistic” și „mistică” în teologia orientală

Pentru a înțelege mai bine acest raport, aducem câteva explicații de ordin terminologic cu privire la cuvintele *mistic* și *mistică*. Rădăcina acestora se trage din limba greacă, de la verbul *μωω*, - *ew*, care înseamnă „a închide ochii, a strânge buzele, a introduce pe cineva într-o taină, într-un mister”. Filosofii greci de dinaintea venirii Mântuitorului Hristos în lume, cum ar fi de pildă Eschil, Sofocle sau Herodot, au văzut în acest termen „ceea ce ține de mistere”. Mai târziu, neoplatonicienii și gnosticii l-au folosit pentru a justifica unirea sufletului cu divinul. Iată motivul pentru care teologia protestantă a respins cu totul ideea unei teologii mistice, considerându-o „un împrumut din antichitatea păgână (confundându-o adesea cu dualismul sau cu panteismul), deci ceva străin de ființa creștinismului autentic”.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Acad. Dr. Mitrop. Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, Ed. „Mitropolia Olteniei”, Craiova, 2012, p. 17.

¹⁹⁵ IBIDEM, pp. 18-19.

¹⁹⁶ Vezi: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, edited by Ken PARRY, David, J. MELLING, Dimitri BARDAY, Sidney H. GRIFFITH and John F. HEALY, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, pp. 332, 333; Edward G. FARRUGIA, *Dicționar creștin enciclopedic*, p. 524; Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Hristos – viața noastră sau Asceza și Mistica Paulină*, ediție îngrijită și prefațată de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, pp. 4-10; Arhiereu prof. univ. dr. Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, pp. 5-15; DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 60-61.

Latura biblică a misticii creștine, mai ales cea vechi testamentară, reprezintă deschiderea spre o perspectivă profetică, definită prin imagini sau simboluri. Astfel, fără a se depărta de la înțelesul original, cuvântul *mysterion* este folosit cu sensul de ceva tainic, ascuns. Profetul Daniel arată în cartea sa uimirea regelui Nabucodonosor care, văzând minunile săvârșite, exclamă: „Cu adevărat că Dumnezeuul vostru este Dumnezeuul dumnezeilor și Stăpânul regilor, descoperitorul tainelor, căci tu ai putut să descoperi această taină (*mysterion*)”.¹⁹⁷

În Noul Testament, Hristos Domnul le spune Apostolilor Săi: „vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, pe când acestora nu li s-a dat” (Matei 13, 11). Totodată, în teologia paulină, experiența mistică se referă la planul ascuns al mântuirii noastre, statornicit din veșnicie în Dumnezeu, necunoscut și nedescoperit îngerilor sau oamenilor, desăvârșit „la plinirea vremii” prin Jertfa Mântuitorului Hristos și împărtășit tuturor neamurilor „până la marginile pământului”.¹⁹⁸

Literatura patristică împrumută și ea acest concept, primul care îl folosește fiind Sfântul Ipolit. Mai târziu, Clement din Alexandria și Origen arată că misticul este echivalent cu gnosticul, iar Dionisie Areopagitul definește mistica ca fiind modul de participare la „cunoașterea tainică a lui Dumnezeu”. Cu timpul, sensul misticii creștine s-a conturat în trei forme: cultică, kerigmatică și teologică, fiecare păstrând ca țel ultim cunoașterea tainică a lui Dumnezeu.¹⁹⁹

În Catehezele sale Mistagogice, Sfântul Chiril al Ierusalimului îi învâța pe catehumenii din secolul patru despre taine mistice în Biserică. Învățăturile sale erau intim legate de exemplul vieții Mântuitorului Hristos și se adăpau din cuvintele Sfintei Scripturi. În felul acesta, Sfântul Părinte își lega povețele de tipuri, simboluri sau semne, pe care le transpunea apoi în realitate. Cele mai relevante exemple sunt Sfintele Taine, fiecare „comportând o transformare misterioasă și mistică a semnelor vizibile și a subiectului, operată prin lucrarea Duhului Sfânt, Dătătorul de viață, astfel împlinindu-se îndumnezeirea omului”. În săvârșirea lor se împlinește teofania trinitată, efectele produse fiind legate direct de îndumnezeirea omului și încorporarea lui în Hristos și în Biserică. Punctul culminant al misticii creștine este atins de teologia palamită, care scoate în evidență că „trăirea duhovnicească, ca unire nemijlocită între Dumnezeu și om prin intermediul Harului este însăși îndumnezeirea noastră”. Profesorul Ioan Gh. Savin notează în acest sens: „De la om nu poate veni decât dorința, dorul, suspinul, cuvântul de a ne găsi într-o astfel de stare, decât aceea a incompletei și imperfectei cunoașteri umane, dorință care se traduce prin efortul ascetic, care nu e altceva decât efortul de a ne desface, de a birui, de a ieși din condițiile fizice și spirituale ale stării creaturale, pentru a putea primi darurile speciale ale harului divin, făuritoare ale unui nou mod de cunoaștere. Această stare în care se situează omul doritor de acest nou fel de cunoaștere, nu mai este nici îndrăzneală, nici cutezanță, nici mândrie luciferică ... căci în cunoașterea mistică nu e vorba de potențare, de o prelungire, de o creștere a cunoașterii noastre umane ... ci este o cu totul altfel de cunoaștere, un alt mod de cunoaștere; ea este

¹⁹⁷ Daniel 2, 47.

¹⁹⁸ Mt. 18, 20.

¹⁹⁹ Prof. univ. dr. Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, pp. 5-15.

o depășire, o transfigurare a modului uman de cunoaștere; e o cunoaștere după modul ingeresc în trup omenesc, prin mijloace care aparțin harului dumnezeiesc”.²⁰⁰

Un alt mare teolog român, mitropolitul Nicolae Mladin, vede mistică în sensul de „unire sau legătură nemijlocită între Dumnezeu și om. E îndumnezeirea omului prin har. Această unire cu Dumnezeu nu trebuie înțeleasă în sens panteist, ca dizolvare a creaturii în Dumnezeu, ca identificare substanțială cu Dumnezeu, ca nimicire a persoanei umane. Ea e numai participare la viața divină, prin care omul rămânând creatură și Dumnezeu rămânând Dumnezeu, omul e infuzat cu puterile harului și transfigurat așa cum un cristal e străluminat de razele soarelui, fără ca prin aceasta să fi devenit el însuși soare sau rază”. El arată totodată că, prin raportarea la Sfintele Taine, fiecare creștin are capacitatea unirii mistice cu Părintele Ceresc: „Relația mistică (ascunsă și nemijlocită) între Dumnezeu și om devine realitate (deși în chip nevăzut) prin Sfintele Taine: e îndumnezeirea sacramentală. De aceea, se poate vorbi de o mistică în sensul larg al cuvântului care cuprinde pe toți cei botezați: rădăcinile vieții creștine sunt mistice. Fiecare creștin e un mistic fără să știe, un mistic ce se ignoră pe sine însuși, își ignoră propria ființă”.²⁰¹

Pe acest drum deloc ușor, sufletul omului se lasă purtat în „noaptea simțurilor”, împărtășindu-se în comuniunea sfinților de căldura dumnezeiască a harului. În acest sens, analizând experiențele mistice la Părinților Orientali, IPS Irineu Popa oferă următoarea definiție: „Mistica este trăirea omului cu Dumnezeu pricinuită de har. El cere din partea omului o continuă purificare și o permanentă dispoziție pentru trăirea în cunoaștere și iubire. Experiența mistică intensifică în om lucrările Duhului Sfânt existente în el de la Botez, făcându-l capabil să sesizeze nemijlocit pe Dumnezeu și să viețuiască încă de pe pământ fericirea cerească. În acest sens trăirea în Dumnezeu este o lucrare teandrică de cunoaștere ce duce sufletul printr-o mulțime de stări și transformări până acolo încât sufletul sălășluiește pe Dumnezeu în sine, cum spune Sfântul Apostol Pavel: «de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine»”.²⁰² Prin aceasta înțelegem că realitatea mistică a relației cu Dumnezeu, nu poate fi socotită o problemă etică, ci mai degrabă una epistemologică. Ea se impune printr-o teologie apofatică și catafatică, menită să îplinească și să aducă mai aproape momentul întâlnirii omului, „față către față”, cu Creatorul său.

Pr. prof. Dumitru Stăniloae oferă, în lucrarea sa „Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe”, o descriere asupra modalității de percepere a unirii mistic cu Dumnezeu în Biserica Răsăriteană: „În Răsăritul creștin ortodox se mai folosește, pentru caracterizarea acestei uniri, și termenul îndrăzneț de îndumnezeire sau de participare la dumnezeire. Ținta spiritualității creștine ortodoxe ar fi, așadar, trăirea stării de îndumnezeire sau de participare la viața dumnezeiască. Experierea, exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde mai întâi două învățături generale: 1. ea reprezintă ultima treaptă a desăvârșirii omului, fapt pentru care faza aceasta supremă din viața pământească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvârșire. 2. această îndumnezeire se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești,

²⁰⁰ Ioan Gh. SAVIN, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, cu un cuvânt înainte de dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996, pp. 24 – 25.

²⁰¹ Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, pp. 8-9.

²⁰² Prof. univ. dr. Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, pp. 11-12.

prin revărsarea în el a nemărginirii divine. Întrucât experiența reprezintă treapta celei mai înalte desăvârșiri pe pământ, ea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești; iar întrucât ea este o stare de îndumnezeire – de cunoaștere, de iubire, de forță spirituală – exprimată de credincios, această stare se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentându-se din puterea dumnezeiască”.²⁰³

Redescoperirea sensului autentic al unirii mistice dintre om și Hristos reprezintă scopul existenței noastre pământești și pregustarea Dumnezeieștii Împărății. Fundamentul acestei legături îl constituie fără îndoială Întruparea Fiului lui Dumnezeu Înomenit. În acest sens, teologul rus Vladimir Lossky conchide: „Lucrarea lui Hristos este o «iconomie a tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu»,²⁰⁴ cum spune Sfântul Apostol Pavel, o «hotărâre din veci care s-a împlinit în Iisus Hristos». Totuși, nu există necesitate naturală în întruparea și patima sa. «Aceasta nu este o lucrare a firii, ci un fel de bunăvoință iconomică», după Sfântul Ioan Damaschin, lucrarea voinței, taina iubirii dumnezeiești”.²⁰⁵

I.5.2. Dimensiunea mistică a teologiei siriene

Luând în calcul cele arătate mai sus, putem afirma existența unei tradiții mistice pe arealul sirian încă din primele patru secole ale creștinismului. Teologul francez Antoine Guillaumont leagă această trăire mistică de spiritualitatea siriană, ca element definitoriu, afirmând această simbioză la toate nivelurile și în toate etapele formării și definirii tradiției doctrinare.²⁰⁶ Din punct de vedere istoric, încă din secolul trei, după convertirea la creștinism a regelui Abgar IX, atunci când primii apostoli au călcat aceste meleaguri, propovăduirea adevărului evanghelic a fost cu adevărat mistică, transmisă și primită înainte de toate prin și în capacitatea de experiență personală.

Așezată alături de cele două mari tradiții ale Bisericii Creștine, de limbă greacă și latină, Biserica de limbă siriană oferă o notă de originalitate în ceea ce privește moștenirea hristologică și mistică pe care a lăsat-o în urmă. Dacă problemele hristologice au avut un parcurs sinuos, definit prin ample decretări și elaborări sinodale, legat de diferite tradiții sau influențe, mistică siriană se decantează în inepuizabilul depozit al experiențelor monastice, frumos împodobite de o tradiție trăită după filosofia Loghioanelor lui Hristos. Pornind de aici, am putea afirma că spiritualitatea siriană are în primul rând un caracter ascetico-mistic.²⁰⁷

Profunzimea trăirilor ascetico-mistice și evoluția lor în decursul timpului, de la mărturisirea martirică, la operele Părinților și scriitorilor sirieni, s-a lăsat permanent pătrunsă de puterea tainică a simbolului (*vaza*). De multe ori cântată în versuri, simbolistica siriană a stat la temelia principalelor metode de exprimare scrisă a trăirilor și experiențelor duhovnicești.

²⁰³ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 6.

²⁰⁴ Efeseni 3, 9.

²⁰⁵ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, prefață de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, studiu introductiv și traducere din limba franceză pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2010, pp. 14-15.

²⁰⁶ Antoine GUILLAUMONT, *Op. cit.*, p. 189.

²⁰⁷ Roberta C. BONDI, *The Spirituality of Syrian-speaking Christians*, in the volume *Christian Spirituality. Origins to the twelfth century*, editat de Bernarg MCGINN and John MEYENDORFF în colaboration with Jean LECLERCQ, Crossroad, New-York, 1985, p. 155.

Datorită profunzimii lor, o mare parte din alcătuirile acestor viețuitori în Duhul au fost traduse și în limba greacă, îmbogățind astfel tezaurul Bisericii Orientale. Un exemplu în acest sens este Sfântul Efrem Sirul, diaconul din Nissibis, Părintele imnografiei creștine în Siria. Mai târziu, a venit rândul tradiției siriene să se îmbogățească din scrierile Părinților greci. Evagrie Ponticul, teoreticianul monahismului egiptean, s-a făcut cunoscut în rândul monahilor sirieni prin minunatele sale învățături, inspirând pe cei părinții și scriitorii care i-au succedat în slujirea ascetico-mistică. Sirologul englez Sebastian Brock, pornind de la această simbioză, arată valoarea polivalentă pe care au dobândit-o peste veacuri operele Părinților sirieni. El se referă în mod deosebit de scrierile Sfinților Efrem și Isaac Sirul, afirmând că: „Efrem nu a fost singurul autor sirian a cărui operă a fost tradusă în limba greacă. În secolul al optulea, probabil la mai puțin de un secol de la moartea sa, o mare parte din scrierile lui Isaac de Ninive au fost traduse în limba greacă la Mănăstirea Sfântului Sava din Palestina. Ulterior, scrierile sale au fost traduse și în georgiană, latină, portugheză, franceză, spaniolă, italiană, slovacă, română, rusă și chiar (la începutul acestui secol) în japoneză. Prin intermediul unei traduceri arabe, scrierile Sfântului Isaac au ajuns chiar în Etiopia. Scrierile eremitului Isaac au trecut peste barierele ecleziale și lingvistice într-un mod cu totul uimitor și influența lor în zilele noastre este poate mai mare decât a fost la început. Alcătuirile sale sunt la mare cinste astăzi în mănăstirile ortodoxe grecești, în Biserica Coptă, a cărei viață monahală a fost revigorată datorită acestei neprețuite moșteniri ... Sfântul Efrem și Sfântul Isaac reprezintă cu siguranță vârfurile tradiției spiritualității siriene, fiind absolut necesar ca moștenirea lor să se facă cunoscută în întreaga tradiție creștină, prin traduceri. Fiecare reprezintă un aspect distinct al spiritualității siriene, căci Sfântul Efrem face parte din tradiția semitică a creștinismului sirian, pe când Sfântul Isaac se încadrează în perioada în care tradiția semită și greacă au fost aduse laolaltă într-un mod constructiv”.²⁰⁸

²⁰⁸S. BROCK, *Spirituality in Syriac Tradition*, pp. 3-4.

II. HRISTOLOGIA ȘI MISTICA SIRIANĂ DE LIMBĂ SEMITICĂ ÎN OPERELE LUI AFRAATE ȘI EFREM SIRUL

Relația dintre Hristos și om în tradiția creștinismul sirian din primele veacuri este marcată îndeosebi de proeminența simbolismului dezvoltat în operele lui Afraate și Efrem Sirul. Este perioada în care gândirea și modul de abordare al Părinților Sirieni se situează departe de orice influență elenizatoare, încadrându-se într-o tradiție semitică cu totul autentică, plină de înțelesuri și idei hristologico-mistice. Modalitatea de exprimare a fost una cu totul specială, marșând, pentru prima dată, pe mesajul pastelat al poeziei, ca „vehicul prim pentru teologie”.

Pionierul acestei abordări a fost Sfântul Efrem Sirul, stilul său fiind definit de „o formă literară prin care, în mod firesc, nu se limitează adevărul de credință în formule sau definiții dogmatice, ci se oferă, în esență, o viziune teologică dinamică, îndemnând continuu cititorul să pătrundă cu mintea dincolo de forma exterioară a cuvintelor spre adevăratul lor înțeles”.²⁰⁹ El este cu siguranță „cel mai mare maestru al poeziei creștine de limbă siriacă”. Mai întâi de toate trebuie știut că a fost un aprig apărător al învățaturii ortodoxe împotriva ereticilor arieni, care nesocoteau dumnezeirea Fiului și deoființimea Sa cu Tatăl. În acest sens, a demonstrat, alături de Afraate, că Întruparea Mântuitorului Hristos este o taină care depășește cu mult puterea de înțelegere a oricărei minți omenești. Dincolo de aceasta, cei doi Părinți sirieni au arătat că Domnul a venit în lume, îmbrăcându-Se cu firea noastră, pentru ca noi, prin credință și iubire, să ne îmbrăcăm cu El prin Botez.²¹⁰ Astfel, abordarea Sfântului Efrem devine, în contextul disputelor antiariene, una cu totul aparte, „o extinsă meditație în versuri și cântec, alcătuită într-un stil cu totul contemplativ, preferat cu precădere de creștinii vorbitori de limbă semită”.²¹¹ Acest element, „încărcat cu simboluri, tipuri, antetipuri și imagini”, constituie cu siguranță principiul de diferențiere între scriitorii sirieni și teologii elenofili.²¹²

Pentru sirologul italian Emidio Vergani dimensiunea simbolică a hristologiei și misticii efremiene dispune de o extraordinară capacitate de persuasiune și, totodată, de sintetizare a adevărilor de credință. Această manieră de abordare se sudează pe o foarte bună cunoaștere a Scripturii, așezând laolaltă texte din Vechiul și Noul Testament. „Exegeza Sfântului Efrem” – spune profesorul italian - „cu paralelisme ei (sinonimii și antiteze), cu imaginile ei paradoxale, adună laolaltă liniile și numeroasele relații care unesc Vechiul Testament cu Noul Testament ... Alături de Sfintele Scripturi, în toate realitățile create «ochiul luminos» găsește urme, simboluri, figuri sau taine ale neîncetatei prezențe a Fiului și a neîncetatei Sale lucrări mântuitoare, căci în Hristos

²⁰⁹ S. BROCK, *The Luminous Eye*, p. 160.

²¹⁰ Bernard MCGINN and John MEYENDORPH, *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1985, p. 158.

²¹¹ Kees Den BIESEN, *Simple and bold. Ehem's art of Symbolic Thought*, Giorgia Press, New Jersey, 2006, p. 292.

²¹² IBIDEM, p. 292.

există o mare convergență de simboluri. Biblia, natura, întreaga lume creată sau experiența omenească în general, toate acestea sunt pecetluite de pecetea milostivirii dumnezeiești, cu toată bunăvoința ei tămăduitoare. «Lumea creată vorbește în tot locul de Tatăl și de Fiul, care ies tainic Unul din Altul»,²¹³ nedescoperind numai un alt mod de viețuire alături de cel căzut în păcat, ci participând direct la lauda Creatorului a toate. În felul acesta, imaginile extrase din sfera lumii naturale (alături de cunoștințele epocii), împletite cu figurile biblice, deschid tipologia Sfântului Efrem spre o răsunătoare polivalență semantică. Adesea, într-un nod cu totul sugestiv și lipsit de carențe, doctorul sirian nu ezită să penduleze între simboluri. Ceea ce contează până la urmă este primirea învățăturii cele pline de viață a Mântuitorului Hristos, căci: «precum mana cea din pustie, singură/ a mulțumit poporul, înlocuind alimentele,/ în același fel, cu hrana Sa, El mă va mulțumi pe mine./ Perla va înlocui cărțile/ laolaltă cu lecturile și comentariile lor».²¹⁴

În cazul lui Afraate, latura simbolică a gândirii sale concordă în cele mai multe cazuri cu textul scripturistic. Iată motivul pentru care este adesea numit de sirologi cu apelativul de „ucenic al Sfintelor Scripturi”, nu doar pentru faptul că a stat în permanență legătură cu textul biblic, ci mai ales pentru folosirea lui în conținutul întregii sale opere.²¹⁵ În contextul acestei legături, Sebastian Brock îl socotește ca cel dintâi „martor al tradiției răsăritene a spiritualității inimii, anticipând mai multe teme și idei care au devenit abia mai târziu proeminente”.²¹⁶ Astfel, în cea de a VI-a Demonstrație, Înțeleptul Persan, folosindu-se mai multe citate scripturistice, evidențiază „nevoia de curățire a inimii”, pentru ca rugăciunea să fie bineprimită înaintea lui Dumnezeu. „Asemenea lui Origen, Afraate înțelege simbolul «cămării interioare»,²¹⁷ unde ajunge rugăciunea, în corespondență cu inima”,²¹⁸ această interpretare întâlnindu-se din nou la Sfântul Efrem, în *Imnele despre credință*.²¹⁹ Accentul cade aici pe importanța majoră a atitudinii interioare ca premisă pentru rugăciune. Pentru a arăta că rugăciunea nu implică numai o stare interioară, Afraate face trimitere la cuvintele Psalmistului care vorbește despre „odihna lui Dumnezeu”: „Acum spune profetul «Aceasta este odihna Mea; dați odihnă celor osteniți».²²⁰ Adu-ți aminte de odihna Domnului, omule, și nu vei avea nevoie să-ți mai ceri iertare. Odihnește-l pe cel ostenit, cercetează-l pe cel bolnav, hrănește-l pe cel sărac: aceasta este adevărata rugăciune, iubitul meu”.²²¹

²¹³ *H. Virg.* 25, 7.

²¹⁴ *H. Fide* 81, 8, în Emidio VERGANI, *Les principes exegetiques dans Le Patrimoine Syriaque: Testimonia, Symbolisme et quelques Instruments Rhethoriques, dans Patrimoine Syriaque Actes de Colloques XII (Antelias 2009); La Parole de Dieu dans Le Patrimoine Syriaque – au risque de la diversite religieuse et culturelle*, Cero, Antelias - Liban, 2010, pp. 39-40,41.

²¹⁵ Charls KANNENGIESSER, *Hand Book of Patristic Exegesis. The Bible in ancian christianity*, vol. II, Brill, Liuden-Boston, 2004, p. 1392; vezi și: J.W. CHILDERS, *Virtuous reading: Aphrahat's aproch to Scripture*, în MALPHONO W-RABO D-MALPHONE, *Studies in honor of Sebastian P. Brock*, by Geprge A. KIRAZ (ed.), Giorgias Press, USA, 2008, p. 43-47.

²¹⁶ *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, introduced and translated by Sebastian BROCK, Cistercian Publications, Kalmazoo, Michigan, 1987, p. 3.

²¹⁷ Cf. Mt. 6, 6: „Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție”.

²¹⁸ *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, p. 3.

²¹⁹ *H. Fide*, 20, 6.

²²⁰ Ps. 135, 14.

²²¹ Dem. VI, 14.

Pentru a duce mai departe bogata și frumoasa tradiție a hristologiei și misticii siriene, cei doi Sfinți Părinții au reușit să statornicească o lexicologie a celor mai importanți termeni și a celor mai importante concepte din tradiția Bisericii Siriană de limbă semitică. Acest prim veșmânt al teologiei de factură hristologică și mistică a avut la bază o terminologie complexă, pe alocuri diferită de lexicologia grecească, îmbisericită în primele Sinoade Ecumenice.

II.1. Hristologia și mistică siriană în contextul terminologiei semitice

Motivul pentru care Părinții sirieni din primele patru secole se folosesc în hristologia lor de abordarea simbolică este legat în mare parte de capacitatea de a pătrunde dincolo de explicațiile pe care le putea oferi logica și dialectica acelor timpuri,²²² considerată nu de puține ori primejdioasă în interpretare. Acest mod de abordare izvorăște din autenticul teologiei siriene, caracteristic Bisericii Apostolice de Răsărit.²²³ Atunci când este vorba despre dumnezeirea Mântuitorului Hristos, ca Fiu născut din veșnicie din Tatăl, despre îmbrăcarea noastră în El prin Întrupare (*lbeš pagrā*), Răstignire, coborârea la iad, șederea de-a dreapta Tatălui, într-un cuvânt despre capacitatea acestor dimensiuni hristologice prin „ochiului luminos al credinței”, terminologia siriană debordează într-o adevărată lume a simbolurilor.²²⁴ În felul acesta, îmbrăcând forma unor „metafore codificate”,²²⁵ ideile hristologice și mistice devin „multivalente”.²²⁶

Analizând începutul acestei evoluții terminologice vom observa că Părinții sirieni se folosesc de mai multe verbe pentru a exprima momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Această realitate hristologică îmbracă pe de o parte o dimensiune dinamică, legată de inițiativa venirii Logosului în lume și una pasivă, atunci când abordarea are în prim plan acceptul liber și necondiționat al mântuirii omului. Astfel, o parte din termenii folosiți Îl prezintă pe Mântuitorul Hristos ca fiind „*Cel care a venit*” (*etā*), „*a intrat și s-a sălășluit*

²²² Joseph Francis Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, New York, 1972, pp. 64-69.

²²³ R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 2.

²²⁴ Diaconul profesor Ioan Ică Jr. oferă mai multe detalii în acest sens prin studiul introductiv așezat la începutul traducerii în limba română a valoroasei lucrări *Ochiul luminos*, semnată de sirologul Sebastian Brock. El leagă hristologia și mistică siriană de concretul vieții „liturgico-sacramentale centrată în jurul Botezului și Euharistiei”, ca lucrări desăvârșite ale Sfântului Duh („înțeles într-o simbolică feminină: *ruha* în aramaică fiind de genul feminin”). În acest cadru, viața spiritual ascetică a monahismului de tip *yhidaya* („*fiii și fiicele legământului*”), cu totul specifică arealului sirian, joacă de asemenea un rol capital în conturarea ideilor hristologice și mistice. Acesta este totodată și cadrul în care au activat „cei mai de seamă reprezentanți ai literaturii și spiritualității creștine siriace din secolul IV”. Pornind de aici, Ică Jr. individualizează principalele caracteristici ale teologiei siriene: „șapte ar fi «temele proeminente» specifice Părinților creștinismului siriac: accentul pe pogorârea lui Hristos la iad (Sheol), Hristos ca Mire ceresc, mântuirea realizată de El înțeleasă ca tămăduire și recuperare a Paradisului pierdut, «Focul divin» al Duhului în Sfintele Taine, necesitatea «ochiului luminos» al credinței pentru înțelegerea spirituală a Scripturii și a naturii și unitatea dintre «cele trei biserici» (din cer, de pe pământ și din suflet)” – Vezi: Diac. Ioan ICĂ, Jr., *Studiu introductiv* la lucrarea lui Sebastian BROCK, I. *Ochiul luminos ...*, pp. 8-9; temele sunt dezvoltate pe larg de Sebastian BROCK în lucrarea sa *Spirituality in the syriac tradition*, SEERI, Kottayam, India, 1989, pp. 37-48.

²²⁵ Christopher BUCK, *Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahā'ī Faith*, Albany, NY, 1999, p. 13.

²²⁶ S. BROCK, *The Luminous Eye*, p. 163.

în sânurile părintești” (al șrâ). Totodată El este Mântuitorul (Pâruqâ), „Cel ce S-a născut din Fecioara Maria, noua Evă” (Edbţan, etidel, nauştâ btultâ attâ).²²⁷

Pe de altă parte, Părinții sirieni au gândit că omul, recapitulat în Jertfa Mântuitorului Hristos, a devenit pentru totdeauna parte a marelui întreg eclesiologic, fundamentat pe „Piatra cea din capul unghiului” (kepha).²²⁸ Iată ce spune Afraate în acest sens: „Poate te vei întreba «Dacă Hristos este temelia, cum poate El oare trăi în interiorul casei dacă aceasta este gata?». Binecuvântatul Apostol²²⁹ vorbește despre aceste lucruri. El spune «ca un înțelept meșter a așezat temelie casei sale».²³⁰ Și acolo (în același loc) se arată ce înseamnă această temelie, pentru că a vorbit, arătând că «nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă, care este Iisus Hristos».²³¹ Și iarăși, vorbind despre locuirea lui Hristos în această casă, amintește de cuvintele lui Ieremia proorocul care numește pe oameni «temple» în care locuiește Dumnezeu. Și mai zice că «Duhul lui Hristos sălășluiește întru tine».²³² Căci spune Domnul nostru: «Eu și Tatăl una suntem».²³³ Așadar, zicând că Hristos locuiește în toți cei care cred în El și că este temelia casei care se ridică deasupra Lui, sunt împlinite aceste cuvinte”.²³⁴

II.1.1. Teologia îmbrăcării (*lbeš pagrā*)²³⁵ în hristologia siriană

Unul dintre termenii de referință pentru hristologia siriană din primele patru secole este *lbeš pagrā*, conceptul clasic prin care este definită prezența Logosului Înomenit în

²²⁷ P. Tanios Bou MANSUR, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrian*, Kaslic-Liban, 1988, p. 225.

²²⁸ Ps. 118, 22. Pornind de la acest text, Robert Murray conturează dimensiunea eclesiologică a raportului dintre Hristos și om în teologia siriană. „Termenul de *piatră* (kepha)” – spune sirologul – „este un caz cu totul aparte, și bineînțeles cel mai interesant, în titlurile atribuite Mântuitorului și Sfinților Săi Apostoli. Cuvântul are un impact izbitor mai cu seamă în teologia siriană pentru că este mai exact cuvântul pe care Hristos l-a transformat într-un nume propriu (Petru) și pentru că în Peșitta cuvântul *kepha* este mult mai dominant decât orice alt termen folosit cu sensul de piatră sau stâncă în textul ebraic sau grecesc al Noului Testament. Este folosit de asemenea într-un mod foarte general în relație de sinonimie cu *eben* (piatră, mare sau mică, obișnuită sau prețioasă), *șur* sau *selā*, în ambele cazuri reprezentat prin *πετρα* (piatră, colț de stâncă), deși în Peșitta Noului Testament *πετρα* este redat prin *șo'a* ... Vom găsi toate aceste sensuri la majoritatea Părinților sirieni care, în căutarea simbolurilor hristologice, au folosit aceste trimiteri pe care le-au legat apoi de învățătura despre Biserică” – Vezi: Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A study in early syriac tradition*, Chambridge University Press, 1975, p. 205.

²²⁹ În acest context Afraate face trimitere la Sfântul Apostol Pavel.

²³⁰ I Cor. 3, 10.

²³¹ I Cor. 3, 11.

²³² I Cor. 3, 16.

²³³ Ioan 10, 30.

²³⁴ Dem. I, 5, trad. Adam LEHTO, *The Demonstration of Aphrahat the Persian Sage*, Georgias Press, USA, 2010, pp. 71-72.

²³⁵ Termenul *lbeš pagrā* este format din verbul *ebeš* și substantivul *pagrāh*. Prima componentă (verbul) înseamnă „a îmbrăca o haină”, de aici și „îmbrăcarea omului în Domnul Iisus Hristos”. În înțeles metaforic, poate însemna și „a dobândi un lucru”, cu trimitere la bunurile câștigate în urma unirii cu Mântuitorul Hristos. În forma sa adjectivizată, cuvântul poate fi înțeles ca atribut al omului care, despățimindu-se, a fost „înzestrat” cu dumnezeirea: „Îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre poftă” (Romani 13, 14). În această stare omul este „îmbrăcat în lumina harului dumnezeiesc” prin Taina Sfântului Botez. Substantivul *pagrāh* se traduce prin *trup*, ca esență materială (*carne*) a alcătuirii omenești. În înțeles mai larg, termenului i se poate atribui și un înțeles spiritual, duhovnicesc, cum este de pildă Trupul pnevmatizat al Mântuitorului Hristos de după Înviere, Euharistia Sfintei noastre Biserici. Termenul siriac este echivalentul grecescului *ενοαρκοτε* – „S-a întrupa” din Crezul Nicean – Vezi: *Syriac Dictionary*, founded upon the Tesauros Syriacus of R. Payne SMITH, D.D., edited by J. Payne SMITH, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1998, pp. 235, col. I, 434, col. I; *A Syriac Lexicon. A translation from the latin, correction, expansion and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, edited by Michael

lume. Înțelesul său cumulează două direcții, referindu-se la asumarea firii omenești de către Mântuitorului Hristos prin Întrupare, dar și la capacitatea noastră de a primi actul Răscumpărării Sale prin ieșirea din starea de păcătoșenie și îmbrăcarea în veșmântul cel nou al mântuirii, prin Taina Sfântului Botez.²³⁶ Mitropolitul Nicolae Mladin aduce mai multe lămuriri vis a vis de această realitate hristologico-mistică: „Hristos este ca o îmbrăcămintă care ne dă o nouă formă, nu numai pe dinafară, ci mai ales lăuntric. Îmbrăcarea în El înseamnă participarea la ființa Lui: ea exprimă «unirea cea mai strânsă cu Iisus Hristos», în așa fel încât avem «forma» lui Hristos. Astfel «ne-am făcut împreună-odrașiți» cu El, adică noi și Hristos suntem ca doi copaci creșcuți împreună, care se hrănesc din aceeași sevă, sau suntem mlădița ce viază prin butucul-Hristos: prin Botez devenim o unitate cu El”.²³⁷

Referindu-se la începuturile hristologiei siriene, André de Halleux arată că expresia „*a lua trup*” (*etgaşam*), corespondentă grecescului *ενοσπικμενω*, este absentă din literatura teologică siriacă. Termenul folosit pentru a defini legătura omului cu Hristos a fost *lbeš pagrā*, așa cum rezultă din madrașele Sfântului Efrem Sirul sau din alte alcătuirii semitice datate în primele patru secole creștine. „Expresia «a îmbrăca un corp» (*lbeš pagrā*) reflectă hristologia creștină arhaică, atestată în scrierile lui Efrem, în *Actele lui Toma* sau în *Doctrina lui Addai*”.²³⁸ În înțelesul său stricto sensu, *lbeš pagrā* reprezintă începutul hristologiei Bisericii Siriene de Răsărit din primele veacuri și totodată o caracteristică distinctivă față de terminologia aramaică sau grecească. „Expresia «a îmbrăca un trup», mai curând cu înțelesul de carne, materie, a devenit termenul standard în dogma Întrupării pentru creștinismul sirian timpuriu, fiind întâlnit nu numai în aproape toate operele Părinților sirieni (*Actele lui Toma*, *Actele lui Ioan*, *Afraate*, *Efrem*, *Doctrina lui Addai* etc.), ci și în textele oficiale ale Bisericii Siriene, fiind folosit ca și corespondent pentru termenul grecesc *sarkotenta*, în traducerea Crezului Nicean, la Sinodul local de la Seleucia (410)”.²³⁹

Sebastian Brock stabilește câteva coordonate cu privire la prezența lui *lbeš pagrā* în iconomia mântuirii. După el, teologia îmbrăcării se regăsește în: 1. „veșmântul strălucitor” al primilor oameni de dinainte de cădere, 2. pierderea acestei haine (dezbrăcarea) prin căderea în păcat, 3. redobândirea harului odată cu „reîmbrăcarea” trupului în Hristos și 4. harul reîmbrăcării cu Hristos în Taina Sfântului Botez.²⁴⁰

Vom încerca în cele ce urmează să oferim o perspectivă de ansamblu asupra acestor etape și să le analizăm pe rând.

Așezați în bunătățile paradisiului după creație, protopărinții Adam și Eva au fost îmbrăcați de Dumnezeu cu „haine de slavă și lumină”.²⁴¹ Trăiau o stare permanentă de

SOCOLOFF, Co-published by Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana and Georgias Press, Piscataway, New Jersey, 2009, pp. 670-672, col. I-II, 1155, col. I.

²³⁶ Fundamentându-se pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (Galateni 3, 27), Sfânta noastră Biserică a introdus teologia „îmbrăcării cu Hristos” în ritualul Tainei Sfântului Botez, ducând astfel mai departe această veche tradiție hristologică siriană.

²³⁷ Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, p. 101.

²³⁸ André DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963, p. 304.

²³⁹ Sebastian P. BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in Margot SCHMIDT – Carl Friedrich GEYER (edd.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4; Regensburg 1982), pp. 15-16.

²⁴⁰ IBIDEM, pp. 11-12; P. Tanios Bou MANSUR, *Op. cit.*, p. 228, nota 4.

²⁴¹ Originea etimologică a „veșmântului de slavă” se regăsește în cercurile iudaice, ca rezultat al interpretării textului biblic de la Facere 3, 21: „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui

bine, lipsită de sentimentul rușinii, asemenea copiilor nou-născuți: „Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau”.²⁴² Goliciunea era acoperită atunci de veșmântul dumnezeiesc al slavei.²⁴³ Pornind de la această idee, S. Brock înțelege simbolismul lui *lbeš pagrā* ca „haină a îngerilor și a dreptății, haină împărătească și veșmânt pentru nunta eshatologică”.²⁴⁴

După o veche tradiție iudaică, preluată mai târziu în creștinismul sirian și ocazional în câteva texte grecești, acest „veșmânt de slavă” cu care erau îmbrăcați protopărinții a fost pierdut la căderea în păcat. Pornind de aici, scriitorii sirieni din primele veacuri au creionat întreaga iconomie a mântuirii, ajungând să rezume în mod implicit scopul ultim al Întrupării Mântuitorului Hristos: reîmbrăcarea neamului omenesc în „haina de slavă”.²⁴⁵

Căderea în păcat a atras după sine dezbrăcarea protopărinților de haina cea strălucitoare în care fuseseră creați. Consecințele acestei alunecări au fost resimțite în istoria întregului neam omenesc. După Sfântul Efrem „toate aceste schimbări au fost făcute de Cel Milostiv, dezbrăcându-ne (de slavă) și apoi îmbrăcându-ne (cu trup), pentru a găsi o altă cale prin care să-l îmbrace pe Adam în slava de care mai înainte fusese

îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat”. În limba ebraică corespondența sinonimică a cuvântului „piele” se regăsește în conceptul de „*lumină*”. Pornind de aici, tradiția tagumică a dezvoltat sintagma „*haine de slavă*”, înlocuind-o ulterior cu „*veșmânt de slavă*”. Expresia a fost preluată de Părinții sirieni în traduceri și comentariile lor hristologice. Ea se regăsește astfel în textul sirian al PSalmului 8, 6: „L-ai alcătuit pe om cu puțin față de îngeri: în cinste și slavă l-ai îmbrăcat pe el”. În comparație cu tradiție grecească, care analizează acest aspect în contextul ereziilor gnostice care „*valorizau negativ trupul*”, vorbind așadar despre așezarea omului în mortalitatea „*hainelor de piele*”, element neconstitativ și cu totul străin firii sale, Părinții sirieni sunt preocupați mai degrabă de ceea ce s-a pierdut prin căderea în păcat. Sfântul Efrem insistă în special asupra acestui aspect atunci când analizează statutul post paradisiac al protopărinților. Astfel, pierderea „veșmântului de slavă” cu care primi oameni fuseseră îmbrăcați la creație este substituită de Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos care se „îmbracă cu trup omenesc” (*lbeš pagrā*) din Sfânta Fecioară Maria, roferind „veșmântul primordial” omenirii la Botezul Său din Apele Iordanului – Vezi: S. BROCK, *Introduction at SAINT EPHREM, Hymns of Paradise*, translation by Sebastiao Brock, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1990; IDEM, *Clothing metaphors ...*, p. 12; Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a IV-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, 2009, p. 79.

²⁴² Facere 2, 25.

²⁴³ În această stare de lumină, omul, îmbrăcat cu chipul Creatorului, se bucura de o existență detașată de păcat, patimi sau suferințe, compatibilă și concordantă poruncilor dumnezeiești. IPS Irineu Popa vede această primă treaptă a îmbrăcării noastre în Dumnezeu ca pe o efigie întipărită în suflet, marcă distinctivă a obârșiei noastre dumnezeiești: „Chipul lui Dumnezeu din om constă în faptul că el (omul) e o ființă rațională și cuvântătoare: «El e creat pentru că e chipul Cuvântătorului, Rațiunii creatoare, și în această privință omul este făcut chip al lui Dumnezeu, întrucât ca om conlucrează la facerea omului». Este stăpân pentru că Hristos este Domn și Împărat a toate: «Faptul că a fost creat chip al naturii care stăpânește toate nu înseamnă nimic altceva decât că natura lui a fost creată dintru început ca împărătească». «Este liber, pentru că este chip al libertății absolute. În libertatea alegerii și-a avut asemănarea cu Cel ce stăpânește toate și ca atare, nu a fost aservit prin nici o necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie a condus spre ceea ce i se părea potrivit și a ales ce i-a plăcut cu deplină putere»” – Vezi: Sebastian P. BROCK, *Clothing metaphors ...*, pp. 11-12; PS prof. dr. Irineu SLĂTINEANUL, *Omul după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, în „Mitropolia Olteniei”, LV, nr. 1-4/2003, p. 8, cf. SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre constituția omului*, PG 44, 136 BC; cf. TEODOR DE MOPSUESTIA, PG 80, 109 B.

²⁴⁴ Sebastian P. BROCK, *Clothing metaphors ...*, p. 13.

²⁴⁵ IDEM, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, in R. R. ERVINE (ed), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary*, Avant: Treasures of the Armenian Christian Tradition 3, Crestwood, NY 2006, p. 143.

dezbrăcat. El (Mântuitorul Hristos, Adam cel Nou) a fost înveșmântat în hainele de pânză, închipuind frunzele în care s-a îmbrăcat Adam. A îmbrăcat veșmânt în locul hainelor de piele purtate de Adam, a fost botezat pentru păcatul lui Adam, a fost îmbălsămat pentru moartea lui Adam, l-a ridicat acesta în harul din care căzuse. Binecuvântat fie Cel ce a coborât pentru a-l înălța pe Adam la ceruri”.²⁴⁶ Dezbrăcat de slava dumnezeiască, Adam își ascunde rușinat goliciunea trupului, acoperindu-se cu „frunzele de smochin”:

„La marginea lui am văzut în locuri diferite crescând smochinii,
din care s-au făcut cununile ce-au împodobit odinioară
frunțile celei dintâi perechi vinovate,
frunzele lor au roșit pentru cel ce se dezbrăcase,
căci erau trebuincioase celor ce-și pierduseră veșmintele;
deși îl acopereau pe Adam, îl făceau să roșească de rușine și căință,
căci într-un loc de asemenea strălucire, omul se umple de rușine”.²⁴⁷

Redobândirea harului odată cu „reîmbrăcarea” trupului în Hristos, cel mai bine reflectată în raportul hristologic dintre Adam cel vechi și Adam cel Nou, ar putea fi rezumată foarte bine în viziunea efremiană despre *pagreh d-âdâm*:²⁴⁸

„I-am văzut pe profeți și pe drepti,
Spune diavolul către prietenii săi.
În ciuda forței faptelor lor,
Mirosul meu imprimă între oameni:
ca un aluat ce crește în lume.
Iisus a îmbrăcat corpul lui Adam.
El va opri această creștere:
mirosul nostru nu este în El.
El este Dumnezeu și om,

²⁴⁶ PG 26, 857 A.

²⁴⁷ SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Raiului (H.Parad.)*, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 33.

²⁴⁸ Sinaxarul din Sfânta și Marea Vineri, din Săptămâna Patimilor, este mai mult decât concludent cu privire la raportul dintre *Adam cel Vechi – Adam cel Nou*, exemplificând totodată și realitatea încorporării noastre în Hristos, ca rod al Dumnezeieștii Sale Jertfe de pe Cruce. Textul abundă de simboluri și comparații, întedrate de autor în scopul de a reda cât mai bine antiteza adamico-hristică: „Hristos a fost răstignit în ziua a șasea a săptămânii, adică Vineri, pentru motivul că la creație omul a fost făcut în ziua a șasea. A fost răstignit în ceasul al șaselea din zi, pentru că în acest ceas, după cum se spune, și Adam și-a întins mâinile, și a luat fructul din pomul oprit și a murit. Pentru aceasta trebuia recreat omul în același ceas în care a fost zdrobit. A fost răstignit în grădină, pentru că și Adam a călcat porunca în grădina raiului. Băutura amară pe care a gustat-o Hristos preînchipuia gustarea lui Adam. Loviturile cu palmele arătau slobozirea noastră. Scuierea și purtarea necinstită cu El arătau cinstirea noastră. Cununa de spini, îndepărtarea blestemului, hlamida de purpură, îmbrăcămintea împărătească, în locul hainelor de piele. Piroanele, desăvârșirea nemișcată a păcatului nostru. Crucea, pomul cel din Rai. Coasta împunsă preînchipuia coasta lui Adam din care a fost făcută Eva, prin care a venit călcarea poruncii. apa din coastă este icoana botezului. Sângele și trestia ne arată că Hristos ne-a dăruit, scriind cu litere roșii, vechea patrie. Se spune că în locul în care a fost răstignit Hristos, se afla căpățâna lui Adam. Așadar, acolo unde era stârvul, acolo s-a așezat vulturul Hristos, veșnicul Împărat. Noul Adam a tămăduit prin lemn pe vechiul Adam – Vezi: *Triodul*, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 615.

Dumnezeire legată de omenitate.²⁴⁹

În gândirea Sfântului Efrem, așezarea Mântuitorului Hristos în trupul adamic (*pagreh d-âdâm*) este mai mult decât o „reîmbrăcare” a omului căzut în starea harică de dinainte de păcat. În acest sens, întruparea Fiului lui Dumnezeu în ipostasul omenesc (*hlaṭ mzag*) capătă o dimensiune cosmică, concretizându-se în eliberarea întregii lumi de sub „fermentarea aluatului diavolesc”.²⁵⁰ Tot în acest context, raportul „Adam cel vechi” - „Adam cel nou” este prelungit de Sfântul Părinte în contrastul dintre „Eva cea veche” și „Eva ce nouă”, descoperită în persoana Sfintei Fecioare Maria. Redobândirea „veșmântului de slavă” capătă aici o profundă dimensiune cosmologico-mistică:

„În fecioria ei Eva s-a îmbrăcat în frunze de rușine,
dar Maica Ta, Doamne, întru fecioria ei
a îmbrăcat veșmânt de slavă
care-i cuprinde pe toți oamenii,
atunci când i-a dat Celui ce-i acoperă toate
un trup în chip de mică haină”.²⁵¹

În lupta cu ispitele „veșmântul de slavă”, redobândit prin Întruparea Mântuitorului, înconjoară existența noastră asemenea unei *platoșe* (sau „armură” - *zaynâ*) care ne protejează împotriva săgetărilor diavolești. În ea, Hristos Domnul se face asemenea unui „*atlet*” (*atlitâ*)²⁵² care aleargă în luptă pentru dobândirea mântuirii noastre. El duce mai departe și desăvârșește cursa începută de strămoșul Adam, sfărâmând sub picioarele Sale puterea vrășmașului de care, odinioară, strămoșul nostru fusese biruit:

²⁴⁹ Saint EPHREM, *Les Chants de Nisibie (Carmina Nisibena – C.Nis.* 35, 8.), traduction de Paul Fhegali et de Claude Navarre, ouvrage publié avec le concours du Centre d'Etudes de Recherches sur l'Orient Chretien, Chariscript, Paris, 1989, pp. 109-110.

²⁵⁰ IPS Irineu, Mitropolitul Olteniei, vorbește despre dimensiunea fonică în care este îmbrăcată creația, ca dar al Întrupării Fiului lui Dumnezeu: „Creația Logosului este o lume de logoi (rațiuni) și poartă în ea pecetea Cuvântului lui Dumnezeu. Pentru că omul și lumea sunt chipul existenței, nu pot fi înțelese decât ca existențe pline de înțelesuri, ca atare omul trebuie să se recunoască pe sine și lumea ca dar al Tatălui, primiteprin Fiul. E evident că dacă n-ar fi un Tată care a dăruit ființa Sa Fiului, lumea n-ar fi ca și chip al acestui dar. Prin urmare, persoanele umane au primit de la Cuvântul lui Dumnezeu pecetea ipostasului final descoperitor al luminii ființei divine, primită de Fiul de la Tatăl și revelată în Fiul. Deci, în sensul Sfintei Evanghelii după Ioan, lumea e «lumină», pentru că e creată de Dumnezeu lumină și dăruită unui văzător și căutător de lumină în sine și în ea. Lumea și omul ca lumină vin de la un Dăruitor, Care are toată lumina în El. În sensul acesta, Cuvântul lui Dumnezeu e imprimat în noi, ca Cel prin care am fost creați după chipul Lui (Ioan 1, 3)” – IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 71.

²⁵¹ *H.Nat.* 17, 4 în SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului (H.Epiph.)*, ediția a II-a, prezentare și traducere de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012; Edmund BECK (ed), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186-187 Scr.Syr 82-83), Louvain 1959.

²⁵² Robert Murray aduce câteva precizări prețioase cu privire la folosirea acestui termen în operele Părinților sirieni: „A fost poate cel mai vechi termen împrumutat din limba greacă în siriacă, însă, deși are un mandat nou testamentar recunoscut (II Timotei 2, 5), ne întrebăm dacă nu cumva (luând în calcul legătura sa cu limbajul militar) reflectă vechile denumiri mesopotamiene, regăsite în sinonimele de «erow» sau «campion». Cuvântul «atlet» este un titlu împărțit, fiind folosit ca atribut pentru Persoana Mântuitorului Hristos în *Actele lui Toma*, la Efrem sau Afraate. Totodată este un termen familiar limbajului ascetic în literatura greacă și siriană, așa cum reiese din Demonstrația a VI-a a lui Afraate, despre «Fii legământului» – Vezi: R. MURRAY, *The symbols of Church and Kingdom*, p.198.

„Dar a venit un alt Atlet, al doilea, de nebirit,
și a îmbrăcat aceleași zale și arme în care Adam fusese biruit.
Când vrășmașul a văzut zalele și armele biruitorului Adam
s-a bucurat, nebăgând de seamă că era înșelat;
Cel aflat înlăuntrul zalelor l-ar fi înfricoșat, dar înfățișarea Lui i-a dat curaj.
Venit să biruie, cel rău a fost biruit și a dat înapoi”.²⁵³

Tot pentru definirea teologiei „îmbrăcării în Hristos”, Părinții sirieni folosesc termenii de *eșlâ* (robă) și *lbûșâ* (haină). Primul cuvânt, derivat din grecescul *ἐβδύμα*, exprimă așezarea firii omenești ca o *robă* peste Persoana Logosului Înomenit. Hristos ia asupra-Și existența noastră trecătoare, alcătuită din „țărâna pământului”.²⁵⁴ Tipologia îmbrăcării Mântuitorului Hristos ca într-o robă este surprinsă și de Afraate. El analizează acest aspect în contextul legăturii prefigurative dintre Iosif și Hristos. Astfel, pe când cel dintâi este îmbrăcat cu robă de cinste de către tatăl său Iacov, cel de al doilea este îmbrăcat de Tatăl cel Ceresc în roba firii noastre omenești, prin Dumnezeiasca Sa întrupare:

„Iosif care a fost prigonit s-a făcut tip al patimilor lui Hristos. Pe Iosif, tatăl său l-a îmbrăcat într-o tunică cu mâneci, iar pe Iisus Tatăl cel Ceresc L-a îmbrăcat cu trup (luat din Fecioara Maria”.²⁵⁵

Sfântul Efreem vede acest proces ca pe o ridicare a omului din starea în care căzuse, o recuperare a lui din amestecătura pământului:

„Bronzul coruptibil s-a mucegăit în pământ.
Înainte de a-l culege, artistul îl analizează.
Topit în pământ, el strălucește din nou.
În felul acesta Atotștiutorul va separa totul,
praful îl va scoate din locașul său,
iar cea mai bună dintre toate, omenitatea,
o va îmbrăca Cel Preaiubit.

Cel Întâi Născut se îmbracă cu corp, așezându-și voal peste slava Sa dumnezeiască.
În această haină strălucește firea cea nemuritoare.
Semănând acesteia (firii dumnezeiești), hainele celor aleși,
trupurile lor, strălucesc de asemenea.”²⁵⁶

Prin *lbûșâ*, termenul siriac propriu pentru *haină/îmbrăcăminte*, de aici și verbul *lbeš* – *a îmbrăca*, Părinții sirieni subliniază faptul că trupul nostru a devenit prin Întruparea

²⁵³H.Parad.12, 6.

²⁵⁴T. B. MANSUR, *Op. cit.*, p. 231.

²⁵⁵Dem. 21, 9.

²⁵⁶C.Nis. 43, 20-21. Ideea este reluată și de Nicolae Cabasila, care, vorbind despre sfințenie, spune: „Nimeni n-are de la sine însuși sfințenia, pentru că aceasta este rezultat al virtuților omenești, ci toți o avem de la și prin Hristos. Atunci când pui sub soare mai multe oglinzi, toate strălucesc și răsfrâng raze de ai crede că se văd mai mulți sori, dar în realitate este soarele care strălucește în toate” – Vezi și PG 150, 460 G.

Mântuitorului Hristos, îmbrăcăminte dumnezeiască, acoperit și încălzit de lumina harică a Sfântului Duh, ca într-o *robă* (*eṣṭlâ*). Iată ce spune Sfântului Efrem în Imnele sale la Praznicul Nașterii Domnului:

„Două lucruri pentru care Te-ai rugat ni s-au împărtășit prin Nașterea Ta. Tu Te-ai îmbrăcat în trupul nostru văzut; iar noi ne-am îmbrăcat în puterea Ta cea nevăzută.

Trupul nostru s-a făcut haina Ta, iar Duhul Tău S-a făcut veșmântul²⁵⁷ nostru. Binecuvântat fie cel ce a fost împodobit și ne-a împodobit”²⁵⁸

În gândirea Părinților sirieni din primele patru secole, dimensiunea hristologică a *lbeš pagrā*, ca „reîmbrăcare” în Hristos (sau „redobândirea veșmântului de slavă”), nu însuma nici pe departe un înțeles singular, prefigurativ monofizitic. Iată ce spune Sebastian Brock în sensul acesta: „Este deja cunoscut că expresia «a îmbrăca un trup» (*lbeš pagrā*) este definitorie pentru creștinismul siriac timpuriu. Numeroase corespondențe terminologice au fost găsite în operele scriitorilor de secol IV: «a îmbrăca trupul nostru», «a Se îmbrăca cu noi», «a îmbrăca umanitatea» sau «umanitatea noastră», sau legat de tipologia adamică: «a îmbrăca trupul lui Adam», «a Se îmbrăca cu Adam cel dintâi» etc. În toate acestea, este foarte important că ceea ce a îmbrăcat este generic, niciodată, se pare, nu vom găsi la acești scriitori timpurii expresia «a îmbrăca om» (ceea ce în siriacă ar putea fi înțeles «a se îmbrăca cu om»), aceasta terminologie este întâlnită pentru prima oară în siriacă în versiunea semită a Omiliilor Catehetice (III, 5), semnare de Teodor de Mopsuestia: «pentru mântuirea noastră, El S-a îmbrăcat cu (un) omul și a locuit în el». Prin urmare, această formulare apare, așa cum am putea bănuși, numai la scriitorii vest sirieni (nestorieni)”²⁵⁹

Ultima treaptă din ierarhizarea profesorului Sebastian Brock așează conceptul îmbrăcării cu trup (*lbeš pagrā*) în contextul întâlnirii cu Mântuitorul Hristos în Taina Sfântului Botez.²⁶⁰ În ziua pogorării Sale în apele Iordanului pentru a primi botezul sub mâna Sfântului Prooroc Ioan, Domnul a așezat „veșmântul cel de slavă” în râu, coborându-l în temporalitatea sacralizată, pentru a-l reda neamului omenesc ca „haină de nuntă”, vrednică de Împărăția Cerurilor.²⁶¹ În această îmbrăcăminte, cel ce mai înainte purtase ca o haină povara păcatului strămoșesc, devine liber și își poartă libertatea ca pe o podoabă, ca pe un dar de mare preț, primit din mâna Stăpânului. În

²⁵⁷ Transliterarea: *lpagran gālyā' lbastay haylāk kāsyā' nelbšan hwā' pagran lbūšāk hwāt rūhāk 'aṣṭlan*.

²⁵⁸ *H.Nat.* 22, 39, Ioan ICĂ JR. (ed.), p. 113; Edmund BECK (ed), p. 116.

²⁵⁹ S. BROCK, *Clothing metaphors ...*, p. 16-17.

²⁶⁰ Analizând dimensiunea mistică a Întrupării, Jean Danielou merge mai departe și vede Taina Sfântului Botez ca pe o intrare a omului botezat în dimensiunea comuniunii intertrinitare: „Începutul acestui proces mistic de insetare după Dumnezeu este sălășluirea Sfintei Treimi în suflet, la Taina Sfântului Botez. «Dacă cineva Mă iubește» - spune Hristos - «voi veni la el și voi face locaș la el» (In. 14, 23). Sfântul Pavel arată în diferite împrejurări că sufletul celui botezat este templu al Duhului Sfânt. Așadar, cei care se botează rămân în totalitate alături de Dumnezeu” – Vezi: Jean DANIELOU, *God and the ways of knowing*, translated by Walter Roberts, Ignatius Press, San Francisco, 2003, pp. 188-189.

²⁶¹ Brock vede în Epifania de la Râul Iordanului o adevărată sinteză teologică a Botezului creștin: „În Biserica Siriacă primară, acest eveniment a fost considerat izvorul întregului botez creștin: acolo Hristos deschide botezul și relațiile evanghelice privitoare la botezul lui Hristos sunt văzute nu numai ca proclamarea Sa publică ca Fiu al lui Dumnezeu, dar și ca o arătare a Sfintei Treimi simțurilor omenești: Tatăl - auzului prin intermediul glasului și proclamării divine, Fiul - pipăitului, iar Duhul Sfânt - vederii, sub chipul porumbelului. Caracterul treimic al botezului lui Hristos este reluat de Sfântul Efrem în trimiterea Apostolilor ca «să boteze în numele Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh»” – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, pp. 105-105; IDEM, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, p. 143.

felul acesta, „veșmântul botezului” se devine „haină a libertății”, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că toți una sunteți în Iisus Hristos”.²⁶² De aceea, Sfântul Efrem spune:

„Căci chiar dacă rămâne rob pe pământ, robul care s-a îmbrăcat în apă în Cel ce slobozește toate este om liber sus; libertatea este podoaba lui.

Om liber care s-a îmbrăcat în apă în Veghetorul Acela (Hristos, Îngerul Domnului) se face părtaș al Robului ca să se asemene Domnului, care s-a făcut Rob pentru robii Săi.²⁶³

Cel care face bogate toate S-a pogorât și S-a îmbrăcat în sărăcie ca să împărtășească săracilor bogățiile ascunse în comoara apei (Botezului)”.²⁶⁴

Mergând dincolo de înțelesul material al termenului, îmbrăcarea cu Hristos a celui nou botezat devine totodată „haină a Duhului Sfânt”. Această logică se datorează faptului că, de cele mai multe ori, Părinții sirieni din primele patru secole așează contextul baptismal atât sub incidența Mântuitorului Hristos, cât și a Sfântului Duh. Acest aspect reiese din breviarul caldeean, de unde înțelegem că cel botezat se îmbracă în Mântuitorul Hristos și în Duhul Sfânt: „Atunci când te-ai ridicat din apă, te-ai ridicat din moarte, îmbrăcându-te cu Hristos și cu Sfântul Duh”.²⁶⁵ Luând în calcul acest aspect, din punct de vedere terminologic, pe lângă *lbeš pagrā*, am putea vorbi și despre *lbeš rūhā* („îmbrăcarea în Duhul”),²⁶⁶ ca dimensiune pnevmatologică a veșmântului de slavă dobândit în apa botezului prin unirea cu Hristos. Părinții sirieni, în frunte cu Sfântul Efrem Sirul, descriu acest eveniment ca pe o împodobire a sufletului într-o haină țesută din lumina și focul Duhului Sfânt.²⁶⁷ Aceasta „este cu adevărat veșmântul de lumină sau

²⁶²Galateni 3, 27-28.

²⁶³ Comentând acest aspect, părintele profesor Dumitru Stăniloae arată că, odată botezat, omul nu numai că se eliberează de haina păcatului, ci este restaurat în Persoana Logosului Înomenit: „Natura umană a fost eliberată astfel din lanțurile rigidității legilor naturale și de inexorabilitatea morții veșnice, ca și de robia puterilor demonice care contribuie la această înlănțuire a libertății spiritului uman și care sfârșesc în moartea lui și în moartea trupului. Reabilitarea chipului liber al Logosului divin în om s-a făcut în mod deplin prin asumarea, de către Logosul însuși ca ipostas a acestui chip al Său, cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Duhul se extinde și în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, refăcând chipul Logosului și în ei”. Îmbrăcându-ne cu Mântuitorul Hristos în apa Botezului, primim în noi forma Creatorului nostru, redescoperind astfel pecetea dumnezeiască a existenței omenești. Plecând de aici, părintele profesor Stăniloae adâncește dimensiunea mistică a primirii Domnului în viața noastră, îmbrăcarea cu El la Botez devenind astfel un *modus vivendi* pentru întreaga existență. „Încă de la Botez” – adaugă părintele profesor Stăniloae – „omul a primit, în forma lui de persoană, forma lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfățișarea Sa și omul trebuie să o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să viețuiască tot mai mult după modelul lui Hristos” – Vezi: Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, pp. 38, 53.

²⁶⁴*H.Epiph.* 4, 7-9.

²⁶⁵*Brev. Cald.* I, p. 400, apud S. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, new edition, Kerala 1998, p. 80-81.

²⁶⁶ Transliterarea cuvântului sirica *ruha* (duh) se aplică în funcție de pronunția acestuia, prin urmare nu trebuie să se confunde cu ebraicul *ruah*.

²⁶⁷ Prezența Sfântului Duh în această primă etapă de formare a hristologiei siriene se explică prin faptul că majoritatea Părinților, în frunte cu Sfântul Efrem, s-au bazat pe o teologie simbolică, specifică de altfel Bisericii Siriene de Răsărit. Pentru ei, Taina Întrupării Logosului, prezența harului Sfântului Duh în lume

de slavă pe care îl găsim așezat peste cel botezat prin botez”,²⁶⁸ „haina luminoasă” a darurilor care îmbogățesc viața omului în perspectiva întâlnirii cu Hristos în „ziua cea neînserată” a Împărăției Sale.

Pentru Afraate, primirea Duhului la Botez este echivalentă cu ieșirea de sub incidența păcatului și așezarea omului în starea harică a „băii nașterii celei de a doua”:

„Prin Botez am primit Duhul lui Hristos, pentru că în clipa în care preoții rostesc rugăciunile, cerurile se deschid și Duhul Domnului coboară sălășluindu-Se în apă și cei care se botează se îmbracă cu El. Căci Duhul stă departe de toți cei care sunt născuți din trup,²⁶⁹ până ce aceștia vin la baia nașterii celei de a doua pentru a-L primi. Dacă în prima naștere aceștia au primit în ei un suflet viu ce nu este supus stricăciunii, după cuvintele Scripturii «și s-a făcut omul suflet viu»,²⁷⁰ în cea de a doua naștere el L-a primit prin Sfântul Duh, o fărâamă de dumnezeire, care de asemenea nu este supusă morții”.²⁷¹

Trupul este îmbrăcat cu haina Duhului până la despărțirea de suflet, atunci când cel care a păstrat veșmântul curat se prezintă în fața Judecătorului Hristos, îmbrăcat în „haină de nuntă”:

„Atunci când omul moare, sufletul său este ascuns împreună cu trupul,²⁷² sentimentele îi dispar și Duhul cel ceresc, pe care l-a primit la Botez, merge alături de Domnul Hristos. De aceea Apostolul spune: «Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc».²⁷³ Duhul se întoarce la starea Sa cea dintâi, alături de Hristos, căci iarăși zice Apostolul: «voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem în Domnul».²⁷⁴ Despre cei care păstrează în curăție Duhul Domnului pe care l-au primit la Botez, când Acesta merge la Hristos, spune către El: «Trupul în care M-am sălășluit prin apa botezului a fost păstrat în curăție». Atunci Duhul Îl va îndemna pe Hristos să învieze acel trup care s-a păstrat în curăție și va cere să i se alătore din nou pentru a se ridica împreună cu acesta în slavă”.²⁷⁵

Ideea este întâlnită și la Sfântul Efrem care, în contextul Botezului Mântuitorului Hristos, vorbește despre o „haină a Duhului”:

prin lucrarea Sfintelor Taine sau sfințirea timpului liturgic depășesc cu mult de puterea omenească de înțelegere. În acest caz, singurul vehicul în împărtășirea lor cognitivă a rămas metafora sau simbolul, așezat în contextul rugăciunii și credinței. Așa se face că Sfântul Duh este așezat, împreună cu Hristos, ca „veșmânt” peste cel botezat, asemenea „luminii” despre care anticii credeau că, trecând prin apa mării și lovind scoica, naște perla cea de mare preț – Vezi: Stanley M. BURGESS, *The Holy Spirit: Eastern Christian Tradition*, Peabody, MA 1989, 2000, pp. 169-209; 227-254.

²⁶⁸ S. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, p. 80.

²⁶⁹ Aici Afraate se referă la toți cei care încă nu au dobândit încă de la Hristos veșmântul strălucitor al slavei, trăind în continuare apăsarea ispitelor care vin de la trup.

²⁷⁰ Facere 2, 7.

²⁷¹ Dem. VI, 14.

²⁷² Prin această sintagmă Afraate scoate în evidență importanța prezenței Sfântului Duh în viața celor care păstrează în curăție haina Botezului.

²⁷³ I Cor. 15, 44.

²⁷⁴ II Cor. 5, 8.

²⁷⁵ Dem. VI, 14.

„Ioan a înălbit petele păcatelor cu apă, pentru ca trupurile să poată primi haina Duhului dată de Domnul nostru. Deoarece Duhul era cu Fiul, a venit la Iordan pentru a primi botezul de la El ca să poată amesteca cu apa văzută Duhul cel nevăzut, ca cei ce simt apa pe trupurile lor să poată simți în mințile lor darul Duhului”.²⁷⁶

În perspectivă eshatologică „veșmântul Botezului” devine „haină de nuntă”. Această ultimă treaptă a lui *lbeš pagrā* se constituie în gândirea Părinților sirieni ca o prelungire a comuniunii noastre cu Hristos în veșnicie pentru pecetluirea scopului ultim al existenței omenești.²⁷⁷ Sfântul Efrem Situl, plecând de la textul Evangheliei după Matei (22, 1-14 – *Parabola nunții*), „identifică haina de nuntă din parabolă, nu cu veșmântul de slavă baptismal (cum s-ar fi putut aștepta cititorii săi), ci cu trupurile oaspeților chemați la nuntă, care trebuie să corespundă strălucirii și slavei trupului lui Hristos, adică veșmântului pe care Însuși Mirele Dumnezeiesc îl îmbracă”.²⁷⁸ Astfel, prin îmbrăcarea Domnului în trup omenesc, omul este ridicat în comuniunea dumnezeirii:

„Cel Întâi Născut S-a învelit pe Sine într-un trup
ca într-un vâl menit să-i ascundă slava.
Mirele veșnic strălucește în acea haină:
în îmbrăcămintea lor, oaspeții să se asemene Lui în a Sa strălucire.
Lăsați-vă trupurile – care sunt haina voastră –
să strălucească, căci ele leagă în lanțuri
pe cel al cărui trup e pătat.
Doamne, curățește-mi întinăciunea la ospățul Tău, cu strălucirea Ta”.²⁷⁹

Pe tot parcursul vieții pământești omul trebuie să păstreze „veșmântul botezului” nepătat, pentru a rămâne la Dumnezeiasca Cină a Fiului de Împărat. „Să lepădăm de la noi toată necurăția, pentru a îmbrăca haina de nuntă. Să facem milostenie cu banii pe care i-am agonisit pentru a ne cumpăra hainele trebuincioase”, spune Afraate.²⁸⁰ Astfel, îmbrăcați în haina nepătată a harului, redobândită prin Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea la ceruri a Mântuitorului Hristos, cei botezați se desfășează de bunătățile paradisiului eshatologic:

„Nimeni dintre sfinți nu e gol,

²⁷⁶ EPHREME DE NISIBE, *Comentaire de l'Evangile concordant ou Diatesaron*, en SC, no. 121, traduit de siriaque et de l'armenien, introduction, traduction et notes par Louis Lelouir, Les Editions du Chérif, 29, Paris, 1966, p. 55.

²⁷⁷ Părinții Bisericii asociază această stare cu termenul grecesc *theosis*, în traducere *îndumnezeire* sau *deificare*. Iată cum comentează PF Părinte Daniel acest aspect: „Îndumnezeirea omului este afirmarea sa maximă prin participarea la viața dumnezeiască (cf. II Petru 1, 4). Faptul că Fiul lui Dumnezeu a asumat umanitatea, devenind El Însuși om, are ca reală consecință îndumnezeirea acestei naturi, adică punerea ei în starea de unire totală cu Dumnezeu și transparența ei supremă pentru viața dumnezeiască infinită și veșnică. Umanitatea lui Hristos, păstrându-și pururi identitatea și rămânând totdeauna creată, se unește totuși în mod deplin cu Dumnezeu Cel necreat. Umanitatea asumată de Persoana Logosului devine mediul de manifestare maximală a vieții divine în om și de participare eternă a omului la viața dumnezeiască” – Vezi: DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Op. cit.*, p. 77.

²⁷⁸ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 110.

²⁷⁹ *C.Nis.* 43, 21.

²⁸⁰ *Dem.* VI, 1.

căci au îmbrăcat Slava,
nu e acoperit de frunze
și nici nu stă rușinat,
căci prin Domnul au găsit din nou
haina lui Adam”.²⁸¹

Restaurarea firii umane prin Întruparea Logosului Înomenit reprezintă transpunerea acesteia într-un veșnic „astăzi”. Avem în minte cuvintele pe care Domnul i le spune tâlharului pe cruce: „Adevărat, adevărat grăiesc ție: astăzi vei fi cu mine în Rai” (Luca 23, 42).²⁸² Astfel, cel ce a îmbrăcat „veșmântul de nuntă” primește cheile Raiului, pășind totodată în dimensiunea eshatologică a mântuirii:

„Am văzut acolo un sălaș și un cort de lumină,
o voce vestind: Binecuvântat tâlharul
care prin har a primit cheile Raiului.
Mai întâi am crezut că el era deja acolo, dar mai apoi am
cugetat,
Că sufletul nu poate simți Raiul
fără tovarășul său, (trupul), instrumentul și harfa lui”.²⁸³

II.1.2 „S-a îmbrăcat cu numele feluritelor părți ale trupului”

(*lbeš šmōhē’ dhdōmē*)²⁸⁴

Această abordare, așezată pe locul V în ierarhizarea noastră, subliniază latura spirituală a hristologiei îmbrăcării, legate în mare parte de descoperirea Logosului Dumnezeiesc în concretul existenței noastre. Ideea „veșmântului de nume” este foarte bine reprezentată în teologia Părinților sirieni din primele patru secole. În scurta noastră analiză, vom încerca să scoatem în evidență dimensiunea hristologică și mistică a acestui aspect, fundamentându-ne considerațiile pe opera Sfântului Efreem Sirul.

²⁸¹ *H.Parad.* 6, 9.

²⁸² Pentru Danielou cuvântul „astăzi”, rostit de Mântuitorul ca promisiune dumnezeiască tâlharului de pe cruce, reprezintă redobândirea bunătăților celor veșnice și totodată primirea „hainei de nuntă”: „Această restaurare a naturii umane, profețită de proroci, se împlinește în cuvintele Domnului: «Astăzi vei fi cu Mine în Rai». Întreaga Lege se rezumă în acest «astăzi», regăsindu-se în felul în care Hristos atinge timpul eshatologic. Același Cuvânt, «prin care toate s-au făcut», este Cel care vine în lume pentru a o reinnoi după ce fusese alterată de păcat. Întruparea Logosului este un act cosmic, la fel de important ca și zidirea lumii, chiar mai important, fiind săvârșit în tăcere, în cel mai adânc întuneric. Logosul îmbracă natura omenească prin Întrupare și prin Înviere o pneumatizează prin energiile dumnezeiești pe care le poartă în El. Această lucrare, începută mai întâi în Persoana lui Hristos, este continuată în Biserică, fiind completată prin Taina Sfântului Botez. De aceea îi spune Mântuitorul lui Nicodim: «Până nu se va naște omul din apă și din Duh, nu va intra în Împărăția lui Dumnezeu» (Ioan 3, 5). Și Sfântul Pavel, folosindu-se de cuvintele prorocului Isaia, spune: «dacă cineva în Hristos este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată, toate s-au făcut noi» (II Cor. 5, 17)” – Vezi: J. DANIELOU, *God and the ways of knowing*, p. 190.

²⁸³ *H.Parad.* 8, 2.

²⁸⁴ Fără să includă acest simbolism în cadrul criteriilor alcătuite cu privire la *lbeš pagrā*, Sebastian Brock îl prezintă pe larg în lucrarea sa „*Ochiul luminos*”, ca o caracteristică esențială a hristologiei Sfântului Efreem. Mai mult decât atât, sirologul englez consideră această idee a gândirii Părintelui Efreem ca pe o „anticipare a tratatului despre Numele Divine din «Corpusul dionisian»” – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 79.

În teologia Sfântul Efrem expresia *lbeš šmōhē' dhdōmē'* („a se îmbrăca cu nume”) este dezbătută cu precădere în textul Imnului 31, „*Despre credință*” (*H.Fid.* 31). Plecând de aici, Sfântul Părinte dezvoltă o adevărată hristologie onomastică, strâns legată de elementele definitorii ale existenței noastre (auzul, ochiul, graiul, într-un cuvânt în „cele ale noastre”). Iată ce spune Sfântul Părinte în acest sens:

„Să-I mulțumim Celui care S-a îmbrăcat pe Sine
cu numele feluritelor părți ale trupului;²⁸⁵
Scriptura Îl numește «ureche», arătându-ne că ne ascultă.
Îl numește «ochi», arătându-ne că ne vede.
El a îmbrăcat chiar și numele acestor, lucruri
și, cu toate că în adevărata Sa Ființă nu există mânie sau regret,
a luat asupra-Și aceste nume datorită slăbiciunilor noastre”.²⁸⁶

Toate aceste metafore sunt folosite de Poetul sirian pentru a ne convinge că: „dacă Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi îmbrăcat cu numele acestor lucruri, n-ar fi putut vorbi cu noi, oamenii”, căci:

„A îmbrăcat numele noastre pentru a ne putea îmbrăca pe noi
În viețuirea Sa a cerut veșmântul nostru pentru a-l îmbrăca²⁸⁷
A îmbrăcat limba noastră, pentru a ne putea înveșmânta în propria Sa existență.
A cerut chipul nostru, luându-l ca pe o haină
și apoi, asemenea unui Părinte,
a vorbit stării noastre pruncești”.²⁸⁸

Plecând de la cuvintele Sfântului Părinte, sirologul Sebastian Brock vede în litera Scripturii prima haină pe care a îmbrăcat-o Logosul, înainte de Dumnezeiasca Sa Întrupare: „Cum poate vorbi firea omenească despre dumnezeire de vreme ce mintea nu poate trece peste despărțitura dintre Creator și Creație? Tăcerea rămâne în acest caz singura posibilitate. Sfântul Efrem are însă o soluție în acest sens: Domnul, din dragostea Sa nemărginită pentru creație, a trecut El Însuși această despărțitură, acceptând să fie descris în termeni omenești, în limbajul Scripturii. Așadar, înainte de a se îmbrăca în trupul nostru, S-a întrupat în limbajul omenesc, așa cum explică Sfântul Efrem în omilia sa, prin metafora îmbrăcării, spunând că «Domnul s-a îmbrăcat cu nume», prevestind astfel doctrina Întrupării”.²⁸⁹

Prezența revelatoare a Logosului în limbajul omenesc, despre care amintește mai sus sirologul englez, apare mai întâi în raportul dintre Dumnezeu și creația Sa. Sfântul Efrem, inspirându-se din moștenirea teologică a înaintașilor săi, Bardesanes și Teodor

²⁸⁵ Transliterarea: *nōdē' lbeš šmōhē' dhdōmē'*.

²⁸⁶ EPHREM THE SYRIAN, *Selected poems*, vocalized syriac text with english translation, introduction and notes by Sebastian P. BROCK and George A. KRIAZ, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2006, *De Fide* (*H.Fide.*) 31, 1, p. 19; Edmund, BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154-155 ScrSyr, 73-74), Louvain, 1955, pp. 105-106.

²⁸⁷ Transliterarea: *šmōhē' lbeš dīlan dnelbšan dīle' bdūbre' 'eskiman še'l walbeš*

²⁸⁸ *H.Fide.* 31, 2.

²⁸⁹ Sebastian P. BROCK, *Comentary of EPHREM THE SYRIAN, Selected poems*, p. 16.

de Antiohia,²⁹⁰ arată că lumea a fost creată prin Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut din veșnicie din Tatăl. Pornind de la prologul ioaneic, el subliniază capacitatea Lui revelatorie, descoperind în „îmbrăcarea Sa” tainele cele ascunse ale dumnezeirii. „Așa cum cuvântul există deodată cu cel care îl pronunță” – spune Sfântul Părinte – „la fel și Logosul dumnezeiesc stă alături de Cel care a făcut toate. Cuvântul poate exista înainte de a fi pronunțat, Zaharia exprimându-se în scris înainte de a-și deschide buzele.”²⁹¹ Numirea de „Logos” arată de asemenea că lucrurile ascunse au fost descoperite prin El, așa cum tainele inimii se fac cunoscute prin cuvânt, după cum spune și Sfântul Ioan Evanghelistul: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut».²⁹²

În contextul înveșmântării Cuvântului în litera Scripturii, urechea sau auzul (*'ednā*, *'ednē*) joacă un rol foarte important. Este elementul (numele sau metafora) pe care Părinții sirieni îl descriu ca „ușă a intrării Fiului lui Dumnezeu în lume”. Pentru ei, Sfânta Scriptură este un adevărat mod de viață (*modus vivendi*) prin care au reușit să transpună și să ancoreze dimensiunea autentică a hristologiei „îmbrăcării”.

Plecând de la premisa că receptivitatea și sensibilitatea auzului față adevărurile dumnezeiești nu se poate constitui decât în „ogorul” unei inimi ascultătoare, Părinții au văzut locuirea în Hristos mai întâi ca pe o ascultare a cuvintelor Sale și totodată ca pe împlinire a poruncilor dumnezeiești. Exemplul cel mai desăvârșit în acest sens a fost Sfânta Fecioară care a primit vestea cea bună în inimă și în auz (*'ednā*). Prin urmare, Logosul Dumnezeiesc pătrunde în lume prin urechea Sfintei Fecioare, ca printr-o poartă, *lbeš pagrā* devenind astfel *lbeš 'ednā*.²⁹³

„Cuvântul Tatălui a venit și s-a întrupat,
prin urechea ce mai înainte fusese sălașul răului,
A privit călcâiul șarpelui și a mers pe urmele sale,
A spălat amărăciunea balaurului
Din urechea Fecioarei prin coborârea Sa.

Când a intrat prin ureche,
A nimicit puterea șarpelui,
căci prin ușa morții, Viața a trebuit să intre,
și acolo, în locul păcatului,
harul, care a venit să domnească, a prisosit”.²⁹⁴

²⁹⁰ Izabela JURASZ, *Ecriture. Creation. Revelation. Teologie de la Parole de Dieu dans les lectures patristiques du Prologue de Jean en milieu antiochien (II-IV Siecles)*, dans *La Parole de Dieu dans la Patrimoine Syriacque. Au risque de la diversite religieuse et culturelle*, Cerro, Atelias - Liban, 2010, p. 204.

²⁹¹ Aici Sfântul Efreem face trimitere la episodul relatat de Sfântul Evanghelist Luca, despre nașterea Sfântului Ioan Botezătorul: „Și cerând o tăbliță, el a scris, zicând: Ioan este numele lui. Și toți s-au mirat” (Luca 1, 63).

²⁹² EPHREM DE NISIBE, *Comentaire de L'Evangilie Concordant ou Diatessaron (E.C.)*. Traduit de Syriacque et de l'Armeniane, en SC, no. 29, introduction, traduction et notes par Luise Leloire, Les Editions du Chef, Paris, 1966, E.C. II, 2, p. 43.

²⁹³ În susținerea acestei idei majoritatea Părinților sirieni fac trimitere la textul biblic de la Luca I, 26-38, episodul Bunei Vestiri – Vezi: Sebastian BROCK, *Faire from heaven. Studis in Syriac Theologi and Liturghi*”, *Asgata and Variorum*, Grand Britain, 2006, pp. 117-131.

²⁹⁴ Thomas Josephus LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, vol. III, Meclinae, 1989, stanzas 5 and 6, pp. 979, 981.

Un rol esențial în explicarea „înveșmântării în auz” (*lbeš 'ednā*) îl are termenul siriac *aggen*, corespondentul grecescului ἐποκίαζειν, care se traduce prin „a umbrî”, cu trimitere directă momentul Bunei Vestire a Întrupării Logosului Dumnezeuiesc. Sfântul Efrem conturează foarte bine înțelesul hristologico-mistic al acestui cuvânt, reușind să-l personalizeze pentru teologia siriană de mai târziu.²⁹⁵

În vecinătatea lui *aggen* este așezat verbul *šhrā*, analog grecescului σκενω, care înseamnă „a sălășlui”, întâlnit în citatul de la Ioan 1, 14: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și adevăr”.²⁹⁶ Expresia se regăsește cu precădere în mariologia siriană, reprezentând o prelungire a lui *lbeš pagrā* în relația Hristos – Sfânta Fecioară Maria.²⁹⁷ În comentariul său la Diatessaron, Sfântul Efrem analizează contextual acest termen, arătând că Logosul a primit putere de la Tatăl pentru ca, prin sălășluirea în pânțele Sfintei Fecioare, să vindece întregul neam omenesc de „spinii și pălămida păcatului”:

„Pentru ce îngerul nu a pronunțat numele Tatălui, ci numele puterii Sale și pe Acela al Duhului Sfânt, dacă nu pentru că a văzut opera Ziditorului care a ridicat casa ce căzuse și care, prin căldura Duhului Său, a sfîntit casele cele murdare? Dacă Tatăl i-a încredințat Fiului toată judecata, este de înțeles că a împlinit prin El și crearea oamenilor și restaurarea lor. El a fost focul în care s-au aruncat spinii și pălămida.²⁹⁸ El S-a sălășluit în pânțele și l-a curățit, vindecând toată boala și toată suferința”.²⁹⁹

²⁹⁵ Termenul se regăsește în textul de la Luca 1, 35: „Și răspunzând, îngerul i-a zis: Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea celui Preaînalt te *va umbrî*; pentru aceea Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema”/, „Și Cuvântul S-a făcut trup și *S-a sălășluit* întru noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”. Redăm aici și variantele textelor în limba greacă: „καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀγγελὸς εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπιλευσέτε ἐπεὶ οὗ καὶ διναμὴς ὑψίστου *ἐποκίασει* σοὶ διὸ καὶ τὸ γεννηόμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ”. Verbul siriac *aggen* este cel mai bine redat prin „a umbrî”. Apare folosit în varianta grecească de la Luca 1, 35 (*ἐποκίασει*), precum și la Ioan 1, 14, sub forma *σκενω*. Sub aceste forme, luând în calcul și varianta armeniană, îl vom găsi folosit pentru două subiecte diferite: „Puterea Celui Preaînalt” - la Luca și „Logosul” - la Ioan. În versiunile siriace, *aggen* se regăsește folosit pentru ambele subiecte, așa cum reiese din textul Diatessaronului. Alegerea aceluiași verb a venit cu siguranță din dorința de a armoniza „Puterea celui Preaînalt” cu „Logosul”, identificare ce s-a imprimat în tradiția hristologiei siriene și nu numai. Acest aspect este în mare parte justificat și de corespondența textului siriac cu vechile targhume palestiniene, unde este tradus prin corespondentul *pasha* – Vezi: S. BROCK, *Fire from heaven*, pp. 120-121; IDEM, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, p. 151.

²⁹⁶ Redăm aici varianta grecească a textului iohanic: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ *ἐσκηνοῦεν* ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατέρα, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας”.

²⁹⁷ Acest aspect se justifică prin faptul că *lbeš pagrā*, termenul clasic pentru Întrupare în hristologia siriană, rămâne mărginit la Persoana Mântuitorului Hristos. Iată ce spune Sebastian Brock în acest sens: „Întrucât *lbeš pagrā* nu oferă nici o referire cu privire la Maica Domnului, a fost creat un spațiu amplu de manifestare pentru expresia *šhrā*, interpretată în sensul de voință”. Tot în acest sens, sirologul englez aduce câteva lămuriri cu privire la rădăcinile aramaice ale verbului *šhrā*: „Putem observa un fenomen analog în Peșita Vechiului Testament unde cuvinte sau expresii cu background în Targumele Iudaice au supraviețuit în tradiția siriană, independente de textul biblic al Peșitei Noului Testament. Un exemplu izbitor este în acest sens textul de la Facere 22, 13, unde se vorbește despre berbecul care a luat locul lui Isac pe altarul de jertfă, fiind «prins între ramuri» (*b-sawktā*). De aici, comentatorii, începând cu Sfântul Efrem, vorbesc de regulă, nu despre ramuri, ci despre copac, tradiție cu rădăcini targumice” – Vezi S. BROCK, *Fire from heaven*, p. 126.

²⁹⁸ Aici Sfântul Părinte face trimitere la textul de la Facere 3, 18.

²⁹⁹ E.C.1, 25.

Revenind la *lbeš šmōhē' dhdōmē'* („S-a îmbrăcat cu numele diferitelor părți ale trupului”), punctul de plecare al acestei abordări, putem identifica motivul folosirii acestor simboluri în hristologia și mistica siriană. „Întrucât omenirea nu poate străbate prăpastia ontologică pentru a se apropia astfel de Dumnezeu,” – spune Sebastian Brock – „Dumnezeu este Cel care trebuie să o străbată mai întâi, dar în direcție opusă; numai așa poate fi stabilită o comunicare: Dumnezeu trebuie să coboare la nivelul de jos al umanității adresându-se acestei umanități în termenii și limbajul propriu ei. Și, în al doilea rând, întregul scop al acestei coborâri dumnezeiești în limbajul omenesc e acela de a trage întreaga omenitate în sus, la Dumnezeu”,³⁰⁰

Deși nu a luat niciodată contact cu învățăturile lui Origen sau cu teologia Părinților greci, Afraate a dezvoltat o adevărată hristologie a „înveșmântării în nume”, concordantă cu învățătura Sfintei Biserici.³⁰¹ Astfel, într-o abordare detaliată, Înțeleptul Persan reușește să adune laolaltă numele pe care le-a îmbrăcat Logos în Dumnezeiasca Sa Întrupare pentru a fi recunoscut de mintea omenească:

„Mântuitorul nostru Iisus Hristos este Păstorul cel Mare, Lumina din întuneric, Făclia care luminează lumea și curățește păcatele oamenilor. Căci El este Mărgăritarul cel neprețuit pe care noi l-am cumpărat vânzând cele ale noastre. El este Comoara cea ascunsă în țarină, pe care găsindu-o ne bucurăm foarte și o păstrăm cu mare grijă. Este Fântâna vieții din care se adapă cei însetați, Masa plină de bunătăți din care se înfruptă cei flămânzi, Poarta Împărăției, care se deschide tuturor celor care doresc să intre. Este Vinul care aduce bucurie, din care cei care gustă uită de întristare. Este Îmbrăcămintea și Haina de slavă în care se îmbracă cei victorioși. Este adevărata Potgorie, Tatăl Său este Viticultorul, iar noi suntem mlădițele plantate în mijlocul Său. Este temelia peste care mulți construiesc, să socotim cu grijă efortul pentru a construi și completa zidirea noastră. El este Mirele Ceresc, apostoli ne conduc spre altar, noi fiind mireasa, să pregătim așadar darurile cele de nuntă. El este Scara ce urcă spre ceruri, să ne ostenim pentru a urca pe dânsa până la Tatăl Său. Este Cărare Dreaptă și Îngustă, să mergem așadar pe urmele Sale pentru a ajunge nevătămați. El este Preotul, Arhiereul cel Sfânt, să lucrăm pentru a intra în casa Sa. Este Regele, Fiul unei descendențe nobile care a venit să-și recapete Împărăția ... Este Vestitorul și Apostolul celui Preaînalt, să ascultăm cuvintele sale pentru a ne face părtași tainelor Sale. El este Sămânță care aduce rod bogat, sădită în pământ ea crește, devenind un arbore mare. El este Primul Născut, Fiul Mariei, să primim în locul slăbiciunilor noastre măreția slavei Sale. El este cel care a suferit și a trăit, coborându-Se din înălțime, să credem în El și să-i primim cu bucurie coborârea. El este Judecătorul celor vii și al celor morți, care șade pe Scaun și judecă neamurile. Este Cel ce deschide Împărăția și eliberează din chin, nefind părtinitor sau mitarnic. Așadar, să cunoaștem prin El pe Tatăl și prin slăvirea Lui pe Acela care L-a trimis în lume. Prin El să-L slăvim pe Acela care L-a trimis pentru a ne aduce mântuirea, apropiindu-se de noi, bucurându-se de noi și revărsând peste slăbiciunile noastre harul Său cel Dumnezeiesc. Nu avem nimic vrednic de oferit în schimb decât recunoștință,

³⁰⁰ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 81.

³⁰¹ Părintele profesor Irénée Hausherr realizează o foarte interesantă sinteză a teologiei numelor hristice în gândirea patristică a primelor veacuri creștine. Pentru textele din Afraate, Hausherr se folosește de ediția Parisot – Vezi: Irénée HAUSHERR, *Noms du Christ et voice d'oraison*, en *OCA* 157/1960, pp. 62, 64.

cinstire și dragoste unul față de altul. Trebuie, așadar, să luptăm pentru aceste fructe care ne aduc viața veșnică”.³⁰²

Privirea Mântuitorului ca arhetip al „chipului dumnezeiesc” este una din ideile fundamentale din hristologia Sfântului Efrem. Aceasta nu presupune însă scoaterea actului dumnezeiesc al Întrupării din raportul Dumnezeu-Creație, ci cu atât mai mult integrarea lui în acest cadru sinergic, coborând în la nivelul gândirii noastre prin metafore și simboluri.³⁰³ Din acest punct de vedere, Sfântul Efrem analizează teologia numelor dumnezeiești ca pe o dovadă grăitoare a iubirii lui Dumnezeu față de noi, care se îmbracă „în numele cele mai potrivite și adaptate creaturilor, pogorându-Se pentru a-l ridica pe servitor la demnitatea numirii Sale”.³⁰⁴ Sfântul Părinte scoate astfel în evidență capacitatea omului de a deveni „dumnezeu după har”, ridicându-se din starea de păcătoșenie la desăvârșire prin jertfa Creatorului său care s-a îmbrăcat cu nume omenesc (*lbeš šmōhē*):

„Regele ceresc i-a numit regi pe servitorii Săi;
și pentru că este Dumnezeu, i-a numit pe aceștia dumnezei.
pentru că este Judecător,
iată că și servii Săi vor judeca,
Pentru faptul că aceștia merg pe picioarele lor,
Au spus despre El că a obosit;
Și datorită croielii lor,
Domnul S-a îmbrăcat pentru a ne fi asemănător în toate”.³⁰⁵

Analizând această idee, Sebastian Brock amintește despre „posibilitatea împrumutării numelor de către Dumnezeu”. Acest lucru ce nu implică însă o confundare a Creatorului cu creatura sau o tălmăcire dochetistă a Întrupării,³⁰⁶ deoarece „aceste nume pe care îngăduie să le îmbrace (Logosul) sunt făcute pentru atragerea umanității

³⁰² Dem. 24, 39.

³⁰³ Paul S. RUSSEL, *A first look at The Christology of Ephraem the Syrian*, in *OCP*, 256/1998, p. 110.

³⁰⁴ *H.Fide.* 63, 7.

³⁰⁵ *H.Fide.* 63, 8.

³⁰⁶ În ceea ce privește hristologia Sfântului Efrem Sirul, nici nu poate fi vorba despre influențe sau idei dochetiste. Simpla analiză a terminologiei sale hristologice, cu trimitere specială la *lbeš pagrā* (hristologia „îmbrăcării”), infirmă în mod evident acest lucru. Mai mult decât atât, în alcătuirea sa „Împotriva Ezeziilor”, Sfântul critică vehement rătăcirea ereticilor din perioada sa. În tradiția siriacă, realitatea Întrupării Mântuitorului Hristos este afirmată de încă din primele secole, scrierile Sfântului Ignatie al Antiohiei fiind grăitoare în acest sens. După el docheții sunt „păgâni care trăiesc înșiși din aparență”. În formularea teologiei sale antidochetiste, Sfântul Părinte a dorit să descrie cât mai exact actul de Răscumpărare a neamului omenesc, amintind astfel despre cele două feluri de existență ale Persoanei Mântuitorului Hristos, dumnezeiască și omenească: „El a pătimit toate acestea ca să ne mântuim. A păimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pătimit în aparență ... Eu Îl știu în trup și după Înviere și cred că este. Când a venit la Petru și la cei din urmă el, le-a zis: «Luați, pipăiți-Mă și vedeți că nu sunt demon fără de trup». Și îndată s-au atins de El și au crezut, unindu-se strâns cu trupul și cu duhul Lui. De asta au disprețuit moartea și au fost găsiți mai presus de moarte. După Înviere a mâncat cu ei și a băut cu ei, ca unul în trup, deși duhovnicește era unit cu Tatăl”. Toate aceste idei hristologice vor fi analizate într-un cadru mult mai larg, în scrierile Sfântului Efrem – Vezi: SFÂNTUL IGATIE AL ANTIOHIEI, *Epistola către Smirneni* II-III, în *PSB 1*, traducere, note și indici de pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, pp. 182-183; IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 5.

în sus: numai aroganța și nebunia omenească le folosește pentru a-L coborî pe Dumnezeu la nivelul omului”.³⁰⁷ În felul acesta, expresia *lbeš šmōhē*’ trebuie înțeleasă în sens strict metaforic, simbolic. Acest aspect este exemplificat de Poetul din Nissibis în Imnul 31, „Despre credință”:

S-a îmbrăcat cu asemănările (metaforele) noastre,
- deși n-a făcut-o cu adevărat –
Apoi le-a dezbrăcat – fără să o facă cu adevărat:
purtându-le
era în același timp dezbrăcat de ele.

El se îmbracă cu una când e de folos, apoi o dezbracă
pentru a lua alta;
Faptul că se îmbracă și se dezbracă cu tot felul de asemănări (metafore)
ne spune că asemănarea (metafora) nu se înțelege
despre ființa Sa lăuntrică:
întrucât ființa Lui este ascunsă, a zugrăvit-o prin ceea ce
este văzut.

În loc să arate ca un bătrân, Cel Vechi de Zile,
apoi, din nou, se făcea un viteaz, un războinic încercat.
Când era vorba de judecată, era un bătrân,
dar când era vorba de luptă era un viteaz.
Într-un loc apărea întârziat, într-altul, alergând, obosea.
Într-un loc, adormea, într-altul era în nevoi.
În tot chipul S-a trudit ca să ne câștige”.

Evidența legăturii dintre Creator și creatură este transpusă de Sfântul Părinte prin intermediul hristologiei sale onomastice la nivelul raportului: *Hristos – creștin*, în înțelesul de regăsire nominală a omului în Persoana Mântuitorului Hristos. Pornind de aici, Sfântul Efrem critică dur teologia lui Mani, Marcion sau Bardesanes, care au impus adeptilor lor propriile idei, dezbrăcându-i astfel de numele de creștini. Pe aceștia Sfântul Părinte îi numește „hoți de nume”:

„Veniți voi miei și oi, turmă cuvântătoare,
Furată de înșelători (eretici) și amăgită de hoții de nume,
Lăsați-vă pecetluiți cu numele slavei lui Dumnezeu,
Lăsați-vă numiți cu numele de «creștini»
Ca în această pecete să fiți vrednici de numele de «turmă a lui Hristos»”.³⁰⁸

³⁰⁷ S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 83.

³⁰⁸ Transliterarea: „*Pûq taw kît ‘erbe’ ‘amre’ wanqawâtâ’ / gnîbay lto’yâ’ wakpûr brûšmhon / šemhon dgonbe’ wtaw ‘etršem bašmâ’ / šbiḥâ’ d’alāhâ’ ‘tqrw mšîḥe’ / dabrûšmâ’ wašmâ’ tewhôn bkol meddem / gozrâ’ mšîḥâ’*” – Vezi: Edmund BECK (ed), *Des Heiligen Ephraem des Syrerers Hymnen contra Haereses* (CSCO 169 ScrSyr 76; Louvain 1957), *Adv. Haer.* 56, 6, p. 211.

Poetul sirian trage astfel un semnal de alarmă, vorbind despre faptul că toți cei botezați în numele lui Mântuitorului Hristos părăsesc identitatea lor păcătoasă, devenind fii după har ai Părintelui Ceresc. El se integrează astfel într-o relație personală și dialogică cu Dumnezeu, fiind recunoscut și chemat după numele său dumnezeiesc.³⁰⁹

„Nimeni nu poate fi botezat după numele unui alt om, sau nu poate fi numit (chemat) cu numele unui semen de al său. Dacă la început el a fost numit în felul acesta, a trebuit prin urmare să se boteze cu nume omenesc. Așadar, sau credeți că sunteți botezați cu nume omenesc și chemați după acest nume, sau credeți că ați primit botezul în numele lui Iisus și sunteți chemați după acest nume”.³¹⁰

II.2. Afraate Persanul despre Mântuitorul Hristos

Unul dintre Părinții care au dus mai departe tradiția teologiei siriene de limbă seminită, aprofundând în mare parte *relația dintre iudaism și creștinism*,³¹¹ a fost Afraate, Înțeleptul Persan.³¹² Atât persoana, cât și opera sa fac mărturia unei tradiții

³⁰⁹ Plecând de la termenul de „*enipostasiere*” folosit în hristologia lui Leonțiu de Bizanț, pr. prof. Dumitru Stăniloae vede în numele primit la Sfântul Botez o înregistrare a omului în iconomia mântuirii. „În această relație cu Dumnezeu, de chemare și răspuns, intră omul deplin prin botez. De aceea prin botez i se dă omului și numele, care exprimă relația în care el e pus cu Dumnezeu și pe care trebuie să și-o cinstască și să și-o îplinească. El este botezat cu nume, nu ca o ființă generală: «Botează-se robul lui Dumnezeu (N)». Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă, El însuși îl aduce la această viață superioară, responsabilă, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relație personală, o viață de răspundere eternă la chemarea Sa. Prin aceasta omul este scos din masa indistinctă umană, din anonimul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fața lui Dumnezeu. El s-a născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar și cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă la nașterea lui după trup. Omul își primește la botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el. Animalul nu e persoană, pentru că nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu și se dezvoltă și se menține în relația responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, și în ea se imprimă însăși forma lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos” – Vezi: Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 52-53.

³¹⁰ Redăm aici și transliterarea: „*lo' nāš mšā' omed bašmā' dbar nāšā' / op lo' dnetkn' al šmā' dbarnāšā' / w'en dēn metqn' olšā'y d'op ne'mad / bašmā' dbar nāšā' 'aw 'mad bšem nāšā' / w'etqr' bšem nāšā' 'aw 'mad bšem išō' / w'etqr' bšem išō'*” – Vezi: *Adv. Haer.* 56, 7.

³¹¹ Sintagma este folosită în No. 349 din Colecția „Sources Chrétienne” pentru a defini familiaritatea Înțeleptului Persan cu textele Scripturii Vechi Testamentare. În acest sens, unii teologi l-au categorisit ca „discipolul ascultător al iudeilor”, el fiind mai degrabă „discipolul Sfințelor Scripturi”, păstrător fidel al tradiției interpretării date în Biserica – Vezi: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposes*, tome I, Exposes I-X, traduction du syriaque, introduction et notes par Marie-Joseph Pierre, en SC, no. 349, les Editions du Chert, Paris, 1988, p. 112.

³¹² Hakkima Pharsaya, după numele sirian, Afraate (280-345) a fost călugăr și apoi episcop la Mănăstirea Mar Mattai, foarte aproape de orașul iranian Mosul. În unele manuscrise este identificat sub numele de Iacob, fapt ce a făcut să fie confundat cu Iacob de Nisibe. Numele său este însoțit aproape totdeauna de epitetul „Înțeleptul Persan”, consemnat la jumătatea secolului X, în Lexiconul lui Bar Bahul. Datorită notorietății sale, se numără, alături de Sfântul Efrem Sirul, în rândul celor mai reprezentativi Părinți ai Bisericii Siriene, după unii teologi fiind chiar primul dintre ei. Ca scriitor a rămas memorabil pentru cele „23 de Demonstrații” ale sale, un buchet de scrisori cu caracter hristologic și mistic, elaborate în limba siriacă. Primele 10 dintre acestea, compuse în 337, sunt adresate monahilor și cuprind o relatare detaliată asupra apariției creștinismului. Următoarele 12 au fost scrise în 344 și prezintă problema apăsătoare cu care s-a confruntat Biserica Siriană în timpul persecuției regelui Shapur II. Ultima demonstrație (345), încadrează critica adusă de iudaism la adresa creștinismului. În această colecție epistolară pot fi găsite de

independente, care a supraviețuit în afara principalelor Biserici de limbă greacă sau latină. Teologia sa a luat naștere separat de ideile hristologice care se regăsesc formulate la primul Sinod Ecumenic de la Niceea, dezvoltându-se într-o notă cu totul originală. Adversarii săi nu au fost arienii, ci virulența acidă a iudeilor care-i socoteau pe creștini „slujitori ai unei ființe create, ai unui om născut și apoi crucificat, pe care îl numeau în mod ilogic «Fiul lui Dumnezeu»”.³¹³

Modul său de gândire și abordarea scriitoricească au fost caracterizate de mulți ca fiind departe de orice influență elenistică. Acest aspect s-a făcut simțit în latura hristologică a operei sale, diferită în mare parte de ideile celorlalți scriitori creștini de secol patru. Preocupările sale au constituit în acest sens un subiect de mare interes pentru sirologi, fiind exprimate în special prin dorința de a răspunde criticilor venite din partea iudeilor. Astfel, se poate spune că hristologia sa, departe de a fi una abstractă, „nu separă niciodată natura sau rolul Mântuitorului Hristos de practica morală și preocupările spirituale ale vieții creștine. Acest aspect se adevărește mai ales în discursul său despre «schimbul de natură» dintre Hristos și cel credincios. Aici, la fel ca în orice alt loc din Demonstrațiile sale, inima hristologiei și spiritualității lui Afraate se sprijină pe faptul că Hristos îmbracă trupul omenesc, pe care îl poartă cu Sine și atunci când se întoarce alături de Tatăl cel Ceresc, lăsând Duhul Sfânt în lume până la Învierea cea de obște”.³¹⁴

În concepția sa, creștinismul, moștenirea pecetluită de Numele, Persoana și Învățătura Mântuitorului Hristos, este mai mult decât o religie, însumând „poporul desprins dintre popoare”. Acest aspect îl găsim subliniat într-una din epistolele sale:³¹⁵ „Această apologie este împotriva iudeilor ce hulesc poporul care este desprins dintre popoare, împotriva aceluia care spun că slujim unui om născut, unui fiu al omului care a fost răstignit și Îl numim Dumnezeu ... Ei justifică aceasta prin ceea ce Domnul a zis: «Vedeți, vedeți, dar, că Eu sunt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine»³¹⁶ și că «tu nu trebuie să te închini la alt dumnezeu, fără numai Domnul Dumnezeu»”.³¹⁷

În contextul teologiei patristice de secol patru, Afraate ar putea fi considerat personajul cheie al literaturii siriace, reprezentând latura scriitorilor care și-au elaborat operele integral și exclusiv în limba maternă. Teologul francez Joseph Tixeront îl prezintă alături de Sfântul Efreem Sirul, evidențiind punctual principalele caracteristici

asemenea învățăturii și sfaturi cu referință practică: despre post, credință, dragoste, semnificația sărbătorii pascale, milostenie etc. În accepțiunea părintelui sirian, Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat. El Se jertfește pentru a-l împăca pe om cu Dumnezeu Tatăl. „Sfântul Duh are atribute divine. Biserica este adunarea sfântă a credincioșilor ... și ... după moarte, sufletul doarme până la înviere, fiind într-o stare de inconștiență, neosebind binele de rău”. Evidența importanței Sfântului Părinte pentru Biserica Siriană reiese din perspectiva deosebită pe care o oferă, prin scrierile sale, perioadei creștinismului primar și mai ales textului scripturistic novotestamentar – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic...*, p. 17; Aryeh KOFISKY and Serge RUZER, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, in OCP, nr. 2/2007, p. 347; SC, no. 349, pp. 34-40; Jacob NEUSNER, *Aphrahat and the judaism. The christian-jewish argument in fourth-century Iran*, in *Studia Post-Biblica*, volumen undevicesium, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 4.

³¹³ Alorys GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, vol. I, pp. 214-215.

³¹⁴ Adam LEHTO, *The Demonstration of Aphrahat the Persian Sage*, Georgias Press, USA, 2010, pp. 56-57.

³¹⁵ Pentru traducerea citatelor desprinse din Demonstrațiile lui Afraate ne-am folosit de traducerile în franceză: SC, no. 349, tomul I și SC, no. 359, tomul II, și în engleză ale lui J. NEUSNER, *Aphrahat and the judaism* și Adam LEHTO, *The Demonstration of Aphrahat the Persian Sage*.

³¹⁶ Deut. 32, 39

³¹⁷ Dem. XVII, 1.

ale operei sale. Iată ce spune în acest sens: „În secolul al IV-lea ortodoxia și-a luat revanșa prin condeiul a doi scriitori, cel de al doilea remarcându-se în mod deosebit, Afraate și Sfântul Efrem Sirul. Sfântul Efrem este mai cunoscut, însă Afraate este pentru noi mai important pentru că, fiind mai vechi decât Efrem și fără îndoială mai străin de influențele venite de la Constantinopol și chiar Antiohia, a reținut mai puțin influența teologiei grecești și a prezentat o doctrină mai originală și arhaică”.³¹⁸

Luată individual, opera sa ar putea fi caracterizată prin evidența fundamentului biblic al fiecărei idei dezvoltate. Acest mod de abordare îl apropie foarte mult pe Afraate de exegeza iudaică, de metodele și regulile hermeneutice clasice de expunere și teologhisire. Pentru el, ca de altfel pentru toți iudeii pioși, Sfânta Scriptură este izvor de evenimente și de conduită exemplară, este o comoară de unde fiecare poate învăța ce este adevărul, bunătatea, credința sau dragostea. Dincolo de aceste elemente comune, controversa Înțeleptului Persan cu lumea iudaică constituie o realitate de fond, menită să statornicească învățătura creștină într-o Biserică aflată la început de drum.³¹⁹

II.2.1. Concepția despre Hristos la Afraate în contextul influențelor iudaice

Cunoscător al Legii Mozaice, Afraate a fost primul mare scriitor sirian preocupat de evoluția relațiilor dintre creștinism și iudaism. Apologia sa, lipsită în mod surprinzător de caracterul antisemit, este aspră și totodată încărcată de respect față de crezul fiilor lui Israel. Argumentele aduse, de cele mai multe ori exegetice, țintesc spre o realitate neutră, nejustificată prin tradiții și explicații profund doctrinare, ci încărcată de înțelesul simplu al Sfintelor Scripturi, așa cum ar trebui să fie înțeles de toți, nu ad literam, ci susținut de justetea contextului. În toată această dispută, Afraate nu vede decât un

³¹⁸ J. TIXERONT, *Histoire de dogmes dans l'antiquite chretienne de Saint Athanase a Saint Augustin (318 - 430)*, Vol. II, Ed. Rue Bonaparte, Paris, 1924, p. 203.

³¹⁹ J.B. Chabot reușește să sintetizeze în numai câteva rânduri principalele caracteristici ale operei Înțeleptului persan: „Discursurile lui Afraate constituie cel mai vechi tip de omilie siriacă, liberă de orice influență din partea teologiei grecești. Omilia siriacă, fie ea în versuri sau în proză și în ciuda titlului de «discurs» (*memra*) nu aparține genului oratoric și diferă de omilia grecească sau latinească, fiind un mic tratat despre un subiect particular. Subiectele abordate de Afraate în cele douăzeci și două de omilii sunt: 1 – credința, 2 – milostenia, 3 – tinerii, 4 – rugăciunea, 5 – războaiele, 6 – monahii, 7 – penitenții, 8 – învierea morților, 9 – smerenia, 10 – păstoria, 11 – tăierea împrejur, 12 – Paștele, 13 – Sabatul, 14 – încurajarea, 15 – deosebirea alimentelor, 16 – chemarea neamurilor, 17 – Hristos Fiul lui Dumnezeu, 18 – fecioria, 19 – risipirea iudeilor, 20 – ajutorarea celor săraci, 21 – persecuțiile, 22 – sfârșitul cel mai de pe urmă. Câteva din aceste omilii sunt îndreptate împotriva iudeilor, arătând că autorul lor cunoștea foarte bine exegeza iudaică. Stilul nu este foarte elegant, însă se remarcă prin corectitudine. Frazele sunt întrerupte de citate biblice, cuprinzând pe alocuri repetiții oboșitoare. Gândirea nu este întotdeauna foarte clară, însă acest semiintuneric este poate voit și inspirat din teama compromiterii creștinilor și a religiei creștine, Afraate scriindu-și opera în timpul persecuției Regelui Sapor II. Tot în acest sens au fost abordate mai multe subiecte considerate a fi delicate, cum ar fi de pildă: controversa pascală, unitatea Bisericii Orientale sau simonia clerului. Teologia sa, atât cât este cunoscută din scrierile sale, este ortodoxă. În același timp, la fel ca alți scriitori orientali, el admite principiul platonician (*trihotomist*) după care omul este alcătuit din trup, suflet și spirit. El credea de asemenea că sfârșitul lumii va veni după șase mii de ani, corespunzătorii zilelor creației. Ideile sale au fost acceptate în parte de scriitorii posteriori și criticate de alții, între acestea numărându-se și Georges, Episcopul monofizit al Arabiei” – J.B. CHABOT, *Literature siriaque*, vol. 66, La Biblioteque Chatolique des Scences Religieuses, Lybrarie Bloud and Gay, 1934, p. 24.

singur câștigător: creștinismul, „singura religie în stare care se pronunță totdeauna cu dreptate asupra celor întâmplate”.³²⁰

Pe de altă parte, trebuie menționat că influențele iudaice din opera sa au fost în mare parte primite selectiv. Acest lucru se poate observa cu ușurință din identitatea destinatarilor epistolelor sale. Așa se face că Afraate nu a așezat niciodată pe același plan calea de mijloc a iudeo-creștinismului palestinian, prin intermediul căruia a fost răspândită Evanghelia lui Hristos în întreaga lume, cu radicalismul adeptilor Legii Mozaice care au adus multă tulburare primelor comunități creștine din Siria.³²¹

Un alt aspect foarte important în relația dintre Afraate și tradiția iudaică este legat de folosirea versetelor din Vechiul Testament. Înțelegem de aici acrvia teologică a Părintelui sirian și totodată determinarea sa misionară de a-i câștiga definitiv la creștinism pe aceia care încă mai erau influențați de argumentele iudeilor. Cunoașterea atât de precisă a Testamentului Vechi, de care dă dovadă, este în mare parte rezultatul contactului cu primii creștini palestinieni, desprinși din Cetatea Ierusalimului în timpul persecuțiilor lui Irod Agripa. Ei au mers din cetate în cetate, din sinagogă în sinagogă, anunțând venirea lui Mesia până în Persia.³²²

La o primă privire asupra ideilor desprinse din cele 23 de Demonstrații, se poate observa cu ușurință caracterul autentic și original al hristologiei sale. Practicând o teologie cu totul liberă față de influențele filosofiei grecești, Înțeleptul Persan își grefează modul de gândire pe o veche și independentă tradiție orientală.³²³

În contrapondere cu iudeii care negau total identitatea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos, considerându-L un simplu om, „Iisus din Nazaret”, „Fiul teslarului și al Mariei”, Afraate afirmă că Iisus este: Hristosul, „Mântuitorul lumii”, Domnul, Alesul, „Împăratul și Păstorul, Lumina celor dintru întuneric” și lista numelor atribuite ar putea continua.³²⁴

În rândurile celei de a doua Demonstrații afraatiene, putem găsi o adevărată mărturisire de credință, prin care Înțeleptul Persan oferă o expunere concisă a crezului său și totodată o schiță a principalelor coordonate ce se pot distinge în teologia sa:

„Și iată ceea ce este credința: să credem în Dumnezeu, Stăpânul a toate:
care a făcut cerul și pământul, marea și tot ceea ce este în ele,
care l-a făcut pe Adam după chipul Său,

³²⁰ Jacob NEUSNER, *Aphrahat and the judaism ...*, pp. 4-5; Nikolai N. SELEZNYOV, *The Church of the East and its theology: history of studies*, in **OCP**, Roma, nr. 1/2008, p. 115.

³²¹ **SC**, no. 349, pp. 113 – 114.

³²² Tradiția mistică a profetilor itineranți din primele veacuri creștine devine constructivă și formatoare pentru Biserica și monahismul sirian și palestinian de mai târziu. Toate aceste elemente sunt însușite de Afraate și transpuse în epistolele sale. Părintele lect. univ. dr. Picu Ocoleanu analizează această perioadă: „În secolul I îi avem amintiți, în «Didahia celor doisprezece Apostoli», pe prorocii itineranți care călătoreau din cetate în cetate, propovăduind logica Împărăției lui Dumnezeu cuprinsă în loghioanele Mântuitorului (Colecția Q). Pe lângă funcțiunea lor învățătorescă, profetii din Biserica primară au și o funcțiune liturgică ce decurge chiar din această competență doctrinară pe care le-o dă Duhul Sfânt. «Profetilor, însă, îngăduiți-le să mulțumească (să rostească rugăciunea de mulțumire, euharistia) atât cât vor», insistă în acest sens Dudahia” – Vezi: Pr. lect. univ. dr. PICU OCOLEANU, *Harisma filozofiei duhoniștești. Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Ed. Christiana, București, 2008, p. 149.

³²³ Aryeh KOFISKY and Serge RUZER, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, pp. 348 – 349.

³²⁴ Dem. I, 10; III, 16; VI, 18; XI, 2; XIV, 39; XXII, 24; XXIII, 47; Pentru mai multe lămuriri vezi: I. HAUSER, *Noms du Christ ...*, pp. 62-64.

care a făcut legea lui Moise,
 care a trimis pe Sfântul Său Duh să inspire pe profeți
 și care, «la plinirea vremii», L-a trimis pe Mesia în lume.
 Credem și în învierea morților și în Taina Sfântului Botez.
 Aceasta este credința Bisericii lui Dumnezeu”.³²⁵

Încercarea scriitorului sirian de a fixa în scris convingerile sale și ale credincioșilor săi ar putea fi considerată începutul unei frumoase tradiții doctrinare în acest areal. Nu este exclus ca această mărturisire de credință să fi circulat în viața liturgică siriană până la fixarea definitivă a Crezului niceo-constantinopolitan.

Pentru a înțelege mai bine conținutul acestei însemnări, este necesar să cunoaștem principalii parametri teologici folosiți de Afraate în elaborarea sa. Prin urmare: „Simbolul de credință cuprinde șapte articole, încadrate prin expresia «aceasta este credința». Verbul «a crede» este folosit de trei ori pentru a marca convingerea trinitară a credinciosului: care crede în primul rând «în Dumnezeu, Stăpânul a toate», pentru că «toate» își au rădăcina în El ... «Dumnezeu a făcut cerul, pământul, marea și toate câte sunt în ele», paragraf care redă un citat din Ieșire 20, 11, inima Decalogului. De asemenea, autorul spune că Dumnezeu l-a făcut pe Adam «după chipul Său». Aceste prime două acte ale Domnului, exprimate prin același verb, «a face», reprezentând întreaga operă dumnezeiască din prima săptămână a creației. Acestea au înflorit în timpul umanității în trei etape noi: întemeierea Legii lui Moise, trimiterea Duhului Sfânt peste profeți, cei care au alcătuit Scrierile Sfinte și, în sfârșit, trimiterea lui Mesia în lume, «la plinirea vremii», evenimentul revelației totale și coborârea lui Dumnezeu în omenitate, după ce Legea a fost plinită în inimile lor ... Învierea face obiectul penultimului punct din crezul lui Afraate, urmată de Taina Sfântului Botez, ca o nouă tăiere împrejur, prefigurată prin ochii lui Ghedeon, prin trecerea prin Marea Roșie și prin traversarea Iordanului, ca spălare a picioarelor, aspecte foarte des întâlnite în opera Înțeleptului”.³²⁶

În conflictul dintre iudei și creștini, una dintre acuzele aduse acestora din urmă viza tocmai identitatea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos. Orbiți de vâlul necredinței, iudeii afirmă că Fiul lui Dumnezeu Înomenit este un om oarecare, fără identitate dumnezeiască și puteri mântuitoare, nedeosebindu-se cu nimic de firea unui om obișnuit. În accepțiunea lor, creștinii nu cinsteau pe Fiul lui Dumnezeu, ci un simplu om care a murit răstignit pe cruce, fără să mai învieze, așa cum am văzut mai sus. Argumentele aduse de Afraate sunt desprinse tocmai din contextul Legii Mozaice, atât de cunoscută contestatarilor. El le amintește acestora că noțiunea de „Fiu al lui Dumnezeu” se regăsește chiar din învățătura pe care o cunoșteau atât de bine, în conținutul Legii. Astfel, Moise și Ilie au fost numiți în sens figurativ „*fi ai lui Dumnezeu*”, poporul Israel apare în mai multe rânduri sub numele de „*primul născut al lui Dumnezeu*”³²⁷ etc.³²⁸

³²⁵ Dem. I, 19.

³²⁶ SC, no. 349, pp. 154 – 155.

³²⁷ Ieșire 4, 22.

³²⁸ Jacob NEUSNER. *Aphrahat and the judaism ...*, pp. 130 – 131.

După Afraate, Iisus nu a fost numai un om oarecare, ci este Însuși Logosul Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, care „S-a făcut om și s-a sălășluit întru noi”.³²⁹ El este convins că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, de aceeași ființă și de aceeași cinstire cu Tatăl. Iată cum, într-o armonie perfectă, crezul său se completează cu o mărturisire de credință formulată în termeni hristologici:

„Suntem siguri că Iisus Hristos, Domnul nostru, este Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu, Împăratul și Fiu al Împăratului, Lumină din Lumină, Creator și Sfătuitor, Călăuză și Cale, Mântuitor, Păstor, Cel ce îi adună pe toți, Poartă, Mărgăritar și Lampă. Cu multe nume este numit și nu le putem cuprinde pe toate cu mintea noastră. De aceea trebuie să credem numai că Cel ce vine de la Dumnezeu este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu. Îl numim Mesia pe Fiul lui Dumnezeu pentru că prin El îl cunoaștem pe Dumnezeu exact așa cum l-a numit pe Israel: «primul Meu născut» și la fel cum i-a spus lui Solomon «tu vei fi ca un fiu pentru mine»”.³³⁰

II.2.2. Moștenirea unei învățături hristologice

Cu toate că, după mai mulți cercetători, Afraate ar fi fost străin de hotărârile Sinodului Ecumenic de la Niceea, totuși expresiile folosite, profund teologice („Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Lumină din Lumină” etc.) evidențiază ortodoxia învățăturilor sale, desprinse dintr-o cunoaștere precisă a scrierilor scripturistice. Iată ce spune în acest sens teologul german Aloys Grillmeier: „În Afraate avem mărturia adevărată a unei tradiții vii și independente, poziționate în afara principalelor Bisericii de limbă greacă și latină, care nu are cunoștință despre dumnezeirea Mântuitorului Hristos, așa cum a fost ea statornicită în tradiția primelor sinoade ecumenice sau chiar în învățătura Bisericii de dinainte de Sinodul de la Niceea. Argumentul unei astfel de afirmații se fundamentează pe textul Demonstrației XVII. Aici Hristos este numit Dumnezeu, această denumire nefiind luată în sensul strict niceean. Sinodul de la Niceea nu este menționat nicăieri în opera lui Afraate, așa cum nu sunt menționate nici principalele sale decretări, precum «ființă din ființă» sau «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat». Oponenții săi nu sunt arienii, ci iudeii. Acuzația lor față de creștini era: «Voi slujiți unei ființe omenești născute și răstignite ca om, numind un fiu al omului Dumnezeu, știind de altfel că Dumnezeu nu a avut niciun fiu, iar Acest Iisus care a fost răstignit este Fiul lui Dumnezeu»³³¹ ... Pentru a demonstra justetea convingerilor sale, Afraate aduce exemple din Sfânta Scriptură în care Dumnezeu Însuși folosește asemenea cuvinte omenești: «Îl numim Dumnezeu precum l-a numit și Moise, Întâiul

³²⁹ Citatul de la Ioan 1, 14, considerat de mulți teologi ca „fundamentul hristologiei prologului iouaneic”, este folosit de Afraate doar în două rânduri în cuprinsul Demonstrațiilor sale, fiind pus în legătură cu alte versete hristologice din Vechiul și Noul Testament, spre exemplu: Deuteronom 8, 14 („Vezi să nu se mândrească inima ta și să nu uiți de Domnul Dumnezeuul tău care te-a scos din Egipt, din casa robiei”) și Luca 1, 26 – 35 (episodul Bunei Vestiri). În acest context, Iisus Hristos este văzut de Afraate ca „Voce” și „Mesager” al Părintelui Ceresc în lume. În opoziție cu această idee stă abordarea Sfântului Efrem Sirul care arată că versetul iouaneic nu se referă nici la faptul că Logosul ar fi „Vocea” Tatălui și nici la ascultarea dată îngerului Gavriil, de a fi mesager al Nașterii Sale, ci la actul Întrupării Fiului lui Dumnezeu Ipostatic și Veșnic – pentru mai multe lămuriri vezi studiul semnat de Aryeh KOFESKY and Serge RUZER, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, in OCP, 73 (2007), pp. 359 – 364.

³³⁰ Dem. XVII, 2.

³³¹ Dem. XVII, 1.

născut și Fiu, așa cum a zis despre El Israel și mai Mare decât toți profeții». ³³² Cu siguranță această justificare nu este decât un *argumentum ad hominem* împotriva iudeilor, un simplu mod de exprimare. Nu înseamnă că Afraate și-ar fi înțeles proprii comentarii pe același nivel”. ³³³

Folosirea abundentă a citatelor din Vechiul Testament îi oferă lui Afraate posibilitatea să-și susțină cu succes ideile în fața contestatarilor iudei. În felul acesta, el arată că venirea Logosului în lume și deoiființimea Sa cu Tatăl nu sunt străine poporului iudeu, prorocii vorbind în nenumărate rânduri despre acest moment ca despre izbăvirea mult așteptată:

„Iisus a fost profetit din cele mai vechi timpuri și a fost numit Fiul lui Dumnezeu. Despre El, prorocul David a spus: «Laudă și măreție este lucrul Lui și dreptatea Lui rămâne în veacul veacului», ³³⁴ Isaia a zis: «Căci Prunc S-a născut nouă, un Fiu S-a arătat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic luminat, Dumnezeu tare biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie. Și mare va fi stăpânirea Lui și pacea Lui nu va avea hotar. Va împărăți pe tronul și pe Împărăția lui David, ca să o întărească și să o întemeieze prin judecată și dreptate, de acum și până în veac. Râvna Domnului Savaot va face asta». ³³⁵ Acum spune-mi, omule înțelept, învățătorule al lui Israel, Cine este Cel ce S-a născut, al cărui nume Îl strigă copiii, Preaputernicul Dumnezeu, Părintele Îngerilor, Conducătorul cel pașnic. Prin urmare, dacă Îl numim Mesia pe Fiul lui Dumnezeu, trebuie să știm că și David l-a numit de asemenea și spunându-I Dumnezeu facem ceea ce și Isaia a făcut”. ³³⁶

Realitatea Întrupării Mântuitorului Hristos, ca Fiu al Omului și Vestitor al Împărăției Cerești, a fost ignorată de iudeii care așteptau de fapt un Mesia politic, un conducător lumesc prin care să fie izbăviți din robie. Pentru a le răspunde, Afraate explică sensul profețiilor despre venirea unui Răscumpărător, făgăduit protopărinților odată cu izgonirea din Rai. În acest sens, scriitorul sirian apelează la o exegeză elaborată, fundamentată pe citate din Sfintele Evanghelii. În acest sens, Logosul Înomenit este prezentat ca „Lumina cea adevărată” ce luminează în întunericul necredinței:

„Iată-L pe Acela despre care s-a spus că este Mesia. S-a spus într-adevăr că El a fost dat spre luminarea tuturor neamurilor, așa cum zice profetul Isaia: «Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului». ³³⁷ Încă și David spune: «Făclie picioarelor mele este legea Ta și luminează cărărilor mele». ³³⁸ Cuvântul lui Dumnezeu este Mesia, așa cum este scris în începutul Evangheliei Dătătorului nostru de viață: «La început era Cuvântul». ³³⁹ Acolo se mărturisește și despre lumină: «Și lumina luminează întru întuneric și întunericul nu a cuprins-o». ³⁴⁰ Ce poate fi atunci

³³² Dem. XVII, 11.

³³³ Aloys GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, vol. I, pp. 214, 215.

³³⁴ Ps. 110, 3.

³³⁵ Is. 9, 5-6.

³³⁶ Dem. XVII, 6.

³³⁷ Is. 49, 6.

³³⁸ Ps. 118, 105.

³³⁹ In. 1, 1.

³⁴⁰ In. 1, 5.

această lumină care luminează întru întuneric și care nu poate fi cuprinsă de acesta, dacă nu Mesia care a luminat în mijlocul poporului Israel? Însă poporul casei lui Israel nu a văzut lumina lui Mesia, pentru că nu a crezut în El, așa cum este scris: «Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit».³⁴¹ De aceea, Domnul nostru i-a numit întuneric, spunându-le Apostolilor Săi: «Ceea ce vă grăiesc la întuneric și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case»,³⁴² ca lumina voastră să lumineze atunci printre neamuri, ca ei să primească lumina lui Mesia care este «lumina popoarelor». El a spus de asemenea ucenicilor Săi: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din Ceruri».³⁴³ Le-a arătat deîndată că El Însuși este Lumina: «Cât aveți Lumina, credeți în Lumină ca să fiți fii ai Luminii».³⁴⁴ El spune de asemenea: «Eu sunt Lumina lumii»³⁴⁵ și «nimeni nu aprinde făclie și o pune sub obroc, ci în sfeșnic și luminează tuturor celor din casă».³⁴⁶ Făclia care luminează este Mesia, așa cum a zis psalmistul David”.³⁴⁷

În gândirea Înteptului Persan, Hristos-omul este identic cu Logosul Dumnezeiesc pe care Tatăl L-a trimis în lume spre mântuirea noastră. Actul Întrupării este descris ca „dar al lui Dumnezeu care se îmbracă cu trupul omenesc pentru a ne apăra de Cel rău”.³⁴⁸ Iată ce se spune în cea de a XXIII-a Demonstrație:

„Deși nici măcar nu L-am rugat, El și-a trimis către noi darul, pe care nu l-am avut dintru început. L-a trimis la noi pe Hristos îmbrăcat în trup omenesc pentru a-l rușina pe cel rău și pentru a alunga de la noi armata ce ne cucerise. L-a trimis la noi pe Cel Drept pentru a fi judecat și osândit, ca osândirea noastră să se șteargă prin judecata Sa cea dreaptă. L-a trimis pe Cel Puternic în haina slăbiciunilor noastre pentru a ne face tari în lupta cu cel rău. S-a îmbrăcat cu trup făcut din țărână și l-a însușit în propria Sa natură. A așezat în noi sarea ce împrăștie veninul, astfel încât, atunci când șarpele va încerca să se apropie și să muște, nesuferind gustul sării, se va depărta de la noi. L-a trimis la noi pe Cel Drept, Fiul Său, să moară ca noi, astfel încât moartea să se piardă în El. Cât de mare este darul Marelui Dumnezeu pe care ni l-a dat nouă, celor mici! Ce ar fi putut să ne dea mai mult decât pe Fiul Său? Atunci când păcatele noastre au ajuns să fie fără margini, El și-a trimis darul către noi. Acum când suntem izbăviți, ce i-am putea oferi în schimb dacă nu viața Celui ce a venit la noi, Aceluia care nu și-a cruțat Fiul, ci L-a trimis în lume ca să fie batjocorit?”³⁴⁹

Hristologia *lbeš pagrā* se conturează gândirea Înteptului Persan, ca de altfel și în operele celorlalți Părinți Sirieni, ca mod preferat de descriere a Întrupării. Pornind de

³⁴¹ In. 1, 11.

³⁴² Mt. 10, 27.

³⁴³ Mt. 5, 16.

³⁴⁴ In. 12, 35.

³⁴⁵ In 8, 12.

³⁴⁶ Mt. 5, 15; Lc. 8, 16; Mc. 4, 21.

³⁴⁷ Dem. 1, 10.

³⁴⁸ Adam LEHTO, *The Demonstrations of Aphrahat ...*, p. 482.

³⁴⁹ În ultima parte a textului său, Afraate face trimitere la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „El, care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții pentru noi toți, cum nu ne va da, oare, toate împreună cu El” (Rm. 8, 32); Dem. XXIII, 49.

aici, el arată că „trupul pe care Hristos l-a îmbrăcat de la noi constituie izvorul învierii noastre”.³⁵⁰ Așezându-Se în istoria noastră, Hristos Mântuitorul preia firea noastră întregă, capacitând în veșmântul Său întregul neam omenesc și totodată „pe fiecare după al său nume”. Prin urmare, îmbrăcarea Sa este o îmbrăcare în trup (*lbeš pagrā*), dar și o îmbrăcare în nume (*lbeš šmōhē*), este o înveșmântare în firea noastră, dar și în identitatea noastră:

„Iisus S-a născut din Fecioara Maria, din seminția lui David și din Duhul sfințeniei, după cum este scris: «Amândoi, Iosif și logodnica lui, Maria, erau din casa lui David».³⁵¹ Și Apostolii mărturisesc: «Despre Fiu Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup, care a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere după Duhul Sfințeniei, prin învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru».³⁵² Iosif a fost numit tată a lui Iisus, dar numirea de părinte s-a transmis de la Adam la Iosif, prin șaizeci și trei de generații. Însă numele de părinte a fost ridicat de la Iosif și trecut la Hristos. De la Iosif a primit numele de părinte, de la Ioan numele de preot și de la Maria a primit haina trupului nostru și numele de Născut. După șaizeci și trei de săptămâni, Hristos s-a născut și a fost omorât. Strugurele binecuvântării a luat forma ciorchinelui, dându-se pe Sine întreg spre zdrobire. Via a fost distrusă din cauza lipsei paznicului, rodind aguridă”.³⁵³

În actul Întrupării integritatea omenității noastre se face „Templu al Duhului Sfânt”,³⁵⁴ lăsându-se locuită de Fiul lui Dumnezeu care se sălășluiește întru ea. Pornind de aici, Afraate explică omniprezența Logosului care, îmbrăcat fiind în haina trupului nostru, rămâne întru ale noastre, nedespărțindu-Se de firea Dumnezeiască, coboară la noi să ne mântuiască, rămânând în același timp împreună cu Tatăl Său în ceruri:

„Atunci când a venit la noi nu a luat decât ceea ce era al nostru, neavând decât ceea ce era al Său, căci cele două naturi erau din ale Sale și din ale Tatălui Său. Atunci când Arhanghelul Gavriil i-a adus Sfintei Fecioare vestea ce bună, că-L va purta în pânțele pe Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu care S-a pogorât din ceruri, «S-a făcut trup și a locuit între noi».³⁵⁵ Și când s-a întors la Cel care l-a trimis, a încuviințat că ne va trimite ceva din cea ce nu adusese cu Sine, după cuvântul Apostolilor: «ne-a sculat și ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus».³⁵⁶ Și când a mers la Tatăl Său, ni L-a trimis pe Duhul Său și a spus: «Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului».³⁵⁷ Căci Hristos șade de-a dreapta Tatălui, dar este prezent și în mijlocul nostru. Prin înțelepciunea Tatălui Său El este în stare să fie în amândouă părțile neschimbat și deodată, întru cele de sus și întru cele jos, după cum este scris: «Îi voi da partea Sa printre cei mari și cu cei puternici va împărți prada, ca răsplată că Și-a dat sufletul Său spre moarte și cu făcătorii de lege a fost numărat».³⁵⁸ Și deși a fost împărțit laolaltă cu cei

³⁵⁰ Robert MURRAY, *Simbol of Church and Kingdom*, p. 70.

³⁵¹ Lc. 2, 4-5.

³⁵² Rm. 1, 3-4.

³⁵³ Dem. XXIII, 20.

³⁵⁴ I Co. 3, 16; 6, 19.

³⁵⁵ In. 1, 14.

³⁵⁶ Efes. 2, 6.

³⁵⁷ Mt. 28, 20.

³⁵⁸ Isaia 53, 12.

mulți, El șade de-a dreapta Tatălui. El este în noi și noi suntem în El, așa cum a spus: «Voi sunteți în Mine și Eu în voi».³⁵⁹ Și în alt loc a zis: «Eu și Tatăl una suntem»³⁶⁰.³⁶¹

Locuirea lui Hristos în firea omenească este integrată de Afraate într-un context hristologic mai larg. El explică actul Întrupării prin prisma contextului eclesiologic, ca prelungire peste veacuri a Evangheliei prin puterea Duhului Mângâietor, „care de la Tatăl purcede”³⁶² și prin Fiul strălucește în lume, „până la sfârșitul veacurilor”. Putem vorbi astfel despre o „multiplicare”³⁶³ a lui Hristos în mădularele Bisericii.

După majoritatea sirologilor marele merit al lui Afraate este acela de a fi așezat, pentru prima oară, în terminologia hristologică siriană cuvântul *kyanā*,³⁶⁴ echivalentul grecescului *φωις*, așa cum reiese din traducerea siriacă a Noului Testament și din Odele lui Solomon. Spre deosebire de înțelesul uzual, acela de „substanță abstractă”,³⁶⁵ Înțeleptul Persan face trimitere prin *kyanā* la „*smerenia lui Hristos*”, ajungând de aici la descrierea unui „*mod de a fi*”, „*o realitate comună între Dumnezeu și om*”, așa cum spune teologul Ignazio Ortiz de Urbina.³⁶⁶ Tot în acest sens, Grillmeier notează: „Cu siguranță «statut», condiție, ar fi cuvântul potrivit aici. Omenitatea noastră este ridicată în Hristos, spre Dumnezeu, nu în limitele nimicniciei și vremelniciei noastre, ci în condiția înălțării și slavei care au venit în lume prin Hristos”.³⁶⁷ Afraate analizează astfel problema deosebirii celor două naturi în Persoana Logosului Înomenit, dezbătută mai târziu pe larg de hristologia siriană precalcedoniană și calcedoniană. În cea de a VI-a Demonstrație, el vede Întruparea ca pe o ieșire din veșnicie, dublată de integrarea smerită a Logosului în existența limitată a naturii umane. Alăturarea firii omenești de natura dumnezeiască, realizată prin coborârea Mântuitorului în lume, atrage după sine posibilitatea îndumnezeirii omului și șansa participării sale, din această postură, la Obșteasca Judecată:

³⁵⁹ In. 14, 20.

³⁶⁰ In. 10, 20.

³⁶¹ Dem. VI, 10.

³⁶² „... Și întru Unul Duhul Sfânt, care de la Tatăl purcede” – *Crezul sau Simbolul de Credință*.

³⁶³ R. MURRAY, *Symbols of Kingdom and Church*,

³⁶⁴ Termenul *kyanā* își are corespondența în grecescul *φωις*, arăbescul *kiyantabia* și latinescului *natura*, -*ae*, însemnând în primul rând *fire*, *natură*, ca element comun al speciilor. Din punct de vedere general, termenul definește ceva abstract în antiteză cu natura concretă, particulară. A.F.J. Kiljin explică etimologia acestui termen în contextul teologiei siriene: „Cuvântul *kyanā* derivă din verbul *kum*, care se poate traduce prin *a fi*, *a exista*, *a ființa*. Astfel, din punct de vedere literar *kyanā* înseamnă: *ființă*, *prezență*, *existență* ... Luat în sensul de *existență* sau *ființă*, *kyanā* este echivalent cu grecescul *φωις*. Acest cuvânt derivă din rădăcina *φv-*, care înseamnă *a fi*, care ar putea fi tradusă prin *το εινωι*”. Pe de altă parte, adaptat la hristologia lui Afraate, *kyanā* îmbracă mai multe forme în traducerile sirologilor. Astfel, pornind de la Bert, care îl traduce simplu prin *natură*, nefăcând nicio diferență față grecescului *φωις*, la Parisot care îl folosește cu sensul de *condiție*, *statut* sau *mulțime* și până la Ortiz de Urbina care îl definește ca: *natură*, *proprietate*, *statut*, *mod de a fi* și *de a viețui*, *acțiune*, *latură a unei naturi* – Vezi: Patros Youkhana PATROS, *La Cristologia della Chiesa d'Oriente*, nell Volume coordinato di E. VERGANI – S. CHIALLA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Centro Ambrosiano, Milano, 2004, pp. 28-29; A. GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, vol. I, pp. 216-217, note 211.

³⁶⁵ „Cuvântul grecesc *φωις*, deși îmbracă o mulțime de sensuri, întotdeauna subliniază tendința de a defini esența cuiva sau a ceva. Acest înțeles este dedus pentru a ajunge la o realitate neschimbată” – Vezi: A.F.J. KILJIN, apud GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 217.

³⁶⁶ Ignazio Ortiz de URBINA, *Patrologia Syriaca*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Pizza Santa Maria Maggiore, no. 7, 1965, p. 49-50.

³⁶⁷ A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 217, note 213.

„Când Domnul nostru a ieșit din natura dumnezeirii Sale (*kyanā*), El a pășit în natura noastră omenească. Lăsându-ne în natura noastră, ne-a oferit posibilitatea să ne împărtășim de natura Sa în ziua judecății. El, care nu era lipsit de nimic, S-a dovedit în acest fel datorită lipsurilor noastre. Ceea suntem noi, este întru El din veșnicie, însă ceea ce este la El, când ne-a fost dat nouă? Căci ceea ce ne-a promis Domnul nostru este adevărat: «Voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu»,³⁶⁸ ca ceea ce a luat de la noi să fie în cinste la El, «căci pe Cel micșorat cu puțin față de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din pricina morții pe care a suferit-o, astfel ca, prin harul lui Dumnezeu El a gustat moartea pentru fiecare om». ³⁶⁹ Deci, trebuie să cinstim ceea ce este al Lui, întrucât noi am luat ceea ce El deja are. Ceea ce este al nostru este la loc de cinste în El, fără ca aceasta să se datoreze condiției noastre. De aceea cinstim ceea ce Îi aparține după propria Sa condiție”.³⁷⁰

Printr-un frumos joc de cuvinte, Înțeleptul Persan descrie obârșia dumnezeiască a omului („Ceea suntem noi, este întru El din veșnicie ...”). Pecetluit cu chipul Creatorului său, omul, în viziunea lui Afraate, este recapitulat prin Jertfa Mântuitorului Hristos în perspectiva vieții veșnice („Voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu”). În acest context, Logosul *a venit întru ale Sale*,³⁷¹ luând ceea ce de fapt era al Său, ridicând astfel ceea ce este al nostru, adică firea omenească, la rangul cel mai de cinste.

Plecând de la conținutul hristologic al Demonstrației a VI-a (pe care am tradus-o parțial mai sus), unii teologi apuseni, printre care și Ortiz de Ubina, au considerat Întruparea ca pe o pătrundere a Mântuitorului Hristos în întreaga Sa creație, depășind cu mult granițele unei existențe strict personale. A fost afirmată astfel capacitatea Logosului de „a schimba naturile”, adică planurilor existențiale, în scopul ridicării omului căzut „din moarte la viață și de pe pământ la cer”. Toate aceste idei au fost rezumate într-o singură sintagmă „*hristologia schimbului*”, vrând să se arate astfel că atât Hristos, cât și omul, au o natură sau existență dublă. Această interpretare a termenului de natură nu îl îndepărtează pe Afraate de teologia patristică a Întrupării, ci pledează, fără a folosi o terminologie bine definită, pentru unitatea esențială a naturilor.³⁷² El vorbește în acest sens despre cele două planuri existențiale în care se încadrează atât Mântuitorul Hristos care, Dumnezeu fiind, se întrupează pentru a ne ridica din robia morții, cât și omul care, rănit fiind de păcate și nemaiputându-se ridica singur, este ridicat de jertfa mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu la fericirea veșnicelor lăcașuri, alături de Dumnezeu și de toți sfinții.

În teologia ortodoxă ideea venirii Logosului în existența creată și transpunerea omului în realitatea veșnică se regăsește în Dogma Recapitulării. Mitropolitul Irineu al Olteniei explică aspectul recapitulării omului în Hristos, pornind de la verbul grecesc *ανακεφαλωσασθε* („a aduna împreună”, „a rezuma”, „a uni”, „a reuni”, „a aduce toate sub un cap”, „a cuprinde”). Astfel, „recapitularea tuturor în Hristos înseamnă însumarea

³⁶⁸ In. 14, 3.

³⁶⁹ Evr. 2, 9.

³⁷⁰ Dem. VI, 10.

³⁷¹ In. 1, 11.

³⁷² Vezi: Ortiz de UBINA, *Die Gottheit Christi*, pp. 98 – 103, apud Aryeh KOFISKY and Serge RUZER, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, p. 363

întregului, ανακεφαλοοσθαι τα παντα εκ το Χριστω. Această supunere a întregului față de cap este în acord cu coordonarea Capului și a Bisericii față de întreg, căci precum Biserica își recunoaște capul, așa și întregul își recunoaște κεφαλιον ca ținta sa ultimă, ca însumare și cuprindere în Hristos. Apostolul Pavel nu înțelege recapitularea în aspectul ei temporal, afilierea și adunarea lucrurilor de mai înainte, ci în aspectul spațial, ordonarea și integrarea domeniilor separate și despărțite. În această direcție el evocă perspectiva cosmică a originilor și unificarea tuturor lucrurilor în Hristos cu dublu înțeles: «mai întâi născut decât toată făptura»,³⁷³ «toate sunt așezate prin El»,³⁷⁴ «El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate»,³⁷⁵ «cap» (numire hristologică comună în Coloseni și Efeseni), vor să spună că Iisus Hristos este punctul de plecare, de orientare și de împlinire a creației întregi ... Ca atare, Dumnezeu face din Întruparea Sa o lucrare permanentă de răscumpărarea oamenilor, pe care îi recapitulează făcându-i fiii Săi adoptivi prin Fiul Cel unic, «după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ»³⁷⁶.

Prin urmare, am putea spune că „hristologia lui Afraate, acest teolog al secolului IV, cu toate diferențierile ei, îmbogățește tabloul celei mai importante perioade teologice pe care am avut-o în vedere. În esența conținutului său, lucrarea sa este una mai mult arhaică decât inovatoare. Cu toate acestea, prin limbajul folosit a introdus un cuvânt care a făcut istorie în arealul sirian. Astfel, prin înțelesul său de origine pur semitică, *kyanā*, ca termen hristologic, face mărturia unei importante legăturii cu teologia de limbă greacă”³⁷⁷.

II.2.3. Dimensiunea mistică a gândirii lui Afraate

Pe lângă ideile cu caracter hristologic pe care le-am dezvoltat mai sus, în opera lui Afraate prinde formă caracterul mistic al unei căutări permanente în care se adâncește cel ce dorește să ajungă la treapta unirii tainice cu Mântuitorul Hristos. În gândirea Părintelui sirian acest eveniment final al nevoițelor duhovnicești este inevitabil precedat de o serie de realități, de multe ori descrise simbolic, cum ar fi: credința, iubirea, nevoița, iluminarea Duhului, îmbogățirea duhovnicească prin Taina Sfântului Botez și Mirungere, pogorârea la iad etc. Subiectele dezvoltate în acest sens vin de multe ori să întregescă poziția fermă a teologiei lui Afraate față de vechile tradiții și învățături iudaice.

Îmbogățită și încălzită de căldura harului dumnezeiesc, firea omenească dobândește, în permanenta sa ascensiune pe scara virtuților, cunoaștere și înțelepciune.³⁷⁸ De aceea, în începutul alcătuirilor sale, Înteleptul Persan își îndeamnă adesea cititorii „să deschidă larg adâncurile inimii”³⁷⁹. Pornind de aici, Afraate descrie într-un mod cu totul aparte

³⁷³ Col. 1, 15.

³⁷⁴ Col. 1, 17.

³⁷⁵ Col. 1, 18.

³⁷⁶ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 110 – 111.

³⁷⁷ A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 218.

³⁷⁸ J.W. CHILDERS, *Virtuous reading: Aphrahat's aproch to Scripture*, p. 55.

³⁷⁹ Dem. I, 1.

parcursul duhovnicesc al omului botezat, finalitatea gândirii sale putând fi rezumată în ideea locuirii lui Hristos în om, ca mod de viață creștină și ideal ascetico-mistic.³⁸⁰

II.2.3.1. Credința în Mântuitorul Hristos – „fundamentul merit să progreseze în alte virtuți”³⁸¹

Plecând de la virtutea credinței³⁸² – temă dezvoltată în cuprinsul primei sale Demonstrații – Afraate analizează progresul mistic al omului, care parcurge etapie treptele spre împlinirea scopului final al mântuirii: întâlnirea și locuirea sa împreună cu Hristos. Realitatea acestei uniri, specifică misticii răsăritene, nu reprezintă numai o țintă spre care trebuie să năzuim cu toții, ci este un progres nesfârșit, deschis, în primă fază, de lupta pentru despățimire și dobândirea virtuților, finalizându-se în unirea desăvârșită cu Dumnezeu prin deschiderea omului spre „umplerea de tot mai multă de viață dumnezeiască”. Se poate spune despre credință că este scânteia sau fundamentul vieții ascetice. Mai mult decât atât, toată lucrarea cosmică constituie un adevărat „crez istoric”,³⁸³ concentrat în jurul Evangheliei Mântuitorului Hristos:

„Credința se compune într-adevăr din mai multe lucruri și se aureolează cu multe culori, căci ea se aseamănă casei făcute din multe materiale, care se înalță până la sus. Știi de asemenea că la fundația unei case așezăm pietre, până se ridică și se săvârșește construcția. Asemenea este și credința noastră întreagă: temelia ei este Hristos, adevărata Piatră. Credința este așezată pe această Piatră și pe credință se înalță întregul edificiu până la deplina lui completare. Temelia este structura (baza) întregului edificiu. Dacă cineva primește credința în suflet, el se așează pe piatră, adică pe învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, Mesia.³⁸⁴ Casa sa nu va fi zdruncinată de

³⁸⁰ Acest aspect a făcut subiectul unui interesant studiu publicat în OCP, 74(2008) de profesorul Mark DelCogliano, de la „St. Thomas” University. Autorul încearcă să demonstreze, plecând de la rădicina tradiției biblice și apostolice, începăturile literaturii siriace, exemplificate în scrierile lui Afraate. În acest sens, scrierile Sfântului Ignatie al Antiohiei, însemnările lui Tațian și „Faptele lui Toma”, toate aceste izvoare au adus, după autor, un aport semnificativ asupra definirii conceptului de „locuire” a lui Hristos în om, care ar putea fi definit prin: credință, botez, rugăciune și cunoașterea lui Dumnezeu ca și Creator – Vezi: Mark DELCOGLIANO, *Aphrahat on the Modes of Christ's Indewelling*, in OCP 74(2008), pp. 181 – 182.

³⁸¹ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistică ...*, p. 7.

³⁸² Părintele prof. Dumitru Stăniloae vede credința ca pe primul pas făcut de om în realizarea urcușului mistic spre unirea cu Mântuitorul Hristos. „Mai înainte de orice virtute, de orice efort uman” – spune el – „ar trebui într-un fel oarecare să căpătăm în noi credința. Întrucât credința o avem prin harul dumnezeiesc, a trebuit ca harul să premergea oricărui bine la care pornim. Astfel, începutul bun e pus de Dumnezeu prin Botez. Toată viața virtuoasă a noastră nu e decât o desfășurare a acestui început pus de Dumnezeu. Desigur, nu e vorba de o desfășurare automată, fără noi, ci de o desfășurare voită și ajutată de noi, prin toată încordarea noastră ... Înainte de a pleca pe drumul purificării, e necesar ca omul să-și întărească credința primită prin Botez, prin viață. Credința însă fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decât începând să mă gândesc mai des la El, nu în mod teoretic, ca la o temă de reflecție filosofică, ci ca la Cel de care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Dar gândul la Dumnezeu se concretizează, sau se întreține, printr-o scurtă și deasă pomenire a Lui, făcută cu evlavie, cu sentimentul că depindem de El” – Vezi: IBIDEM, pp. 130 – 131.

³⁸³ SC, no. 349, p. 145.

³⁸⁴ A sta în învățătura Mântuitorului Hristos, înseamnă, la Afraate, a trăi după Loghioanele Sale, în duhul Sfințelor Evanghelii, așa cum spune Însuși Domnul spune: „De aceea, oricine aude aceste cuvinte ale Mele și le împlinește asemenea-se-va bărbatului înțelept care a ridicat casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile și au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut pentru că era întemeiată pe stâncă. Iar oricine aude aceste cuvinte ale Mele și nu le împlinește asemenea-se-va bărbatului nechibzuit

valuri, nici stricată de vânturi, ea nu va cădea în fața revărsării râurilor, căci a fost ridicată pe stâncă Pietrei adevărate. Dacă Îl voi numi pe Mesia «Piatră», eu nu spun aceasta de la mine, ci cuvintele profetilor care au spus acestea și eu mă învrednicesc să le descopăr”.³⁸⁵

Afraate vede întâlnirea omului credincios cu Hristos ca pe un urcuș duhovnicesc, ce se poate realiza numai „prin îndelungate eforturi sau nevoițe ... legătura între nevoiță și unirea tainică cu Dumnezeu este și mai strânsă decât cea dintre drum și țintă, întrucât, deși trăirea acelei uniri se înfăptuiește la capătul final al tuturor stăruințelor ascetice, răsăritul ei în suflet începe de mai înainte, în cursul acelor nevoițe”.³⁸⁶ Putem spune că „credința este fundamentul menit să progreseze în alte virtuți: credința în dragoste, dragostea în speranță, speranța în dreptate, dreptatea în desăvârșire și desăvârșirea în contemplație, ultima și cea care completează edificiul virtuților”.³⁸⁷ Atunci când toate cele din casă sunt gata, când sufletul se primenește pe dinăuntru, iar Hristos vine și așează în zidirea pe care El Însuși a plăsmuit-o:

„Când întreaga casă a fost zidită, când a atins credința și desăvârșirea, ea devine casă și templu pentru a locui în ea Mesia, căci zice profetul Ieremia: «voi sunteți templul Domnului dacă vă veți îndrepta cu totul faptele voastre». ³⁸⁸ Tot prin gura profetului spune: «Voi umbla printre ei și voi locui în ei». ³⁸⁹ Iată de asemenea ce spune fericitul Apostol: «Voi sunteți templu al Dumnezeului Celui Viu ... și Duhul Domnului locuiește în voi». ³⁹⁰ Și Domnul Însuși le-a spus Ucenicilor Săi: «Voi sunteți întru Mine și Eu sunt întru voi»”.³⁹¹

După Afraate, Hristos este „piatra cea din capul unghiului”, temelia credinței noastre, fundamentul fundamentului,³⁹² Cel care îi osebește pe cei credincioși de cei care nu cred și îi unește într-o singură credință și într-un singur Botez. „Dacă Mesia este așezat ca temelie” – spune Afraate – „cum poate El locui în această casă când acela este atins de credință?, căci fericitul Apostol vorbește despre aceste două lucruri. El spune într-adevăr: «După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înțelept meșter am pus temelia, iar altul zidește. Dar fiecare ia seama la ce zidește»³⁹³ și explică foarte clar de cine este pusă temelia: «Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Hristos»”.³⁹⁴ În acest context, Hristos este fundația, dar și „inima zidirii”, este „Casa ridicată pe stâncă (șó’â) ai cărei pereți sunt uniți prin credință și milostenie”.³⁹⁵

care și-a clădit casa pe nisip. Și a căzut ploaia și au venit râurile mari și au suflat vânturile și au izbit în casa aceea, și a căzut. Și căderea ei a fost mare” (Mt. 7, 24 – 27).

³⁸⁵ Dem. I, 2.

³⁸⁶ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica ...*, p. 7.

³⁸⁷ Mark DELCOGLIANO, *Art. cit.*, pp. 186 – 187.

³⁸⁸ Ier. 7, 4-5.

³⁸⁹ Lev. 26, 12.

³⁹⁰ I. Cor. 3, 16.

³⁹¹ Dem. I, 3; În. 14, 20.

³⁹² Dacă viața omului credincios se temeluieste pe credință, iar credința pe Persoana Mântuitorului Hristos, fără îndoială că El este mai presus de acest sentiment care izvorăște din El și se întoarce înapoi tot în El.

³⁹³ I Cor. 3, 10.

³⁹⁴ Dem. I, 4; I Cor. 3, 11.

³⁹⁵ R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 219.

În alt loc, Afraate subliniază astfel locul credinței în parcursul mistic spre îndumnezeire, ea fiind „temelia tuturor celorlalte virtuți creștine, inclusiv despățimirea sau puritatea”.³⁹⁶ Iată cum îi numește pe care își zidesc sufletele pe această temelie:

„Prietenii! Copiii ai harului! Discipoli ai Mântuitorului Hristos! Voi sunteți lumina lumii, și sarea pământului și ochiul trupului! Voi sunteți prietenii Mirelui Ceresc, sămânța dumnezeiască, clădirea ridicată pe stâncă. Voi sunteți meșteri înțelepți care așezați fundația și acoperiți dărâmătura. Voi sunteți lucrători sânguincioși care umpleți hambarele de roadele câmpului ... Sunteți apostolii Mirelui Ceresc, mireasă împodobită, lumină în întuneric. Voi sunteți copiii păcii, frații ai Domnului Hristos și templu al Duhului Sfânt. Sunteți războinici în luptă, alergători la curse, câștigători ai coroanei de lauri. Voi sunteți vița de vie din podgorie și sămânța cea bună”.³⁹⁷

În antiteză cu contestatarii iudei, care însemnau (*rûšmâ*) credința în trup prin ritualul „tăierii împrejur”, stabilit de Yahve prin porunca dată lui Iosua înainte de trecerea Iordanului,³⁹⁸ Afraate vorbește despre „tăierea împrejur a inimii”,³⁹⁹ ca semn (*rûšmâ*) nevăzut al credinței în Hristos.⁴⁰⁰ În acest sens, Părintele sirian vorbește, ca de altfel și ceilalți scriitori sirieni, despre o ungere prebaptismală,⁴⁰¹ scoțând astfel în evidență pregătirea omului prin credință pentru primirea comuniunii baptismale și implicit unirea cu Mântuitorul Hristos. În felul acesta, Sfântul Duh se sălășluiește în credincios, separându-l identitar de restul celor rămași în afara acestei pecetluiri: „Dă-ne nouă să primim semnul Său (lui Hristos) peste trupurile noastre, ca să fim păziți de mânia ce vine asupra noastră. Căci venirea ei este înspăimântătoare, cine oare ar putea-o îndura?”⁴⁰²

Sebastian Brock identifică această pecetluire prebaptismală cu „semnul prin care cel nou botezat este marcat ca oaie a turmei lui Hristos”. Prin această ungere, cel botezat poartă pe trupul său „semnul stăpânirii lui Hristos”.⁴⁰³ În acest context, untelemnul

³⁹⁶ Mark DELCOGLIANO, *Aphrahat on the Modes of Christ's Indewelling*, p. 187.

³⁹⁷ Dem. XIV, 38.

³⁹⁸ Iosua 5, 2-6.

³⁹⁹ Ieremia 4, 4.

⁴⁰⁰ Legat de folosirea termenului siriac *rûšmâ* în opera și gândirea Înteleptului Persan, menționăm că există trei direcții: 1. - Scufundare de la Botez în semnul Sfintei Cruci (Dem. XII, 13); 2. - Ungerea cu Sfântul Mir (Dem. XXIII, 3) și 3. - Însemnarea inimii cu numele Sfintei Treimi sau întreaga rânduială a Tainei Sfântului Botez – Vezi: Lonappan ARANGASSERY, *The Oil of Unction (Mešha da-Mišihuta): A foundational Mytery in The Syriac East*, în **The Ephrem's Theological Journal**, vol. 15, no. 1/2011, p. 11.

⁴⁰¹ În Biserica Răsăriteană, Botezul era precedat de ungerea cu untelemn și urmat de Taina Sfintei Împărtășanii, lucru confirmat de însemnările inițiale, de Părinții sau scriitorii din primele veacuri creștine. Tainele Mirungerii, Botezului și Euharistiei aveau un rol capital în viața celor credincioși, ele fiind sacramente de inițiere în creștinism – Vezi: IBIDEM, pp. 5-6.

⁴⁰² Dem. VI, 1; Această idee se regăsește și în gândirea lui Narsai După el „numele” creștinului se imprimă mai întâi în ulei, la rugăciunea de sfințire. Mai apoi, așezându-se în apa botezului, untelemnul imprimă în firea celui botezat noua identitate, acesta devenind fiu după har al Părintelui Ceresc. Această idee stă la baza rugăciunii maronite care se citește la sfințirea untelemnului: „... fă ca puterea Ta să coboare și să se așeze în uleiul acesta și fă ca chipul Hristosului Tău să se oglindească în el ca să se facă *rûšmâ* (semn) pentru mieii din turma Ta” –Vezi: S. BROCK, *The Holy Spirit in the syriac baptismal tradition*, p. 148.

⁴⁰³ IBIDEM, p. 147.

sau mirul (*Mešha da-Mišihuta*) devine pentru Afraate elementul indispensabil și fundamentul mistic în explicarea hristologică a Sfintelor Taine, în special a Botezului.⁴⁰⁴

II.2.3.2. Îmbrăcarea în Hristos prin Botez și lepădarea de patimi

A doua treaptă, după credință, este așadar despățimirea, purificarea de patimi sau asceza. Este atmosfera harică, stabilită înlăuntrul omului credincios, care generează condiția primă a locuirii Mântuitorului Hristos într-însul. Această stare este exemplificată de Afraate printr-o parabolă, de altfel prima de acest gen și printre puținele ce pot fi regăsite în opera sa. El aseamănă sufletul omului cu sluga care, în așteptarea Stăpânului, se îngrijește de locuința sa până în cel mai mic detaliu:

„Când locuința aceasta a devenit potrivită pentru locuit, omul începe să se preocupe de Cel pe care l-a rugat să intre și să locuiască aici. Această casă este ca un sălaș locuit de un împărat sau de un om cu nume nobil. Atunci sunt cerute de împărat toate însemnele împărătești și toate ascultările impuse prin demnitatea sa împărătească. Într-adevăr, un împărat nu cere toate acestea într-o casă care este golită de tot binele și care

⁴⁰⁴ Pentru a dobândi o imagine mai clară asupra acestei laturi din mistica Părintelui sirian, vom încerca să surprindem, în câteva rânduri, fundamentul scripturistic și practic al acestui element liturgic. Astfel, datorită rolului său binefăcător, untdelemnul ocupă un loc de seamă între produsele pământului, ridicându-se cu mult deasupra unui simplu produs alimentar. Folosirea lui în medicină, în parfumerie, dar mai ales întrebuițarea lui sacră oferindu-i o amplă semnificație simbolică. Sfânta Scriptură ne oferă numeroase exemple ale valorii material-spirituale pe care o are untdelemnul. Astfel, regele Iezechia, etalându-și bogățiile în fața unor soli străini, pune untdelemnul printre lucrurile cele mai prețioase: „Ascultând Iezechia pe trimiși, le-a arătat cămășile sale, argintul, aurul, aromatele, mirurile cele scumpe și toată casa sa de arme și tot ce se afla în vistierile sale”(IV Regi 20, 13). Întâmplarea cu văduva din Sarepta Sidonului arată de asemenea rolul pe care îl avea untdelemnul în existența zilnică. Dumnezeu a înmulțit făina și untdelemnul acesteia pentru a-și putea hrăni fiul și pentru a-l hrăni și pe proorocul Ilie: „Făina din vas nu va scădea și untdelemnul din ulcior nu se va împuțina până în ziua când Domnul va da ploaie pe pământ”(III Regi 17, 14). Untdelemnul este semnul bucuriei și al corectitudinii. El este întrebuițat pentru consacarea regilor și a marilor preoți: „Iubita-ai dreptatea și ai urât fărădelegea, pentru aceasta te-a uns pe tine Dumnezeuul tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtașii tăi”(Psalmul 44, 8-9; Evrei 1, 9). Aici simbolul untdelemnului se exemplifică în Duhul Sfânt, Cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, cu care Dumnezeu-Tatăl a uns pe Dumnezeu-Fiul, ca Fiu întrupat, ca „Fiu al Omului” pentru că: „dumnezeirea nu se unge, ci numai omenirea”(Sfântul Ioan Gură de Aur). Proorocul Samuel păstra mirul regal într-un „corn” - ca simbol al autorității și al forței supreme. De multe ori Psalmistul alătură untdelemnului cornul pentru a descrie acțiunea însuflețitoare a lui Dumnezeu: „Se va înălța puterea mea ca a inorogului și bătrânețile mele unse din belșug”(Psalmul 91, 10). Mirul este de asemenea simbolul fericirii și al binecuvântării pe care o aduce în lume Hristos, Unsul lui Dumnezeu Celui viu: „Iată acum ce este bun și ce este frumos, decât numai a locui frații împreună! Aceasta este ca mirul pe cap, care se pogoară pe barbă, pe barba lui Aaron, care se pogoară pe marginea veșmintelor lui”(Psalmul 132, 1-2). Simbolistica untului de lemn se întâlnește foarte des și în Noul Testament. Pilda celor zece fecioare, care-l așteptau pe Mire, nu este o laudă adusă vigilenței fizice, esența învățurii acesteia regăsindu-se într-o stare de veghe mult mai profundă care devine necesară fiecăruia dintre noi. Uleiul care produce lumina veghetoare oglindește starea de spirit, el este lucrător numai în candelule care trebuie să stea tot timpul aprinse în suflitele celor care așteaptă permanent venirea Mirelui (Matei 25, 1-13). Un alt episod biblic, sugestiv pentru valoarea spirituală a untdelemnului, este acela al femeii păcătoase care toarnă mir de mare preț pe picioarele Mântuitorului prevestind moartea Sa. Când Bunul Samarinean îl îngrijește pe cel căzut între tâlhari, el îi toarnă vin pe răni pentru a le dezinfecta, dar și untdelemn pentru a-i alina durerea, în vechime fiind binecunoscută puterea terapeutică a untdelemnului: prin masare, uleiurile intrau în piele și reușeau să domolească durerea și să stimuleze organismul – Vezi: *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 157; Maurice COCANIAC, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 299-301; Pr. dr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 305-306; 543-544.

nu este locuită. El cere toată podoaba casei, astfel încât să nu lipsească nimic. Și dacă lipsește ceva din casa în care se află împăratul, paznicul îl trimite la moarte pentru că nu a ascultat de porunca stăpânului său”.⁴⁰⁵

Prin această idee, centrată pe hristologia îmbrăcării, Înțeleptul Persan face trimitere la îndemnul Sfântului Apostol Pavel care le spune efesenilor: „Să vă dezbrăcați de viețuirea de mai înainte, de omul cel vechi care se strică prin poftetele amăgitoare și să vă înnoiți în duhul minții voastre. Să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului”.⁴⁰⁶ Această înnoire lăuntrică, prin înlocuirea vechiului cu noul, a hainei murdărite de păcat cu veșmântul slavei așezat de Hristos în apa botezului, sunt principalele repere ale despățimirii la Afraate.

„Oricine se leapădă de omul cel vechi” – spune Părintele sirian – „trebuie să nu se mai întoarcă niciodată la el. Oricine se îmbracă cu omul cel nou, să se ferească de întinăciune. Oricine s-a îmbrăcat că haina (armura) botezului să nu o dea niciodată jos pentru a nu fi osândit. Oricine își scoate scutul care îl apără împotriva celui rău, nu se mai poate feri de săgețile aruncate asupra sa”.⁴⁰⁷

În înțeles ascetic, veșmântul botezului se face prin credință „armă împotriva celui rău”.⁴⁰⁸ Aici, legătura dintre credință și îmbrăcarea în Hristos la Botez ar putea fi asociată cu coabitarea dintre perlă și adâncurile mării, imagine regăsită mai târziu în inelele Sfântului Efrem.⁴⁰⁹ Purityatea perlei este asemănată cu puritatea hainei baptismale, iar strălucirea ei cu starea de iluminare a sufletului, dobândită la Botez și păstrată prin eforturile ascetice.⁴¹⁰ Creștinul devine astfel „copil al harului”, îmbrăcându-se cu „platoșa lui Dumnezeu” și cu „armele luminii”,⁴¹¹ asupra sa vrășmașul nemaiaivând nicio putere. Lupta ascetului cu diavolul este descrisă de Afraate în chip simbolic, prin antiteza dintre întuneric și lumină:

⁴⁰⁵ Dem. I, 4.

⁴⁰⁶ Efeseni 14, 22-24.

⁴⁰⁷ Dem. VI, 1.

⁴⁰⁸ „Pentru aceea, luați armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva în ziua cea rea, și, toate biruindu-le, să rămâneți în picioare. Stați deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul și îmbrăcându-vă cu platoșa dreptății și încălțați picioarele voastre, gata fiind pentru Evanghelia păcii. În toate luați pavăza credinței, din care veți putea să stingeți toate săgețile cele arzătoare ale Vicleanului. Luați și coiful mântuirii, și saba Duhului care este cuvântul lui Dumnezeu” (Efesemi 6, 14-17).

⁴⁰⁹ *The wisdom of The Pearles. An antology of Syriac Christian Mysticism*, translated, with an introduction by Brian E COLLESS, Cistercian Publicationes Kalamazoo, Michigan, 2008, p. 42.

⁴¹⁰ „Până ce nu ne-am curățit de patimi” – spune pr. prof. Dumitru Stăniloae – „nu se arată deplin darurile Duhului Sfânt, primite prin Taina Sfântului Mir, deși lucrează și ele în mod acoperit prin fiecare virtute. Dar odată ce patimile care le acopereau sunt înlăturate, darurile Duhului Sfânt izbucnesc în conștiința noastră, din locul ascuns al inimii, în toată strălucirea lor. Propriu-zis, aceste daruri, spre deosebire de harul Botezului care conduce lucrarea de modificare a omului vechi și de creștere generală a omului nou, au menirea de a reface și intensifica puterile de cunoaștere ale sufletului și de stăruirea bărbătească în Dumnezeu, după ce sufletul l-a cunoscut. Sunt în primul rând daruri de luminare a minții și, tocmai de aceea, daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu” – Vezi: Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica ...*, p. 215.

⁴¹¹ „Noaptea e pe sfârșite, ziua este aproape. Să lepădăm dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să umblăm cuvințios ca ziua, nu în ospețe sau în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus Hristos, și grija de trup să nu o faceți spre poftă” (Romani 13, 12-14).

„Cei îmbunătățiți îl văd atunci când se apropie și armele sale nu au nicio putere asupra trupurilor lor. Niciunul din copiii luminii nu se tem de el pentru că întunericul a fost umplut cu totul de lumină. Copii Unului Dumnezeu nu se tem de Cel Rău pentru că li s-a dat putere să-l zdrobească sub picioarele lor.⁴¹² Atunci când el ia forma întunericului, ei se transformă în lumină. Când se strecoară la ei în chip de șarpe, ei se fac sare, pe care nu este în stare să o mănânce.⁴¹³ Dacă se face ca o aspidă pentru ei, se aseamănă copiilor.⁴¹⁴ Dacă vine din nou la ei, ispitindu-i cu mâncare, după chipul Domnului, ei îl biruiesc cu postul.⁴¹⁵ Dacă îi ispitește din nou cu frumusețile vederii, ei își ridică ochii către ceruri. De încercă să-i câștige prin păcatul mândriei, ei se fac surzi, nebăgând în seamă amăgirile sale. De va voi să se lupte deschis cu ei, aceștia i se ridică împotriva, îmbrăcați fiind cu armura. De va încerca să vină la ei în somn, ochii lor priveghează, iar buzele lor vestesc cântece și rugăciuni. Dacă-i ademenește cu bogății, aceștia le împart săracilor. De va veni să-i înșele cu dulceața, ei nu vor gusta pentru că îi cunosc amărăciunea. Și dacă îi aprinde cu dorința trupului, pleacă singuri lăsând în urmă pe fiicele Evei”.⁴¹⁶

În controversa sa cu iudeii, Înțeleptul Persan subliniază valoarea credinței creștine în Taina Sfântului Botez, comparativ cu ritualul mozaic al circumciziei: „Circumcizia fără credință nu are nicio utilitate și niciun avantaj pentru că credința precede circumcizia și circumcizia nu este decât semnul (marca) credinței. Legământul i-a fost dat lui Avraam după cuvântul Domnului: «Iată legământul Meu pe care fiecare bărbat să-l păstreze prin tăiere împrejur».⁴¹⁷ Astfel a fost păstrat de cei cărora le-a fost dat, însă sub porunca Legii, aducându-și roadele sale. Atâta timp cât Legea nu a fost păstrată, tăierea împrejur nu a putut aduce niciun câștig”.⁴¹⁸ El vede astfel Botezul creștin ca „plinătate a adevăratei tăieri împrejur”, căci „numai cei tăiați împrejur la inimă au viață întrânșii fiind tăiați împrejur a doua oară în Iordanul adevărului, prin botezul iertării păcatelor”.⁴¹⁹

⁴¹² Fac. 3, 15; Ps. 91, 31; Lc. 10, 19.

⁴¹³ Cf. Mt. 5, 13-14: „Voi sunteți sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra? De nimic nu mai e bună decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni. Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă”.

⁴¹⁴ Is. 11, 18.

⁴¹⁵ Mt. 4, 5.

⁴¹⁶ Dem. VI, 2.

⁴¹⁷ Facere 17, 10.

⁴¹⁸ Dem. XI, 2, în SC, no. 359.

⁴¹⁹ Dem. XI, 11; ideea regăsirii prefigurative a Tainei Sfântului Botez în circumciziunea iudaică este dezvoltată și de Sfântul Ioan Damaschin, un alt Părinte sirian, viețuitor la finalul epocii patristice: „Circumciderea era tipul Botezului. Căci după cum Circumciderea nu taie o parte folositoare a corpului, ci un prisos nefolositor, tot astfel, prin Sfântul Botez, ni se taie împrejur păcatul. Păcatul însă este clar că este un prisos al poftei, și nu o poftă folositoare. Este cu neputință ca cineva să nu poftască deloc, sau să fie complet insensibil plăcerii. Ceea ce este nefolositor din plăcere, adică pofta și plăcerea nefolositoare, aceea este păcatul pe care îl circumcide Sfântul Botez, dându-ne semn pe frunte, Cinstita Cruce care ne desparte pe noi de păgâni. Toate neamurile au dobândit Botezul și au fost pecetluite cu semnul Crucii. Dar în fiecare om, cel necredincios se desparte de cel credincios. Pentru că s-a arătat adevărul, tipul și umbra sunt nefolositoare. Prin urmare, acum este de prisos circumciderea și este împotriva Sfântului Botez, căci «cel circumcis este obligat să păzească toată legea» (Gal. 5, 3). Domnul S-a circumcis ca să plinească legea. Dar după ce a fost botezat și după ce Duhul Sfânt S-a arătat oamenilor, pogorându-se peste El în chip de porumbel, de atunci s-a propovăduit cultul și viața duhovnicească în Împărăția Cerurilor” – Vezi:

Prin această Sfântă Taină, cei botezați ies de sub incidența Legii Vechi și intră pe traiectoria vieții duhovnicești, în căutarea mântuirii. De aceea, putem spune că Taina Botezului este: făclie ce luminează în întuneric, poartă spre Împărăția cea Cerească, dovadă a credinței, sprijin neclintit în lupta împotriva păcatului și „Paște al mântuirii noastre”.

„Israel a fost scufundat în mijlocul mării, în această noapte de Paște, în ziua mântuirii. Domnul nostru a spălat picioarele ucenicilor în noaptea de Paște spre prefigurarea Tainei Sfântului Botez. Căci trebuie să știi, prietenul meu, căci în această noapte Domnul nostru ne-a dat adevăratul Botez. Căci, pe când era cu ucenicii Săi, ei aveau botezul legii cu care preoții botezau, botezul despre care vorbea Ioan: «Pocăiți-vă de păcatele voastre!». Însă în noaptea aceea El le-a arătat Taina Botezului, care este scopul morții Sale, cum spune Apostolul: «Toți câți întru Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat»⁴²⁰.

În continuare, Afraate face diferența între botezul credinței, pe care îl săvârșea Sfântul Ioan Botezătorul și Taina Sfântului Botez, „din apă și din Duh”, instituită și săvârșită de Mântuitorul Hristos. În acest context, Sfântul Botez devine calea prin care putem primi Duhul Sfânt, deschizându-ne astfel locuirii lui Hristos în noi:

„Atunci noi am primit Duhul lui Hristos și Hristos a coborât în noi, după cum este scris, căci Duhul spune prin gura profetului: «Voi locui în ei și voi umbla în ei».⁴²¹ Să ne pregătim, prin urmare, templul sufletului pentru primirea Duhului și să nu-l întristăm pentru a rămâne în noi. Să urmărim îndemnul Apostolului: «Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, întru care ați fost pecetluit pentru ziua răscumpărării».⁴²² Așadar, prin botez noi am primit Duhul Domnului și, în timp ce preoții Îl cheamă, El deschide cerul, coboară, acoperă ochii și cei care sunt botezați se trezesc la o nouă viață”.⁴²³

Viața în comuniunea Duhului Sfânt, începută la Botez și implicit coabitarea cu Mântuitorul Hristos sunt condiționate de lepădarea patimii.⁴²⁴ Pornind de la îmbrăcarea omului cu Hristos, Afraate ajunge să vorbească despre primirea Duhului Sfânt și despre

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, pp. 242 – 243.

⁴²⁰ Dem. XII, 10, Rm. 6, 3.

⁴²¹ Lev. 21, 12.

⁴²² Ef. 4, 30.

⁴²³ Dem. VI, 14.

⁴²⁴ Părintele Stăniloae descrie această stare ca pe o ieșire a omului de sub incidența patimilor, o biruință ce îl poartă dincolo de senzorial, într-o bucurie duhovnicească deplină, asemănătoare celei de după Înviere. Este starea propice locuirii Sfântului Duh în noi. „Nepătimirea” – notează părintele profesor – „poate ajunge la înălțimi amețitoare. Prin biruința asupra patimilor, ca mișcări exagerate și contrare firii ale afectelor, se poate înălța cineva chiar și deasupra afectelor și trebuințelor naturale, măcar în mod intermitent, anticipând starea de după înviere, când trupul nu va mai avea nevoie de nimic, când vom trăi numai prin bucurii spirituale ca minți pure, când nu va mai fi întristare și durere. E viața sfinților, care se pot lipsi multă vreme chiar și de hrana strict trebuincioasă și pe care nu-i vatămă nici mușcătura viperei. Nepătimirea înseamnă mai întâi reabilitarea firii din starea ei de boală la care au coborât-o patimile, apoi ridicarea ei mai presus de fire” – Vezi: Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica ...*, p. 214.

îmbrăcarea în El, prin Taina Sfântului Botez. Astfel, folosindu-se din nou de simbolul perlei,⁴²⁵ integrat foarte bine în acest context, Afraate afirmă:

„Din apa Botezului primim Duhul lui Hristos. În ceasul în care preoții cheamă Sfântul Duh, cerurile se deschid și el se pogoară și «se plimbă pe deasupra apelor»⁴²⁶ și toți care se botează se îmbracă în El, căci Duhul stă departe de toți cei care sunt născuți din trup până ce aceștia vin la apa nașterii celei de a doua și primesc Duhul Sfânt ... Celui care va păstra Duhul în curățenie” – spune Afraate – „iată ce i se va spune atunci când va fi în fața Mântuitorului: «Trupul în care am fost primit prin botez, m-a păstrat cu sfințenie». Și Duhul Sfânt va mijloci pentru învierea acestui trup care l-a păstrat cu sfințenie, locuind în continuare în el pentru că a fost înviat întru slavă”.⁴²⁷

Prin urmare, putem spune că deschiderea omului spre Dumnezeu este indispensabil legată de prezența Duhului Sfânt înlăuntrul său. Această idee o regăsim în gândirea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful,⁴²⁸ precum și în teologia Sfântului Irineu de Lyon.⁴²⁹

Locuirea Logosului în firea noastră, începută prin dumnezeiasca Sa Întrupare, a adus în lume cele mai de preț daruri. În cea de a II-a Demonstrație, Afraate vorbește despre binefacerile izvorâte din bunătatea fără de margini a iubitorului de oameni Dumnezeu:

„El a schimbat condiția noastră sărăcăcioasă, făcându-ne sarea adevărului și izbăvindu-ne din răutatea șarpelui. Ne-a numit lumina lumii, căci ne-a scăpat din ghearele morții. Din răi ne-a făcut buni, din urâți ne-a făcut frumoși și a așezat în inimile noastre mila în locul urii”.⁴³⁰

Condiția dobândirii acestor daruri se regăsește, după Afraate, în primirea Tainei Sfântului Botez. Mai mult decât atât, Botezul reprezintă locuirea desăvârșită a lui

⁴²⁵ Brian E COLLESS, *The wisdom of The Pearles. An antology of Syriac Christian Mysticism*, p. 44.

⁴²⁶ Fac. 1, 2.

⁴²⁷ Dem. VI, 14.

⁴²⁸ În „Dialogul cu Iudeul Tryfon”, Sf. Iustin subliniază capacitatea minții omenești de a-L primi în curăție pe Dumnezeu, înrudindu-se cu El prin iubire și bunătate. Redăm aici un fragment din opera Sfântului Părinte: **Întrebarea iudeului**: „– Are, oare, mintea noastră, o astfel de putere, ba încă o putere atât de mare, sau nu percepe ființa decât prin simțuri? Sau, ca să vorbim mai lămurit, va putea ea să vadă vreodată pe Dumnezeu, câtă vreme nu este împodobită de Duhul Sfânt?”; **Răspunsul Sf. Iustin**: „– Platon zice că în felul acesta este puterea de a vedea a minții și că ea ne-a fost dată pentru a putea privi, prin curăția ei, însăși ființa aceea, care este cauza tuturor celor intelectuale, care nu are culoare, nici formă, nici mărime, nici altceva ce se poate vedea cu ochiul, ființa aceea, zice tot el, care este mai presus de orice ființă, care nu se poate spune, nici povesti și care este numai frumusețe și bunătate, găsindu-se deodată în sufletele cele bune de la natură, printr-o înrudire oarecare și prin iubirea lor de a o vedea” – Vezi: SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, partea I, în colecția **PSB 2** (Apologeți de limbă greacă), traducere, introducere, note și indice de: pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă și pr. prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 96.

⁴²⁹ „Unii au văzut pe Duhul lui Dumnezeu și lucrarea Sa în chip profetic, alții au văzut venirea Domnului și Taina Sa de la început, prin care a fost implinită voința Tatălui, atât în cer cât și pe pământ ... Acesta este modul în care lucrează Domnul, căci, mai presus de toate Tatăl este Acela care dă cunoașterea, Sfântul Duh o deschide, Fiul oferă taina Sa, Tatăl o aprobă și omul este făcut să vadă lumina mântuirii, așa cum spune prin gura profetului Osea: «Eu am vorbit către prooroci și le-am înmulțit vedeniile și tot prin prooroci am grăit în pilde» (Os. 12, 11)” – SC, no. 100, *Adversus Heresis* IV, 20, 6 și 8 (PG, VII 1036 - 1038).

⁴³⁰ Dem. II, 19.

Hristos în noi, pentru că prin cufundare murim împreună cu El, ridicându-ne împreună cu El și locuind împreună cu El odată cu ieșirea din apă. Ne facem astfel părtași morții și Învierii Sale. În felul acesta, Botezul creștin devine în mistica afraatiană ca un act al imitării lui Hristos, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia, dar fiecare în rândul cetei sale: Hristos, începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui”.⁴³¹ De aceea, el spune:

„Domnul nostru ne învață arătându-ne îmbrățișarea dragostei Sale pe care, mai întâi, a împlinit-o în El Însuși. Prin aceasta ne-a împăcat cu Tatăl, pentru că ne-a iubit. El a așezat nevinovăția Sa în locul greșelilor noastre, Bunătatea a fost așezată în locul răutății, Cel Bogat făcându-Se sărac pentru noi”.⁴³²

Această idee a fost preluată și de alți Părinți sirieni. Astfel, Teodor de Mopsuestia vede unirea omului cu Hristos în Taina Sfântului Botez ca pe o participare conștientă la moartea Sa, în speranța dobândirii vieții cele noi și a Împărăției Cerurilor: „Știm că moartea a fost stricată cu mult timp în urmă de Hristos, Domnul nostru, și de aceea ne botezăm cu atât credință pentru că dorim să ne împărtășim de moartea Sa, în speranța învierii din morți, în același fel în care El S-a ridicat. De aceea, atunci când îmi plec capul la botez primesc moartea Domnului nostru, vreau să iau cu mine îngroparea Lui și cred cu tărie în Învierea Lui și ridicându-mă din apă, cred că m-am ridicat, în mod tainic, după foarte mult timp”.⁴³³

Din cele arătate mai sus putem conchide că, prin moștenirea pe care a lăsat-o posterității, Înțeleptul Persan a rămas în conștiința Bisericii Siriene drept cel care a reușit să păstreze nealterată integritatea semitică a teologiei orientale. Importanța operei și personalității sale este foarte frumos rezumată de sirologul englez Sebastian Brock: „Alături de Efrem, Afraate este cel mai important reprezentant al creștinismului antic sirian. Din momentul în care a ieșit de sub influența Imperiului Roman, nu a lăsat limba greacă să influențeze creștinismul său”.⁴³⁴

⁴³¹ I Co. 15, 21-23.

⁴³² Dem. II, 19.

⁴³³ TEODOR DE MOPSUESTIA, *On Baptism*, A. Mingana (ed.), Comentary 52, apud Edward J. DUNCAN, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, edited by Johannes Quasten, nr. 8, Washington D.C., 1945, p. 79, nota 61.

⁴³⁴ S. BROCK, *Spirituality in The Siriac Tradition*, p. 20.

II.3. Hristologia și mistica Sfântului Efreem Sirul⁴³⁵

Una dintre cele mai emblematiche figuri ale teologiei siriene din perioada primelor patru veacuri creștine a fost cu siguranță Sfântul Efreem Sirul. În opera sa putem găsi o veritabilă sinteză a creștinismului siro-aramaic de origine iudeo-creștină, un adevărat „creuzet al interferențelor culturale și religioase”.⁴³⁶ Acest fapt se datorează în mare parte modului său original de teologhisire, centrat în totalitate pe limba siriacă, dialectic legată de limba aramaică. Acest lucru nu a făcut decât să întărească și mai mult evidența legăturii sale cu lumea iudaică în sânul căreia a apărut prima dată creștinismul. Pe de altă parte, personalitatea sa a fost definitorie în promovarea ideilor teologice desprinse din operele părinților, viețuitori în cadrul Imperiului Roman.⁴³⁷ În acest context, alcătuirile sale în versuri l-au consacrat, pe bună dreptate, ca „cel mai mare poet al epocii patristice și, probabil, unicul teolog poet de talia lui Dante”.⁴³⁸

Într-o epocă de dominație a teologiei de limbă latină și greacă, Poetul din Nissibis reușește să mențină vie tradiția semitică a creștinismului oriental. Contemporan mai tânăr al lui Afraate, Sfântul Părinte își centreează în mare parte hristologia sa pe învățătura sinodală a Bisericii, lucru neîntâlnit la predecesorul său, Afraate. Spre deosebire de acesta, care, așa cum am văzut, dezvoltă o histologie cu caracter practic, total străină de hotărârile sinoadelor ecumenice,⁴³⁹ hristologia Sfântului Efreem este una „puternic îndatorată” influențelor teologice niceene.⁴⁴⁰ Acest lucru l-a demonstrat de nenumărate ori în operele sale, arătându-se un vajnic combatant al ereziei ariene, precum și al rătăcirilor lui Mani, Marcion sau Bardesanes.⁴⁴¹

Scrierile sale⁴⁴² pendulează foarte ușor de la fascinația teologiei descriptive la apologeticul abordărilor dogmatice, de la poezie la proză, îmbrăcând de fiecare dată

⁴³⁵ Cel supranumit „Profetul siriienilor” s-a născut în localitatea Nissibis la anul 306. Există mai multe ipoteze în ceea ce privește ideintitatea religioasă a părinților săi. Un lucru este cert și anume formarea religioasă a Sfântului Părinte, pe care și-a fundamentat gândirea și învățăturile mai târziu. A ucenicit alături de episcopul Iacob din Nissibis, unul dintre cei 318 Părinți care au luat parte la lucrările Sinodului I Ecumenic de la Constantinopol (325). De la el a primit hirotonia întru diacon, slujire în care a rămas până la mutarea sa la cele veșnice (9 iunie 373). A a luat parte la asaltul cetății Nissibis de trupele regelui persan Sapur al II-lea. La acea vreme, rugăciunile sale au salvat sufletele celor care erau între ziduri. În final, a fost nevoit să se refugieze la Edessa unde a pus început unei școli de teologie, recunoscută mai târziu datorită personalității lui. Toată viața a urmat o asceză severă, după unii, dobândită în urma a opt ani de ședere în pustia Egiptului, alături de anahoreții și puscicii de acolo. A revenit în Edessa pentru a lupta împotriva ereziilor. A reușit să se impună în fața celor rătăciți printr-un stil cu totul inedit pentru teologia din acele vremuri, dezvoltând o imnografie armonizată pe teme hristologice și mistice, specifice ethosului literaturii siriace – Vezi: R. RUS, *Dicționar encicomplic ...*, pp. 206-208; William RIGHT, *Op. cit.*, pp. 31-32.

⁴³⁶ Faptul că Sfântul Părinte a scris numai în limba siriacă, întărește evidența legăturii, de mulți descrisă ca familiară, cu lumea iudaică în care a apărut prima oară creștinismul. Pe de altă parte, personalitatea sa a fost definitorie în promovarea ideilor teologice desprinse din operele părinților din cadrul Imperiului Roman – Vezi: Diac. Ioan ICĂ jr., *Sfântul Efreem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, cuvânt înainte la lucrarea semnată de S. Brock, *Ochiul luminos*, pp. 9-10.

⁴³⁷ Sidney H. GRIFFITH, *St. Ephrem the Syrian, a spiritual teacher for today*, in **The Harp** (SEERI, Kotayam), vol. XVI/2003, p.171.

⁴³⁸ R. MURRAY, *The Symbol of Church and Kingdom*, p. 31.

⁴³⁹ Ps.110, 3.

⁴⁴⁰ Serge RUZER – Aryeh KOFKY, *Syriac Idiosyncrasies. Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 11; Leiden – Boston, 2010, p. 1.

⁴⁴¹ S. H. GRIFFITH, *St. Ephrem the Syrian, a spiritual teacher for today*, pp. 171-172.

⁴⁴² Sfântul Efreem a fost un scriitor foarte fecund, lucrările sale fiind alcătuite atât în versuri, cât și în proză. Într-o structurare sistematică a acestora, am putea delimita patru categorii, împărțite după mesajul

haina mistică a simbolismului terminologic, specific teologiei siriene de limbă semitică. Imnografia sa abundă de metafore, alegorii sau hiperbole, multe dintre ele fără corespondență în teologia de limbă greacă sau latină. Toate acestea în determină pe J.B. Chabot să afirme: „Înainte de orice, Sfântul Efrem este un moralist și un predicator desăvârșit, după cum reiese din omiliile sale, mai ales cele cu subiect antieretic ... Reputația sfințeniei sale a contribuit capital la succesul scrierilor sale. Activitatea sa intelectuală a fost prodigioasă. Mai mult decât atât, la fel ca Fericitul Augustin, la latini și Sfântul Ioan Hrisostom, la greci, fără ignoranță, fără falsitate și fără admirație, sirienii i-au atribuit scrieri aparținând de fapt lui Isaac de Antiohia, Iacob de Sarug, nestorianului Narsai sau altor necunoscuți”.⁴⁴³

Pentru a demonstra evidența polivalenței ce caracterizează opera Sfântului Părinte, Sebastian Brock aduce mai multe argumente de ordin terminologic, cu corespondență hristologică și mistică. Între acestea se numără termenul *sam hayye*, în traducere *Leacul Vieții*, corespondentul lui *sam balatti* în akkadiană. În hristologia Sfântului Efrem el apare îmbrăcat în diferite forme, fiind folosit pentru exemplificarea adevărilor de credință legate de Întrupare („*Leacul Vieții coboară din înalt*”) sau de Sfânta Euharistie („*Trupul Tău este Leacul Vieții*”). Latura iudaică a creației sale se face evidentă prin folosirea textului scripturistic a cărui origine este una evident aramaică, desprinsă din tradiția targumimică. Mai mult decât atât, el ține cont că cei cărora li se adresează au în spate o puternică educație influențată de tradiția iudaică. De aceea, se folosește pentru construcția alcătuirilor sale de numeroase metode și reguli, multe dintre ele cu corespondență în literatura rabinică. Pe de altă parte, linia gândirii sale nu poate fi dezlipită nici de recente influențe grecești, la care nu de puține ori face aluzie. „Aceste trei tradiții culturale foarte diferite, cea antică mesopotamiană, ebraică și greacă, își găsesc în Efrem punctul de convergență ce nu are corespondent la nici un alt scriitor creștin timpuriu. Încă odată Efrem poate fi privit ca oferind o punte între Răsărit și Apus, între Asia și Europa”.⁴⁴⁴

În ceea ce privește raportul cu teologia și cultura elină, putem spune că Sfântul nu se opune acesteia, ci aplicării greșite a „înțelepciunii păgâne” în teologia creștină. El preferă să-și exprime convingerile într-o formă cu totul originală, adoptând simbolul și paradoxul, în locul definițiilor sofisticate și, de cele mai multe ori, greu de înțeles.⁴⁴⁵ Caracteristica acestui mod de abordare este lămurită de profesorul Brock, după cum

teologic pe care îl impun. Avem astfel lucrări cu caracter **dogmatico-apologetic**, cum ar fi de pildă: *Imnele împotriva ereziilor* (sunt direcționate în special către Bardesanes, Marcion, arieni și sabelieni), *Scrisorile către Hypatius și Domus împotriva ereziilor* (în care respinge doctrina fatalistă a gnosticismului și fatalismul maniheic), *Predici despre credință* (o critică la adresa ereticilor și iudeilor), *Imnele Raiului* și *Imnele despre credință* (cu evident caracter trinitar și hristologic). În a doua categorie se înscriu scrierile cu subiect **ascetic**, dintre care amintim: *Imnele despre feciorie* (tratează teme precum: fecioria, Taina Întrupării Cuvântului sau diverse episoade biblice) și *Imnele despre Biserică* (reprezintă latura eclesiologică a operei efremiene). Din cea de a treia categorie fac parte alcătuirile **liturgice** ale Părintelui sirian: *Imnele Nașterii Domnului*, *Imnele despre Post* (destinate perioadei Postului Mare), *Imnele Azimelor și Răstignirii* (un profund comentariu teologico-poetic asupra Patimilor Mântuitorului Hristos) și *Charmina Nisibena*. Ultima categorie aparține comentariilor exegetice: la *Diatessaron*, la *Epistolele pauline*, *Facere* și *Ieșire* – Vezi: Paul FHEGALI, *Presentation au SAINT EPHREM, Le Chant de Nisibe*, traduction de Paul Fegali et de Claude Navarre, dans la collection „Antioche Chretienne”, Paris, 1989, pp. 7-8.

⁴⁴³ J.B. CHABOT, *Literature siriaque*, p. 27.

⁴⁴⁴ S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, pp. 45-46.

⁴⁴⁵ IDEM, *Syriac Culture (337-425)*, in *Cambridge Ancient History*, vol. XIII, edited by Avel CHAMERON and Peter GARNSEY, Chambridge, 2008, p. 717.

urmează: „În primul rând trebuie să ne reamintim faptul că în secolul IV culturile greacă și semită interacționau deja în Orientul Mijlociu de peste o jumătate de mileniu; nici un scriitor din epoca Sfântului Efrem nu este total semit sau total neelenizat; la fel, nici un scriitor grec creștin din această epocă nu era total nesemitizat. E pur și simplu o chestiune de dozaj și de garanție a celor două elemente. Mai mult, este important să nu considerăm că existența celor doi poli: «elenistic» și «semitic», ca implicând faptul că diferența dintre cele două abordări e inerent una lingvistică sau culturală. Opoziția trebuie văzută mai degrabă ca stând între o abordare filosofică și analitică, pe de o parte, și una în primul rând simbolică și sintetică, pe de altă. Prima se întâmplă să fie caracteristică unei mari părți a literaturii teologice grecești, cea de-a doua fiind caracteristică autorilor sirieni timpurii și textelor biblice însele. Unii părinți greci încă (iar faptul nu se limitează de loc doar la marii poeți liturgici ca Romanos) folosesc uneori limbajul teologic simbolic în același fel în care o face Sfântul Efrem și, invers, mulți teologi sirieni târzii adoptă cursul opus și îngăduie ca profilul discuției lor teologice să fie dictat în întregime de preocupările, cadrul de referință și teologia abordării analitice filozofice. Oricum am identifica acești doi poli, neîndoind că ei există și oricine l-a citit atât pe Efrem, cât și pe scriitorii greci creștini din secolul IV, nu poate să nu fi simțit aceasta. În același timp însă, același cititor nu poate să nu observe cât de aproape este, la un nivel mai profund, Sfântul Efrem de scriitorii greci contemporani. Ceea ce-i separă nu este atât o înțelegere fundamental diferită a învățăturilor centrale ale creștinismului, cât mai ales modul foarte diferit de prezentare a acestor învățături”⁴⁴⁶

II.3.1. Simbolul (*tûpos*) și taina (*rā'zā'*) în gândirea efremiană

În gândirea Sfântului Efrem Sirul latura mistică a creației sale nu separă nici un moment de caracterului ei simbolic, tipologic. Dacă pentru teologia de limbă greacă termenul de *μυστηριον* este definitoriu pentru a exprima dimensiunea tainică a relației dintre Dumnezeu și om, în tradiția siriacă această sarcină este preluată de cuvântul *rā'zā'*. Mai mult, plecând de la ideea perceperii Mântuitorului Hristos ca „poartă” a dumnezeirii spre lume, terminologia simbolică-mistică a Părintelui sirian este completată de cuvântul *tûpos*, corespondent al grecescului *τυπος*.⁴⁴⁷ Mai departe, pentru a oferi o dimensiune cât mai precisă hristologiei sale, Sfântul Efrem dublează termenul *tûpos* cu *šrara*, care se traduce prin „realitate” sau „adevăr”. Profesorul englez Robert

⁴⁴⁶IDEM, *Ochiul luminos ...*, pp. 151-152.

⁴⁴⁷ Termenul este de influență persană, fiind preluat de Părinții sirieni la început cu înțelesul de „taină împărătească”. Într-un înțeles mai larg, termenul se poate traduce prin „simbol”, „mister” sau „taină”, de aici născându-se o întregă polisemie în teologia efremiană. Îmbrăcând o paletă largă de înțelesuri, *rā'zā'* se găsește răspândit în foarte multe din alcătuirile iconografice ale Sfântului Părinte, constituind un fundament important ale hristologiei sale. El apare cu sensul de „simbol” (*H.Eccl.* 44, 7), „taină ascunsă” (*C.Nis.* 60, 21; 64, 11), „mister cultic” (*H.Nat.* 4, 100-101), „taină sau mister creștin” (*H.Azim.* 14, 11) etc. Luând în calcul evidența polisemiei sale, comparativ cu înțelesul mult mai restrâns al termenului *tûpos* (tip), sirologul Tanios Mansour vorbește despre caracterul general al celui dintâi, articulând totodată individualitatea semantică a celui de al doilea. Între exemplele aduse în acest sens, Mansour amintește și de textul Imnului 44, 7 - „Despre Biserică” - *H.Eccl.*, al Sfântului Efrem Sirul („Căci puterea dumnezeiască a Legii/ este un simbol (*rā'zā'*) al Domnului nostru/Și degetul (puterea) lui Dumnezeu/ Este un tip (*tûpos*) al firii Sale/O taină sălășluită în degetul Său/O minune a firii Sale”), de unde se pot desprinde foarte clar sensurile celor doi termeni și bineînțeles factura lor mistică. „Ar fi corect să spunem că *rā'zā'* însumează mai multe înțelesuri ca *tûpos*, din moment ce *rā'zā'* constituie un fascicul de înțelesuri latente, sugerate prin simboluri și înțelesuri subtile, ce necesită o muncă de interpretare atentă” – Vezi: T. B. MANSOUR, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, pp. 26-28, 35.

Murray integrează foarte bine aceste noțiuni terminologice în contextul hristologiei efremiene: „Realitatea Mântuitorului Hristos, a învățaturii Sale sau a Bisericii, care se descoperă prin tipuri, se împlinește prin ceea ce noi numim *antetip*, folosit adesea în siriacă sub forma de *š̄ara*, care înseamnă «adevăr» sau «realitate», echivalentul grecescului *αληθεια*. Acest nivel de împlinire poate fi legat de o tipologie a sfârșitului, de o împlinirea eshatologică. În toate acestea, Efrem, deși s-a născut la granița estică a Imperiului Roman și nu a fost vizat de influențele grecești, stă în aceeași matcă a tipologiei ante-niceene, asemenea vecinului său de dincolo de graniță, Afraate. În tipologia biblică, cei doi se apropie foarte mult de *Tractus de mysteriis* a lui Ilarie de Poitiers”.⁴⁴⁸

Gândirea Sfântului Părinte este prin urmare una preponderent simbolică. În abordarea subiectelor sale hristologice sau mistice el nu caută să ofere „definiții teologice”, considerându-le de altfel primejdioase și chiar blasfematoare în încercarea lor absurdă a de a cuprinde Necuprinsul.⁴⁴⁹ În acest sens, înlocuiește abordarea filosofică a teologiei grecești, speculative, cu expunerea simbolică și plină de paradoxuri a poeziei siriene. Evidența acestui mod de abordare se poate desprinde cu ușurință din însemnările sale:

„Oriunde ai privi, simbolul Său este acolo:
oriunde ai citi, poți găsi tipurile Sale,
Pentru că în El au fost făcute toate,
Și a făcut tot ceea ce există prin simbolurile Sale,
Atunci când a creat lumea”.⁴⁵⁰

În altă parte Sfântul Efrem se folosește de puterea simbolului pentru a descrie puterea ziditoare a Logosului Dumnezeuiesc. Exemplele date în acest sens sunt susținute de cele mai multe ori de imagini sau episoade biblice care vin în sprijinul afirmațiilor sale:

„Am contemplat Cuvântul Ziditorului și l-am asemănat
stâncii care mergea cu poporul în pustie;
nu din apa strânsă ori adunată în sine,
revărsa ea pentru curgeri minunate:
nu era apă în stâncă, dar mări au țâșnit din el,
tot așa și Cuvântul din nimic a făcut lucrurile Sale”.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ R. MURRAY, *The theory of symbolism in St. Ephrem's theology*, in **Parole de l'Oriente**, vol. VI-VII/1975-1976, Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, p. 4; Murray așează tipologia celor doi Părinți sirieni alături de ideile hristologico-mistice promovate de contemporanul lor latin, tocmai pentru a sublinia concordanța ideologică antieretică și împlinirea ei în ortodoxia primului Sinod Ecumenic de la Niceea (325). Este cunoscut faptul că Ilarie a fost principalul apărător al teologiei niceene în Apus și totodată „primul scriitor și gânditor latin care a făcut cunoscută, în Apus, gândirea Părinților greci” – Vezi și R. RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 384.

⁴⁴⁹ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 48.

⁴⁵⁰ *H. Virg.* 20, 12.

⁴⁵¹ *H. Parad.* 5, 1.

Actul Întrupării Mântuitorului Hristos este considerat de Sfântul Părinte ca suprema dovadă de iubire pe care Dumnezeu o arată neamului omenesc. Pentru a duce la bun sfârșit planul mântuirii noastre, Stăpânul îmbracă haina servului, Conducătorul universului se lasă cuprins de pântece feciorelnic, făcându-l roditor și „vorbind” printr-însul cu natura noastră materială (*sqaalpagrā*), pe care o îmbracă (*lbeš*) de bunăvoie. Profesorul indian Geervarghese Chediath oferă, în doar câteva rânduri, o frumoasă descriere terminologică a dogmei Unirii Ipostatice în hristologia Sfântului Efreem Sirul. El accentuează în acest sens obârșia dumnezeiască a neamului omenesc, restaurat prin Sângele dumnezeiesc vărsat pe Cruce: „Dumnezeirea s-a imprimat în omenitate pentru ca omenitatea să poată ajunge la dumnezeire. Dumnezeirea este *Alaha*, iar omenitatea este *našuta*. La Efreem limbajul imaginilor abundă. El exprimă unirea celor două naturi printr-un limbaj al pastelului. Asemenea unui pictor, ce amestecă culorile pentru a picta, Dumnezeu unește dumnezeirea cu omenitatea: «Slăvit să fie Cel care a legat și a unit dumnezeirea cu omenitatea, una de sus și cealaltă de jos; El a amestecat naturile asemenea unor culori și o singură imagine a ieșit la lumină: Dumnezeu-Omul».⁴⁵² Dumnezeu-Omul este imaginea (*dmuta*, *yuqna* sau *salma*) perfectă a lui Dumnezeu. Această imagine este Iisus Hristos, Cel Unul Născut (*Ihidaya*) și Mântuitorul Suprem al neamului omenesc. Această imagine este o singură Persoană (*Qnoma*) și are două naturi (*kyane*). Hristos a fost mai mult decât o simplă naștere; mai întâi, în veșnicie, El S-a născut din Tată fără mamă, iar «la plinirea vremii» El a luat trup din Fecioară și S-a născut din ea fără de tată. El a fost născut în râu (în Iordan) după ce S-a botezat. A treia zi după moarte, El S-a născut din mormânt și tot așa trebuie să se nască în mintea și inima fiecărui credincios. În nașterea Mântuitorului Hristos din Fecioară, noi vedem adunarea tuturor laolaltă și toate neamurile unite într-însul. Cel Preaslăvit a venit jos să se nască și a adunat întru Sine toată slăvirea. Darurile magilor au fost o contracarare a pornirilor idolatre. Aurul din care erau făcuți idoli odinioară acum i se oferă Lui. La fel și smirna sau tămâia, care erau folosite la început pentru cultul idolilor, acum Îi sunt oferite Împăratului împăraților. Toate acestea simbolizează transformarea ce a avut loc în lume”.⁴⁵³

Din cele arătate mai sus, putem conchide că, prin întreaga sa operă, Părintele sirian poate fi considerat un adevărat ambasador între Răsărit și Apus, un teolog fin ce scoate de sub colbul uitării frumusețea moștenirii Bisericii Ortodoxe, vorbitoare de limbă siriacă, și o transpune în actualitate.

„Importanța Sfântului Efreem” – spune Sebastian Brock - „stă în faptul că este singurul scriitor major reprezentativ pentru creștinismul semitic-asiatic în forma sa neelenizată și neeuropenizată. În același timp însă, chiar dacă Sfântul Efreem activează la distanțe considerabile în spațiu de contemporanii săi, Sfinții Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie, în limbaj, în modurile de exprimare și în felul de gândire, în esență el este una cu ei în ceea ce privește înțelegerea misterului Treimii și al Întrupării. Astfel, Sfântul Efreem este un scriitor care poate servi în mod strălucit ca legătură și punct de întâlnire între creștinismul european, pe de o parte, și creștinismul asiatic și african, pe de altă

⁴⁵² *H.Nat.* 8, 2; În acest context nu poate fi vorba nici pe departe de monofizitism, întrucât, privind contextual, Sfântul Părinte încearcă să exprime astfel întrepătrunderea dintre dumnezeire și omenitate, ambele regăsindu-se în unica persoană a Logosului Înomenit.

⁴⁵³ G. CHEDIATH, *Christology*, Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam, 2002, pp. 99-100.

parte. Pentru cei a căror tradiție creștină e de proveniență europeană, Sfântul Efrem furnizează o inovatoare contrabalansare a unei tradiții de cercetare teologică excesiv cerebrale, în timp ce pentru creștinii asiatici și africani, Sfântul Efrem este singurul mare Părinte al Bisericii și mare teolog, ale cărui scrieri poetice sunt ușor accesibile, fără a reclama o cunoaștere prealabilă a tradiției și filosofiei grecești”.⁴⁵⁴

În cele ce urmează vom încerca să analizăm pe rând principalele idei hristologice și mistice desprinse din opera Sfântului Părinte, cum ar fi: mântuirea ca tămăduire și recuperare a Paradisului pierdut, „Focul divin” al Sfințelor Taine, pogorârea Mântuitorului la Iad, Hristos – Mirele ceresc și haina de nuntă, înțelegerea creației și Scripturii prin ochiul luminos al credinței, unitatea dintre „cele trei Biserici” (din cer, de pe pământ și din suflet) sau teologia numelor.

II.3.2. Hristos ca Tămăduitor al firii umane și Deschizător al Paradisului pierdut⁴⁵⁵

Pornind de la textul Genezei, Sfântul Efrem își construiește hristologia, accentuând în primul rând dimensiunea universală a păcatului și implicit a recuperării noastre în Hristos. Cu alte cuvinte, dacă odată cu izgonirea lui Adam din Rai întregul neam omenesc a pierdut „desfătarea bunătăților celor veșnice”, prin Întruparea Mântuitorului Hristos, „Noul Adam”, suntem tămăduiți și reasezați în locul din care părintele nostru a fost izgonit odinioară. Pentru aceasta Domnul „S-a îmbrăcat cu trupul lui Adam”, care este totodată și „trupul nostru”, spălând prin jertfa Sa neascultarea celui dintâi și deschizându-ne astfel ușile încuiate ale Paradisului pierdut.⁴⁵⁶

În gândirea Sfântului Efrem, ca de altfel și la scriitorii sirieni de mai târziu, acest raport este prezentat de cele mai multe ori sub aspect tipologic.⁴⁵⁷ Pornind de la necesitatea vindecării noastre, Sfântul Părinte vede împreunarea celor două firi ale Logosului Dumnezeuiesc (Unirea Ipostatică) drept unica posibilitate de recuperare a neamului omenesc, muncit de apăsarea păcatului strămoșesc:

„Lăudat fie Înțeleptul Dumnezeu, Care a legat și însoțit
Dumnezeirea și umanitatea, Una din înalt, alta din adânc!
A amestecat cele două firi ca niște culori și s-a ivit o icoană:
Dumnezeu-om.

⁴⁵⁴ Sebastian BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 27.

⁴⁵⁵ La începutul capitolului nostru am încercat să prezentăm în termeni generali dimensiunea hristologică a termenului *lbeš pagrā* în teologia siriacă a primelor patru veacuri creștine. În acest sens am avut în vedere mai întâi statutul prim al omului creat de Dumnezeu „după chipul și asemănarea Sa”, prin îmbrăcarea în „veșmântul luminos al slavei”, și, în cele din urmă, recuperare sa din noianul păcatelor și reîmbrăcarea cu Hristos prin Taina Sfântului Botez, în perspectiva redobândirii Paradisului care odată fusese pierdut. În cele ce urmează vom încerca să individualizăm aceste idei în opera Sfântului Efrem Sirul, unul dintre cei mai reprezentativi Părinți ai acestei perioade.

⁴⁵⁶ Pornind de la această antiteză, IPS Irineu vorbește despre parcursul firii omenesti mântuite în Hristos, de la păcat la răscumpărare, de la firească la duhovnicesc: „Asemănarea și contrastul dintre cei doi, Adam și Hristos, sunt evidente. Și unul și Celălalt stau la începutul unei creații. Dacă păcatul lui Adam a adus urmașilor săi moartea, biruința lui Hristos aduce tuturor îndreptarea și viața veșnică. Prin Adam cel vechi omul era trup firec cu suflet viu, pe când prin Hristos trupul este duhovnicesc cu duh dătător de viață. Deși cel dintâi este cel firec, din pământ, totuși Cel de al doilea este Cel duhovnicesc și vine din cer” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 85-86.

⁴⁵⁷ S. BROCK, *Spirituality in the Syriac Tradition*, p. 38.

Binecuvântată gelozia sfântă a Celui care l-a văzut pe
Adam cum s-a făcut țărână și l-a mâncat blestematul șarpe!
Cel plin de gust s-a sălășluit în cel ajuns fără gust,
Și l-a făcut sare prin care l-a orbit pe blestematul șarpe.

Binecuvântat fie Cel Milostiv, Care a văzut lângă rai
lancea ce împiedica apropierea de Pomul Vieții,⁴⁵⁸
Și a venit și a luat trup care să fie rănit (de lance)
ca prin deschiderea coastei Sale⁴⁵⁹ să deschidă calea spre Rai”.⁴⁶⁰

Hristos este „Dumnezeiescul Doctor”⁴⁶¹ care vine să îngrijească rănilile omenității căzute în păcat prin greșeala strămoșului Adam. Această idee, prezentă și în hristologia lui Afraate,⁴⁶² este corelată de Sfântul Părinte cu conceptul de *lbeš pagrā*. După căderea în păcat, strămoșul Adam, dezbrăcat fiind de „haina slavei dumnezeiești”, suferă cumplit durerea depărtării de Dumnezeu și scoaterii din Rai. Tămăduirea vine prin Întruparea Mântuitorului, care, odată cu vindecarea, reasează peste cei botezați „haina de slavă”, de care odinioară fusese dezbrăcat strămoșul cel căzut. În acest sens Sfântul Efrem spune: „Știm că, după ce Adam a păcătuit și a fost dezbrăcat de slava cu care fusese îmbrăcat, el și-a acoperit goliciunea cu frunzele copacilor. Domnul nostru a venit și a vindecat durerea îngrijind rănilile lui Adam și așezând haină de slavă peste goliciunea sa”.⁴⁶³

⁴⁵⁸ Fac. 2, 23.

⁴⁵⁹ In. 19, 34.

⁴⁶⁰ *H.Nat.* 8, 2-4.

⁴⁶¹ Tradiția patristică a păstrat aproape în unanimitate această temă. Începând cu scrierile Părinților Apostolici (Păstorul lui Herma sau Ignatie Teoforul), Sfinții Părinții au dezvoltat o adevărată teologie a vindecării în Hristos. Mântuitorul este înțeles atât ca „Doctor al sufletelor și al trupurilor”, cât și ca „Farmacist”. El este Cel care oferă omului căzut „medicamentul nemuririi”, care nu este altceva decât Sfânta Euharistie. Sfântul Chiril al Alexandriei aduce mai multe lămuriri de ordin etimologic cu privire la acest aspect: „În limba ebraică «Iisus» înseamnă «Mântuitor», iar în limba greacă «Cel care vindecă». Căci El este Doctorul trupurilor și al sufletelor și Tămăduitorul celor ținuți de dughuri rele. El vindecă și ochii orbilor, dar luminează și mințile. Este Doctorul șchiopilor, dar îndreaptă și picioarele păcătoșilor spre pocăință. Spune slăbănogului: «Să nu mai păcătuiești» (In. 5, 14), dar spune și «Ja-ți patul tău și umblă» (In. 5, 8). Pentru că trupul aceluia era slăbănogit din pricina păcatului sufletului, a vindecat mai întâi sufletul, ca să aducă prin aceasta vindecare și trupului. Deci, dacă cineva pătimește cu sufletul din pricina păcatelor, are Doctor! Dacă este cineva aici puțin credincios, să-I spună Lui: «Ajută necredinței mele!» (Mc. 9, 24). Dacă cineva este cuprins de suferințe trupesti, să nu se îndoiască, ci să se apropie – căci le vindecă și pe acestea! – și să cunoască: Iisus este Hristos”. Un alt Părinte al Bisericii primare, istoricul Eusebiu de Cezareea, așează tradiția hristologică a tămăduirii în arealul sirian. El vorbește despre neputința regelui Abgar al Sirie și despre făgăduința făcută acestuia de către Mântuitorul Hristos, că-i va trimite pe unul dintre Ucenicii Săi pentru a-l face sănătos. La apropierea Apostolului, regele recunoaște într-însul pe Cel „ce vindecă fără leacuri și fără plante” – Vezi: Pr. lect. univ. dr. Picu OCOLEANU, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, Ed. Chriatiana, București, 2008, pp. 46-48; SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, pp. 138-139; EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, pp. 60-61.

⁴⁶² Vezi: Dem. VII, 3.

⁴⁶³ *E.C.* XVI, 10.

Mântuitorul Hristos este „Leacul vieții care s-a pogorât de sus”.⁴⁶⁴ Plecând de la această sintagmă, Sfântului Părinte ajunge să contureze învățătura despre Sfânta și Dumnezeiasca Împărtășanie. Oglinda acestui imagini histologico-mistice se găsește ascunsă în Vechiul Testament, acolo unde Moise mijlocește împărtășirea prefigurativă a poporului ales din azimele pascale:

„În azima cea nouă El amestecă și dă vechea frământătură a necredinței.
Taina Fiului lui Dumnezeu a amestecat-o Moise în azima aceea ca un leac de viață”.⁴⁶⁵

În Taina Sfintei Euharistii omul cel nou, câștigat prin Jertfa Crucii, se face ușor și „poate zbura pe norii cerului în întâmpinarea Mântuitorului Hristos”.⁴⁶⁶ Cel care se hrănește din această „pâine duhovnicească se face vultur care ajunge în Rai”. În viziunea Sfântului Efrem, „Pâinea Vieții” ia locul pâinii nedospite a azimei, iar Mielul înlocuiește animalul jertfit în luna lui Nisan. „La Cina cea de Taină, Hristos S-a jertfit pe Sine Însuși, înaintea răstignirii Sale pe Cruce”.⁴⁶⁷ Acest aspect, deosebit de important în iconomia mântuirii, este analizat de Sfântul Părinte în contextul convingerilor sale tipologice:

„Același Hristos în foișorul de sus
S-a dat și S-a împărțit tuturor.
Chiar dacă oamenii L-au omorât,
El se junghiase deja cu propria Sa mână.

Pe Cel junghiat cu propriile Sale mâini
nebunii L-au răstignit pe Golgota.
Căci dacă El nu S-ar fi junghiat pe Sine ca simbol
ei nu L-ar fi putut omori cu adevărat”.⁴⁶⁸

Înțelegerea și receptarea acestor realități hristologice se sprijină la Sfântul Efrem pe bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu care, asemenea unui doctor priceput, înlătură din trupul nostru vătămarea cea rea și pierzătoare de suflet a păcatului:

⁴⁶⁴ Această sintagmă se pierde în tradiția literaturii mesopotamiene: Cuvântul „viață” a fost preluat ulterior, în scrierile Părinților sirieni, cu înțelesul de „mântuire”, sens sprijinit și de textul Evangheliei de la Ioan – Vezi: S. BROCK, *Spirituality in the syriac tradition*, p. 42.

⁴⁶⁵ *H.Azim*. 18, 14 - 15 în SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2010, p. 185.

⁴⁶⁶ *H.Azim*. 17, 13; Aici Sfântul Efrem face trimitere la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururi cu Domnul vom fi” (I Tes. 4, 17).

⁴⁶⁷ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 114.

⁴⁶⁸ *Imnele Armene* 48, 41-48, apud S. Brock, *Ochiul luminos*, p. 114.

„Voia Sa e cheia cea mare cu care se deschid comorile milostivirii.
 Bunătatea Sa a milostivă; poartă leacuri ca o doică.
 Dreptatea Sa e plină de înțelegere; poartă înfricoșările ca o povățuitoare.
 Mâna bunătății Sale e blândă pentru toți; leagă toate rănilile ca o mamă.
 Mâna dreptății Sale e aspră pentru toți; taie toate rănilile ca un doctor.
 Dreptatea Sa și-a tras mâna înapoi în vremea când a venit El la oameni.
 Nimeni n-a strigat din pricina dreptății Lui, afară de Satana, potrivnicul”.⁴⁶⁹

Finalitatea vindecării noastre în Hristos este asociată de Sfântul Efrem cu recuperarea Paradisului pierdut. Prezența Mântuitorului în lume, pentru a-i îmbrăca pe urmașii lui Adam cu haina slavei Sale dumnezeiești, este experiată de cel credincios în apa Botezului, acolo unde „umanitatea restaurată nu mai este legată de Pomul vieții pentru că aici, pe pământ, în viața tainică a Bisericii, omul trăiește o pregustare a Raiului ceresc”.⁴⁷⁰

„Pâinea duhovnicească zbură cu ușurință, și neamurile (păgâne) au zburat după ea, așezându-se în Rai.

Prin Unul singur care a intrat (în Rai) au intrat în Rai toți. Căci prin Adam care a ieșit din el toți au ieșit de aici.

Fiindcă al doilea Adam⁴⁷¹ e un stârv care vine de aici, în jurul Lui s-au adunat vulturii cei flămânzi.⁴⁷²

Prin Pâinea cea duhovnicească oricine se face vultur și ajunge în Rai”.⁴⁷³

În contextul hristologiei *lbeš pagrā*, ideea de „tămăduire în Hristos” și „recuperarea a Paradisului pierdut” reprezintă „consecința Întrupării”. Astfel, pentru a sta aproape de copiii Săi Dumnezeu s-a înveșmântat în „haina de nume” (*lbeš šmōhē*). El S-a întrupat în cuvintele Scripturii, descoperindu-Se, atât prin tipuri sau simboluri, cât și prin cuvintele profeților. „La plinirea vremii”, a îmbrăcat trup omenesc din Fecioara Maria pentru a ne așeza prin Botezul Său în „veșmântul cel strălucitor al slavei”.⁴⁷⁴ Toate acestea nu ar fi fost depline fără „Medicamentul nemuririi”, care nu este altceva decât Sfânta Euharistie. În acest sens, haina trupului omenesc (*pagrā*), pe care o îmbracă Mântuitorul Hristos, poate fi asociată cu Pâinea Euharistică:

⁴⁶⁹ *H.Azim.* 20, 15-21.

⁴⁷⁰ S. BROCK, *Spirituality in the Syriac Tradition*, p. 39.

⁴⁷¹ I Cor. 15, 47.

⁴⁷² I Tes. 4, 17.

⁴⁷³ *H.Azim.* 17, 9-12.

⁴⁷⁴ Îmbrăcarea cu Hristos în Taina Sfântului Botez este privită de Sfântul Părinte ca pe o naștere din nou. „Botezul este asemenea unei mame care naște în fiecare zi fii spirituali pentru Dumnezeu” (*H.Epif.* 3, 1), iar „apa baptilmală este asemenea unui pântec care naște prin puterea Duhului Sfânt oameni noi” (*C.Nis.* 27; 78; *H.Nat.* 16, 11). De aici se poate desprinde și caracterul terapeutic al Tainei Sfântului Botez, prin el Hristos imprimându-Se intim în interiorul nostru, „vindecând întreaga fire omenească, atunci când o botează în Duhul Sfânt” (*C.Nis.* 46, 84). În acest demers terapeutic, Dumnezeu nu obținează nici un moment libertatea omului. Mai mult, „viața la nivelul de răspundere personală începe chiar din momentul Botezului. Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoană responsabilă. Omul trebuie să arate că vrea să ducă o asemenea viață, înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel se încheie o învoire între Dumnezeu și om” – Vezi: Luis SAKO, *Ephrem's teaching: a source of updating catechism*, in *The Harp*, vol. I, No. 2, 3/1988, pp. 70-71; Pr. Dumitru STĂNILIOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 57.

„Cine nu se va uimi de feluritele Tale haine?
Trupul a ascuns strălucirea Ta – înfricoșata fire dumnezeiască;
hainele au ascuns slaba fire omenească:
pâinea ascunde Focul ce se găsește în ea”.⁴⁷⁵

Sebastian Brock admite că legătura dintre Întrupare și Epicleză „este o trăsătură a gândirii Sfântului Efrem, încă din secolul IV”. După el, alăturarea acestor două mari evenimente din iconomia mântuirii poate fi deslușită, pe de o parte, printr-o interpretare cronologică a Bunei Vestiri (în speță a zămislirii Mântuitorului Hristos) și, pe de altă parte, prin cercetarea unei terminologii specifice. În consecință, această legătură se poate transpune în viața celui botezat, întrucât „așa cum Dumnezeu «s-a sălășluit» în pântecele Fecioarei Maria, tot așa «puterea» divină «ascunsă» din Pâine și Vin «sălășluiește» în persoana care se împărtășește”.⁴⁷⁶ Deaici putem înțelege mai bine integritatea naturii noastre vindecate și restaurate în Persoana Mântuitorului Hristos. Omul nu mai este acum doar haină a dumnezeirii, ci, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, „mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui”,⁴⁷⁷ o integritate perfect armonizată în comuniunea Sfintei Treimi. În felul acesta, putem redescoperi finalitatea paradisiacă a mântuirii, care nu este alta decât Biserica lui Hristos. Această mare de simboluri, rânduite de Sfântul Părinte în descrierile sale hristologice, dobândește în cele din urmă o dimensiune ecleziologică:

„Simbolurile împăraților din Grădina Vieții
Moise le-a închipuit în Arcă și pe Muntele Sinai;
el ne-a zugrăvit preînchipuirile Raiului,
bine orânduit, strălucitor și dorit în toate –

⁴⁷⁵ *H.Fide.* 19, 3.

⁴⁷⁶ În baza cercetării realizate de sirologul englez pe acest filon, reafirmăm bogăția simbolisticii desprinse din hristologia Sfântului Efrem și implicit din tradiția siriană. Aflăm astfel că, în timpul Părintelui sirian, data de celebrare a Bunei Vestiri ar fi fost 10 Nisan. Această ipoteză, susținută de textul Diatesaronului, este valorificată de Sfântul Efrem în textul Comentariului său la Cartea Ieșirii: „Mielul pascal este simbolul Domnului nostru Care a venit în pântece în a zecea zi a lunii Nisan, că din ziua a zecea a lunii a șaptea (Trishri), când i s-a spus lui Zaharia despre nașterea lui Ioan, până în luna întâi (Nisan), când îngerul i-a benevestit Mariei, se fac șase luni. De aceea, i-a spus îngerul: «Aceasta e a șasea lună pentru ea, cea numită steapă». Astfel, în ziua a zecea a lunii Nisan, când se lua mielul pascal, a fost zămislit Domnul nostru, iar în a paisprezecea zi, când mielul era jertfit, a fost răstignit Cel al cărui simbol era mielul” (12, 2-3). În felul acesta, Sfântul Părinte stabilește legătura dintre Buna Vestire și Cina cea de Taină, implicit Întrupare și Euharistie. În al doilea rând, explicația terminologică adusă de Brock în sprijinul acestei analogii este legată de textul biblic de la Luca 1, 35: „Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui preînalt te va umbri; pentru aceasta sfântul care se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema”. Cel mai vechi corespondent siriac al verbului „a umbri” era *aggen*, termen de origine aramaică folosit în tradițiile targunimice în legătură cu relatările privitoare la mielul pascal (*pasah*). În tradiția siriacă de secol IV *aggen* era folosit cu înțeles liturgic, în scopul explicării actului de coborâre a Sfântului Duh peste Sfintele Daruri la Epicleză, acest aspect definind în parte legătura dintre Întrupare și Euharistie. În hristologia sa, Sfântul Efrem abordează acest paralelism într-o manieră proprie: „în loc de a se folosi de posibilitățile termenului *aggen*, el folosește un alt cuvânt, și el cu un bogat fundal sacral în aramaica iudaică, și anume verbul *shra*, «a sălășlui, a locui». Acesta este termenul pe care Sfântul Efrem îl folosește mereu cu referire la prezența lui Hristos atât în pântecele Fecioarei Maria, cât și în Pâinea și Vinul sfințite” – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos* ..., pp. 120-123.

⁴⁷⁷ Efes. 5, 30.

în înălțime, în frumusețe, în mireasma și felurimea vietăților:
limanul tuturor comorilor, el închipuie Biserica”.⁴⁷⁸

Prin jertfa Crucii, Paradisul redobândit se face sălaș al adunării Sfinților, loc al Trupului Tainic, teasc pentru Leacul Vieții, locul reîmbrăcării omului în slava pe care odinioară Adam o pierduse, ascultând glasul șarpelui care i-a picurat venin în ureche:

Dumnezeu a sădit mândra Grădină și tot El a zidit
Preacurata Biserică
De pomul cunoștinței a legat oprirea.
Le-a dat bucurie, dar ei nu s-au bucurat, i-a amenințat,
dar ei nu s-au temut.
În Biserică a sădit Cuvântul
care dă bucurie cu făgăduințele Lui și înfricoșează cu
amenințările Lui:
cine-L disprețuiește va pieri, dar cine ia aminte la El
va fi viu.

*Binecuvântat Cel care prin Crucea Sa a deschis
Ușa Raiului!*

Icoană a Raiului e adunarea Sfinților,
În fiecare zi se culege aici rodul Celui ce dă viață tuturor;
Se tescuiește aici, fraților, Strugurele menit să fie Leacul Vieții.
Șarpele e ologit și legat de blestem,
gura Evei e pecetluită de o tăcere binefăcătoare,
dar ea slujește din nou drept harpă spre lauda Ziditorului

*Binecuvântat Cel care prin Crucea Sa a deschis
Ușa Raiului!*

Nimeni dintre sfinți nu e gol, căci au îmbrăcat Slava,
nu e acoperit de frunze și nici nu stă rușinat,
căci prin Domnul au găsit din nou haina lui Adam.
Căci atunci când Biserica își curăță urechile
de întinarea șarpelui, cei care și-au pierdut haina
ascultând de el și s-au întinat sunt acum înnoiți și îmbrăcați în alb”.⁴⁷⁹

Legătura dintre taina „tămăduirii în Hristos” și „recuperarea Paradisului”, în contextul hristologiei *lbeš pagrā* are la Sfântul Efrem o finalitate eshatologică. În acest sens, sirologul francez André de Halleux notează:

⁴⁷⁸H.Parad. 2, 13.

⁴⁷⁹H.Parad. 6, 7-9.

„Trupul personal al lui Iisus nu este altul decât noul veșmânt paradisiac, țesut de Maica Sa, Fecioara Maria,⁴⁸⁰ pe care Duhul Sfânt a curățit-o și a botezat-o prin zămislirea Fiului ei. În Hristos, Satana n-a găsit suflul și aluatul său, adică pofta trupului, căci însuși izvorul gândurilor Mântuitorului era cu totul curat.⁴⁸¹ Vrășmașul a fost biruit chiar cu armele cu care-l biruise pe Adam.⁴⁸² De acum, Crucea a devenit adevăratul Pom al Cunoștinței Binelui și al Vieții ... Dar dacă Domnul a redat astfel oamenilor veșmântul adamic, abia Învierea și Judecata de Apoi vor inaugura Paradisul instaurat în realitatea sa ultimă. Numai atunci căile celor buni și ale celor ticăloși se vor separa în fericire și în osândă ... În Paradisul eshatologic, natura umană se va găsi înălțată cu o treaptă în fiecare din componentele ei: trupul la nivelul sufletului, sufletul la nivelul minții și mintea la nivelul dumnezeirii, fără însă a fi desființată distanța infinită ce separă pe Dumnezeu de creatura Sa”.⁴⁸³

II.3.3. Simbolistica „Focului dumnezeiesc” și „Ochiului luminos”

„Focul dumnezeiesc” și „Ochiul luminos” constituie două elemente care converg în hristologia Sfântului Efrem spre unul și același scop: descoperirea lui Hristos cel Euharistic.⁴⁸⁴ Analizând contextul în care au fost integrate aceste simboluri în tradiția siriană, profesorul englez Sebastian Brock identifică patru etape distincte:

pogorârea focului dumnezeiesc asupra jertfei lui Abel, ca prefigurare a Epiclezei creștine,⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ „Fiul Celui Ceres a venit și s-a sălășluit întru mine și eu m-am făcut mama Lui. Și așa cum eu L-am născut printr-o altă naștere, tot așa și El m-a născut printr-o a doua naștere. El a îmbrăcat trupul, haina maicii Sale (Ibeș pagră), iat eu am îmbrăcat slava Lui” – Vezi: *H.Nat.* 16, 11.

⁴⁸¹ *C.Nis.* 35, 8-10.

⁴⁸² „Dar a venit un al Atlet, al doilea, de nebiruit, și a îmbrăcat aceleași zale și arme în care Adam fusese biruit. Când vrășmașul a văzut zalele și armele biruitului Adam s-a bucurat nebăgând de seamă că este înșelat. Cel aflat înlăuntru zalelor l-ar fi înfricoșat, dar înfățișarea Lui i-a dat curaj. Venit să biruie, cel rău a fost biruit și dat înapoi” – Vezi: *H.Parad.* 12, 6.

⁴⁸³ André de HALLEUX, *S. Ephrem le Syrien, Revue Theologique de Lovain*, nr. 14/1983, pp. 352-353.

⁴⁸⁴ Această descoperire mistică a „Focului” ce s-a îmbrăcat pe Sine în Pâinea cea dumnezeiască, nu se poate realiza decât prin „ochiul cel luminos al credinței”. În felul acesta, întâlnirea cu Hristos devine o redescoperire a identității noastre de dincolo de Botez, o continuă reactivare a „hainei luminoase” ce ne-a fost încredințată prin primirea identității de creștini. Pr. prof. Dumitru Stăniloae subliniază în acest sens caracterul complementar al Tainei Sfintei Împărtășanii în viața noastră: „Unirea cu Domnul în Euharistie e o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci trupul și cu sângele Lui, imprimate în trupul și în sângele nostru. Iar unde e trupul și sângele Său, e prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului și sângelui Său, care au dat prin aceasta trupului și sângelui nostru, imprimându-se în ele, și care și-au unit lucrările și simțirile lor cu lucrările și simțirile trupului și sângelui nostru. Iar întrucât și fiecare dintre noi suntem subiect al sângelui și trupului nostru și al lucrărilor penetrate de trupul și de lucrările lui Hristos, noi ne aflăm împreună subiect cu Hristos al trupului nostru devenit și trupul Lui sau al trupului Lui, devenit și trupul nostru. În fond viața cea fără de moarte crește în noi din imitarea concretă și supremă în care am intrat, rămânem și creștem prin Euharistie cu Persoana dumnezeiască a Cuvântului, care a realizat putința acestei imitații cu noi și a comunicării vieții Sale dumnezeiești trupului nostru prin trupul omenesc asumat de El, umplut de această viață prin moartea Lui reală, prin biruința morții suportate de El, prin starea de moarte tainică și de înviere. Prin imitarea și comunicarea aceasta desăvârșită cu El, noi trăim stările și lucrările lui Hristos și El le trăiește pe ale noastre penetrate și calificate de ale Lui. «De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine», a spus Sfântul Apostol Pavel (Gal. 2, 20). În fond, unirea deplină între Hristos și noi, realizată prin Euharistie, e mărturia supremei iubiri a Lui față de noi, și aceasta e baza comuniunii mutuale desăvârșite între El și noi” – Vezi: Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 92-93.

⁴⁸⁵ Ideea apare mai întâi la Afraate, în Dem. IV.

focul ca simbol al Duhului Sfânt,
 imaginea euharistică a focului,
 pogorârea focului dumnezeiesc în inima celui ce-L caută pe Dumnezeu prin „ochiul luminos al credinței”.⁴⁸⁶

Sprîjinindu-ne pe clasificarea de mai sus, vom încerca să scoatem în evidență legătura dintre cele două elemente sus amintite („Focul dumnezeiesc” și „Ochiul luminos”) și prezența lor în dimensiunea hristologică-mistică a operei efremiene.

Prezența Sfintei Fecioare în contextul cosmologic al mântuirii are un rol extrem de important în hristologia Sfântului Efrem Sirul. În primul rând, trebuie știut că simbolismul „*lumini*”, ca direcție a vindecării întregului cosmos în Persoana Logosului Înomenit, despre care am vorbit mai sus, se regăsește, la Poetul sirian, sub mai multe forme. Sfântul Părinte analizează această dimensiune în primul rând sub aspect soteriologic, oferindu-i un contur cu totul special în persoana Maicii Domnului. În gândirea sa, „Eva cea nouă” este văzută asemenea „unui ochi luminos” care prin acordul liber exprimat și prin puterea credinței „a schimbat cu totul viața lumii”. Pe de altă parte, Maica Domnului este „Mireasă a Luminii”⁴⁸⁷ și „Trăsură a Focului Dumnezeiesc”. Toate aceste imagini, majoritatea de sorginte biblică, sunt dezvoltate de Sfântul Părinte în alcătuirile sale imnografice. Astfel, pornind de la viziunea profetului Iezechiel, expusă în capitolul I al cărții sale, Sfântul Efrem o aseamănă pe Maica Domnului „Carului cel de foc” în care Dumnezeu Se purta pe norii cerului:

„Deși carul cel de foc Îl poartă în smerenie,
 Firea omenească (slabă) Îl poartă fără să se ardă.
 Roțile de flăcări Îl însoțesc în aceeași reverență
 Iar genunchii cei mici ai fiicei lui David Îl leagănă cu dragoste.
 Heruvimii Îl numesc «Sfânt» și se dau înapoi,
 Iar Maria Îl îmbrățișează la sânul ei”.⁴⁸⁸

Purtând în pânțele pe Mântuitorul Hristos - „Focul cel dumnezeiesc”, Sfânta Fecioară se învrednicește a deveni ea însăși „Căruța a dumnezeirii”:

„Car trupesc s-a făcut Maria,
 Luându-L pe Cel vâlvâietor la sân.
 Îngerul a rămas uimit cum Fiica Omului,
 L-a purtat pe Domnul neamului omenesc”.⁴⁸⁹

„Cărbunele aprins” este un alt exemplu folosit de Sfântul Efrem cu trimitere la Persoana Mântuitorului Hristos și la Sfânta Euharistie. Inspirat din viziunea profetului Isaia,⁴⁹⁰ el vorbește despre puterea mântuitoare a Întrupării: „Cărbunele de Foc, care a

⁴⁸⁶ S. BROCK, *Fire from heaven. Studies in siriac Theology and Liturgy*, p. 229.

⁴⁸⁷ Această expresie denumește unul din imnele atribuite Sfântului Părinte, din care vom cita mai jos.

⁴⁸⁸ *Hymns on Mary* XX 1; *Bride of Light*, p. 62, apud Sebastian BROCK, *Mary in the Syriac Tradition*, UJT 4, 2010, p. 10; vezi și P. MARR (ed.), *Further Prospects of Mary*, The Ecumenical Marian Pilgrimage Trust, Plymouth, England, 2007, pp. 39-51.

⁴⁸⁹ *Hymns on Mary* XVI.1; *Bride of Light*, p. 99.

⁴⁹⁰ Isaia 6, 3.

venit să ardă spini și pălămida s-a sălășluit într-un pântece, curățind și sfințind acel loc de chinuri și blesteme”.⁴⁹¹ Logosul incandescent S-a sălășluit în pântecele Sfintei Fecioarei ca într-un cuptor, nevătămând cu nimic firea omenească. „Cărbunele dumnezeiesc” s-a făcut om și S-a lăsat legănat pe mâini omenești. Prin dragostea Sa mântuitoare, Hristos – „Focul cel dumnezeiesc” scoate neamul omenesc din „întunericul și din umbra morții” la „lumina cea mare”⁴⁹² a mântuirii:

„Fiica părinților săraci s-a făcut mama Celui Bogat,
În a cărei dragoste a fost astfel așezat.
Deși a fost Foc în pântecele Fecioarei,
Ea nu s-a ars de flăcările Lui.

Cu dragoste a îmbrățișat Cărbunele aprins,
Și totuși nu s-a vătămat, ținându-L cu cinste.
Focul cel arzător S-a întrupat
Și a fost străns de mâinile Mariei!

Soarele cel Mare și-a adunat razele,
În spatele unui norișor luminos.
O tânără fecioară a devenit mama
Celui care a plăsmuit pe Adam și întreaga lume”.⁴⁹³

Symbolismul „Cărbunelui aprins” este folosit de Sfântul Efrem și atunci când vorbește despre Sfânta Euharistie:⁴⁹⁴

„În Pâinea Ta Doamne, stă ascuns Duhul, care nu este consumat,
în Vinul Tău sălășluiește Focul, ce nu este băut:
Duhul e în Pâinea Ta, Focul în Vinul Tău,
minune arătată, primită de buzele noastre”.⁴⁹⁵

⁴⁹¹E.C. I, 5.

⁴⁹²„Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședea în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit” - Isaia 9, 1.

⁴⁹³S. BROCK, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Moran Eth'o 6, Kottayam, 1994, pp. 75.

⁴⁹⁴ Pentru Sfânta Euharistie, Poetul sirian folosește o paletă largă de termeni cu caracter simbolistico-hristologic. Astfel, ca medicament al nemuririi (*sam haye*), Euharistia este „comoară a vieții” (*simat haye* - *H.Nat.* 24, 17) și „comoară a comorilor” (*simat gaze* - *H.Eccl.* 13, 28). Cel mai frecvent este numită „pâine” (*lahmā*), cu obișnuitele derivate: „pâine nouă” (*hadtā* - *H.Nat.* 4, 58, 89), „pâine cerească” (*šmayanā* - *H.Nat.* 4, 87), „pâine duhovnicească (*ruhānā* - *H.Nat.* 4, 97), „pâine a pocăinței (*da-hnānā* - *H.Nat.* 4, 99), „pâine a vieții” (*hayā* - *H.Virg.* 14, 6; 26, 2). Toate aceste simboluri conchid spre o idee unitară, și anume că Euharistia este haină a Mântuitorului Hristos, „Focul cel dumnezeiesc” care S-a pogorât din cer - T. MASOUR, *Le pensee symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, p. 379.

⁴⁹⁵*H.Fide.* 10, 8; Pornind de la acest imn, Sebastian Brock arată sorgintea biblică a simbolisticii „focului” în tradiția siriană: „Pâinea și vinul sunt sfințite prin pogorârea Duhului ca foc. Ideea pogorării focului în acest context derivă dintr-o serie de pasaje din Vechiul Testament, unde pogorârea focului peste jertfă exprimă primirea jertfei de către Dumnezeu (de exemplu, în II Cronici 7, 1), închinarea lui Solomon la templu. În acest al zecelea Imn despre credință, Sfântul Efrem face o referire specială la jertfa lui Ilie pe Muntele Carmel (III Regi 18, 38), mistuită prin pogorârea unui foc dumnezeiesc”. În Noul Testament

În felul acesta, corelând simbolistica focului cu Persoana Sfântului Duh, descoperim autenticul acestei sintagme, folosită în tradiția siriacă sub forma „Foc și Duh” - *ruho' wnurā'*. Ajutându-se de aceste simboluri, Efrem vorbește despre prezența „focul divin” în pântecele Fecioarei, dar și în râul Iordan, la Botezul Domnului. El se adresează Mântuitorului Hristos cu cuvintele:

„Privește, Foc și Duh este în pântecele celeia ce Te-a născut,
Foc și Duh este în râul în care ai fost botezat
Foc și Duh sunt și în botezul nostru
În Pâine și în Potir sunt de asemenea Foc și Duh Sfânt”.⁴⁹⁶

Putem observa cu ușurință evidența paralelismului pe care Sfântul Efrem în creează între activitatea sfințitoare a Duhului, Euharistie și zămislirea Mântuitorului în pântecele Sfintei Fecioare. În acest context, Sfântul Părinte dezvoltă legătura dintre Întrupare și Euharistie, definitorie pentru hristologia siriacă din primele patru secole, despre care am vorbit detaliat mai sus.⁴⁹⁷ Astfel, plecând de la analiza textului de la Luca 1, 35, Sebastian Brock conchide: „Se pare că, în legătură cu actul zămislirii, scriitorii sirieni au evitat în mod deliberat să așeze imaginea focului în legătură cu Duhul Sfânt, legându-o în schimb de dumnezeiasca Întrupare a Logosului în pântecele Sfintei Fecioare”.⁴⁹⁸ În sprijinul argumentației sale, Brock invocă strofa 40 a Imnului dialog dintre Maica Domnului și Arhanghelul Gavriil:

„Cuvintele tale mă tulbură foarte,
Căci, după cuvintele tale, El este foc,
Și cum va rămâne pântecele meu nevătămat,
Primind Focul într-însul?”.⁴⁹⁹

Într-un foarte frumos poem, așezat în traducerea profesorului S. Brock sub titlul de „Mireasa lui Hristos”, Sfântul Efrem surprinde parcursul coborârii „Focului dumnezeiesc” mai întâi în pântecele Fecioarei, apoi în apa Iordanului la botezul Mântuitorului Hristos și de aici în toată ființa Bisericii, ca suflu viu al „Trupului Tainic al Domnului”. El însuși trăiește această intensă deificare mistică în Hristos, desfășurându-se aproape extatic în fața minunii dumnezeiești:

„Din pântece Iisus este în mine
și eu sunt în El prin apă.
O Fecioară curată mi l-a dăruit,
Și Botezul m-a dăruit Lui.

întâlnim imaginea „focului dumnezeiesc” ce se pogoară peste Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii (Fapte 2, 3) – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 117; IDEM, *Spirituality in the Syriac Tradition*, p. 43.

⁴⁹⁶ *H.Fide.* 10, 17.

⁴⁹⁷ *Adversus Heresis IV*, 20, 6 și 8 (PG 7, 1036 - 1038).

⁴⁹⁸ S. BROCK, *Fire from heaven*, p. 238.

⁴⁹⁹ T. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, III, Malines, col. 559 ff, stanza 40, apud S. BROCK, *Fire from heaven*, p. 239.

A aprins în mine focul iubirii Sale:
din apă l-a aprins în mine.
De iubirea mântuirii eu ard,
Și însetez după îmbrățișarea Mirelui Ceresc.

Cu untdelemn sfințit sunt pecetluit,
cu apa cea vie sunt botezat,
cu tăierea Duhului sunt însemnat împrejur,
și în Împărăția cea Cerească sunt chemat.

Ca o monedă scoasă din lac⁵⁰⁰
Am ieșit din cristelniță;
prin Foc și Duh am fost lămurit,
Și astfel am intrat în turma Fiului.

Cu veșmânt de slavă sunt îmbrăcat,
Cu haine de lumină sunt încălzit.
Din apă am ieșit feciorelnic,
Și iată îngerii se bucură de mine.⁵⁰¹

Peste capul meu, Mirele ceresc și-a pus mâna,
și iată, brațul Său drept mă cuprinde,
prin atingerea mâinii Sale am renăscut
din pânțelele botezului.

Te slăvim pe Tine Doamne, căci Tu ne-ai mântuit,
Lasă pe pruncii noștri să-Ți aducă mulțumire, căci Tu ne-ai dat viață.
Lasă gura mea să te preamărească, pentru că în Tine inima mea s-a bucurat,
binecuvântat să fii Tu, Izvorule al păcii, spre care aleargă toți cei necăjiți!⁵⁰²

Toate aceste adevăruri nu pot fi înțelese decât de cel care își deschide prin credință „ochiul cel luminos” al inimii. Iată de ce Sfântul Efrem accentuează capacitatea persuasivă a credinței. După el, înțelegerea corectă a diferenței ontologice existente între Dumnezeu și creație reprezintă unul dintre criteriile fundamentale ale ortodoxiei. În

⁵⁰⁰ Prin această imagine, Poetul sirian face trimitere la satirul de argint pe care Apostolii l-au scos din gura peștelui pentru a-l da, la porunca Mântuitorului Hristos, ca dajdie cezarului: „*Ci ca să nu-i smintim pe ei, mergând la mare, aruncă undița și peștele care va ieși întâi, ia-l, și, deschizându-i gura, vei găsi un satir (ban de argint). Ia-l și dă-l lor pentru Mine*” (Mt. 17, 27).

⁵⁰¹ Lepădându-se de păcat, cel botezat este găsit și reasezat de Mântuitorul Hristos în comuniunea părintească, asemenea „fiului risipitor”, bucurându-se de comuniunea Sfinților: „Că așa și în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouzeci și nouă de drepti, care n-au nevoie de pocăință” (Lc. 15, 7).

⁵⁰² Poemul, așezat de mulți sub anonim, constituie, din punctul nostru de vedere, o veritabilă sinteză a simbolisticii efremiene. Acest lucru îl determină pe profesorul englez să-l așeze sub autoritatea Sfântului Părinte: Vezi: - *An Epiphany Hymn on The Church as the Bride of Christ, stanzas 20-26*, translated from syriac by S. BROCK, in **The Harp**, vol. II, No. 3/1989, pp. 136-137.

felul acesta, se trage un semnal de alarmă asupra încercărilor zadarnice a celor care doresc să pătrundă cu mintea tainele dumnezeiești,⁵⁰³ căci „nici măcar îngerii nu pot pătrunde înlăuntrul misterului naturii dumnezeiești”.⁵⁰⁴

Soluția Sfântului Părinte în acest sens vine ca o completare la simbolismul „Focului dumnezeiesc”. Pentru a se face înțeles, el așează alături de imaginea „focului”, „lumina” credinței (*shaphyuta*) care se face „oglinză în care se reflectă un aspect al «Adevărului», al realității divine”.⁵⁰⁵ Asemenea unui oglinzi care, pentru a deveni din nou strălucitoare, trebuie curățită de zgura ce se așează peste ea, omul credincios poate dobândi înțelegerea cea duhovnicească purificându-se de patimi: „Binecuvântat fie omul care a dobândit un ochi luminos prin care va vedea cât de mult Te slăvesc îngerii pe Tine, Doamne și cât de îndrăzneț este omul”.⁵⁰⁶

Natura cea ascunsă ochilor trupești poate fi distinsă numai prin vederea cea duhovnicească a „ochiului luminos al minții”. Prezența reală a Mântuitorului Hristos în cele două elemente euharistice (Pâinea și Vinul), ca „Duh și Foc”, îi transformă pe cei care se împărtășesc cu El în „duh și foc”.⁵⁰⁷ În felul acesta, Sfântul Părinte ne îndeamnă să înțelegem duhovnicește taina, căci „Duhul și Focul” nu simbolizează altceva decât „imaterialitatea Sfintei Treimi”. „Și dacă îngerii sunt «duh și foc», fiind totuși ființe create”,⁵⁰⁸ omul poate ajunge «duh și foc» înțelegând duhovnicește realitățile necreate, prin „ochiul cel luminos al credinței”.

Unul dintre locurile cheie folosite de sirologi pentru a exemplifica simbolistica „Ochiului luminos” la Sfântul Efrem este *H.Eccl.37* (imnul 37, „Despre Biserica”). În acest text, Poetul sirian prelungește paralela hristologică „Adam cel vechi” – „Adam cel nou” în raportul Eva – Fecioara Maria. El vorbește astfel despre cei doi subiecți ai antitezei ca despre „doi ochi ai lumii”. În abordarea sa, „ochiul este capabil să vadă doar atunci când se umple de lumină și cu cât lumina este mai multă într-însul, cu atât vede mai mult și mai bine. Ochiul stâng, Eva, a fost afectat datorită căderii, nedeschizându-se luminii adevărului, acest lucru atrăgând după dânsul inevitabila rătăcire a întregii lumii. Prin Maica Domnului însă, care primește înlăuntrul ei «Lumina» (care nu este Altul decât Hristos în pântecul ei), lumea își redobândește ochiul cel drept, care de data aceasta este unul sănătos, prin care întreaga umanitate poate vedea din nou calea spre Dumnezeu”.⁵⁰⁹ Iată ce spune în acest sens:

„Ochiul este cel prin care trupul, cu mădulele sale,
e lumină în toate părțile sale, e drept în toate faptele sale,
e împodobit în toate simțurile sale, este slăvit în felurile sale mădulare.

⁵⁰³R.M.M. TUSCHLING, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, studien und Texte zu Antike und Christentum [STAC]/Studies and Texts in Antiquity and Christianity 40, Tübingen, 2007, p. 156.

⁵⁰⁴*H.Fide.* 9.16.

⁵⁰⁵ Sfântul Efrem se folosește adesea de imaginea „oglinzii”, ca mod de reflecție a luminii interioare. Acest simbol apare ca un metal ce trebuie lustruit pentru a reda cu claritate imaginea privitorului. Este o manieră sigură și originală de a pune în evidență optica percepției spirituale care se descoperă din interior spre exterior – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, pp. 62, 91.

⁵⁰⁶*H.Fide.* 3, 5.

⁵⁰⁷*H.Fide.* 10, 8-10 – vezi textul mai sus.

⁵⁰⁸ TUSCHLING, *Op. cit.*, p.158.

⁵⁰⁹ S. BROCK and George A. KRIAZ, *English translations, introduction and notes at EPHREM THE SYRIAN, Selected Poems*, Brigham Young University Press, Pavo, Utah, 2006, p. 62.

Este limpede că Maria este tărâmul care primește sursa luminii,
Prin ea a fost luminată întreaga lume, deodată cu locuitorii ei,
Care se întunecase prin Eva, izvorul necazurilor.

(Maria și Eva) în simbolurile lor se aseamănă unui trup,
Ce are un ochi orb și întunecat, în timp ce celălalt este
clar și luminos, generând lumină pentru tot întregul.

Lumea pe care o vezi are doi ochi așezați în ea:
Eva, ochiul cel stâng și orb,
Și cel drept, luminat, care este Maria.

Prin ochiul cel întunecat, întreaga lume s-a întunecat,
Și oamenii au bâjbâit și au crezut că fiecare piatră de care s-au poticnit
era dumnezeu, spunând astfel minciunii adevăr.

Însă, când a fost luminată de celălalt ochi și de Lumina cea Dumnezeiască
pe care a primit-o în sânul ei, umanitatea devenind împăcată încă odată, (cu
Dumnezeu)

Realizând că această descoperire,
Schimbare cu totul viața ei cea de altă dată”.⁵¹⁰

La Sfântul Efrem, rugăciunea⁵¹¹ reprezintă o altă realitate analogică „Ochiului
luminos”, de data aceasta prezentat sub forma oglinzii în simbolistica sa. În strălucirea
acesteia se poate vedea cel mai bine frumusețea Mântuitorului Hristos, cu condiția „să
fie bine orientată”. Pe de altă parte, dacă este orientată greșit, poate dezvălui urâtenia
diavolului.⁵¹² După cum putem observa, imaginea vizuală devine pentru Părintele sirian

⁵¹⁰ *H.Eccl.* 37, 2-7.

⁵¹¹ Unul dintre cele mai proeminente modele dintre alcătuirile mistice ale Sfântului Efrem este rugăciunea ce-i poartă numele, „Doamne și stăpânul vieții mele”, devenită normativă cultului nostru ortodox, mai ales în perioada Postului Mare. Într-un comentariu detaliat asupra acestei rugăciuni, arhimandritul rus Serafim Alexiev arată că numai în această stare omul este capabil să își deschidă ochiul inimii pentru a-și redescoperi identitatea primordială, ceea după „chipul și asemănarea” Părintelui Ceresc, și adevărata sa menire în această lume: „Noi suntem neamul lui Dumnezeu (Fapte 17, 29). De aici rezultă că, îndată ce ne-am învrednicit de o asemenea înrudirea preainaltă cu Dumnezeu, datori suntem să punem în armonie puterea noastră cu dumnezeieștile porunci, în așa măsură ca această cumpănire să coincidă pe deplin cu glasul conștiinței noastre și cu satisfacerea năzuințelor noastre duhovnicești, înțelese în chip limpede. Căci inimile noastre sunt legate tainic cu Ziditorul nostru. Căci și legătura dintre tată și fiu nu este într-atât de profundă precum legătura dintre Părintele Ceresc și sufletul omenesc. Neascultarea învățăturilor și poruncilor Tatălui nostru ceresc a adus, aduce și va aduce pe viitor toate răutățile de pe pământ. Dacă primim acest adevăr de credință – că Dumnezeu este Stăpânul vieții omului -, trebuie să tragem și concluzia necesară. Iar aceasta este că omul creat de Dumnezeu este dator să-I slujească Lui, să-I fie Lui rob ascultător”. Imnul XX „Despre credință” poate constitui de asemenea un bun exemplu. „Așa cum din glas se naște mărturisirea de Credință, din inimă se naște în liniște Rugăciunea ... În măsura în care Rugăciunea și Credința, la fel ca Adevărul și Iubirea, stau laolaltă în armonie, inima rămâne nedespărțită, rămânând «una» asemenea «Celui ce este Unul» (*Ihidaya* - Cel Unul Născut)” – Arhim. Serafim ALEXIEV, *Tălcuire la Rugăciunea Sfântului Efrem*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 7; *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, introduced and translated by Sebastian BROCK, pp. 31-32.

⁵¹² *H.Eccl.* 29, 9-10.

una din temele fundamentale ale misticii sale. El adâncește și mai mult această tendință, asociindu-o modului de înțelegere al Sfintei Scripturi.

Pe de altă parte, oglinda este cântarul adevărului, în fața ei frumusețea și urâtenia vădindu-se deopotrivă, pe dinafară și pe dinăuntru. În perspectivă eshatologică, Sfântul Părinte vede în acest simbol prefigurarea bunătăților paradisiace, dar și a focului Gheenei. Cel mai concludent exemplu în acest sens este textul scrisorii către Publius, pe care îl cităm fragmentar în cele ce urmează:

„Bine faci să nu lași din mâini oglinda lustruită a Sfintei Evanghelii a Domnului tău, căci ea oferă asemănarea tuturor celor ce privesc în ea. Și, deși își păstrează firea, nesuferind nicio schimbare, neavând pete sau murdării, totuși, când lucruri colorate sunt așezate înaintea ei, își schimbă înfățișarea, deși în sine nu suferă nicio schimbare; când sunt așezate înaintea ei lucruri albe, se face albă; când acestea sunt negre, ia culoarea lor; când acestea sunt roșii, devine roșie ca și ele; când sunt frumoase, reflectă frumusețea lor; când sunt urâte, și ea devine urâtă ca și ele. Zugrăvește în ea fiecare mădular al trupului: mustră metehnele celor urâți, ca aceștia să și le poată remedia și să-și îndepărteze murdăria de pe fețele lor. Celor frumoși le spune că trebuie să aibă grijă de frumusețea lor, ca să nu se murdărească cu noroi, ci mai degrabă trebuie să adauge frumuseții lor naturale create și podoabele alegerii lor libere. Deși mută, oglinda vorbește: în tăcerea ei, strigă; deși ai putea crede că e un lucru mort, ea își face vestirea. Deși liniștită, dăntuiește; deși fără trup, pântecul ei e larg și în cămărilor ascunse în ea e zugrăvit fiecare mădular. Tot felul de chipuri se alcătuiesc într-o clipită, se formează în ea cu o repeziciune de neobservat. Căci această oglindă este un chip (tip) al propovăduirii sfinte a Evangheliei în afară. În ea e zugrăvită frumusețea celor frumoși care privesc în ea, dar sunt mustrate și metehnele celor urâți, care o disprețuiesc. Și așa cum această oglindă naturală nu este decât un tip (o figură) al frumuseții de sus,⁵¹³ care nu se

⁵¹³ Aici Sfântul Părinte face trimitere la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu” (I Co. 13, 12). Primul pas spre redobândirea acestor bunătăți a fost făcut de Mântuitorul Hristos care, prin Jertfa Sa de pe Cruce, a transformat moartea într-o poartă luminoasă spre veșnicie. IPS Părinte Irineu surprinde foarte bine acest aspect: „Fiind îngropat ca un muritor, Mântuitorul a transformat moartea în propriul Său trup și apoi în toți cei ce cred în El. De acum moartea a fost schimbată într-o moarte nouă, fiind transformată «într-un fel de somn, spre o putere și împlinire a unei trebuințe superioare». Odinioară, din cauza păcatului strămoșului Adam, puterea morții pusesse stăpânire pe firea noastră, împărțind «de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greșelii lui Adam» (Romani 5, 14). Dar, prin Mântuitorul Hristos, noi am trecut de la chipul celui pământesc la chipul celui ceresc (I Co. 15, 49) și am fost răscumpărați prin moartea Sa. Astfel, moartea și Învierea Domnului nu se învechesc niciodată, nu slăbesc, ci cresc în putere și bucurie din viața lui Dumnezeu. Din acest motiv, patimile și moartea Domnului nu sunt un insucces reparat prin Înviere, ci, dimpotrivă, moartea pe Cruce este o biruință a iubirii nemărginite a Fiului lui Dumnezeu pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire. Sfântul Ioan Evanghelistul sublinia acest aspect încă de la Cina cea de Taină: «Iubind pe ai Săi din lume, până la sfârșit i-a iubit» (Ioan 13, 1). Așa că Hristos Domnul a împlinit toate din iubire pentru noi, adică din iubire a creat lumea, din iubire S-a născut din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, din iubire a luat toate suferințele noastre și din iubire S-a adus pe Sine jertfă, punându-Și sufletul pentru oile Sale (Ioan 10, 15-18). Nimeni n-a putut să frângă iubirea Lui, nici suferințele, nici bătăile și nici chiar răstignirea n-au reușit să transforme iubirea Domnului în ură, tocmai pentru că El este iubire (I Ioan 4, 16) și «lumina care a luminat în întuneric și întunericul n-a cuprins-o» (Ioan 19, 5). Prin urmare, iubirea smerită a Domnului Hristos a fost și rămâne forța de neînving și puterea care biruie suferința morții noastre” – IPS Dr. IRINEU, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Pastorală la Învierea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Craiova, 2012, pp. 6-7.

veștejește și prin care sunt mustrate toate păcatele lumii create. Căci în ea se dă răsplată tuturor celor care și-au păstrat frumusețea de la întinarea cu noroi. Căci oricui se găsește înaintea acestei oglinzi, i se fac văzute păcatele, și oricine se uită în ea, vede aici soarta care-l așteaptă, bună sau rea. Aici e zugrăvită Împărăția cerurilor, văzută celor care au ochiul luminos; aici se pot vedea cetele celor buni în înalt, se pot deosebi cetele celor din mijloc, dar sunt însemnate și cetele cele de jos ale celor răi. Aici se pot recunoaște locurile gătite celor vrednici de ele, aici se vede Raiul vesel cu florile sale. Dar în aceea oglindă se vede și Gheena, arzând toată, gata pentru cei vrednici să trăiască acolo”.⁵¹⁴

II.3.4. Pogorârea la iad și biruința asupra morții

Hristocentrismul vieții creștine presupune fără îndoială descoperirea mistică a identității noastre în Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos. Este o coborâre cu Hristos în moarte și totodată o ridicare împreună cu El la bunătățile vieții veșnice. Iată de ce, mai presus de toate, simbolistica Sfântului Efrem Sirul, și totodată a Părinților sirieni, este una a suferinței și învierii deopotrivă. Este o regăsire continuă a „veșmântului de slavă” pe care strămoșul Adam l-a pierdut odinioară în Rai. Cu toate acestea, răsplata nu poate veni fără jertfă, Raiul nu poate fi dobândit fără „pogorârea la Iad” și „Cămara de nuntă” nu poate fi împodobită decât prin jertfa „Mirelui ceresc”.

„A fi creștin” – spune mitropolitul Nicolae Mladin – „e a ști că ești chemat la suferință. Și pe măsură ce se adâncește comuniunea cu Hristos, pe măsură ce viața lui Hristos îți domină viața, se adâncește și tensiunea «diavolului», a «lumii» și a «cărnii» față de tine și, invers, se adâncește și moartea omului vechi și deci suferința. Însemnând că intensitatea suferinței este un semn văzut al intensității comuniunii cu Hristos. Cine vrea să trăiască în planul lui Hristos, trebuie să accepte suferința. Este ca o prelungire a suferințelor lui Hristos în istorie (căci Hristos Însuși e Cel ce suferă în membrele Sale) ... Această «identitate mistică» cu Hristos Cel mult pătimitor își găsește (în planul trăirii conștiente) expresia directă obiectivă (am putea spune) în propriile noastre suferințe pentru Hristos. Nu că am căuta noi să imităm pe Hristos: «ideea urării lui Iisus în suferință nu există la Apostolul Pavel», ci suferința e consecința firească a botezării (cufundării) noastre în moartea lui Iisus. De aceea Apostolul zice: «În fiecare zi mor» (o moarte permanentă izvorâtă din moartea baptismală) și astfel «port totdeauna în trup omorârea (moartea) lui Iisus».⁵¹⁵ Suferi pentru că ești în comuniune mistică cu Hristos, în comuniune mistică cu patimile Lui”.⁵¹⁶

Pentru a-l trage pe om la Sine, știind că odinioară strămoșul Adam „a dorit să fie Dumnezeu și n-a fost”,⁵¹⁷ „Cel Preaînalt ... Și-a trimis pe Fiul Său pentru a-i îndeplini

⁵¹⁴ *Ad Publum* 1-2, apud S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, pp. 93-94.

⁵¹⁵ I Co. 15, 31; II Co. 3, 41.

⁵¹⁶ Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, pp. 156-157.

⁵¹⁷ Această idee o găsim foarte frumos exprimată în cultul ortodox, la Praznicul Bunei Vestiri, în textul *Slavei de la Laude*: „Taina cea din veac se descoperă astăzi și Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului se face. Când luând ce este mai rău, să-mi dea mie ce este mai bun. Amăgitu-s-a de demult Adam dorind să fie Dumnezeu și n-a fost, iar Dumnezeu om Se face, ca să facă pe Adam Dumnezeu. Să se veselească făptura ... Cel ce Te-ai făcut om pentru mântuirea noastră, Dumnezeul nostru, slavă Ție”.

dorința”.⁵¹⁸ Ridicarea omului spre salva sau îndumnezeirea (*τεοσης*)⁵¹⁹ Lui este completată în gândirea Sfântului Efrem de o adevărată „teologie a coborârii”. Imnele sale sunt grăitoare în acest sens:

„Voia liberă a reușit să prefacă frumusețea lui Adam în urâtenie,
pentru că el, un om, a căutat să se facă Dumnezeu.

Harul însă i-a făcut frumoase urâteniiile
și Dumnezeu a venit să se facă om.

Dumnezeirea s-a pogorât
ca să înalțe umanitatea,

Căci Fiul a făcut frumoase urâteniiile slugii
și astfel el s-a făcut Dumnezeu așa cum își dorea”.⁵²⁰

După cum se poate observa, îndumnezeirea omului, acest *τεοσης* despre care vorbesc în special Părinții greci, este așezată de Sfântul Părinte în contextul coborârii Logosului Dumnezeiesc din veșnicia slavei Sale până la temeliile iadului pentru a-l scoate pe Adam din ghearele morții. Mântuirea lui „Adam cel vechi” capătă astfel o dimensiune temporală, conturată de așteptare a promisiunii făcute de Dumnezeu în Rai⁵²¹ și concretizate prin Întruparea Mântuitorului „la plinirea vremii”.⁵²² Profesorul Sebastian Brock individualizează în acest sens valențele timpului istoric și sacru în contextul „Pogorârii la iad”: „Semnificația acestei teme exprimă în mod clar diferența dintre timpul istoric, pe de o parte, și timpul liturgic, pe de altă parte. Timpul istoric însumează o serie de evenimente liniare, întrucât în timpul sacru nu există înainte sau după pentru că ceea ce contează în timpul sacru este evenimentul mântuitor și nu când și unde s-a întâmplat. Întruparea este un eveniment cu efecte atât în timpul istoric, cât și în timpul sacru. Prin Întrupare, Dumnezeu Cuvântul S-a născut într-un anume loc și într-un anume timp. Cu toate acestea, venirea Sa în lume este independentă de un timp sau de un loc anume, de trecut sau viitor. Întrucât acest aspect nu se poate exemplifica în timp sau spațiu, folosește expresia «S-a pogorât la iad», locașul atemporal al morților din Vechiul

⁵¹⁸ Referitor la această idee, S. Brock aduce în discuție un text din *Testamentul lui Adam* a cărui datare este nesigură: „Te voi face dumnezeu așa cum ai dorit” – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 159, nota 8.

⁵¹⁹ Comparativ cu gândirea Părinților greci, la Sfântul Efrem învățătura despre *τεοσης* se dovedește a fi „tocmai un mod de a face explicit ce anume înseamnă a deveni «a deveni copiii ai lui Dumnezeu», observând că în limbile semitice termenul *bar*, «fiu al cuiva», poate avea sensul de «a te împărtăși de atributele cuiva» sau «aparținând categoriei tale». Am putea spune foarte ușor că, îmbrăcându-ne în Hristos, noi devenim „copiii ai Părintelui Ceresc”, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, gata să coborâm cu El până la temeliile iadului, pentru a ne ridica împreună cu El la înălțimea slavei celei dumnezeiești: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase / Astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu / Răstignitu-m-am ieri, împreună cu Tine / Înșuți împreună mă preaslăvește, Mântuitorule / Întru Împărăția Ta” – Vezi: IBIDEM, p. 161; *Irmosul III* din Cântarea a III-a a Canonului Învierii.

⁵²⁰ *H. Virg.* 48, 15-18.

⁵²¹ „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei, Acesta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Fac. 3, 15).

⁵²² Gal. 3, 24.

Testament, nereperat ca spațiu. Văzută în această lumină, coborârea Mântuitorului la iad și victoria Sa asupra morții îmbracă o semnificație capitală pentru viața Bisericii, fiind înrădăcinată în temporalitatea sacră și în fiecare moment al temporalității istorice, devenind astfel un subiect intens dezvoltat de Sfântul Efrem în scrierile sale.⁵²³

Tema „Pogorării la iad” se conturează ca particularitate a teologiei efreiene mai ales în contextul scrierilor poetice. *Carmina Nisibena* (*C.Nis.*) constituie în acest sens cel mai concludent exemplu. Strofele 35-42, 52-68 vorbesc „Despre Domnul nostru, despre moarte și despre satana”, identificând în formă descriptivă, dialogică sau monologică principalele caracteristici ale prezenței Mântuitorului în „pântecele iadului”.⁵²⁴

Considerat a fi locul de ședere al celor morți înainte de venirea Mântuitorului Hristos, iadul este descris de Sfântul Efrem ca un vârtej (*șâmartâ*) sau abis (*hawtâ*) care îi înghite pe toți cei vii. După ce a înghițit fructele mortale, iadul L-a înghițit în sfârșit pe Fructul vieții, Fiul lui Dumnezeu, care, pentru a face posibilă această întâlnire, S-a îmbrăcat pe Sine în trup omenesc (*pagrâ*).⁵²⁵

„Iadul este îngrozitor, pedeapsa este peste tot
este groapa ce înghite și se deschide pentru tot ce mișcă.

Cei care cad în abisul iadului, înviază
urățimea păcatului, care îi duce la disperare”.⁵²⁶

Această posesivitate mortală a Iadului este distrusă prin Întruparea Mântuitorului, care, din bunătate, dezbracă întinericul „de prada sa și îl lasă flămând”.⁵²⁷ Pogorându-se la Iad, Hristos reface toată stricăciunea morții, adunând laolaltă trupurile cele risipite și dăruindu-le viață. Prin Învierea Sa, Mântuitorul aduce în lume bucuria vieții și în iad pustiirea morții. În felul acesta, Sfântul Părinte reușește să creeze, în stilul caracteristic, o adevărată imagine prefigurativă a eshatonului:

„L-am văzut pe Ezechil în câmpie, dând viață celor morți.
La porunca Domnului, am văzut însufletindu-se oasele cele împrăștiate.
Vuiet mare s-a făcut în iad, fiecare os își caută vecinul,
articulațiile își caută locul. Nici o întrebare.
Nimeni nu se întreabă. Oare oasele pot învia?
Nu exista îndoială, Iisus dă viață,
Vocea Sa poruncește întregului univers.

Tristețe. Iadul a văzut pe morții cei întristați bucurându-se.
El îl plânge acum pe Lazăr care pleacă.
Mergi în pace, mort înviat și plâns de două ori.
Lacrimi deasupra și dedesubt, lacrimi pentru surorile care au intrat

⁵²³ S. BROCK, *Spirituality in the syriac tradition*, p. 37-38.

⁵²⁴ Episcopul Ilarion ALFEYEV, *Hristos, biruitorul morții. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Cristian Vâjea, Ed. Sofia, București, 2008, p. 112.

⁵²⁵ T. MANSOUR, *La pensee symbolistique de Saint Ephrem le Syriac*, p. 262.

⁵²⁶ *C.Nis.* 52, 22- 23.

⁵²⁷ T. MANSOUR, *Op. cit.*, p. 262.

în mormânt și au ieșit de acolo.
 Au murit în bocetele celor vii,
 Au înviat spre pustiirea iadului”.⁵²⁸

În alt loc, Sfântul Efrem vorbește descrie iadul ca pe un loc al tăcerii (*seqâ rabâ*).⁵²⁹ În antiteză cu existența terestră, unde lumina și sfințenia sunt hainele în care Hristos se îmbracă în mijlocul poporului Său, iadul este locul liniștii absolute (*demanah*).⁵³⁰ Aici nimeni nu mai poate vorbi cu nimeni, iar lauda lui Dumnezeu este oprită, după cum aflăm din rugăciunea regelui Iezechia: „Că locuința morților nu Te va lăuda și moartea nu te va preaslăvi, cei ce se pogoară în mormânt nu mai nădăjduiesc în credințioșia Ta”.⁵³¹ În această stare, omul poate conștientiza nimicnicia la care a fost redus prin căderea strămoșului Adam:

„Tiparul de gheață s-a topit în focul iadului,
 Mâl prăfuit este frumusețea cea trecătoare,
 Doamne, vezi ceea ce am lăsat în urmă!

Zilele în care regii mor sunt pline de tristețe
 Lăsându-și coroanele, ei coboară în Șeol.
 Regele nostru este însă în ceruri”.⁵³²

Coborând în iad, Hristos îi ridică din moarte pe cei robiți de vrășmașul diavol, deschizând mormintele⁵³³ și scoțându-i afară. Acolo, Domnul a învins moartea și a dat viață celor morți,⁵³⁴ deschizând prin Crucea Sa pântecul iadului.⁵³⁵ „Moartea este surprinsă de faptul că, spre deosebire de cei care se străduiau să scape din Șeol, Hristos dorește să intre. «Doctoria vieții a pătruns în Iad și i-a readus la viață pe cei morți. Adresându-se lui Hristos, ea își recunoaște înfrângerea și Îl roagă să îl ia pe Adam și să Se înalțe la cer părăsind ținuturile iadului”.⁵³⁶ Dincolo de suferință și de patimă, Mântuitorul Se dezbracă de strălucirea dumnezeirii Sale pentru a reazeza pe umerii lui Adam veșmântul cel strălucitor al nemuririi:

„Pentru ca prin moartea Lui cea vie, viață lui Adam să dea,
 Domnul Și-a supus tăria, iar ei L-au prins.
 Măinile Sale spre pironire le-a dat ca să răscumpere mâna
 ce s-a întins spre măr;

⁵²⁸C.Nis. 37, 5-6.

⁵²⁹C.Nis. 65, 14.

⁵³⁰ Paul FEGALI, *La descende aux enfers dans la tradition syriaque*, en **Parole de l'Orient** 15/1988-1989, p. 127.

⁵³¹ Isaia 38, 18.

⁵³²C.Nis. 76, 20-21.

⁵³³ În tradiția siriană *mormântul* reprezintă canalul de lăgătură între lumea celor vii și iad – Vezi: P. FEGALI, *La descende aux enfers dans la tradition syriaque*, p. 128.

⁵³⁴ „Binecuvântat este Cel care m-a făcut învingător (asupra morții) și a dat viață celor morți prin slava Sa” – C.Nis. 36, R.

⁵³⁵ „Binecuvântat este Cel ce prin Crucea Sa dă viață sufletelor din iad” – C.Nis. 38, R.

⁵³⁶I. ALFEYEV, *Op. cit.*, p. 114.

Lovit a fost peste obraz în cămara cea de judecată spre
 Rezidirea gurii ce a mâncat în Eden;
 Și dacă piciorul lui Adam era slobod, picioarele Lui erau străpunse;
 Domnul S-a dezbrăcat pentru ca noi să ne îmbrăcăm,
 Îndulcind cu fiere și oțet veninul șarpelui ce l-a mușcat pe om”.⁵³⁷

Un alt termen folosit frecvent de Sfântul Efreem în susținerea teologia sale despre pogorârea Mântuitorului la iad este acela de „*chezas*” sau „*ostatec*” (*hamayrâ*).⁵³⁸ Astfel, Sfântul Părinte vorbește, într-unul din imnele sale dialogice, despre chezașia pe care a statornicit-o Hristos pentru sufletul strămoșului Adam, pogorându-Se pentru acesta în patria morții. Acolo întunericul, văzându-și deșertată bogăția, îl roagă Domnul, ca într-un pact, să-l ia cu Sine pe Adam „*marele ostatec*” (*hamîrâ*), și să-i lase în stăpânire moartea până la Parusie:

„Moartea:
 Iisuse, Împărate, primește-mi rugăciunea,
 Și cu ea împreună ia-ți și ostatecul,
 Răpește-l pe marele ostatec Adam
 În care toți cei morți se ascund –
 Precum atunci când l-am primit, în el toți cei vii erau.
 Cel dintâi zălog Îți dau trupul lui Adam;
 Înalță-te acum, și peste toți domnește,
 Iar când trâmbița ta răsunând voi auzi,
 Cu ale mele mâini pe morți îi voi aduce la a doua Ta venire”.⁵³⁹

Trecerea de la statutul de ostatic al iadului, Adam fiind scos din moarte de Mântuitorul Hristos, la „trupul lui Adam”, cel îmbrăcat de Logosul Dumnezeiesc, este ilustrată în tradiția siriană prin rugăciunile de la Taina Sfântului Botez, unde preotul, citind exorcismele, îl blestemă pe Satan: „Te blestem pe tine prin Cel ce S-a îmbrăcat în trupul lui Adam, s-a suit la ceruri și a stat de-a dreapta Celui care L-a trimis și L-a făcut ostatec între cer și pământ, rupând cursele vrășmașilor⁵⁴⁰ și aducând pace între Tatăl și lucrul mâinilor Sale”.⁵⁴¹ Această idee este însă mai veche, regăsindu-se mai întâi în Demonstrațiile lui Afraate.⁵⁴²

⁵³⁷ *C.Nis.* 36, 1; 17.

⁵³⁸ Termenul siriac *hamayrâ* (*ostatic* sau *chezas*) provine din grecescul *ομηρος*. În antichitate a îmbrăcat mai multe înțelesuri. Cel mai adesea definea o înțelegere amiabilă între două părți cu puteri de decizie egale. Pe de altă parte, putea defini și raportul de vasalitate dintre un supus și regele său. În situație de paritate, tratatele ambelor părți erau preluate de un *chezas*/girant. Mai mult, girantul se bucura de un tratament special, fiind în mare cinste, alegându-se de regulă din rândul celor care ofereau bunurile materiale – Vezi: Sebastian BROCK, *Greek words in Ephrem and Narsai: a comparative sampling*, in *ARAM Periodical*, Oxford, nr. 11-12/1999-2000, p. 439.

⁵³⁹ *C.Nis.* 36, 17.

⁵⁴⁰ Efes. 2, 14.

⁵⁴¹ Sebastian BROCK, *Fire from heaven*, p. 478.

⁵⁴² În demonstrațiile sale Afraate se folosește adesea de termenul „chezașie” (*rahbonâ*), ca sinonim pentru „ostatic” (*hamayrâ*). „Mare este darul lui Dumnezeu pentru noi” – spune Afraate – „căci de la El ne-a fost trimis un chezaș prin Rege, unul care este apropiat Lui, și l-a făcut prieten și gardian peste hotar – așa cum este scris, Fiu al lui Adam, trup din Maria care a fost luat dintr-ale noastre spre împărățirea vieții. Și

Sfântul Efrem Îl vede pe Hristos ca *chezaș (rahbonâ)* în contextul mântuirii noastre. Acesta este punctul de la care pleacă atunci când vorbește despre schimbul pe care Domnul îl face cu vrășmașul diavol pentru a-l elibera Adam din robia păcatului și a morții. Este primul pas în iconomia mântuirii noastre: „El ne-a dat dumnezeirea, iar noi i-am dat omenitatea noastră”.⁵⁴³

Această chezășie este însoțită de un schimb de daruri între Dumnezeu și om: pe de o parte umanitatea îi oferă Creatorului trupul omenesc, ca haină și, pe de altă parte, Creatorul trimite în lume pe Mângâietorul pentru a îmbrăca omenirea în veșmântul cel pierdut al slavei:

„Minunatu-s-aadâncul și înaltul, că nașterea Ta i-a supus pe cei răzvrățiți. Pentru că ți-am dat ostatici (trupul și sufletul lui Iisus), ne-ai dat pe Mângâietorul. Când ostaticii (trupul și sufletul lui Iisus) s-au urcat de la noi, atunci s-a pogorât la noi căpetenia oștirilor (Duhul). Binecuvântat fie Cel ce i-a luat pe unii și L-a trimis pe Celălalt!”.⁵⁴⁴

Ca o trăsătură particulară a hristologiei efremiene, observăm strânsă legătură dintre universalitatea mântuirii și biruința lui Hristos asupra iadului.⁵⁴⁵ Astfel, deasupra întunericului răsare Hristos care este „Lumina”⁵⁴⁶ și „Focul cel viu de care se topesc ale iadului reci și-ntunecate sânuri”.⁵⁴⁷ Slava feței Sale (*ziwâ*) l-a orbit pe Satan și pe argații săi care, după cele trei zile, au crezut că este cu neputință ca El să învieze:

„Deschide-ne, a glăsuț rîzînd moartea
Unde îți este puterea? Iată, trei zile au trecut.
Și iarăși a zis: Este a treia, sau în a patra l-ai înviat pe Lazăr,
înviază-Te mai întîi pe Tine. Mort nu vei putea deschide ușile Șeolului.
Atunci chipul Domnului nostru a radiat în fața morții,⁵⁴⁸
Lovindu-i cu orbire pe locuitorii Sodomei,
Astfel ei pipăiau, căutînd în Șeol porțile cele dispărute”.⁵⁴⁹

Pornind de aici, putem spune că, în întreaga sa abordare, Sfântul Părinte îmbracă teologia despre iad și moarte într-o vizibilă notă de optimism, sprijinindu-se în special pe activitatea mântuitoare a Domnului și pe convergența capacității noastre de îndumnezeire (*τεοσης*).⁵⁵⁰ În acest sens, el folosește o serie de imagini și simboluri, de

acel trup slab s-a făcut tare și a primit o slavă mai mare și mai minunată decât aceea pe care Adam a dezbrăcat-o odinioară” – Vezi: Dem. 23, 51; S. BROCK, *Greek words in Ephrem and Narsai*, p. 447, nota 36.

⁵⁴³ *H.Fide.* 5, 17.

⁵⁴⁴ *H.Nat.* 22, 40.

⁵⁴⁵ T. MANSOUR, *La pensee symbolistique de Saint Ephrem le Syrian*, p. 288.

⁵⁴⁶ *H.Nat.* 69, 21.

⁵⁴⁷ *C.Nis.* 36, 14

⁵⁴⁸ Fac. 19, 11.

⁵⁴⁹ *C.Nis.* 41, 16.

⁵⁵⁰ Părintele prof. Dumitru Stăniloae leagă capacitatea noastră de îndumnezeire (*τεοσης*) de unirea ipostatică a celor două firi ale Mântuitorului Hristos: „Desigur, privită în sine, natura umană nu se face una cu Dumnezeirea, după ființă. Dar împreună cu Dumnezeirea se prefăce și ea în dumnezeire, nu mai rămâne în granițele și atributele ei. Aceasta se întâmplă numai după înviere, dar nu cu ființa. Viața adevărată aflătoare în trup, neputînd rămâne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la stricăciune, la nestrăicăciune. Precum se ascunde focul în lăuntrul lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață,

multe ori antitetice: viață-moarte, lumină-întuneric, liniște absolută, lăcomie – bunătate etc.⁵⁵¹ În felul acesta, Hristos îi deschide omului calea spre îndumnezeire, ridicându-l din măruntaiele pământului și așezându-l în comuniunea Bisericii Sale:

„Binecuvântat este Hristos! El ne-a dăruit nouă, celor morți, nădejdea vieții și mângâiere neamului nostru. Deși suntem acum supuși putrejunii, vom fi reînnoiți.

Luați aminte, muritorilor, la taina Învierii care este acum ascunsă, dar în zilele cele mai de pe urmă se va descoperii în Sfânta Biserică.

Iisus, călătorind în ținutul morții timp de trei zile, a liberat pe cei întemnițați în ea, prădat-a tabăra ei și a reînnoit neamul nostru.

Mai-nainte, moartea se fălea și se lăuda zicând: «Preoți și regi stau înlănțuiți în locașurile mele».

Dar Luptătorul cel biruitor dintr-o dată a pătruns în locașul morții, ca un fulger glasul Lui s-a strecurat înăuntru și a curmat fala morții!

Morții din Șeol au simțit mireasma Învierii și au început să-și vestească unii altora că nădejdea lor se-mplinește.

Moartea a stăpânit peste cei muritori la-nceput, până când Stăpânul a strălucit asupra-i și i-a surpat mândria.

Glasul Lui, ca vuietul tunetului răsunător, a ajuns la cei morți, vestindu-le slobozirea din robie”.⁵⁵²

Sub aspect eclesiologic, tematica „coborârii la iad” este legată în viziunea Sfântului Efrem de testamentul pe care Mântuitorul Hristos îl lasă lui Petru înainte de Sfânta Sa jertfă: „Și Eu zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui”.⁵⁵³ În textul Diatesaronului expresia inițială a fost „zăvoarele iadului” - *mûkleh daşyûl* - și nu „porțile iadului” - *πυλαι αδοῦ* - , așa cum apare tradus în textul grecesc. Atât exegeții mai vechi, cât și cei mai noi, au înțeles aceste expresii în diferite feluri. Cu toate acestea, în tradiția siriană termenul *mukle* face trimitere directă la coborârea Mântuitorului Hristos la iad. Totuși, în secolul al doilea, înțelesurile celor doi termeni se întrepătrund, fiind conjugate în cel de „coborâre”, așa cum se poate observa în următoarele texte: „Domnul a sfărmat porți de aramă și zăvoare de fier a înfrânt”⁵⁵⁴ și „Eu voi merge înaintea ta și drumurile cele muntoase le voi netezi, voi zdrobi porțile cele de aramă și zăvoarele cele de fier le voi sfărâma”.⁵⁵⁵ Tema „coborârii

încălzindu-l și făcându-l și pe el să ardă, așa s-a ascuns Dumnezeu în trup, până la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pârgă a firii noastre, încât n se mai poate distinge fiecare fire a Lui, ci firea omenească a Lui Iisus prefăcându-se prin întrepătrundere cu cea dumnezeiască, a primit atributele acesteia, sau puterea Dumnezeirii”. Aceasta se explică prin faptul că „în Hristos sălășluiește substanțial toată plenitudinea: toată plenitudinea Dumnezeirii și toată plenitudinea umanității mistice. În El și numai în El, toată omenirea are acces la toată Dumnezeirea și comunitatea supranaturală a oamenilor e unită cu comuniunea divină a celor Trei Persoane care nu fac decât un singur Dumnezeu. Nu mai sunt străini sau oaspeți ci împreună cetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu”, după cum notează mitropolitul Nicolae Mladin – Vezi: Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 434; Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, p. 89.

⁵⁵¹ T. MANSOUR, *La pensee symbolistique de Saint Ephrem le Syrian*, p. 294.

⁵⁵² *Necrosima* 48, p. 301, apud Ilarion ALFEYEV, *Op. cit.*, pp. 135-136.

⁵⁵³ Mt. 16, 18.

⁵⁵⁴ Ps. 106, 16.

⁵⁵⁵ Is. 45, 2.

Mântuitorului la iad”, regăsită în cele două citate, a trecut ulterior și în textele liturgice, de multe ori sub forme sugestive, cum ar fi: „Domnul a coborât în locuința morții și a sfărâmat zăvoarele Șeolului”. Ceea ce este foarte important este trimiterea pe care expresia „zăvoarele iadului” o face către textul de la Mt. 16, 18.⁵⁵⁶ „În sprijinul acestei interpretări” – spune Robert Murray – „stă de fapt simbolul «Casei de pe stâncă», din textul de la Mt. 7, 24-25, la care Sfântul Efreem face inițial trimitere. Astfel, această imagine devine Biserica de pe piatră care este atât Hristos cât și Petru, fiind atacată de puterile iadului, reprezentate în chipul potopului, neputând fi însă distrusă”.⁵⁵⁷

Pr. prof. Dumitru Stăniloae duce această idee mai departe și afirmă că, pe temelia cea tare a credinței, Hristos întemeiază Biserica Sa, arzând prin focul Sfântului Duh tot ceea ce este rău și poate dezbină.⁵⁵⁸ În acest context, sprijinindu-se pe învățătura Sfinților Părinți, părintele Stăniloae identifică fundamentul Sfintei Biserici în actul dumnezeiesc al Întrupării Logosului, legându-l mai apoi de întreaga Sa activitate mântuitoare, inclusiv de coborârea la iad: „Sfinții Părinți au dezvoltat învățătura că Hristos este capul Bisericii, văzându-o întemeiată pe faptul că prin Întrupare El a asumat pârga firii noastre; apoi, pe faptul că a acceptat stare de jertfă și a biruit moartea, putându-ne comunica și nouă starea Sa de jertfă, puterea de a birui egoismul din noi și a ne împărtăși virtual de Învierea Lui, eliberându-ne încă de acum de mărginirea egoismului și a legilor coruptibilității prin punerea în legătură cu viața infinită și liberă aflătoare în trupul lui Hristos”.⁵⁵⁹ În felul acesta, Hristos este „Piatra cea din capul unghiului” pe care se întemeiază zidirea, iar noi „pietrele inteligibile” despre care vorbește Sfântul Chiril al Alexandriei.⁵⁶⁰

Toate aceste aspecte sunt dezvoltate în mai multe locuri din inele Sfântului Efreem, fiind sprijinite pe simboluri și analogii. Astfel, la Botezul Domnului s-a săvârșit și Botezul Bisericii Sale,⁵⁶¹ apa scursă din coasta Sa cea împunsă⁵⁶² „a născut curgeri de apă” din care se adapă cei însetați și se răcoresc⁵⁶³ și Raiul este dobândit prin ascultarea Cuvântului care a fost sădit de Tatăl în Biserică.⁵⁶⁴ Pentru a împlini ceea ce fusese rânduit Hristos Domnul S-a dezbrăcat de slava Sa dumnezeiască, pentru a-și dezbrăca Trupul Său cel Tainic de haina mortală a păcatului:

⁵⁵⁶ Sebastian P. BROCK, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, in R. R. ERVINE (ed), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nersess Armenian Seminary (Avant: Treasures of the Armenian Christian Tradition 3; Crestwood, NY 2006)*, p. 147.

⁵⁵⁷ Robert MURRAY S.J., *The Church in Aphraates and Ephrem. A theology of types and symbols*, Pontificias Universitas Georgiana, Rome, 1964, p. 49.

⁵⁵⁸ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 212.

⁵⁵⁹ IBIDEM, p. 218.

⁵⁶⁰ SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinare în Duh și adevăr*, PG 68, Cartea IX, col. 644 D.

⁵⁶¹ „Deschis-a Domnul Botezul în binecuvântatul râu al Iordanului. Înaltul și adâncul s-au bucurat pentru El. Râul păcii a scos din apă Pârga Sa (Hristos), iar Acesta a scos pârga botezului Său (creștinii – Sfânta Biserică). Facă Cel Bun în milostenia Lui ca pacea Sa să aducă pârgă pe pământ” – Vezi: *H. Epiph.* 11, 2.

⁵⁶² In. 19, 34.

⁵⁶³ *H. Epiph.* 12, 5.

⁵⁶⁴ „Dumnezeu a sădit mândra Grădină și tot El a sădit preacurata Biserică. / De pomul cunoștinței a legat oprirea. / Le-a dat bucurie, dar ei nu s-au bucurat, i-a amenințat, dar ei nu s-au temut. / În Biserică a sădit Cuvântul / care dă bucurie cu făgăduințele Lui și înfricoșează cu amenințările Lui: / cine-L disprețuiește va pieri, dar cine ia aminte la El va fi viu” – Vezi: *H. Parad.* 6, 7.

„Dacă și-a lăsat veșmintele în mormânt⁵⁶⁵ e pentru ca Adam să poată intra gol în Rai, așa cum a fost înainte de cădere;⁵⁶⁶ căci fiind îmbrăcat pentru a ieși din el, trebuia să se dezbrace pentru a intra din nou în el. Sau încă, și-a dat veșmintele pentru a însemna taina învierii morților, căci așa cum a înviat din slavă și fără veșminte, și noi vom învia cu faptele noastre și fără veșminte ... Zălogul vieții fiind luat printre oamenii supuși morții, moartea însăși a fost luată de la firea asupra căreia stăpânea,⁵⁶⁷ și a făcut-o să sadă de-a dreapta sa, ca ostatic răpit fapturilor de jos. El le-a trimis un zălog sigur, ivit din propria Sa fire, Duhul Mângâietorul, zălogul vieții. Dacă am fost izbăviți din robia păcatului, am fost oare izbăviți printr-o slugă? Nicidecum, căci slugile nu slobozesc alte slugi. Bagă de seamă două lucruri minunate. Cine a împărțit limbile? Tatăl. Cei a căror limbă a fost amestecată au fost păcătoși sau dreți? Păcătoși. Iar Duhul, când a fost trimis, la cine a venit? La Apostoli. Erau aceștia dreți? Da, desigur. Deci Tatăl a împărțit limbile păcătoșilor, iar Duhul pe cele ale Apostolilor? Lucrarea Duhului e așadar mai mare și mai aleasă decât a Tatălui. Domnul a înălțat trupul nostru împreună cu El, ca să fie ocrotitorul neamului Său și prin El faptele de jos să fie recunoscute la curtea Împăratului Ceresc, fiindcă Dumnezeirea Însăși se pogorâse până la noi prin trupul nostru”⁵⁶⁸

II.3.5. „Mirele ceresc” și „Cămara de nuntă”

Nu în ultimul rând, ca o completare a laturii eshatologice în gândirea Sfântului Părinte, au fost dezvoltate simbolurile „Mirelui ceresc” și „Cămării de nuntă” (*nona*). Astfel, de la legământul încheiat între Dumnezeu cu poporul Său pe Muntele Sinai, la pântecel Sfintei Fecioare în care S-a purtat Cuvântul Dumnezeiesc, născându-Se „la plinirea vremii” în peșteră, de la logodirea Sa cu Sfânta Biserică „prin baia nașterii celei de a doua”⁵⁶⁹ a Botezului, la mormântul cel dătător de viață, toate aceste imagini conturează și mai mult hristologia Sfântului Efreem Sirul. La nivel personal, credinciosul poate deveni un exponent dinamic al acestor realități dumnezeiești. Așa se face că, odată botezat, creștinul se face părtaș comuniunii mistice cu Hristos în Taina Sfinte Euharistii, primindu-L pe Acesta în trupul său, ca pe un Mire în „cămara de nuntă”, logodnică fiindu-i propriul suflet.⁵⁷⁰

Întruparea Mântuitorului Hristos constituie fundamentul⁵⁷¹ celor două simbolisme. După Bunavestire, pântecel Sfintei Fecioare se face „cămară împărătească” pentru primirea „Mirelui ceresc”. Pentru a explica acest lucru, Sfântul Părinte se ajută de simbolul „perlei”, unul dintre elementele specifice tradiției siriene.⁵⁷² Pentru Sfântul

⁵⁶⁵ Lc. 24, 12; In. 20, 5-8.

⁵⁶⁶ Fc. 2, 5.

⁵⁶⁷ Rm. 5, 14.

⁵⁶⁸ E.C. 21, 23, 33.

⁵⁶⁹ Tit 3, 5.

⁵⁷⁰ S. BROCK, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, in R. R. ERVINE (ed), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East*, p. 149.

⁵⁷¹ H.Fide. 81, 1.

⁵⁷² Perla este prin ea însăși un simbol al bogăției, găsindu-se foarte rar în apele Mării Roșii, în Golful Persic sau în Oceanul Indian. Legenda ei este binecunoscută popoarelor semitice, ea născându-se din fulgerul care, căzând din cer, pătrunde apa mării și lovește scoica din abis. Simbolismul ei poate fi găsit în scrierile gnosticilor sau maniheilor care circulau la mijlocul secolului al IV-lea în regatul sirian Oshorme. În cazul Părinților sirieni imaginea perlei a fost întrebuițată pentru a descrie frumusețea actului Întrupării. La Sfântul Efreem perla este înainte de toate simbolul credinței. „Asemenea perlei, credința este un dar care se

Efrem, Hristos este asemenea unei perle, născute în pântecele Sfintei Fecioare și așezate de Sfântul Duh în diadema Bisericii Sale:

„Asemănatu-m-am unei perle,
născute sub apă.
Sfântul Duh s-a pogorât și m-a tras la suprafață
Pentru a mă așeza în diadema Regelui.

Mirele ceresc a coborât din casa Tatălui Său
Pentru a pregăti petrecerea de nuntă a Miresei.
În pântecele literei
A încununat-o și a făcut-o strălucitoare și pură”.⁵⁷³

„După cum lumina este în perlă” – continuă Sfântul Părinte – „așa Hristos este în Fecioară, în Biserică și în nor. Este chiar Maria, cea pe care am văzut-o acolo și zămislirea ei fără de pată. Biserica de asemenea și Fiul în sânul ei, asemenea norului care îl poartă, simbol al cerului, al Împărăției, de unde răsună glasul Lui”.⁵⁷⁴ Întruparea Logosului în pântecele Fecioarei, ca într-o cămară de nuntă, este asemănată de Părintele sirian cu nașterea perlei în scoică:

„Cui te poți asemăna?
Căci liniștea ta este grăitoare.
Poate Celui ce te ascultă!
Din gura ta fără cuvinte,
Vorbește-ne atunci!
Oricine va înțelege
Zgomotul liniștii tale,
Prin simbolul tău va vorbi
În liniște
Despre Mântuitorul nostru.
Mama ta, oceanul
Este soție fecioară,
Fără să se fi căsătorit vreodată.
Ea te va primi la sânul ei
Fără se fi știut că poate face aceasta;
Lângă el te-a zămislit,
Fără să fi știut nimic de aceasta.
Pentru femeile evreiești,

pogoară din înălțimea cerului, asemenea luminii, imposibil de realizat prin mijloace omenești, care nu se poate dobândi în urma unui proces rațional, îndrăzneț și periculos. Cu toate acestea credința impune o permanentă dăruire, câteodată suferință, întotdeauna deschidere și simplitate. Este darul cel mai prețios care trebuie păstrat cu orice cost”. Dincolo de acest aspect, Sfântul Părinte recunoaște că „simbolurile perlei sunt infinite precum marea” – François GRAFFIN, *Les Hymnes sur la Perle de Saint Ephrem*, dans la **Revue L'Orient Syrien**, vol. 12, Fasc. 2/1967, pp. 130-131, 134.

⁵⁷³ ANONIMUS, *Hymn for Epiphany*, 4-5, in S. BROCK, *An Epiphany Hymn on The Church as The Bride of Christ*, p. 134.

⁵⁷⁴ *Hymn sur la Perle (Perl.)* 1, 4.

Simbolul tău, iubită perlă, este o muștrare
 Atunci când ele te poartă.
 Tu ești singura
 Între toate pietrele,
 A cărei origine
 Se aseamănă
 Cuvântului Celui Preaînalt,
 Pe Care, după propria Sa voință,
 Cel Preaînalt L-a născut.
 Când gândim la celelalte pietre tăiate,
 Simbolul lor ne îndreaptă gândirea
 Către faptele cerești.
 Fiu văzut
 Al sâurilor nevăzute
 Acesta este marea taină
 A zămislirii Tale preacurate
 Fără de sămânță
 Și fără de nuntire.
 Fiul tău Cel preacurat (Sfântă Fecioară),
 Care, fără să aibă frați
 În a ta naștere
 Este Unul Născut”.⁵⁷⁵

În context baptismal, perla îl simbolizează pe Însuși Mântuitorul Hristos. În El, cel botezat se scufundă (*mad*) ca într-o fântână „pentru a gusta din tainele dumnezeiești”. Pe de altă parte, perla îl poate simboliza pe Adam (umanitatea) pentru care Însuși Hristos se scufundă în adâncul propriului Său botez pentru a-l salva din gura fiarei celei din apă și pentru a Se logodi apoi cu Biserica.⁵⁷⁶

„Omul cel gol (*shlihe*) s-a cufundat în adânc pentru a te căuta pe Tine, Perla.
 Nu regii au fost cei care Te-au făcut cunoscut dintru început neamului omenesc,
 Ci cei goi (Apostolii), sărmane pescar Galilean”.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ *Perl.* 2, 1-4.

⁵⁷⁶ Sebastian P. BROCK, *Some important baptismal themes in The Syriac Tradition*, in **The Harp** (SEERI), vol. IV, no. 1,2,3/1991, p. 200.

⁵⁷⁷ În tradiția siriană cei mai grațioși termeni pentru definirea legăturii dintre *mire* și *mireasă* sunt *haṭnâ* și *kallṭâ*, care se referă în mod direct la ceremonialul de încununare a noilor căsătoriți. Similitudinea acestui act din Taina Cununiei cu slujba Sfântului Botez, în ritul sirian, a fost determinant în conturarea simbolului Bisericii ca „Mireasă a lui Hristos”, dezvoltată mai apoi și în gândirea celorlalți scriitori sirieni. De aici Sfântul Efreem desprinde imaginea „Miresei împodobite” (*kallṭâ mṣabbattâ*) pentru întâlnirea cu „Mirele ceresc”, pe care o regăsim în *H.Fide.* 81, 6. Pe de altă parte, simbolul „Mirelui ceresc” (*haṭnâ*) se regăsește foarte bine în realitatea ascetică a monahismului sirian. Momentul unirii cu El se este privit și așteptat în perspectiva ospățului eshatologic (*meštûṭâ*) din sânul „cămării celei de nuntă” (*gnona*) – Vezi: R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 132.

Fundamentându-se pe textul scripturistic, în special cel de la Ioan 3, 29,⁵⁷⁸ unde Sfântul Ioan Botezătorul se identifică a fi „prieten al Mirelui”, Sfântul Efrem, alături de alți Părinți sirieni din secolul IV, dezvoltă imaginea lui Hristos ca „Mire ceresc” al sufletelor celor botezați, trupurile lor fiind „cămara cea de nuntă”:

„Sufletul este mireasa Ta, trupul, cămara Ta cea de nuntă.
Oaspeți Îți sunt simțurile și gândurile.
Și dacă un singur trup este pentru tine praznic nupțial,
cu atât mai mare este această sărbătoare pentru întreaga Biserică!”⁵⁷⁹

Prezența Mântuitorului Hristos în apele Iordanului la dumnezeiescul Său Botez, deschide în gândirea Sfântului Părinte două direcții de interpretare a simbolului nunții. Pe de o parte, el vede Botezul ca pe actul de consacrare, ca într-o logodnă, dintre Hristos și Biserică și, pe de altă parte, transpune această legătură la nivel personal, în viața fiecărui creștin. „Logodirea Bisericii cu Hristos” – spune Sebastian Brock – „se desprinde din sacralitatea spațială și temporală, conturând pe de altă parte paradigma sau modelul portretizat în termenii mistici ai logodirii creștinului cu Hristos, realitate ce se desfășoară în timpul și spațiul istoric ca botez. Deoarece logodirea Bisericii cu Hristos aparține timpului sacru, ar putea fi așezată în legătură cu mai multe momente diferite din viața Mântuitorului (sau, așa cum vom vedea, se referă la moartea Sa). Două dintre ele, de mare importanță pentru noi sunt botezul în Iordan (bazat pe Ioan 3, 28) și pironirea pe Cruce. Cele două elemente se regăsesc și în teologia lui Iacob de Sarug, care le așează în acord cu „logodirea” Bisericii. Această tendință o regăsim de asemenea și în poezia liturgică anterioară lui, în tradiția siriană de Răsărit și de Apus, la praznicele Botezului sau Cincizecimii”.⁵⁸⁰

Dată fiind abilitatea sa teologică, putem observa foarte ușor capacitatea Sfântul Efrem de a pendula între sensul colectiv și cel individual, reușind să transpună alternativ aceste imagini în majoritatea textelor sale. Așa se face că, de la Biserică Sfântul trece imediat la subiectul individual, pentru ca mai apoi să revină la dimensiunea colectivă a comuniunii în Hristos. Comentând prezența Domnului la nunta cea din Cana Galileii, Sfântul Efrem vede în logodirea dintre mire și mireasă, o

⁵⁷⁸ „Voi înșivă îmi sunteți martori că am zis: Nu sunt eu Hristosul, ci trimis înaintea Lui. Cel ce are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă și ascultă de mire, se bucură de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit”. Aceeași idee o putem găsi și în textul de la Matei 9, 15: „Și Iisus le-a zis: Pot, oare, fiii nunții să fie triști câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti”. De asemenea, „Pilda celor 10 fecioare” este la fel de concludentă: „Și pe când fecioarele nebune erau plecate să cumpere untdelemn, a venit Mirele, și cele care erau gata au intrat cu El la nuntă” (Mt. 25, 13). La capitolul 22 al Evangheliei sale, Matei seamănă Împărăția lui Dumnezeu cu o „cămară de nuntă” (*gnona*) în care intră numai cei împodobiți cu haine potrivite. De aceea, „termenul *gnona* este de deosebit de important în vocabularul religios al Sfântului Efrem: el se poate referi la Împărăție în dimensiunile ei eshatologice sau se poate referi la Împărăție ca realizabilă aici pe pământ de fiecare în parte. Acolo unde referirea se face la Împărăția eshatologică (sinonimă cu Paradisul la Sfântul Efrem), atunci ni se oferă o altă ilustrare a relației dintre evenimentele din timpul istoric, aici și acum, și evenimentele din timpul eshatologic: logodna este văzută ca având loc în timpul istoric (fie că mireasa e înțeleasă în sens colectiv, fie individual), în vreme ce sărbătoarea nunții și misterul consumării căsătoriei în cămara de nuntă aparțin eshatonului”.

⁵⁷⁹ *H.Fide.* 15, 5.

⁵⁸⁰ Sebastian P. BROCK, *Some important baptismal themes in The Syriac Tradition*, pp. 204-205.

anticipare a adevăratei unirii dintre Hristos – Mirele ceresc și mireasa Sa – Sfânta Biserică:

„Binecuvântată ești Cană,
căci pe Mirele de sus
l-a chemat mirele tău care nu mai avea vin,
a chemat oaspetele care El Însuși chemase
la o nuntă a bucuriei și vieții în Eden”.⁵⁸¹

La aceste cuvinte, Cana răspunde:
„Împreună cu oaspeții mei voi mulțumi
Pentru că Hristos m-a socotit vrednic să-L chem pe El
Mirele ceresc care a venit și i-a chemat pe toți
Și eu însumi am fost chemat să intru la nunta Sa preacurată
Dintre toți oamenii de pe pământ pe El o să-L recunosc
drept Mire,
pentru că nu e nimeni să stea alături de El;
cămara Sa de nuntă e rânduiește pe veci,
și Nunții Sale bogate
nu-i lipsește nimic
nu ca prăznuirea mea, ale căror lipsuri le-a împlinit”.⁵⁸²

Cufundarea în apa Iordanului reprezintă pentru Părintele sirian o prefigurare a morții Domnului pe Cruce. Legătură dintre Hristos, Biserică și Jertfa Crucii este subliniată de Sfântul Părinte în comentariul său la Diatessaron:

„Ea a ieșit din sânge și apă, adică Biserica însuși, temeluită pe Hristos, la fel cum Eva a fost scoasă odinioară din coasta lui Adam. Coasta lui Adam este soața lui, iar sângele vărsat de Domnul pe Cruce este Biserica Lui. Moartea a ieșit din coasta lui Adam și viața din coasta Domnului Hristos. Măslinul reprezintă de asemenea taina Mântuitorului, căci el dă lapte copiilor, apă tinerilor și ulei celor bolnavi. La fel și Hristos, acest măslin al vieții, ne-a dat prin moartea Sa apă, sânge și ulei”.⁵⁸³ „Această dragoste curată” – notează în altă parte Sfântul Părinte – „i-a fost rânduiește lui Adam și coboară până la întrupare, fiind un simbol al iubirii dumnezeiești. Așadar, Biserica (credincioșii în totalitatea lor) a părăsit pe idoli și averile lor, precum și grijile cele deșarte ale lumii. Hristos Însuși L-a lăsat pe Tatăl Său în ceruri și pe mama sa aici pe pământ și a murit pentru Biserica Sa, pentru ca prin moarte să dea viață celei pe care a iubit-o, să o ridice și să o aducă în Împărăția Sa”.⁵⁸⁴

⁵⁸¹H. Virg. 16, 2.

⁵⁸²H. Virg. 33, 4.

⁵⁸³E.C. (Leloir ed. în Colectia SC) 21, 11.

⁵⁸⁴EFREM, Arm III, p. 150, apud MURRAY, *Simbol of Church and Kingdom*, p. 138.

Imaginea biblică a „Miresei împodobite” de nuntă⁵⁸⁵ este așezată de Părintele Sirian în legătură cu Sfânta Euharistie. Simbol al Sfintei Biserici, „Mireasa lui Hristos” intră în comuniunea euharistică⁵⁸⁶ purtând pe umeri veșmântul cel strălucitor al Sfântului Botez:

„Bucurase-va sufletul mei în Domnul că m-a îmbrăcat în veșmântul slavei Sfântului Botez, adevărata îmbrăcămintă a mântuirii și haina strălucitoare a slavei. Făcutu-m-am asemenea mirelui încununat și miresei celei împodobite. Mireasa este Biserica, împodobită cu frumusețea tuturor neamurilor, podoabele ei fiind: neprihănirea, curăția, fecioria ...”⁵⁸⁷

Asociind simbolul „Euharistiei ca nuntă” imaginii biblice a „Nunții celei din Cana”, Sfântul Efrem vorbește despre un al treilea ospăț de nuntă, cel al laudei, încununarea desăvârșită ospățului și comuniunii euharistice.⁵⁸⁸

„Te-am chemat Doamne la o nuntă cu cântece
dar vinul - rostirea laudei – a lipsit la prăznuirea noastră.
Tu ești Oaspetele care ai umplut vasele cu vin bun,
umple gura mea cu lauda Ta.

Vinul din vase era înrudit și asemănător cu
acest Vin care dă naștere laudei
văzând că și vinul dă naștere laudei
de la cei care l-au băut și au văzut minunea.

Tu, care ești așa de drept că la o nuntă care nu era a Ta
Ai umplut șase vase mari cu vin bun,
umple la această nuntă, nu vasele,
ci zece mii de urechi cu dulceața lui.

Iisuse, ai fost chemat la nunta altora
Dar aici e chiar ospățul nunții Tale simple și cinstite:
veselește poporul Tău reîntinerit,
pentru că și oaspeții Tăi, Doamne, au nevoie
de cântecele Tale: lasă-ți harpa să vorbească.

Sufletul este mireasa ta, trupul cămara cea de nuntă,
Invitații Tăi sunt simțurile și gândurile
și dacă un singur trup e ospăț de nuntă pentru Tine,

⁵⁸⁵ „Bucura-Mă-voi întru Domnul, sălta-va de veselie sufletul Meu întru Dumnezeuul Meu, că M-a îmbrăcat cu haina mântuirii, cu veșmântul veseliei M-a acoperit. Ca unui mire Mi-a pus Mie cunună și ca pe o mireasă M-a împodobit cu podoabă” (Isaia 61, 10).

⁵⁸⁶ Prezența Mântuitorului Hristos în Taina Sfintei Euharistie este asociată de Sfântul Efrem cu intrarea „Mirelui ceresc” în *gnona*.

⁵⁸⁷ *Sermones Rogationis*, trad. Lamy, apud. R. MURRAY, *Simbol of Church and Kingdom*, p. 139.

⁵⁸⁸ S. BROCK, *Ochiul Luminos ...*, p. 134.

cât de mare e Ospățul Tău pentru întreaga Biserică”.⁵⁸⁹

Ultima strofă a acestui imn este cât se poate de relevantă pentru poziția Sfântului vis a vis de integritatea antropologică a firii umane. „Mireasa lui Hristos” – spune Sebastian Brock – „este fiecare suflet în parte, prezent la ospățul de nuntă euharistic: Hristos Mirele intră în trupul celui ce se cuminecă și astfel trupul poate fi descris într-un sens foarte actual drept însăși cămara de nuntă ... În cea de a doua parte a strofe, Sfântul Efrem trece de la mireasa individuală, sufletul, la cea colectivă, Biserica; iar prin mișcarea de la individual la colectiv ar trebui probabil să înțelegem o mișcare de la timpul istoric la cel eshatologic: la fiecare celebrare a liturghiei euharistice care are loc în timpul istoric mireasa e colectivitatea Bisericii, pe când la nunta eshatologică mireasa este fiecare suflet în parte”.⁵⁹⁰

Privită tot în sens individual, unirea omului cu „Mirele Hristos” își face loc și în „cămara cea de nuntă a inimii”, sălașul emoțiilor și al facultăților intelectuale. Două sunt locurile în care Sfântul Părinte folosește această imagine:

„Cât de minunată este această bogăție prisositoare
pe care Domnul o sălășluiește în noi neîncetat
căci El a lăsat cerurile și S-a pogorât:
să facem pentru El sfântă camera nunții din inimile noastre”.⁵⁹¹

„Cu o inimă tăiată-împrejur
netăierea împrejur se face sfântă:
în cămara de nuntă a inimii unui om
sălășluiește Creatorul”.⁵⁹²

⁵⁸⁹ *H. Fid.* 14, 1-5.

⁵⁹⁰ S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 135.

⁵⁹¹ *Imnele Armene* 47, rândurile 46-7.

⁵⁹² *H. Virg.* 44, 20.

III. HRISTOLOGIA SIRIANĂ DE LA DIODOR DE TARS, LA FERICITUL TEODORET DE CIR

Încă din primele secole Biserica lui Hristos din Siria a intrat într-o luptă de continuă adaptare față de diversitatea influențelor religioase, politice sau sociale ale vremii. Aflați la granița dintre două mari imperii, creștinii din acest areal au fost împărțiți în două categorii: cei din Imperiul Roman – cunoscători ai limbii grecești, și cei din Imperiul Persan – vorbitori ai limbii semitice. Soarta lor a fost în mare măsură conturată de relația dintre cele două mari puteri, fiecare latură definindu-și în timp un caracter propriu de teologhisire, tributar dialectului folosit în vorbire și scriere. În capitolul anterior am analizat principalele caracteristici ale hristologiei și mistice siriene din latura semitică a Siriei, desprinse din operele celor mai importanți scriitori, Afraate Persanul și Efrem din Nissibis. Alcătuirile lor definesc totodată și statutul teologiei siriene de dinaintea principalelor confruntări hristologice din secolele V-VII.⁵⁹³ În cele ce urmează vom încerca să pătrundem mai adânc în problemele de natură hristologică, definitorii pentru teologia siriană de limbă greacă, în perioada principalelor controverse, de la Diodor de Tars, la Fericitul Teodoret al Cirului.

În Imperiului Roman, teologia siriană s-a remarcat în mod deosebit prin intermediul Școlii din Antiohia. Având la bază principiile filosofiei aristotelice. Așa se face că maniera de teologhisire dezvoltată în acest centru s-a canalizat în general pe explicarea rațională a adevărilor de credință.⁵⁹⁴ Acest lucru se poate observa cu ușurință în structura textului exegetic, unde antiohienii foloseau cu precădere stilul literar și istoric, spre deosebire de alexandrini care erau adepții unei interpretări alegorice. Pe plan hristologic, scriitorii antiohieni au accentuat explicarea biblică și istorică a umanității Mântuitorului, lăsând în plan secund problema dumnezeirii Sale. Această abordare a fost folosită de antiohieni ca răspuns la ofensiva ereziei apolinariste.⁵⁹⁵ În contrapondere,

⁵⁹³ Robert R. Jr. PHENIX and Cornelia B. HORN, *Syriac-Speaking Churches: Their Origins and History to the Eighteenth Century*, Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 7 (2/2005) 9-35, pp. 12-13.

⁵⁹⁴ Profesorul Remus RUS face o scurtă descriere a caracteristicilor hristologice dezvoltate în fiecare din cele două Școli teologice, din Alexandria și Antiohia: „Școala alexandrină s-a concentrat cu precădere asupra divinității Persoanei lui Hristos, omenitatea lui fiind mai puțin nuanțată, ducând în cele din urmă la apariția monofizitismului, în timp ce școala antiohiană accentua, deși în mod exclusiv, omenitatea Persoanei lui Hristos, insistând asupra deplinătății ei, și ca atare prezentându-o ca persoană separată, tendință care a facilitat interpretarea doctrinară a lui Nestorie” – Vezi: *Dicționar enciclopedic...*, p. 594.

⁵⁹⁵ În încercarea de a combate ereziile timpului său, Apolinarie s-a scotit a fi un apărător al învățăturilor patristice. Cu toate acestea, încercările sale au dat naștere unei alte erezii, de data aceasta legată de problema prezenței Logosului în firea omenească prin Întrupare. Dorind cu orice preț să înlăture până și cea mai mică urmă de dualism, Apolinarie a ajuns la concluzia că Dumnezeu este o unitate compusă în formă umană, contrapunându-se prin aceasta hristologiei antiohiene. Acest lucru rezultă și din excluderea totală și ireversibilă a formulelor „Dumnezeu S-a întrupa” (*Θεος ενσαρκος*), „Dumnezeu purtător de trup” (*Θεος οαρκοφορος*) sau „Dumnezeu născut din femeie”, într-un cuvânt a întregii temelii a hristologiei *lbeș pagră*. Pentru el „Trupul nu este altceva adăugat la Divinitate pentru a face binele, ci constituie împreună cu Divinitatea o singură realitate și o singură natură”. Mai mult, considerând sufletul omenească ca fiind slab și vulnerabil în fața ispitelor, Apolinarie a afirmat că „Hristos nu a fost om adevărat, ci asemenea unui om. El a purtat numele de «om», dar nu a luat asupra Sa realitatea omenească în înțeles concret”. În felul acesta, potrivit gândirii sale, locul sufletului omenească sau puterea rațională a lui Hristos, a fost înlocuită prin Întrupare de Logosul Dumnezeiesc. El s-a opus lui Diodor de Tars care, încercând să combată argumentele anti-hristologice ale împăratului Iulian Apostatul, a separat Dumnezeirea Logosului de

tradiția alexandrină oferea o altă perspectivă asupra constituției divino-umane a Logosului Înomenit, scoțând în evidență latura Sa dumnezeiască.

Dublata de contextul istoric, interacțiunea dintre cele două ideologii a generat, la începutul secolului al cincilea, un adevărat val de controverse hristologice. Sebastian Brock descrie din punct de vedere istorico-doctrinar această perioadă. Iată ce spune în acest sens: „Spre sfârșitul anilor 420 aceste două abordări ale misterului Întrupării au intrat în conflict, ajungând să genereze în decursul secolului al V-lea o triplă scindare în sânul creștinismului oriental, care persistă și astăzi: tradiția hristologică antiohiană «a celor naturi» (*diofizită*), fiind reprezentată de Biserica Asiriană de Răsărit, în timp ce hristologia chirilică – „o singură natură” (*miafizită*) este reprezentată în mai multe Biserici Orientale Ortodoxe. Alături de aceste două forme de manifestare, Biserica Siriană Ortodoxă care a fost asociată din punct de vedere geografic cu Antiohia. Sinodul de la Calcedon (451) a încercat să găsească o formulă hristologică, aplicabilă și de acceptat pentru cele două tradiții, antiohiană și alexandrină. Cu toate acestea, termenii folosiți s-au arătat incompatibili pentru cele două feluri de interpretare”.⁵⁹⁶

Uzitând de un ton irenic, sirologul G. Chediath vorbește despre hristologia antiohiană ca despre o hristologie ascendentă, care urcă de la omenesc la dumnezeiesc în definirea celor două naturi ale Mântuitorului Hristos. El arată astfel latura „autentică” a hristologiei antiohiene, radical diferită de erezia nestoriană. În doar câteva rânduri sirologul indian reușește să ofere o adevărată sinteză a hristologiei antiohiene: „Este o hristologie care pornește de jos, ce insistă în egală măsură pe latura omenească și divină a Domnului. Mai este cunoscută și sub numele de hristologia de tip *Logos-anthropos*. Prin ea sunt clarificate diferențele dintre dumnezeirea și omenitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Hristologia antiohiană autentică nu Îl împarte pe Hristos în două persoane. Dimpotrivă, accentuează la fel de mult și omenitatea Sa. Unitatea lui Hristos a fost o problemă luată în serios de scriitorii antiohieni. Principala lor preocupare a fost aceea de a explica dualitatea în Iisus Hristos. În acest sens, au subliniat Întruparea Cuvântului prin omul Iisus sau prin a Sa omenitate, explicând unitatea prin intermediul Persoanei (*prosoponului*). Aceasta a făcut subiectul hristologiei sinodale de la Calcedon. Pe de altă parte, nestorianismul este o erezie care Îl împarte pe Hristos în două persoane distincte, una omenească și cealaltă dumnezeiască. Aceasta nu este decât o rătăcire de la hristologia antiohiană, care în forma ei autentică nu este o erezie. De pildă, atunci când antiohienii vorbesc despre Logos, ei au în vedere mai întâi latura Sa dumnezeiască. Deși

omenitatea lui Iisus Hristos. Astfel, el considera că cel mai potrivit mod de definire a naturii Mântuitorului Hristos se regăsea în formula: „o singură natură (*μια φύσις*) a Logosului Înomenit”. „Așa cum trupul și sufletul constituie laolaltă omul întreg,” – spunea el – „în același fel Hristos S-a făcut întru asemănarea noastră”. Pentru a-și justifica această „sinteză” s-a folosit, pentru prima oară, de cei trei termeni consacrați ulterior în hristologia primelor veacuri: *ousia*, *phisis*, *hipostasis*. „Prin urmare” – conchide IPS prof. dr. Irineu Popa – „Apolinarie Îl consideră pe Hristos om, dar un om cu totul special, «un om ceresc». Natura omenească a lui Hristos este din Fecioara Maria și nu devine dumnezeiască decât prin unirea cu Divinitatea. Hristos nu este ceresc decât în relație cu Logosul ... Hristos este o singură natură (*phisis*), pentru că este o singură Persoană (*prosopon*) simplă și nedespărțită. Trupul Său nu este o natură prin el însuși și Dumnezeirea nu este o natură în virtutea Întrupării. După cum omul este o natură unică, tot astfel Hristos, venit în lume întru asemănarea oamenilor, este o natură unică” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 207-208; Henry CHADWRIK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 518-519.

⁵⁹⁶ S. BROCK, *The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, p. 148.

ar putea spune laolaltă cu Sfântul Evanghelist Ioan că «Logosul S-a făcut trup», ei nu tratează atributele Logosului întocmai, ci prin intermediul unui *Prosopon de legătură* pe care Îl numesc Fiu, Domn, Iisus Hristos sau Mântuitor. Aceasta este într-adevăr o separare subtilă între Logos și Fiu. Logosul se referă la omenitate, pe când Fiul face trimitere la Prosoponul Logosului. În același fel sunt folosite mai multe expresii concrete și abstracte pentru a defini pas cu pas dumnezeirea și omenitatea Logosului. Atunci când auzim cuvântul *om*, în versiunea antiohiană, ne gândim doar la omenitatea deplină și perfectă a Logosului. Antiohienii autentici nu separă niciodată dumnezeirea și omenitatea de Persoana Logosului. Atunci când vorbesc despre Logosul făcut om se referă la faptul că întreaga Sa omenitate s-a făcut deplină, înzestrată cu suflet rațional și voință liberă, iar dumnezeirea rămâne de asemenea neatinsă, perfectă. Ei atribuie toate lucrurile mărețe dumnezeirii și leagă omenitatea de tot ceea ce este smerit, toate acestea legându-le de Fiul lui Dumnezeu. Prin urmare, Iisus Hristos este deopotrivă Dumnezeu și om, toate faptele dumnezeiești și omenești, fiind întru totul ale Sale. Aceasta este dualitatea în Hristos, dar nu una de persoane, ci de naturi”.⁵⁹⁷

Teologul german Aloys Grillmeier caută să explice geneza acestor neînțelegeri și implicit cauzele ce au dus la apariția ereziei nestoriane. Pornind de la vechea dispută existentă între antiohieni și alexandrini, el integrează acest început în antiteza ideologică existentă mai înainte între hristologia de tip *Logos-sarx* și cea de tip *Logos-antropos*. „Spre sfârșitul secolului al patrulea” – spune Grillmeier – „lupta împotriva hristologiei eretice de tip *Logos-sarx* pare să se fi atenuat în mai multe locuri, cum ar fi de pildă Alexandria. În alte zone, cum erau de exemplu cele dimprejurul Antiohiei, acest mod de abordare abia acum începe să se înrădăcineze. Tânărul Chiril al Alexandriei, episcop din 412, pare să nu fi știut mare lucru despre întreaga controversă hristologică din timpul lui Atanasie și al păstoririi sale. Pentru Teodor de Mopsuestia aceasta era o realitate concretă. Așadar, în prima decadă a secolului al cincilea găsim o hristologie arhaică de tip *Logos sarx* față în față cu o hristologie *Logos antropos* în formare. Reprezentanții acestor două maniere de înțelegere a Persoanei lui Hristos sunt fără îndoială Chiril și Teodor. Cu siguranță nu poate fi vorba despre o dispută între aceștia, ci mai degrabă o caracteristică a ultimelor două decade dinaintea Sinodului de la Efes. Însă, prin intermediul celor doi scriitori, a fost pregătită lupta decisivă dintre Antiohia și Alexandria”.⁵⁹⁸

III.1. Terminologia hristologică siriană între Efes și Calcedon

Interacțiunea cu teologia de limbă greacă a adus în sânul Bisericii Siriene, atât în răsărit, cât și în apus, un bogat bagaj de termeni hristologici. Această moștenire nu a fost însă una uniformă, ci influențată de cursul sinuos al controverselor doctrinare din primele patru secole. De pildă, în latura răsăriteană a Siriei terminologia hristologică a fost amprentată de ideile și gândirea Părinților Capadocieni. În acest sens, sirologii au delimitat trei tradiții diferite, fiecare cu specificul și forma lor proprie: cea *Nestoriană*, cea *Chirialiană* și cea *Calcedoniană*. „Prima dintre ele a ajuns să fie ținută în latura persană sau Răsăriteană a Bisericii Siriene, cea de a doua în Biserica Siriană de Apus,

⁵⁹⁷ G. CHEDIATH, *Christology*, pp. 120-122.

⁵⁹⁸ Aloys GRILLMEIER, *Christ in christian tradition. For the apostolic age to Chalcedon (451)*, vol I, second revised edition, translated in english by John Bowden, Mowbrays, London and Oxford, 1975, p. 414.

iar cea de a treia în Bisericile Bizantine”.⁵⁹⁹ Această împărțire constituie în mare parte un rezumat al hristologiei siriene precalcedoniene și calcedoniene în contextul înțelegerii Persoanei și lucrării Mântuitorului Hristos în lume, ca Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al omului.

Cei mai disputați termeni în perioada precalcedoniană a Bisericii Siriene au fost: *ithutho*, *kyanā*, *qnumo* și *parsupo*, regăsiți prin corespondență în terminologia greacă cu: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις și πρόσωπον (lat.: *natura*, *substantia*, *ipostasis* și *persona*) – natură, ipostas și persoană. Dacă *kyanā* poartă conotații trinitare, *qnumo* și *parsupo* se referă strict la dogma hristologică, ambii termeni fiind folosiți pentru definirea legăturii dintre cele două firi ale Logosului Înomenit. Pentru definirea raportului dintre dumnezeiesc și omenesc în Persoana Mântuitorului Hristos, în funcție de terminologia stabilită, Părinții sirieni au construit un vocabular ajutător, format dintr-o paletă de cuvinte explicative, cum ar fi: *unire*, *locuire*, *asumare*, *îmbrăcare*, *conjugare* – pentru a explica modul unirii celor două firi – și, în antiteză: *amestec*, *adaos*, *împărțire*, *despărțire* – prin care se arată modalitatea greșită de înțelegere a unirii ipostatice.⁶⁰⁰

Raportul terminologic dintre hristologia de limbă siriană și cea de limbă greacă, regăsit cu preponderență în corespondența de mai sus, are același numitor comun: vocabularul filosofiei antice. Mulți dintre termenii desprinși de aici au fost ulterior înbisericiți prin gândirea Sfinților Părinți și acreditați pentru terminologia bisericească de prevederile primelor sinoade ecumenice. Iată ce spune în această privință profesorul rus A. Spassky: „Sinodul I ecumenic a săvârșit totuși un act revoluționar în Biserică. El a găsit de trebuință, pentru exprimarea învățăturii de credință a Bisericii, să se folosească, nu de termeni biblici, ci de termeni care erau produsul filosofiei antice ... această abordare a problemei a fost provocată de imposibilitatea de a afla în Biblie o astfel de formulare, care n-ar fi putut fi expusă răstălmăcirilor echivoce într-un spirit opus spiritului ortodox și care ar fi putut exprima perfect învățătura Bisericii. Doctrina ariană, bazându-se, nu atât pe termeni teologici, ci pe termeni metafizici, era necesar, pentru respingerea ei, să se folosească aceleași arme. Dar, cedând necesității, Părinții niceeni n-au introdus prin aceasta o învățătură nouă, necunoscută tradiției bisericești, și n-au ieșit din cadrul a ceea ce au moștenit de dinainte. Actul lor a avut în Biserica veche un șir întreg de precedente ... De la primele momente ale apariției literaturii teologice, scriitorii creștini au încheiat alianțe cu știința lumii păgâne, și-au însușit rezultatele ei cele mai bune și au transplantat în teologia Bisericii multe noțiuni create de gândirea păgână, care, prin extraordinara precizie a nuanțelor lor, erau cu totul binevenite pentru lămurirea celor mai înalte și mai abstracte obiecte ale religiei. Din documentele scrisului creștin, acești termeni, împrumutați din știința lumii, au trecut pe neobservate și foarte timpuriu în documentele oficiale ale Bisericii, în Simbolurile și mărturisirile de credință ... Astfel, nu mai puțin de jumătate din Simbolul Sfântului Grigorie Taumaturgul este impregnat de termeni metafizici, aparținând domeniului

⁵⁹⁹ Într-un studiu publicat în Revista „Harpa” a Institutului indian de Cercetare Ecumenică „Sfântul Efrem” (SEERI) din Kottayam-Kerala, V.C. Samuel tratează în detaliu această problemă. El analizează maniera în care a fost folosită terminologia hristologică siriană, în fiecare tradiție, pentru susținerea și propagarea ideilor religioase – Vezi: V.C. SAMUEL, *Christology and Terminology*, in **The Harp**, vol 1(2&3/1988), SEERI, Kottayam-Kerala, India, 129-134.

⁶⁰⁰ Geevarghese CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai The Great*, Disertatio ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Institutum Patristicum Augustinianum P. Universitas Lateranensis, Roma, 1982, p. 84.

filosofiei. În aceeași formă se prezintă Simbolul celor șase episcopi răsăriteni de la un sinod din Antiohia, împotriva lui Paul de Samosata. Așadar, Sinodul, n-a adus nicio noutate prin aceste cuvinte și expresii, cum susține Harnack, ci tot ceea ce a făcut el constă în acea că a introdus în Simbolul ecumenic al credinței cuvinte luate din limbajul științei, a mărturisit solemn legitimitatea primirii în domeniul credinței a expresiilor științifice, a recunoscut și consacrat vizibil dreptul rațiunii de a participa la rezolvarea aspectelor nelămurite ale credinței”.⁶⁰¹

Așa cum arăta și profesorul rus, un rol foarte important formarea terminologiei siriene din primele secole l-a avut interacțiunea cu Părinții Capadocieni, în special cu Sfântul Vasile cel Mare. El a fost primul scriitor capadocian a cărui operă s-a tradus parțial în limba siriacă.⁶⁰² IPS Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, vorbește, în contextul formării vocabularului hristologic, despre importanța gândirii Părinților Capadocieni în temelierea primelor formule doctrinare: „În dezbaterile teologice ale acestor timpuri s-au evidențiat Părinții Capadocieni, a căror contribuție teologică a dus la formarea vocabularului teologic. Ei au făcut distincția categorică între termeni și au arătat caracteristicile fiecărui cuvânt. Întemeiați pe Sfânta Scriptură, ei au descris unicitatea fiecărei Persoane divine în relațiile lor veșnice în Sfânta Treime și lucrarea creației și a mântuirii. Teologia lor n-a fost speculativă sau abstractă, ci a exprimat o experiență spirituală, bazată pe credință și pe cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, ei au putut să vorbească despre specificitatea ipostasurilor divine în comuniune și în plenitudinea divină. Distincția între esență și ipostas era evidentă și constituia un câștig pentru doctrina ortodoxă. Pentru alcătuirea acestor formule dogmatice, Părinții au folosit cuvinte cheie: οὐσια, υποστάσεις, φύσις, πρόσωπον și υπαρξίς, împrumutate unele din vocabularul stoic, altele din vocabularul aristotelic”.⁶⁰³ Tot în acest sens, Mitropolitul Olteniei susține că „pentru a arăta diferența dintre natura și Persoanele Sfintei Treimi, Sfântul Vasile cel Mare se folosește în special de doi termeni: *ființă* și *ipostas* (οὐσια și υποστάσις), fără a pune însă accentul pe unul sau pe celălalt, mai mult sau mai puțin. Strânsa legătura dintre natură și persoane (sau persoană) este explicată de Sfântul Părinte în baza unității lor indisolubile: natura nu este anterioară persoanelor și invers, ci ambele există laolaltă și deodată. În baza acestei legături, natura și ipostasul nu se confundă ci își păstrează neștirbită identitatea. Sfântul Părinte subliniază astfel unitatea dintre Persoanele Sfintei Treimi, afirmând că: „Tatăl poate fi cunoscut numai prin Fiul și Duhul Sfânt”. De aceea putem spune că marele merit al Părintelui Capadocian este acela de a fi reușit să explice diferența dintre natură și ipostas. Iată de ce întreaga sa operă nu se adâncește în filosofii speculative și abstracte, ci caută, printr-

⁶⁰¹ A. SPASSKY, *Istoria Bisericească*, apud IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 153-154, nota 754.

⁶⁰² Între alcătuirile Sfântului Părinte, traduse din greacă în siriacă, se numără: *Micul Asceticon* (360-370) – cunoscut în siriacă sub numele de *Întrebări pentru frați*, *Tratatul Despre Sfântul Duh* (374-375) sau *Cele nouă Discursuri la Hexaïmeron* (378). Legătura teologiei Sfântului Vasile cel Mare cu arealul sirian este susținută și prin numeroasele sale corespondențe, purtate cu episcopii orașelor din provinciile Osrhoene sau Mesopotania (Sarug, Haraan, Edessa, Himmeria, Samosata etc.). Totodată, întâlnirile dintre Părintele Capadocian și Sfântul Efreim Sirul au rămas „legendare” pentru memoria Bisericii Răsăritene – Vezi: David G.K. TAYLOR, *Les Peres Cappadociens dans la tradition syriaque*, dans le volume „Etude Syriaque IV – Les Peres grecs dans la tradition syriaque”, edité par A. SCHMIDT et D. GONNET, S.J., Geuthner, Paris, 2007, pp. 44-45.

⁶⁰³ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 154.

un efort susținut de o înaltă trăire și experiență duhovnicească, să aducă cea mai potrivite explicații în formularea și fixarea adevărilor de credință”.⁶⁰⁴

Importanța legăturii dintre teologia Părinților Capadocieni și hristologia siriacă se descoperă îndeosebi prin numeroasele citări ale acestora, atât în cadrul Sfintelor Sinoade ale Bisericii, cât și în operele individuale ale Părinților Sirieni. La nivel individual, această concordanță o putem întâlni în Sinodiconul Oriental sau în scrierile lui Sever de Antiohia și Philoxene de Maboug.⁶⁰⁵ Așezând acest aspect în contextul controverselor hristologice, părintele profesor Dumitru Stăniloae spune: „Pentru unitatea lui Hristos, Biserica a folosit de la primele ei definiții clasice despre El, termenul de *persoană* sau de *ipostas*, iar pentru dumnezeirea și umanitatea Lui, ca realități neconfundate, termenul de *naturi*. Astfel, încă din prima definiție dogmatică, care reprezintă o împăcare între tendința antiohiană spre afirmarea mai accentuată a deosebirii între dumnezeirea și umanitatea lui Hristos și între tendința alexandrină spre afirmarea mai accentuată a unității lor în Hristos, definiție convenită la 433 între Sfântul Chiril al Alexandriei și episcopii antiohieni, și de aceea socotită ca având girul Sinodului III din Efes, - se afirmă pe de o parte unitatea Persoanei lui Hristos, pe de alta dualismul naturilor Lui”.⁶⁰⁶

III.1.1. *Îthutho, îthyo* (ființă, existență)

Rădăcina terminologică a lui *îthutho/îthyo* este *îth*, corespondent cu aramaicul *yesh* și cu grecescul *ουσια*, care se traduce prin „a fi”, „a exista”, „a ființa” sau prin „esență”, „existență”.⁶⁰⁷

Termenul apare prima dată în Peșita Nouului Testament, în textul de la Evrei I, 3: „Care, fiind strălucirea slavei și chipul *ființei Lui* (*îthutho*) și Care ține toate cu cuvântul puterii Sale”. În traducerea grecească îl găsim exprimat prin *υποστασις*, apropiindu-se mai mult de înțelesul lui *ουσια* (*ființă*): *ος ων απαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου ...*.⁶⁰⁸

În gândirea scriitorilor sirieni din primele veacuri creștine, *îthutho* definește în mod evident ființarea sau existența ce izvorăște din „Cel ce Însuși este Izvor al existenței”. Pe această filieră, Sfântul Efrem și toți cei care i-au urmat în gândire, au folosit *îthutho* ca atribut al Dumnezeirii. Pe de altă parte, Bardesanes,⁶⁰⁹ ultimul mare scriitor sirian de

⁶⁰⁴ IDEM, *Essence et Personnes dans la Sainte Trinite chez Saint Basile le Grand*, în „Mitropolia Olteniei”, LXIV (761-764), nr. 5-8/2012, p. 27. Problema terminologiei trinitare este dezvoltată de IPS prof. univ. dr. Irineu Popa în contextul învățăturii Sfântului Vasile cel Mare. În acest sens se recomandă lucrarea *La Personne et la communion des Personnes dans la Théologie de Saint Basile le Grand*, teza sa de doctorat, publicată în limba franceză la Editura Basilica a Patriarhiei Române, cu prefața Preafericitului Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române – Vezi și: IDEM, *La Personne et la communion des Personnes dans la Théologie de Saint Basile le Grand* Préface de Sa Béatitude Daniel, Le Patriarche de L'Église Orthodoxe Roumaine, Lés Éditions BASILICA du Patriarcat Roumain, Bucarest, 2011.

⁶⁰⁵ David G.K. TAYLOR, *Les Peres Cappadociens dans la tradition syriaque*, p. 54.

⁶⁰⁶ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Hristologia Sinoadelor*, în „Ortodoxia”, XXVI, nr. 4/1974, p. 473.

⁶⁰⁷ Michael SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon*, a translation from the Latin, correction, expansion and update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*, Gorgias Press & Eisenbrauns, pp. 39; 333-334.

⁶⁰⁸ J.F. BETHUNE-BACKER, *Nestorius and his teaching – a fleach examination of the evidence*, University Press, Chambridge, 1908, pp. 212-213.

⁶⁰⁹ „Cel născut pe malul râului Daisan”, Bardaisan (154-222) se numără printre cei dântâi scriitori sirieni care prin care se face trecerea de la gnăsticismul păgân, la credința în Hristos. Aleasa sa formare cărturărească însumează o bogată paletă de cunoștințe care pendulează între poezie și proză, între filosofile antice și doctrina Sfintei Biserici. În tinerețe a avut contact și cu școala valentiniană, condamnată ulterior pentru direcția ei greșită. Moștenirea literară a fost una destul de bogată, atribuindu-i-se, pe lângă lucrările

factură gnostică, folosea acest termen pentru a arăta legătura existentă între Dumnezeu și lucrarea de împodobire a creației prin darurile Sale cele bogate (cum sunt de pildă: aerul, focul sau apa), ca elemente definitorii ale vieții: „Un alt aer, și foc, și apă s-a numit *îth* și celălalt *îth* nu era nimic și nu putea nimic, de aceea i-a dat numele de *îth*” (lat.: *Alius aerem et ignem et aquam vocavit Itie – entia - et quum alid Itio nihil erat et nihil poterat, dedit illi nomen tenebras et vocavit tamen Itio*).⁶¹⁰ În alt loc, Bardesanes folosește termenul *îthutho* în corespondență cu grecescul *στοιχεια* (stihie, element):

„Căci oricine există, stă în puterea Dumnezeului a toate, unde darurile Sale nu se sfârșesc. Însă, chiar și aceste lucruri despre care v-am vorbit nu sunt într-un tot lipsite de toată libertatea, ci vor fi cântărite la ziua judecării. De aceea am întrebat: «Și cum vor fi aceste lucruri judecate?». Iar El mi-a răspuns: «Nu în măsura în care s-au dat, o, Filipe, vor fi Elementele/Substanțele (*στοιχεια*) judecate, ci după puterea lor; căci Existențele (*îthutho*), atunci când sunt așezate în lume, nu sunt lipsite de calitățile lor naturale, ci prin energia proprie, amestecându-se una cu alta, ajung să piară, depărtându-se de puterea Creatorului lor. Prin urmare, fiecare din ele vor fi judecate într-un ale sale»”.⁶¹¹

Plecând de la premisa că în Dumnezeu există o singură natură (*îthutho*), Sfântul Efreem se ridică împotriva convingerilor maniheiste și gnostice care aduceau adaosuri de entități și „elemente”, așezându-le în ființa dumnezeirii. Pentru a-și exemplifica

scrise alături de fiul său Harmonius, *Cartea legilor țărilor*, un *Dialog despre destin* sau *Imnul Fiicei Lumii*. Învățătura sa a fost condamnată de Sfinții Părinți, primul dintre ei fiind Sfântul Efreem Sirul care „menționează o carte a lui Bardesanes în care acesta nega învierea trupului” – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 105 – 106.

⁶¹⁰ Bardesanes încearcă să arate aici că existența dumnezeiască (*alidItio*) este mai presus de orice existență creată, rămânând nedescoperită, acoperită de în taina mistică a întunericii. La aceste cuvinte Sfântul Efreem răspunde: „Întrucât apa sau vântul nu fuseseră încă create, nici focul, lumina sau întunericul nu se stabiliseră, fiind mai tinere decât cerul și pământul, erau parte din creație ... și nu *îthutho* (adică existență dumnezeiască, *ovoiā*)”: Vezi: *Patrologia Syriaca - Completus Opera Omnia, Pars Prima* – ab initius usque ad annum 350, tomus secundus, I PARISOT, F. NAU, M. KMOSK, Institutu Franci Tipographi, Paris 1907, pp. 502 – 503; J.F. BETHUNE-BACKER, *Op. cit.*, p. 213nota 2.

⁶¹¹ În lucrarea sa „*Cartea legilor țărilor*” (*Kethabha dhe-Namose dh'Athrawatha*), Bardesanes dezvoltă un dialog pe tema destinului, avându-l ca autor pe Filip, unul dintre ucenicii săi. Rolul principal îl are scriitorul sirian care, adresându-se compatriotului său Avida, se arată un foarte priceput cunoscător al astronomiei caldeene. „Elementele” despre care vorbește mai sus, compatibile cu grecescul *στοιχεια*, sunt: *vântul, focul, apa, lumina și întunericul*. Sirologul englez Francis Crawford Buekitt descrie gândirea scriitorului sirian, arătând legătura dintre Dumnezeu și aceste entități, elemente sau stihii: „Bardesanes a susținut despre această lume că este compusă din cinci Entități (*îthyo*): focul, vântul, apa, lumina și întunericul. Fiecare din ele au fost așezate în propria regiune: lumina la răsărit, întunericul la apus, focul la sud, apa la nord, Domnul a toate S-a așezat pe Sine la înălțime, iar pe dușmanii Săi i-a pus în întunericul cel mai adânc ... Prin urmare, cea mai importantă caracteristică a sistemului lui Bardesanes este aceea că Dumnezeu nu este Sursa și Creatorul lucrurilor din care a fost făcut Universul, ci Cel care le aranjează pe acestea în armonia Cosmosului. Dumnezeu nu este numai *Ithyo* (Existență), ci unica Existență și Entitate care se descoperă prin Sine Însuși. Alături de Dumnezeu stau cele patru substanțe pure: lumina, vântul, focul și apa, și întreaga substanță a întunericului” – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 106; BARDESANES, *The Book of the laws of countries*, in *The Spicilegium Syriacum*, containing remains of Bardesanes, Melito, Ambrose and Mara Bar Serapion, new first edited, with an english translation and notes by the Rev William CURETON, St. Paul's Churchyard And Waterloo Place, London, 1855, p. 5; *St. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, transcribed from the palimpsest by the Rev. Charles WAND MITCHELL, and completed by A.A. BEVAN and Francis CRAWFORD BUEKITT, vol. II, Oxford, 1921, pp. 122-123.

pledoaria, Sfântul Părinte apelează la integritatea trupului uman, unde sunt cuprinse, ca într-un întreg, toate entitățile despre care vorbeau, separat, înaintașii săi.

„Cu privire la *entitățile/elementele* despre care vorbea Bardesanes, sunt de condamnat pentru că a crezut că unul dintre ele poate cântări mai greu decât egalul său sau că ar fi mai ușor decât cel căruia îi este egal. A așezat lucrurile rele alături de cele bune, L-a așezat pe Dumnezeu laolaltă cu cei de jos, a pus lumina și vântul de-a dreapta, iar focul și apa de-a stânga. Dacă cel de jos nu tinde spre cele ce sunt în puterea Celui de sus, așa cum apa, care este pământescă, despică focul, care este lumină (căci, după cum nici focul nu limpezește Vântul și după cum nici vântul nu-și croiește cărare prin Lumină și nici unul dintre ele către Dumnezeu), cine este atunci cel mai mare și cel mai curat dintre toți!”⁶¹²

La scriitorii sirieni de mai târziu, *ithutho* apare folosit cu înțelesul clar de *ovoiā*, definind ființa Preasfintei Treimi. Atunci când vorbește despre Trinitate, Narsai, de pildă, se folosește *ithutho*. Dumnezeu există prin esența Sa, de aceea El este singurul care poate fi numit *Īthutho*, adică Existențial sau existând prin El Însuși. Astfel, plecând de la revelația pe care Moise a avut-o pe Muntele Horeb,⁶¹³ Narsai vorbește despre identitatea onomastică a lui Dumnezeu, el fiind Existența, „Cel ce este”, Yahve:

„Dumnezeu l-a învățat pe Moise să le descopere evreilor numele Existenței Sale pentru a le arăta că este fără de început și fără de sfârșit ... Dacă vrei să înveți un nume ce proclamă stăpânirea Mea, Eu sunt numit numai Dumnezeu, și mai mult Creator. *Ahyāh āšār - āhyāh* este numele Existenței Mele”⁶¹⁴

Alte referințe cu privire la acest termen putem găsi de asemenea și în operele lui Isaac de Antiochia sau Philoxene de Maboug. Astfel, făcând trimitere la actul dumnezeiesc al Întrupării Mântuitorului Hristos, Isaac arată foarte clar diferența între esența dumnezeiască și cea omenească, întrucât: „Din Tatăl își ia *ithutho* (esența) Sa și din mamă omenitatea Sa. Nu a avut tată aici pe pământ, ci în ceruri. Cel feciorelnic este Copil în existența (*ithutho*) cea veșnică; dar și în umanitatea Sa”⁶¹⁵ La aceste cuvinte, sirologul V.C. Samuel aduce următoarele lămuriri: „Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Ca Dumnezeu este Fiul Înomenit, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Prin urmare, Fiul este *bar ovoiā saubar ithutho* (de aceeași ființă) cu Tatăl, ceea ce înseamnă că ființa (*ovoiā*) sau existența este identică la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Ca om El a fost

⁶¹² St. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, p. 88.

⁶¹³ „Zis-a însuși Moise către Dumnezeu: «Dată eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice ... Dar de-mi vor zice: Cum Îl cheamă, ce să le spun?». Apoi Dumnezeu a răspuns lui Moise: «*Eu sunt Cel ce sun*». Apoi i-a zis: «Așa să le spui fiilor lui Israel: *Cel ce este m-a trimis la voi*»” (Ieșire 3, 13-14).

⁶¹⁴ NARSAI, *Homiliae et Carmina*, Ed. Mingana, Dominican Press Mosul, 1905, vol. I, p. 291, in F. GRAFFIN, PO, tome XXXIV, *Homelies de Narsai sur la Creation*, Edition critique de textes syriaque, introduction et traduction français par Philippe Gignoux, Brepols, Turnhout/Belgique, 1968, p. 433, nota 19.

⁶¹⁵ ISAAC OF ANTIOCH, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Ed. Paulus Bedjan, tomus I, Paris, 1903, p. 790, apud J.F. BETHUNE-BACKER, *Nestorius and his teaching – a fleach examination of the evidence*, p. 216.

omnesc în perfecțiune și realitate. Cele două realități sunt atât de unite, încât Iisus Hristos este un singur Fiu și în același timp un singur Domn”.⁶¹⁶

La rândul său, Episcopul de Maboug identifică întrepătrunderea dintre existența dumnezeiască și cea omenească în Persoana Mântuitorului Hristos: „Căci fiind Însuși Dumnezeu, în felul acesta Fiul Existenței se face Fiu al Fecioarei și Fiul Fecioarei se face Fiu al Existenței”.⁶¹⁷ El arată totodată că prin Întrupare, Hristos îl face pe om părtaș Existenței Dumnezeiești, adăpându-l de toate bogățiile care izvorăsc din adâncul Ființei Sale. În felul acesta, Cuvântul Se face „cap al existenței omenești”:

„Și încă, pentru că atât de mult a iubit Dumnezeu neamul nostru, încât a dorit ca în marea Sa iubire să se facă asemenea nouă. Ca Stăpân și Cap al mădularelor Sale a revărsat peste noi bunătățile Sale și prin mijlocirea Întrupării am fost născuți sub o altă «formă» din Ființa Sa Dumnezeiască (*ithutho*) ... Căci, de vreme ce s-a făcut asemenea nouă, El a completat pentru noi rolul capului și, fiind asemenea unui Părinte, a revărsat peste noi darurile Sale, astfel încât, după cum capul natural primește din afară vederea, auzul, mirosul și atingerea, transmițându-le tuturor celorlalte membre, în același fel Cuvântul lui Dumnezeu îndeplinește pentru noi rolul capului prin natura Sa indivizibilă, primind toate darurile cele bogate și răspândindu-le din belșug peste toate mădularele Trupului Său. Și pentru că natura noastră nu se putea ridica singură la Dumnezeu, El a coborât, devenind prietenul nostru, împărțându-ne din puterea Sa cea nevăzută”.⁶¹⁸

În contextul controverselor hristologice din primele veacuri *ithutho* apare prezent în numeroase construcții și expresii doctrinare, multe dintre ele cu corespondență în terminologia greacă. În felul acesta, Hristos este ομοουσιον τω Πατρι, formulă creditată la Sinodul I de la Niceea.⁶¹⁹ În traducere siriacă, expresia „deoființă - *barithutho* – cu Tatăl” este folosită în mod oficial în textul mărturisirii de credință a Părinților Sirieni de la Sinodul din Seleucia-Ktesiphon, convocat sub conducerea lui Mar Isaac, la anul 410, fiind primul din cele treisprezece sinoade ale Bisericii Orientale (410-775).⁶²⁰

„Credem în Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor ce sunt văzute și nevăzute. Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut din Tatăl, adică din Ființa (*Îthyo*) Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, care a fost născut și nu făcut, deoființă (*barithutho*) cu Tatăl, prin care s-au făcut toate: cele din cer și cele de pe pământ. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a

⁶¹⁶ V.C. SAMUEL, *Christology and Terminology*, p. 131.

⁶¹⁷ *The Discourses of Philoxenus*, Ed. Budge, vol. II, p. 97, apud BAKER, *Nestorius and his teaching*, p. 216.

⁶¹⁸ PHILOXENI EPISCOPI MABUGENSIS, *Comentarius ad Diatessaronum*, en F. GRAFFIN, P.O., tome XXXIX, fascicule 4, no. 181, Edition critique de texte syriaque inédit et traduction français par M. Brière et E. Griffin, Brepols, Turnhout/Belgique, 1979, p. 553.

⁶¹⁹ J.F. BETHUNE-BACKER, *Op.cit.*, p. 217.

⁶²⁰ Sub înrăurirea prevederilor niceene, Părinții Sirieni, participanți la Sinodul lui Mar Isaac din 410, afirmau că, în toate cele hotărâte, „s-au aflat în acord cu învățătura celor 318 episcopi de la Niceea”. Mărturisirea lor devenea astfel „o adaptare a unui crez persan local, alcătuit de sinodul Părinților, în lumina simbolului niceean” – Vezi: Sebastian BROCK, *The Christology of The Church of The East in The Sinods of the fifth and to early seventh centuries: preliminary considerations and materials*, Athene, 1985, pp. 126, 133; P.Y. PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, pp. 33-34.

pogorât din cer, S-a întrupat și S-a făcut om, a suferit, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și va veni întru slavă să judece vii și morții”.⁶²¹

IPS Irineu Popa aduce mai multe explicații cu privire la evoluția acestei idei, în contextul hristologiei primelor veacuri. În acest sens, gândirea Părinților Capadocieni s-a dovedit a fi mai mult decât providențială în fixarea înțelesului ortodox al acestor termeni. „Mărturisindu-L pe Fiul ομοουσιον cu Tatăl (εκ της οουιας του Πατρος - «din ființa –*îthutho* - Tatălui»), se punea întrebarea ce vor să spună prin aceasta? Sfântul Atanasie și Epifanie înțelegeau, contra arienilor, că Fiul nu este creat din nimic, nici dintr-un act liber al voinței Tatălui, dar că nașterea Sa este necesară (Contra Apologetilor din secolul II); nașterea Sa din Tatăl nu are loc în timp, ci este din veșnicie. Împotriva tuturor sistemelor subordinaționiste, ei susțineau că Fiul este egal cu Tatăl, având aceeași natură divină. Nici unul dintre Părinți nu a răspuns decât foarte confuz sau deloc în ce constă identitatea celor trei Persoane și care este diferența dintre Ele. Toți erau aproape de acord asupra formulei: o singură Ființă în trei Persoane (*μια οουια τρεις υποστασεις* sau *τρια προσοπα*). Pentru ca definiția să fie clară, rămânea însă să fie lămuriiți foarte precis termenii. Acest lucru îl vor face cei trei Părinți Capadocieni”.⁶²²

Aceste expresii generează trecerea la un alt termen sirian, la fel de folosit și apropiat ca sens de *îthutho*, este vorba de *kyanā*, despre a cărui semnificație și implicație hristologică vom vorbi în cele ce urmează.

III.1.2. *Kyanā* (natură)

Termenul siriac *kyanā* (*kân* – a fi, a exista, a fi găsit) se găsește în corespondență cu grecescul *φους*, arăbescul *kiyantabia* și latinescul *natura*.⁶²³ După Lexiconul Siriac se poate traduce: *natură, lucru creat, putere*.⁶²⁴ Plecând de la ideea că în Dumnezeu se află o singură existență și o singură natură, V.C. Samuel confirma strânsa legătură lingvistică existentă între *ouoia*, *îthutho* și *kyanā*.⁶²⁵

Termenul a fost introdus în hristologia siriană de Afraate. Înțelesul folosit de acesta a fost legat de „*smerenia lui Hristos*”, ca „*mod de a fi*”, „*o realitate comună între Dumnezeu și om*”, aspect detaliat în cea de a II-a parte a lucrării noastre.⁶²⁶

În opinia lui J.F. Bethune-Backer termenul siriacim brăcă o gamă mai largă de înțelesuri, comparativ cu grecescul *φους*.⁶²⁷ Acest lucru îl putem înțelege printr-o privire retrospectivă asupra folosirii sale în teologia siriană. Astfel, în opera Sfântului Efreem Sirul se face foarte clar diferența între *îthutho* și *kyanā*, în sensul că primul se referă exclusiv la existența lui Dumnezeu, pe când cel de al doilea vizează natura lucrurilor create. Iată cuvintele Sfântului Părinte:

⁶²¹ *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, poublié, traduit et adnote par J. B. CHABOT, Imprimerie Nationale, Paris, 1902, p. 31 (syr.), 258 (tr. fr.).

⁶²² Irineu SLĂTINEANUL, *Iisus Hristos sau Logosul Înomenit*, pp. 32-33.

⁶²³ P.Y. PATROS, *La cristologia della Ciessa d'Oriente*, p. 28.

⁶²⁴ Cf. SOKOLOFF, *Lexicon*, pp. 608-609; 619-620.

⁶²⁵ V.C. SAMUEL, *Art. cit.*, p. 130.

⁶²⁶ Pentru mai multe detalii cu privire la folosirea lui *kyanā* în hristologia lui Afraate vezi capitolul **Afraate Persanul despre Mântuitorul Hristos**, pp. 89-114.

⁶²⁷ J.F. BAKER, *Op. cit.*, p. 218.

„După cum focul nu se separă niciodată de căldură, la fel și răul nu se desparte niciodată de puterea sa malefică. Dar cum și pentru ce ceea ce este cald își păstrează căldura naturală, în timp ce ceea ce este rece nu poate rămâne în starea sa naturală? Dacă totuși este o Existență supremă sau o Entitate (*ithutho*) Absolută, ea nu își schimbă natura (*kyanā*). Însă dacă această putere creatoare a făcut din nimic ceva bun, acesta ar putea fi schimbat în caracter. De aici învățăm că acestea au fost create din nimic, pentru că un lucru care este creat din nimic se poate schimba în orice. Și dacă nu este creat este în permanență «legat» de natura sa esențială; căci (în cazul în care) un lucru poate fi schimbat în orice atunci când nu răsare dintr-o Existență neschimbată (*ithutho*)”.⁶²⁸

În cadrul Școlii Antiohiene termenul de *kyanā* (în înțelesul său de *fire*) era folosit pentru a defini mai multe realități conjugate în Persoana Logosului Înomenit. Direcția abordată nu era una liniară, fixă, ci făcea trimiteri alternative „fie la natură, fie la umanitate, fie la divinitate, considerându-o ca un ansamblu concret de caractere sau de atribute”.⁶²⁹ Acest mod de abordare demonstrează caracterul general al termenului sirian, folosit de antiohieni pentru a explica cele două *kyanā* ale Logosului Înomenit, eronat identificate în două ipostasuri (*qnumo*) identitar diferite. Această învățătură a penetrat în hristologia siriană prin gândirea lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, atingând apogeul în vremea lui Nestorie.

Sirologul Gheevarghese Chediath rezumă întregul parcurs terminologic al lui *kyanā*, alăturându-l celorlalți termeni folosiți de Părinții și scriitorii sirieni în perioada precalcedoniană și calcedoniană: „Alături de greci, Teodor a vorbit despre două firi (*φουεις*) și două ipostasuri (*υποσταουσ*) – din perspectiva dualității – și de un singur *prosopon* – din perspectiva unității. Nestorie a vorbit de asemenea despre Hristos ca fiind în două firi sau naturi și într-un singur *prosopon*.⁶³⁰ Sinodul de la Calcedon a separat termenul de *fire* de cel de *ipostas* sau *prosopon*. Însă aceste hotărâri sinodale nu au fost acceptate de toți în același fel. Nu a existat o terminologie comună între creștinii vorbitori de limbă greacă, rezultatul neînțelegerilor fiind unul dintre motivele disputelor dintre ei. Creștinii din Imperiul Persan au adoptat vocabularul trinitar așa cum a fost explicat de Părinții Capadocieni, modalitatea de exprimare devenind în felul acesta asemănătoare cu cea de limbă greacă ... Scriitorii sirieni din primele veacuri nu s-au ocupat în mod direct de limbajul tehnic. Sfântul Efrem a fost poet și prin urmare nu a avut niciun interes față de expresiile tipic miafizitice grecești. Credința și doctrina sa nu făcea nicio trimitere la acești termeni. Pe de altă parte, Narsai a folosit *kyanā* pentru *φουεις* și *parsupo* pentru *προσωπον*. Sinodul de la Seleucia a folosit și mai puțini termeni tehnici. În ceea ce privește Persoana Logosului Întrupat s-a insistat asupra abordării lui Narsai care spunea că: «În Hristos sunt două *kyanā* (firi) și o singură *parsupo* sau Filiație»”.⁶³¹

III.1.3. Qnumo (υποσταουσ, substantia)

Unul dintre cei mai importanți termeni ai hristologiei siriene, echivalent cu grecescul *υποσταουσ*, latinescul *substantia* și cu termenul arab *iqnum-qnum*, este *qnumo*. Se

⁶²⁸ St. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, pp.70-71

⁶²⁹ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 178.

⁶³⁰ Vezi: A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradition*, vol. I, pp. 510-511.

⁶³¹ Geevarghese CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai The Great*, pp. 85-86.

desprinde din verbul *qum*, care se poate traduce prin „a sta drept”, „a sta în picioare”, a se sprijini de unul singur. În forma sa substantivizată este legat de calitățile personale sau mai binezis de particularitățile conturate într-o existență. Această direcție își găsește sprijinul în Peșita Noului Testament, acolo unde se poate traduce prin grecescul *ολος* – „însuși”.⁶³²

Sfântul Efrem Sirul consideră că *qnumo* definește ceva indivizibil în natura și existența sa. Exemplul de la care pleacă Părintele sirian este natura cea necreată a îngerilor care se menține totdeauna în aceeași formă, fără să crească.⁶³³ Pornind de la această idee, Părinții sirieni au dezvoltat mai târziu latura unitară a Sfintei Treimi, ajungând la concluzia că: „Dumnezeu este o singură *ovoia*, având o singură *kyanā* și trei *qnumo*, care se deosebesc unul de altul ca: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh”.⁶³⁴

Dacă din punct de vedere trinitar termenul *qnumo* nu a generat divergențe, în înțelesul său hristologic s-a constituit ca unul din principalele puncte ale controverselor doctrinare dintre Niceea și Calcedon. Teodor de Mopsuestia, unul din părinții Școlii Antiohiene, apropie foarte mult înțelesul lui *qnumo* de *parsupo*. După el, *ipostasul* se regăsește în *prosopon*, fiind propriu naturii sale. „Cu alte cuvinte, *prosoponul* devine expresie a naturii, în cele din urmă a *ousiei*, care este numită *ipostas*, în înțelesul de natură concretă și individuală”.⁶³⁵ Pe de altă parte, *prosoponul* exprimă existența, însă nu o poate explica. Totodată, deși fiecare *ipostas* își are *prosoponul* propriu, inclusiv cele două naturi ale Logosului Înomenit, Teodor nu amintește nimic despre două *prosoponuri* naturale din Persoana Mântuitorului Hristos. El vorbește numai de „un singur *prosopon* în două firi”,⁶³⁶ unitatea de natură în Hristos fiind așezată, prin urmare, sub incidența unui singur *ipostas*.⁶³⁷ Mai târziu, sub influența lui Nestorie, înțelesul hristologic al lui *qnumo* a devenit foarte rigid, scoțându-l definitiv din legătura cu *parsupo*. Pornind de aici, reprezentanții laturii nestoriene criticau învățătura Școlii Chiriliene și statornicirile Sinodului de la Calcedon.⁶³⁸

În perioada postcalcedoniană, Philoxene de Maboug, unul din adepții terminologiei chiriliene,⁶³⁹ se folosește de *qnumo* în sensul grecescului *υποστασις*, ca ceva diferit de *parsupo*. Diferența este una evidentă, scriitorul sirian luând ca prioritate în acest sens latura interioară pe care o așează în antiteză cu planul exterior al unei existențe.⁶⁴⁰ Într-

⁶³² Pentru a întări această teorie, Baker aduce ca exemplu textele de la Matei V, 34 și Ioan IX, 34: „Eu însă vă spun vouă: să nu vă jurați nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu” *μη ομοσαι ολος* și „În păcate te-ai născut tot și Tu ne înveți pe noi?” *lev αμαρτιας ου εγεννηθης ολος* – Vezi: J.F. BAKER, *Op.cit.*, p. 221.

⁶³³ St. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, p. 63.

⁶³⁴ V.C. SAMUEL, *Art. cit.*, p. 130.

⁶³⁵ A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradition*, Vol. I, p. 433.

⁶³⁶ Geevarghese CHEDIATH, *Christology*, p. 78.

⁶³⁷ Frederick G. McLEOD, *Theodore of Mopsuestia. The Early Church Fathers*, Routledge, London – New York, 2007, p. 54.

⁶³⁸ V.C. SAMUEL, *Art. cit.*, p. 132.

⁶³⁹ Remus RUS, *Dicționarul ...*, p. 699.

⁶⁴⁰ Explicația lui Philoxen este una justificată ținând cont de înțelesul etimologic al termenului grecesc *προσωπον* care tinde să exprime fața exterioară a unei persoane, ceea ce se vede. În perioada antică era folosit cu înțelesul de mască, de care actorii se serveau în rolurile jucate. În gândirea Părinților sirieni *qnumo* reprezintă ceva mai profund, partea de dincolo de mască, ceva interior pe care se sprijină ceea ce este deasupra – Vezi: *A patristic greek lexicon*, Edited by G.W.H. LAMPE, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 1186; *Vocabulaire Theologique Orthodoxe*, établi par Paula MINET avec le concours d'Andre Lossky, Les Editions du Chérif, Paris, 1985, p. 151.

o explicație mai plasticizată, în gândirea lui Philoxene *qnumo* este echivalent cu „eul interior al fiecărei persoane”.⁶⁴¹

Unitatea de înțeles a lui *qnumo* a fost statornică în mod oficial prin decretările Sinodului Acacian (486).⁶⁴² Iată consemnarea:

„Noi învățăm și îi îndemnăm pe toți binecredincioșii ca, după predania Sfinților Apostoli și după învățătura Sfinților Părinți, credința noastră să fie în mărturisirea unei singure firi dumnezeiești și în trei Persoane desăvârșite ale Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, prin care păgânismul a fost biruit și iudaismul judecat. Cu privire la Întruparea Mântuitorului Hristos, credința noastră trebuie să fie de asemenea în mărturisirea a două naturi: dumnezeiască și omenească. Nimeni să nu îndrăznească să le amestece sau să le confunde în diversitatea unității lor, căci firea dumnezeiască rămâne și persistă în atributele sale și cea omenească de asemenea. Pe acestea noi le unim într-o singură slavă și într-o singură închinare, în baza unirii desăvârșite și indisolubile dintre dumnezeire și omenitate. Și dacă cineva ar gândi sau ar învăța pe alții că în firea dumnezeiască a Domnului nostru ar putea exista în vreun fel pătimire sau schimbare, nepăstrând credința într-un singur Dumnezeu adevărat și om adevărat, într-o singură Persoană, acela să fie anatema!”.⁶⁴³

Raportat la gândirea Părinților Capadocieni, majoritatea teologilor sirieni nu au folosit termenul *qnumo* în înțelesul de persoană (pentru care au folosit *parsupo*), ci au înclinat mai mult spre acela de „natură individuală/particulară”, „substanță singulară” (*ousia ihidayta*).⁶⁴⁴ După ei, *qnumo* există prin sine însuși și are un caracter incomunicabil și indivizibil. Iată ce lămuriri aduce în acest sens sirologul G. Chediath: „*Qnumo* reprezintă concretizarea abstractului *kyanā*, cum ar fi acesta sau acela. *Kyanā* nu se poate explica astfel decât în înțelesul de *qnumo*. De altfel, *qnumo*, în sensul său original, se poate traduce prin grecescul *υποστασις*, neputându-se identifica, în special după Sinodul de la Calcedon, cu *prosopon* sau, după diferențierea seleuciană, cu *parsopo*. Babai cel Mare a urmat acestei diferențieri (seleuciene). După el *qnumo* s-ar putea traduce prin «această sau acea substanță», «substrat», «subzistență», «realitate», în sens contrar înțelesurilor de «ireal» sau «iluzoriu». Prin urmare, *qnumo* vizează mai degrabă realitatea concretă sau actualitatea decât Persoana (*prosopon* sau *persona*). În concepția

⁶⁴¹ Fr. dr. M. A. MATHAI, *The concept of „becoming” in the Christology of Philoxenos of Mabbug*, in **The Harp**, vol. II, 1-2/1989, p. 75.

⁶⁴² Sinodul din Seleucia – Ktesiphon a avut loc în anul 486, sub catolicosul Akakios, de aici și numele de „Acacian”. A fost precedat de două sinoade mai mici, ținute în 484 și 485, în contextul neînțelegerilor dintre Akakios și Barsauma, mitropolitul Edessei. Primul dintre ele (cel din 484), convocat la Beth Lapat, s-a finalizat cu o declarație hristologică, alcătuită în termeni antiohieni, ca reacție vis a vis de politica religioasă impusă de Zenon în granițele Imperiului Roman. Din păcate, canoanele stabilite aici, alături de cele din 485, nu s-au păstrat. Cu toate acestea, elemente importante din conținutul lor s-au imprimat în mărturisirea de credință statornică prin Sinodul Acacian. Sebastian Brock vorbește despre importanța și locul acestor însemnări în istoria hristologiei siriene: „reprezintă prima mărturie de acest fel pe care o avem din partea Bisericii de Răsărit, în perioada ulterioară Sinoadelor de la Efes și Calcedon. Limbajul folosit aparține în mod semnificativ tradiției hristologice antiohiene, însă nu poate fi descrisă ca fiind evident «nestoriană». Anatematisme de care apar aici au mai degrabă un caracter anti-theopasit” – Vezi: Sebastian BROCK, *The Christology of The Church of The East*, p. 126.

⁶⁴³ J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, p. 55 (syr.), 302 (tr. fr.).

⁶⁴⁴ P.Y. PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, p. 30.

lui Babai, *qnumo* nu este echivalentă cu *ipostasul* Capadocienilor. A traduce acest termen prin *ipostas* sau *persoană* este incorect și extrem de greșit”.⁶⁴⁵ Pe de altă parte, analizând linia de gândire a Sfântului Vasile cel Mare, IPS Irineu Popa spune: „În ceea ce privește *ipostasul*, Sfântul Vasile cel Mare îl concepe ca pe o esență care există în opoziție cu o generalitate vagă a unei esențe abstracte. La singular, probabil, *ipostas* este echivalent cu *ousia* în sensul de substanță concretă, fie că ea reprezintă substanța îngerilor, fie chiar substanța divină. La plural υποστασεις Îi definește pe Tatăl, și pe Fiul, și pe Sfântul Duh: «Un singur Dumnezeu Tatăl, din Care sunt toate și noi prin El».⁶⁴⁶ Acestea nu sunt cuvintele unuia care legiferează, ci ale unuia care distinge ipostasurile. La Sinodul I Ecumenic acest termen a fost folosit cu sensul de substanță. Atunci s-a spus despre Fiul că nu era diferit de Tatăl (εξ ετερας υποστασεως η οουσιας), că este de aceeași natură cu El. Această confuzie avea să provoace multe tulburări. Sfântul Vasile precizează că în Dumnezeu este o singură natură în trei ipostasuri (μια οουσια τρεις υποστασεως)”.⁶⁴⁷

III.1.4. Parsupo (προσωπον, persona)

Termenul siriac *parsupo* stă în concordanță cu grecescul *προσωπον*, latinescul *persona* și arăbescul *wagh*, *škhs*. Lexiconul lui Sokoloff oferă următoarele forme traduse: față/mască/fizionomie, persoană/parte, individualitate, pretext, prefăcătorie.⁶⁴⁸

În Peșita Nouului Testament *parsupo* este folosit cu sensul de „față strălucitoare” sau „slăvită”, *προσωπον λαμβανειν* sau *θαυμαζοντεςπροσωπον* - după traducerea grecească.⁶⁴⁹

„Cele trei *qnumo* ale lui Dumnezeu” – spune V.C. Samuel – „pot fi înțelese de noi cu mintea noastră,⁶⁵⁰ însă sunt diferențiate ca Tată, Fiu și Duh Sfânt în trei *parsupo*”.⁶⁵¹ Această expresie - „trei *parsupo*”/τρια προσωπα - este folosită de Sabelie în învățătura sa și preluată ereticii arieni, așa cum arată Sfântul Vasile cel Mare: „Nu-i destul numai să specificăm că există, în general, o oarecare diferență între Persoanele Divine, ci mai trebuie să admitem și că fiecare dintre ele există într-o adevărată ipostază. Dacă admitem numai ficțiunea persoanelor fără ipostase, tot n-am respins învățătura lui Sabelios pentru că acela a zis că deși Dumnezeu este Unul ca subiect, tot El este Cel Ce se schimbă de fiecare dată după trebuință, încât odată împlinește funcția de Tată, altă dată de Fiu și altă dată de Duh Sfânt. Această rătăcire, care fusese stinsă de multă vreme, a ajuns să fie acum reînnoită de scormonitorii acestei erezii anonime, de către acești oameni care tăgăduiesc ipostazele și neagă numirea de «Fiu al lui Dumnezeu»”.⁶⁵²

⁶⁴⁵ Geevarghese CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai The Great*, p. 89.

⁶⁴⁶ I Cor. 8, 6.

⁶⁴⁷ Dr. Irineu SLĂTINEANUL, *Iisus Hristos sau Logosul Înomenit*, p. 35.

⁶⁴⁸ SOKOLOFF, *Lexicon*, pp. 1249-1250.

⁶⁴⁹ Un bun exemplu în acest sens este evenimentul „Schimbării la Față”, despre care Matei notează în Evanghelia sa: „Și S-a schimbat la Față, înaintea lor, și **a strălucit Fața Lui** ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina”/ και μετεμορφωθη εμπροσθεν αυτων, και **ελαμψεν το προσωπον** αυτου ως ο ηλιος, τα δε ριματα αυτου εγενετο λευκα ως το φως (Mt. 17, 2) – Vezi: J.F. BAKER, *Op. cit.*, p. 219.

⁶⁵⁰ Aici autorul are în vedere: paternitatea, filiația și unitatea de iubire care există în sânul Preasfintei Treimi.

⁶⁵¹ V.C. SAMUEL, *Art. cit.*, p. 130.

⁶⁵² SĂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, Epistola 210,5, în **PSB 12**, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere, introducere, indici și note de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 434.

În latura sa pur hristologică, *parsupo* este privit de Teodor al Mopsuestiei ca expresie a legăturii dintre firea omenească și cea dumnezeiască în ipostasul Logosului Înomenit. În felul acesta, el a încercat să combată erezia lui Paul de Samosata care, nesocotind Întruparea, afirma că „Hristos este un simplu om” și nici pe departe „persoană dumnezeiască (*qnōmā/hypostasis*) cu existență veșnică”.⁶⁵³ El vorbește în acest sens despre un prosopon al unității, în care se regăsesc cele două naturi ale Logosului după Întrupare:

„De altfel, noi spunem aici că ființa (*îthutho/ousia*) Logosului Dumnezeiesc este proprie atât dumnezeirii cât și omenității Sale. Cu privire la cele două naturi (*kyanā*) lucrurile stau cu totul altfel, întrucât prosoponul este unul datorită unității. Așadar, atunci când încercăm să distingem cele două naturi spunem că prosoponul omenității este complet și prosoponul dumnezeiesc de asemenea (*teleion*). Însă, ori de câte ori privim la această unitate, afirmăm că cele două naturi se află laolaltă într-un singur prosopon, cu omenitatea care primește la creație slava dumnezeirii și cu dumnezeirea împlinind toate cele așteptate de la ea”.⁶⁵⁴

Pentru a exprima legătura dintre dumnezeire și omenitate în prosoponul Logosului Înomenit, sirienii se folosesc de termenul *naqiputho*,⁶⁵⁵ cu corespondență în grecescul *henosis* sau *synafeia*,⁶⁵⁶ pe care îl traduc prin: legătură, unire, conexiune, întrepătrundere etc.⁶⁵⁷ În terminologia nestoriană *naqiputho* exprimă legătura dintre cele două naturi ale Mântuitorului Hristos, în afara înțelesului de întrepătrundere.⁶⁵⁸ Din teama de a nu confunda cele două *kyanā*, nestorienii s-au folosit de *naqiputho* pentru a exprima o legătură de suprafață care nu implica unirea deplină dintre dumnezeire și

⁶⁵³ *Les homeles cathechetique de Theodore de Mopsueste*, fr. trans. by Raymond TONNEAU with Robert DEVREESSE, Vatican City: Vaticana, pp. 380-381.

⁶⁵⁴ IBIDEM, p. 135.

⁶⁵⁵ Mărturisirea de credință a Sinodului Acacian vorbește despre cele două naturi ale Mântuitorului Hristos ca fiind unite „într-o singură slavă și într-o singură închinare (*naqiputho*)” – Vezi: *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et adnoté par J. B. CHABOT, Imprimerie Nationale, Paris, 1902, p. 55 (syr.), 302 (tr. fr.); Sebastian BROCK, *The Christology of The Church of The East*, pp. 133-134.

⁶⁵⁶ Nestorie folosea adesea în scrierile sale expresia *ενωσις προσωπων*, încercând să scoată în evidență mai mult legătura morală dintre celor două *parsopo* ale Logosului Înomenit. Ideea sa este dusă mai departe prin afirmarea unui *parsopo* singular, unic, menit să stănească legătura dintre dumnezeire și omenitate. Cu toate acestea *legătura* despre care vorbește el nu se consumă într-o realitate concretă, ci definește ceva lipsit de formă și consistență, fiind asemenea unei „măști” așezate peste dumnezeirea și omenitatea lui Hristos. Având în minte unirea dintre trup și suflet ca principiu pentru explicarea unirii dintre cele două firi ale Logosului Înomenit, Nestorie a vorbit despre o unire aparentă, morală, fără niciun fel de implicație în concret. Aici intervine terminologia hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei, care vorbește în contraopondere despre *ενωσις καθ'ἰποστασιν* – unirea după ipostas. El explică astfel unirea celor două firi ale Mântuitorului, așezându-le „în ordinea existenței concrete, fizice, individuale”. Este o unire „sinonimă cu unirea adevărată, reală, consistentă, conform cu sensul termenului *ipostasis* ... Pe baza acestei expresii însă, Sfântul Chiril era acuzat de antiohieni monofizitism” – Vezi: Martin JOUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Bibliotheque de Theologie Historique, Gabriel Beauchesne, Paris, 1912, p. 185; G. CHERDIATH, *Christology*, pp. 112-113; Drd. Viorel IONIȚĂ, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Biserica Necalcedoniene*, în „Ortodoxia”, XXIII, Nr. 2/1971, p. 204.

⁶⁵⁷ SOKOLOFF, *Lexicon*, pp. 947-978; LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 1308-1309.

⁶⁵⁸ V.C. SAMUEL, *Art. cit.*, p. 131.

omenitate. „Tocmai în această direcție au rătăcit Nestorie și antiohienii, care, despărțind firile în două persoane separate au destrămat comuniunea”, notează IPS Irineu Popa.⁶⁵⁹

Teologul german Aloys Grillmeier analizează această problemă în legătură cu modul de percepere a lui *parsupo* în gândirea lui Nestorie: „Nestorie susține că *prosopon* este forma exterioară (*μορφή*) a lui *ousia*: «*prosoponul* face cunoscută *ousia*», spune el. Dacă trupul și sufletul se unesc, rezultatul este o «unire naturală» (*ενωσις φυσικη*) și un singur *prosopon* ar putea corespunde acestei unități. Ca naturi incomplete, trupul și sufletul nu au fiecare câte un *prosopon* personal. În Hristos, pe de altă parte, acest *prosopon* «unic» nu aparține naturii, ci ipostasului provenit din «unirea naturală» dintre dumnezeire și omenitate, din unitatea celor două naturi neconfundate: «Când (Hristos) vorbește ca din propriul *prosopon*, El face aceasta prin propriul Său *prosopon* care aparține unității dintre cele două naturi și nu unui singur ipostas sau unei singure naturi».⁶⁶⁰

Ca prelungire a acestei gândiri, rămâne normativă pentru hristologia nestoriană formula: „două *kyanā* și două *qnumo* într-un singur *parsupo*”.⁶⁶¹

Fascinația acestui întreg sistem terminologic, menit să aducă lumină în explicarea adevărilor dumnezeiești despre venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, se află concentrată într-o capacitate sa sintetizatoare. Pe de altă parte, iminența conflictelor de ordin doctrinar, aprinse între tradiția antiohiană și cea alexandrină, prin scânteia ridicării lui Nestorie în scaunul Patriarhiei de Constantinopol, a temperat acest întreg sistem hristologic. În contextul acestor dispute, Dumnezeu a rânduit minți luminate de puterea harului Său prin care a fost statornicită și apărută adevărata învățătură, fixându-se în acest fel o terminologie hristologică unitară. Din dorința de a promova adevărul despre Persoana și Lucrarea Mântuitorului Hristos, viitoarele Sinoade Ecumenice, în special cele de la Efes (431) și Calcedon (451), au convenit la afirmarea Logosului ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat, care „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire” S-a făcut: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit în firea Sa dumnezeiască și omenească deopotrivă.

III.2. Preliminariile unui dioprosopism hristologic

Din punct de vedere istoric, scânteia discordiei dintre alexandrini și antiohieni a apărut odată cu instalarea lui Nestorie în scaunul de patriarh al Constantinopolului. Învățătura promovată de el, îndeosebi afirmațiile de ordin hristologic, se conturează, pe de o parte, ca o consecință a modului antiohian de teologhisire. Disputa cu Sfântul Chiril al Alexandriei, mult comentată și îndelung analizată în definitivarea histologiei calcedoniene, este de referință pentru descrierea și analiza vechilor relații de formă și fond, care au existat între cele două metropole ale creștinismului răsăritean. Prin urmare, dacă Școala Alexandrină învăța unirea reală dintre cele două firi ale Mântuitorului Hristos (*ενοσις ευποσταυεν*), antiohienii propovăduiau o unire cel mult morală și relativă (*ενοσις ευποσταυεν σευαφευα*), justificată de armonia conlucrării dintre firea divină și umană a Mântuitorului Hristos.⁶⁶²

⁶⁵⁹ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 260.

⁶⁶⁰ Aloys GRILLMEIER, *Christ in christian tradition*, vol. I, p. 510.

⁶⁶¹ J.F. BAKER, *Op. cit.*, p. 220.

⁶⁶² Pr. prof. dr. Ion RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 2004, pp. 150-151.

În legătură cu evoluția nestorianismului și consecințele pe care le-a imprimat în istoria dogmei hristologice, trebuie ținut cont de legătura pe care a avut-o cu ereziile apărute anterior (ebionismul, marcionismul, maniheismul, anumite curente gnostice, arianismul sau pelagianismul).⁶⁶³ Aceste influențe sunt analizate pe larg de Sfântului Ioan Casian în lucrarea „*Despre Întruparea Domnului, contra lui Nestorie*”.⁶⁶⁴ El aseamănă în mod plastic pericolul generat de erezii hristologice cu mitica hidră din Lerna, care a fost răpusă de curajosul Hercule. Sfântul Părinte face o trecere în revistă a parcursului acestor erezii, până la cea nestoriană: „Noul eretic este odraslă a vechilor erezii, și osândirea dreaptă a părtașilor acelei erezii trebuie să i se dea și lui. De vreme ce își are aceleași rădăcini și crește din aceeași răsadniță, este și el condamnat în înaintașii săi, mai ales având în vedere faptul că rădăcinile acestora au fost osândite și la cei care le au după ei ... Zici, așadar ereticule, oricine ai fi tu, care tăgăduiești că Dumnezeu S-a născut din Fecioara, zici că Maria, mama Domnului nostru Iisus Hristos, nu poate fi numită *Theotokos*, adică mama lui Dumnezeu, ci *Hristotokos*, adică mama lui Hristos, nu a lui Dumnezeu; căci zici tu, nimeni nu naște pe cel dinaintea sa”.⁶⁶⁵

Identitatea doctrinară a Antiohiei este legată fără îndoială de moștenirea ei apostolică. Aici este locul în care, după relatarea Sfântului Apostol și Evanghelist Luca, ucenicii s-au numit creștini.⁶⁶⁶ Tot aici s-au coagulat, pornind de la baza semitică a primelor însemnări creștine, vocabularul și sintagmele „pre-pauline”, folosite ulterior de Sfântul Pavel în elaborarea ideilor cu caracter doctrinar, așezate cu grijă în epistolele sale.⁶⁶⁷ Pe această valoroasă moștenire s-a fundamentat tradiția hristologică antiohiană, ghidată îndeosebi după o exegeză literară și reprezentată de nume sonore din epoca patristică, precum: Teofil (sec. II), Lucian, (sfârșitul sec. III), Diodor de Tars (cca. 370), Teodor de Mopsuestia (350-428) sau Teodoret de Cir (430-450).⁶⁶⁸ În acest mediu a

⁶⁶³ Pr. prof. Ioan G. COMAN, studiu introductiv la lucrarea *Despre Întruparea Domnului, contra lui Nestorie*, în SF. IOAN CASIAN, *Scrieri alese*, în vol. **PSB 57**, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, Ed. EIBMBOR, București, 1990, p. 750.

⁶⁶⁴ A fost scrisă între anii 429-430, în 7 cărți, la îndemnul lui Leon cel Mare. Este o reacție pertinentă a Bisericii Apusene asupra pericolului ereziei nestoriene, care cuprinsese aproape întregul Răsărit creștin, la începutul secolului al V-lea. Acest lucru reiese chiar din cuvintele Sfântului Ioan Casian, rânduite în prefața lucrării sale: „Îmi ceri să-mi înclăștez mâinile mele salbe împotriva ereziei apărute de curând și împotriva noului dușman al credinței, să stau cu ochii deschiși în fața șarpelui veninos care s-a pornit cu gura căscată împotriva noastră, pentru că această hidră, ridicată cu mers încolăcit împotriva bisericilor lui Dumnezeu, să fie nimicită de puterea profetică și de virtutea dumnezeiască a cuvântului evanghelic, eu fiindu-i, pentru a spune astfel, vrăjitorul. Mă supun rugămintii, mă supun poruncii tale ... Roagă-te și cere lui Dumnezeu ca alegerea ta să nu fie primejduită de nestatornicia mea și, în caz că nu voi fi la înălțimea unor așteptări atât de mari, chiar dacă eu mă bucur de îngăduință datorită supunerii, tu totuși să nu pari a fi poruncit rău fiindcă ai judecat pripit” – Vezi: IBIDEM, pp. 750; 769-770.

⁶⁶⁵ IBIDEM, p. 777.

⁶⁶⁶ „Și a plecat Barnaba la Tars, ca să caute pe Saul. Și aflându-l, l-a adus la Antiohia. Și au stat acolo un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor. Și în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creștini” (Faptele Apostolilor 11; 25, 26).

⁶⁶⁷ Edouard COTHENET, *Originile creștinismului*, introducere de Pierre Geoltrains, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, București, 2002, pp. 282-283.

⁶⁶⁸ Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latinești*, vol. II, *De la Consiliul de la Niceea până la începuturile evului mediu*, tomul I, trad. de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 152-153.

crescut și s-a format Nestorie, monahul din chinovia Euprepios, cel care avea să devină unul dintre cei mai controversați teologi sirieni ai perioadei patristice.⁶⁶⁹

Mult discutata rivalitate dintre antiohieni și alexandrini a fost amplificată prin numirea lui Nestorie în scaunul patriarhal de Constantinopol. Era al doilea sirian, după Sfântul Ioan Gură de Aur, care primea această demnitate.⁶⁷⁰ Poziția de pe care își începea slujirea, rezultată din ierarhizarea scaunelor patriarhale care fusese stabilită prin cel de al treilea canon al Sinodului II ecumenic de la Constantinopol (381), îi oferea un oarecare atu în disputa cu reprezentanții teologiei alexandrine.⁶⁷¹ De aici putem deduce că celebra controversă pe care a avut-o cu Sfântul Chiril a fost în fapt o reiterare a unor tensiuni mai vechi, existente între cele două medii teologice. Putem aminti aici de conflictul dintre Teofil, predecesorul Sfântului Chiril în scaunul Alexandriei și Sfântul Ioan Gură de Aur, fostul patriarh de Constantinopol, care în cele din urmă a fost exilat.⁶⁷² Tot în acest sens amintim și de divergențele existente între Dioscorus de Alexandria și Flaviu al Constantinopolului. De data aceasta, controversa dintre reprezentanții celor două tabere atinsese o cotă alarmantă, adâncindu-se în probleme de ordin histologic, deosebit de importante pentru perioada cristalizării terminologiei doctrinare din primele veacuri creștine. În acest context, lămuririle date de Sfântul Chiril al Alexandriei, ca răspuns la afirmațiile înaintate de Nestorie (cu privire la statutul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu în iconomia mântuirii, la Persoana Logosului Înomenit și la modul de regăsire a celor două firi, divină și umană, în unicul Său Ipostas) au contribuit decisiv la stabilirea teologiei hristologice.⁶⁷³

⁶⁶⁹ William WRIGHT, *Op. cit.*, p. 40.

⁶⁷⁰ Este necesar să amintim aici câteva repere biografice din viața și activitatea lui Nestorie. S-a născut în Siria imperială, în localitatea Germanicia. A învățat în Școala teologică Antiohiană, ucenicind sub poavața lui Teodor de Mopsuestia. Învățăturile dascălului său, precum și scrierile lui Diodor de Tars, l-au urmărit pe tot parcursul vieții. A îmbrăcat haina monahală la Mănăstirea „Sfântul Euprepie”, situată în apropierea Antiohiei, unde a fost uns ca preot. După moartea patriarhului Sisinnius al Constantinopolului, împăratul Teodosie II îl așează în demnitatea înaintașului său (428). Încă de la înscăunare, Nestorie și-a luat angajamentul că va aduce liniștea în imperiu, prin condamnarea și exilarea tuturor ereticilor. Acaparată de acest demers, el însuși a alunecat în erezie, afirmând că în Hristos există două persoane distincte cu caractere și însușiri diferite și că Sfânta Fecioară nu este Născătoare de Dumnezeu (*Teotokos*), ci Născătoare de om (*Anthropotokos*) sau cel mult Născătoare de Hristos (*Hristotokos*). Erezia lui a fost proscrisă în cadrul Sinodului de la Efes (431), în consecință hotărându-se depunerea din scaun și exilarea sa în Oasisul Egiptului Superior. Aici se stinge din viață la anul 450. Opera sa a fost distrusă aproape în totalitate printr-un edict al împăratului Teodosie II, promulgat la data de 30 iulie 435. Din fragmentele rămase, majoritatea au fost traduse în limba siriacă, așa cum reiese din informațiile desprinse din ghidul elaborat de Ebed-lisus. Alte referințe cu privire la persoana și opera ereziarhului se mai pot găsi în: opera Sfântului Chiril al Alexandriei, în hotărârile Sinodului de la Efes, în unele scrisori ale lui Marius Mercator și în istoria bisericească, scrisă de Evagrie Ponticul – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 596 – 597; Pr. prof. Dr. Ion RĂMUREANU, *Op. cit.*, pp. 150-153; Friedrich LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, University Press, Chambridge, 1914, pp. 2-4.

⁶⁷¹ Prin această hotărâre, Constantinopolul era trecut al doilea în diptice, după Roma, fiind considerat „a doua Romă”. În acest context, Patriarhatul Alexandriei se poziționa pe locul al treilea, cu toate că episcopii săi dețineau o putere mai mare în comparație cu cei din Constantinopol, fiind supranumiți chiar „noi faraoni” – vezi: Antony N. S. LANE, *Celedouăsprezece anatamatisme ale lui Chiril: un exercițiu de moderație teologică*, în lucrarea *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Ed. Anastasia, 1996, pp. 12-13.

⁶⁷² Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 403-405;

⁶⁷³ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 235.

III.2.1. Hristologia antiohiană în operele lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia

Pentru o înțelegere mai precisă a ideilor hristologice dezvoltate în Școlile Antiohiană și Alexandrină, a disputelor și confluențelor dintre acestea, este necesar să facem mai multe precizări în legătură cu perioada de început. De aceea, este aproape imposibil să realizezi o descriere completă a hristologiei siriene fără o incursiune în gândirea controversaților Theodor de Mopsuestia și Diodor din Tars. Avantajată de o abordare sobră, controlată cu acrivie de o exegeză exactă și protejată de un ascetism sever, hristologia lor constituie fără îndoială un punct esențial în tradiția teologiei siriene din primele veacuri.

Abordarea acestora vis a vis de unirea celor două firi ale Mântuitorului Hristos este descrisă pe scurt de teologul german Adolf von Harnack în lucrarea „Istoria Dogmei”, după cum urmează: „... deși profund niceeni, au recunoscut în același timp pe drept cuvânt că umanitatea deplină fără libertate și posibilitatea schimbării este o himeră; în consecință, umanul și divinul sunt incompatibile și nu pot fuziona sub nicio formă (unul capabil de suferință, celălalt nu). Ei și-au elaborat hristologia în mod corespunzător, modelându-o, nu după concepțiile soteriologice, ci mai degrabă după imaginea lui Hristos din Evangheliile. Hristos constă din două naturi separate (fără *ενοσης φουσκης*); Dumnezeu-Logos și-a asumat natura unui om individual, altfel spus, a sălășluit într-însul; sălășluirea aceasta nu era substanțială, nici doar inspirațională, ci *κατα χαρης*, adică Dumnezeu unit și contopit (*συναφεια*) cu omul Iisus într-un mod special, dar totuși analog unirii Sale cu sufletele pioase. Logosul sălășluia în Hristos ca într-un templu; natura Sa umană a rămas în mod substanțial ceea ce a fost; treptat, însă, ea s-a dezvoltat în sensul unei condiții și constanțe desăvârșite. Prin urmare, uniunea a fost doar una relativă (*ενοσης οεχτικη*), iar la început perfecțiunea ei a fost numai relativă; în sine însăși, ea nu este o uniune morală; dar prin verificare și exaltare, un subiect adorabil a fost în cele din urmă expus odată pentru totdeauna”.⁶⁷⁴

Reprezentanții Școlii Antiohiene au evidențiat mai întâi umanitatea Mântuitorului Hristos, luând ca reper persoana Sa istorică. Ei aprobau existența celor două naturi, însă nu erau de acord cu unirea acestora într-un singur ipostas (*ενοσης κατ ενοστον*), de teama reducerii la o singură fire. Pornind de la aceste premise, episcopii Diodor de Tars și Theodor de Mopsuestia, părinții hristologiei antiohiene, au pendulat între formule hristologice de tip: *Logos-sarx* sau *Logos-anthropos*. Pentru a explica apariția acestor idei, IPS Irineu Popa, analizează principalele direcții ale hristologiei siriene din primele veacuri, plasându-le în legătură cu germenii disputei apolinariste.⁶⁷⁵ Astfel, se ajunge la concluzia că ideile hristologice promovate de cei doi episcopi siriieni converg spre faptul că Logosul S-a așezat în lăuntrul firii umane ca într-un templu: „Diodor din Tars, un

⁶⁷⁴ Adolf von HARNACK, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere și îngrijire ediție Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007, pp. 232-233.

⁶⁷⁵ Promotorul acestei erezii hristologice a fost Apolinarie, episcopul din Laodiceea Sirinei. Bun prieten al Sfântului Atanasie cel Mare și dușman convins al arianismului, Apolinarie a alunecat în monofizitism, fiind condamnat în sinodul al II-lea ecumenic, de la Constantinopol. După el, Logosul dumnezeiesc nu a luat în actul Întrupării Sale natura umană completă, ci și-a împropiat numai trupul însufletit, lipsit de rațiune, locul acestuia fiind luat de El Însuși. De la el a pornit celebra formulă monofizită: *μία φους τον Θεον* – o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul. Această formulă va fi folosită mai târziu de Sfântul Chiril în sens ortodox în disputa sa cu Nestorie. Învățătura apolinaristă a fost combătută de Sfântul Grigorie Teologul în lucrarea *Antirrheticos* (390) – Vezi: R. RUS, *Dicționar enciclopedic...*, pp. 63 – 64.

reprezentant de seamă al Școlii Antiohiene, oricât de straniu ar părea, folosea, ca și alexandrinii, formula *Logos-sarx*, spre deosebire de discipolul său Theodor de Mopsuestia, care folosea schema *Logos-anthropos*. Pentru Diodor, Logosul divin este separat de Omul din Maria și nici nu se poate spune că a pățimit, ci mai degrabă că a pățimit Omul, templul Dumnezeuului Logos. Tot în aceeași ordine de idei, el susține că umanității nu-i pot fi conferite însușirile sau lucrările Logosului, ceea ce înseamnă că schimbul de numiri între divinitate și umanitate poate fi acceptat numai în mod impropriu. Cât privește sufletul lui Hristos, el este socotit de Diodor a fi un factor fizic, nu unul teologic. Prin urmare, Diodor susține, ca și Nestorie, că Dumnezeu Logosul a locuit în umanitatea lui Hristos și a sălășluit în acest templu, când omul «a luat formă» ... Tot el este cel care a învățat despre cei doi fii, deosebind pe Fiul lui Dumnezeu de Fiul lui David. Deducem de aici că, deși a susținut formula *Logos-sarx*, totuși este tributar întru totul hristologiei *Logos-anthropos* de tip nestorian. Din această perspectivă, Diodor este considerat precursorul termenului tehnic «*om asumat*» din hristologia lui Teodor de Mopsuestia⁶⁷⁶. Această vădită tendință de promovare a unei hristologii de tip *Logos-anthropos* s-a dezvoltat în cadrul hristologiei antiohiene din dorința de a apăra deplina dumnezeire și deplina umanitate a Mântuitorului Iisus Hristos. „Cel care a fost creat nu este Fiu și Cel care este Fiu nu este creatură, pentru că Cel care este creatură nu poate fi numit Fiu adevărat, precum nici adevăratul Fiu nu poate fi numit creatură”, consemnează Teodor al Mopsuestiei.⁶⁷⁷

Pe de altă parte, dogmatistul grec Ioannis Romanides consideră că poziția pe care au luat-o față de eroarea apolinaristă a determinat, pe de o parte, accentuarea firii omenești a Logosului Înomenit și, pe de altă parte, separarea naturilor Acestuia. „Atanasie cel Mare” – notează teologul grec – „s-a împotrivit lui Arie arătând că există o diferență radicală între firile divină și cea umană. Însușirile umane nu pot fi atribuite firii dumnezeiești. Logosul a pățimit în trup, a fost ispitit în trup, a fost răstignit în trup, etc., și nu în propria Sa fire (dumnezeiască). Însă cheia hristologiei se găsește în disputa dintre Theodor de Mopsuestia, Diodor de Tars și Apolinarie din Laodicea. Apolinarie credea că în Hristos există un singur ipostas, anume cel al Logosului, care este de o ființă (ομοουσιον) cu Tatăl, din punctul de vedere al Dumnezeirii Sale și deoființă cu noi, din punctul de vedere al omenității sale. De asemenea, Apolinarie credea că partea rațională a sufletului fusese luată de Logos și astfel, nega integritatea firii umane a lui Hristos. Învățătura lui Apolinarie a fost combătută de Teodor de Mopsuestia care a spus că cel care este deoființă cu Tatăl din punct de vedere al Dumnezeirii sale este unul, iar cel care este deoființă cu noi din punct de vedere al omenității noastre, este altul”⁶⁷⁸.

III.2.2. „Un nestorian mai înainte de Nestorie”⁶⁷⁹

Zorii ereziei diofizite au apărut în Siria odată cu învățătura lui Diodor de Tars. Ucenic apropiat al episcopului Silvanus de Tars și prieten cu Flavian al Antiohiei, Diodor

⁶⁷⁶ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 257-258.

⁶⁷⁷ TEODOR de MOPSUESTIA, *Omilia III, 12*, apud IBIDEM, p. 259.

⁶⁷⁸ Pr. Ioannis ROMANIDES, *Dogmatica patristică ortodoxă*, traducere de Dragoș Dâscă și lect. protos. dr. Vasile Băzu, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010, p. 51.

⁶⁷⁹ Expresia este folosită de contestatarii săi care, în frunte cu Sfântul Chiril al Alexandriei, au văzut în hristologia sa primii sămburi ai ereziei nestoriene cu privire la statutul celor două naturi ale Logosului Înomenit - Vezi: Johannes QUASTEN, *Patrologia*, vol. II – *dall Concilio di Niceea a quello din Calcedonia*,

reprezintă una dintre cele mai proeminente figuri ale teologiei antiohiene. A fost contemporan cu Sfântul Vasile cel Mare și a participat în Sinodul Părinților de la Constantinopol, clădindu-și hristologia în baza apologiilor scrise împotriva ultimului împărat roman, persecutor al creștinilor, Iulian Apostatul.⁶⁸⁰ Aprig oponent al arianismului, Diodor și-a sprijinit învățătura pe dorința de a păstra neschimbată, nealterată și nediminuată Persoana Logosului Înomenit. Din prisosul cunoștințelor sale, multe dintre ele dobândite în Școala din Atena, a reușit să nască ucenici cu nume de rezonanță în Biserica primelor veacuri, între aceștia numărându-se Sfântul Ioan Gură de Aur și Teodor al Mopsuestiei.⁶⁸¹

Teodoret al Cirului, unul dintre apărătorii învățăturii sale, consemnează în „Istoria sa bisericească”, implicarea lui Diodor, alături de bunul său prieten Flavian, în lucrarea pastoral-misionară și apologetică a Bisericii din Antiohia. „Ca niște diguri puternice” – notează Teodoret - „Flavian și Diodor au sfărâmat valurile care se năpusteau. După cum Meletie, păstorul lor, a fost silit să trăiască în Egipt, aceștia îngrijeau de turmă opunând lupilor curajul și înțelepciunea și oferind oilor îngrijirea convenită. După ce au fost izgoșiți de la poalele muntelui, Flavian și Diodor pășteau oile duhovnicești pe lângă malurile râului din apropiere. Și nu au suportat, ca și cei duși odinioară robi în Babilon, ca să «aștepte în sălcii harpele lor», ci laudau pe Creatorul și Binefăcătorul «în tot locul stăpânirii Lui» ... Atunci ei îndepărtau săgețile contra blasfemiei lui Arie”.⁶⁸² Mai mult, episcopul Cirului arată strânsa prietenie dintre cei doi și Afraate Înțeleptul Persan, în baza experienței monastice pe care o împărtășeau.⁶⁸³

Dincolo de evidența calităților sale apologetice, Diodor s-a lăsat dominat de spiritul său raționalist, aprinzând scânteia dioprosopismului hristologic în sânul Bisericii Siriene, care, preluată de Teodor al Mopsuestiei, a ajuns să fie fundamentul ereziei nestoriene. Sfântul Chiril al Alexandriei a luat atitudine față de alunecările sale în lucrarea „Contra lui Diodor și Teodor”,⁶⁸⁴ condemnându-l oficial în Sinodul de la Constantinopol, din anul 499.⁶⁸⁵ Redăm mai jos câteva rânduri prin care Sfântul Părinte arată unitatea de natură în Persoana Logosului Înomenit, încercând să contracareze diofizitismul lui Diodor de Tars:

tradizione italiana del Nello Beghin, Ed. Maretti, Genova – Milano, 2007, pp. 402-404.; Daniel BUDA, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2004, pp. 81,

⁶⁸⁰ Aloys GRILLMEIER, *Christ in christian tradition*, vol. I, pp. 352-353.

⁶⁸¹ R. RUS, *Deționar enciclopedic ...*, pp. 178-179.

⁶⁸² TEODORET AL CIRULUI, *Scrieri: Istoria Bisericească*, în colecția **PSB 44**, traducere de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 190.

⁶⁸³ În Antiohia Diodor a devenit îndrumătorul spiritual al unei importante comunități de asceți – Vezi: Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria Litaraturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea până la începuturile evului mediu*, Tomul I, traducere de Elena Corabi, Doina Cernica, Emanuele Stoleriu și Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 154.

⁶⁸⁴ Lucrarea Sfântului Părinte se găsește tradusă în limba engleză într-un compendiu de texte, alături de cele cinci tomuri împotriva lui Nestorie: Vezi: SAINT CYRIL, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, *Five tome against Nestorius; Scholia on The Incarnation: fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, The Synousiasts*, Library of Fathers of The Holy Catholic Church, translated by members of The English Church, OXFORD, James PARKER and Co. RIVINGTONS, London, Oxford and Cambridge, 1881, pp. 320-321, nota a.

⁶⁸⁵ R. RUS, *Deționar enciclopedic ...*, p. 179.

„Să audă acum Diodor acestea de la noi, căci dacă spui despre Acela pe care tu Îl numești Nazarinean că este trup/carne și *om însușit* (ανθρωπων αναληφθεντα/*homo assumptos*), vădește-te de toată prefăcătoria înaintea noastră și spune ce consideri că ar fi bine să înțelegem, și nu vorbi atât de ușor despre un trup fără suflet, încercând să te depărtezi de cei care ascultă. Întrucât cu toții mărturisim că, după planul propriei Sale naturi (ιδιοτης), trupul este altă natură decât cea a Cuvântului Cel răsărit din Dumnezeu Tatăl, care, cu toate acestea, și l-a împropriat prin Unire, nedespărțindu-se de el (αδιασπαστοτον).⁶⁸⁶”

Impactul ideilor sale doctrinare, profilate în gândirea Școlii Antiohiene, au făcut din el, pe bună dreptate, un „*nestorian înainte de Nestorie*”. Acest aspect este comentat îndeosebi de sirienii monofiziți, între aceștia numărându-se Philoxene de Maboug și Sever de Antiohia. Iată ce spune ultimul dintre ei: „Diodor și Nestorie învață că Cel Unul-Născut a luat un om și prin apropiere s-a unit cu el, întrucât cel însușit din cauza preluării poate fi cinstit și adorat”.⁶⁸⁷

III.2.2.1. Diodor de Tars, despre cele două naturi ale Logosului Înomenit

Așezată în contextul istoric al disputelor doctrinare, maniera de teologhisire elaborată de Diodor în hristologia sa a constituit o adevărată tratare în oglindă a preceptelor hristologice desprinse din învățăturile lui Arie sau Pavel de Samosata. Sprijinindu-se pe o hristologie de tip *Logos-antropos*, „el percepe trupul (carnea, materia) ca pe omul născut din Fecioara Maria. Pentru el unirea celor două *parsope* este ceva profund și inexplicabil”. În contextul Întrupării, firea umană se face templu slăvit și lăudat în care locuiește Cuvântul lui Dumnezeu. În tot acest proces, atât dumnezeirea, cât și omenitatea, se păstrează nealterate, ca identități identitare și de sine stătătoare. În consecință, sirologul indian G. Chediath așează ideile episcopului de Tars în contextul hristologic al epocii sale: „Diodor a respins analogia apolinaristă de tip trup-suflet ca model pentru unirea hristologică. În esență a respectat hristologia lui Eustație cu care se găsea în strânsă legătură. A luptat împotriva lui Iulian apărând dumnezeirea lui Hristos. De altfel, Diodor a fost un adevărat reprezentant al credinței și al Bisericii. Împotriva acuzațiilor păgânilor, Diodor a vorbit despre Iisus Hristos, Unul și Adevăratul Dumnezeu. A respins învățătura lui Pavel de Samosata care socotea că Hristos este un simplu om (*psilanthropos*). În acest context și-a elaborat teologia sa distinctivă, respingând amestecarea celor două naturi în Hristos”.⁶⁸⁸

Din dorința de a diferenția cât mai clar dumnezeirea de omenitate în Persoana Mântuitorului Hristos, Diodor afirmă existența a două persoane identitar diferite: *Logosul veșnic*, Cel ce este după esență Fiul lui Dumnezeu și *Hristos-omul*, Cel ce prin adopție devine Fiu al Părintelui Ceresc. În acest context, Sfânta Fecioară nu poate fi numită *Theotokos*, „după cum nici Dumnezeu Cuvântul nu poate fi numit Fiu al lui David, denumire care revenea, potrivit descrierii umane, templului în care Fiul lui Dumnezeu S-a sălășluit”.⁶⁸⁹ Iată ce spune în acest sens episcopul de Tars:

⁶⁸⁶ SAINT CYRIL, *Fragments against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia*, frag. 4, p. 322.

⁶⁸⁷ Rudolph ABRAMOWSKI, frag. 23, p. 66, apud. Daniel BUDA, *Op. cit.*, pp. 95-96.

⁶⁸⁸ G. CHEDIATH, *Christology*, pp. 72-73.

⁶⁸⁹ R. RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 180.

„Dacă cineva ar îndrăzni să Îl numească pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Fiu al lui David, considerând că David s-a chemat pe sine templu al Cuvântului, și Acela care este din sămânța lui David Fiu al lui Dumnezeu după har, nu după fire, s-ar numi pe sine tată fără să știe de aceasta. Cel ce mai înainte de veci, din Dumnezeu sau din David fiind, nu a stricat rânduiala, căci, netrupesc fiind, s-a supus pe Sine trupului, mai înainte de veci, din Dumnezeu și din David, a suferit și totodată a fost impasibil. Prin urmare, pe de o parte, trupul nu este imaterial, căci se află jos nu deasupra și, pe de altă parte, Cuvântul este mai înainte de veci și nu din sămânța lui David, trupul fiind pătimitor și nu impasibil. Din aceasta putem înțelege că trupul nu se confundă cu Logosul Dumnezeiesc, Acesta fiind netrupesc. De aceea, mărturisim toate acestea și nu negăm iconomia cea dumnezeiască”.⁶⁹⁰

Hristologia episcopului de Tars are și o latură ortodoxă, așa cum consideră teologul german Aloys Grillmeier.⁶⁹¹ În susținerea afirmațiilor sale, el pornește de la argumentele histologice pe care Diodor le aduce în comentariul său asupra Psalmului 109. „Acest psalm se referă la Domnul nostru Iisus Hristos, Unul Născut și Cel Întâi Născut. Căci Același este de fiecare dată, Unul Născut și Cel Întâi Născut, însă Îl putem privi din puncte de vedere diferite. El este Cel Întâi Născut după trup/carne (ca Logos Înomenit) și Unul Născut după Dumnezeire. Spunem că este Cel Întâi Născut pentru că este din neamul nostru și Unul Născut deoarece este Dumnezeu, pentru ambele părți fiind un singur Fiu și un singur Dumnezeu. Psalmul nu se referă însă la atributul său de Unul Născut, ci la faptul că este Cel Întâi Născut, primind astfel atributul de Fiu și Domn alături de Tatăl, fiind Întâi Născut și Moștenitor. Atunci când spunem că este Unul Născut avem în minte faptul că este din aceeași veșnicie și slavă cu Tronul Sfintei Treimi, având după ființă aceeași cinste și domnie cu Tatăl”.⁶⁹²

Scrierile sale antiapolinariste reprezintă o adevărată mărturisire de credință asupra celor două naturi ale Logosului Înomenit. Pornind de aici, el încearcă să evedențieze Persoana, ajungând la separarea definitivă a naturilor prin transpunerea realității hristologice pe care o proclamă în vecinătatea și chiar dincolo de irelevanța impasibilității naturii dumnezeiești în Hristos. Iată consemnarea sa în acest sens:

„Mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, născut din Tatăl mai înainte de veci, în chip de nepătruns, netăgăduind, așa cum fac unii, venirea Sa în trupul nostru «la plinirea vremii». Maria a fost mama Sa și cine ar îndrăzni să tăgăduiască adevărul prin cuvinte care sunt departe de adevăr. Și ce mărturisim? Pentru a-L recunoaște pe Domnul nostru, Cel ce a făcut cerul și pământul, devreme ce este asemenea oamenilor, trebuie știut că este nemuritor cu sufletul și muritor cu trupul; este mai înainte de veci și totodată din sămânța lui David, este Dumnezeu în trup, în tot locul, pe Cruce și în cer. Este Același cu Cel ce suferă și Cel ce n-a fost răstignit și care nu a fost străpuns de cuie. Este mai înainte de Avraam și după Avraam, făcătorul pământului și al creaturii, Cel ce a murit și a înviat, aceasta fiind după trup (moartea) și aceea după dumnezeire (înviearea). Prin urmare, este un Singur Fiu fără prihană în amândouă,

⁶⁹⁰ PG 33, 1, 1559.

⁶⁹¹ Aloys GRILLMEIER, *Christ in christian tradition*, p. 354.

⁶⁹² M. JUGIE, *A propos du Commentaire des Psaumes attribue a Diodore de Tars*, EO 33, 1934, pp. 9-10, apud IBIDEM, p. 354.

trupul fiind Însuși Cuvântul lui Dumnezeu ... Aceasta nu este nici din cauza Mariei și nici pentru că S-a sălășluit într-însa, născându-Se din ea și numindu-Se Fiu al lui David, ci (unirea celor două naturi) este legată de slava nașterii Sale ca Unic Fiu, mărturisit mai înainte de veacuri Domn. Într-adevăr, pe de o parte, este numit Domn al lui David și Hristos după trup, la fel cum mulți dintre martiri sunt deasupra celor de la care au primit nașterea, căci suferințele fiind sunt așezate în fiecare, pe când cununile cerești le primesc numai cei aleși. Pe de altă parte, nu este un dar că Domnul nostru este mai mare decât David, fiind totodată fiu al său după trup. Dar, când (David) s-a făcut pe sine templu al Cuvântului Dumnezeiesc, el a primit aceasta nu după măsura trupului sau a unei legi omenești, ci după porunca dumnezeiască a Celui ce este Domn al lui David”.⁶⁹³

Separarea naturilor devine și mai evidentă în încercarea sa de a „feri divinitatea de tot orice era uman”. Dominat de teama de a nu amesteca firile, el născocesc o întreaș hristologie a locuirii, sprijinindu-se pe o veche tradiție antiohiană, în parte regăsită și în gândirea lui Eustațiu.⁶⁹⁴ Pornind de aici el aseamănă prezența Logosului în Hristos cu cea a sălășluirii Sale în profeți, diferența dintre cele două fiind aceea că în Hristos a locuit permanent:⁶⁹⁵ „El l-a umplut cu slava și înțelepciunea Sa, nu a fost precum profeții, care au trăit în neștiință până ce Duhul i-a inspirat”.⁶⁹⁶

Deși nu-și exprimă de la început ideile diofizite, Diodor mărturisește că după Întrupare se poate vorbi de doi fii: unul după natură și altul după har. „Nu spunem niciodată” – spune episcopul sirian - „că ar exista doi fii ai singurului Tată, însă spunem că Dumnezeu Cuvântul este un singur Fiu prin natură și că cel născut din Maria este după natură Fiu al lui David și după har Fiu al lui Dumnezeu ... Așadar, prin har Omul născut din Maria se face fiu și prin natură este Dumnezeu Cuvântul. Acela aparține harului și nu naturii, iar Acesta naturii și nu harului. Cu toate acestea nu există doi fii!”⁶⁹⁷

Luând în calcul locul pe care îl ocupă pe scara controverselor doctrinare precalcedoniene, IPS Irineu Popa reușește să rezume în numai câteva rânduri întreaga învățătură hristologică a lui Diodor de Tars:

„Pentru Diodor, Logosul Divin este separat de omul din Maria și nici nu se poate spune că a pățimit, ci mai degrabă că a pățimit Omul, templul Dumnezeului Logos. Tot în aceeași ordine de idei, el susține că umanității nu-i pot fi conferite însușirile sau lucrările Logosului, ceea ce înseamnă că schimbul de numiri între divinitate și umanitate poate fi acceptat numai în mod impropriu. Cât privește sufletul lui Hristos, el este socotit de Diodor a fi un factor fizic, nu unul teologic. Prin urmare, Diodor susține, ca și Nestorie,

⁶⁹³ Aceste fragmente au fost desprinse din opera lui Diodor de Tars și așezate de profesorul german de studii orientale Paul André de LEGARDE, în colecția *Analecta syriaca*. Ulterior, textul siriac a fost tradus și în limba franceză de Maurice BRIERE și publicat, cu un interesant studiu introductiv, alături de varianta siriacă, în *Revue de L'Orient Cretien*. Pentru o mai bună citare fragmentele au fost numerotate de la 1 la 33, vezi: Maurice BRIERE, *Quelques fragmentes syriaques de Diodore, eveque de Tarse (378-379?)*, en *Revue de L'Orient Cretien*, troisieme serie, tome X/1935-1936, frag. 1-3, pp. 259-260.

⁶⁹⁴ Luând în calcul contextual dezvoltării hristologiei sale în Biserica Orientală, Daniel Buda îl vede pe Diodor ca pe „un promotor al hristologiei locuirii”. Vezi: Daniel BUDA, *Op. cit.*, pp. 95, 97, nota 288.

⁶⁹⁵ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 258.

⁶⁹⁶ R. ABRAMOWSKI, frag. 35, p. 51, apud Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 104.

⁶⁹⁷ M. BRIERE, frag. 30-31, p. 271.

că Dumnezeu Logosul a locuit în umanitatea lui Hristos și a sălășluit în același templu, când omul «a luat formă». După cât se poate observa, Diodor este unul din părinții nestorianismului, plin de confuzii și erori ... el este cel care a învățat despre cei doi fii, deosebind pe Fiul lui Dumnezeu de Fiul lui David”.⁶⁹⁸

III.2.2.2. Hristologia diodoriană în comentariile Sfântului Chiril al Alexandriei

Unul dintre puternicii contestatari ai hristologiei diodoriene a fost cu siguranță Sfântul Chiril al Alexandriei, personalitate cu rol definitoriu în statornicirea doctrinei cu privire la raportul dintre cele două firi ale Mântuitorului Hristos, în Sinoadele de la Efes (431) și Calcedon (445). Atitudinea acestuia s-a concretizat în elaborarea unui tratat de hristologie, intitulat generic „*Contra lui Diodor și Teodor*”.⁶⁹⁹ Pornind de aici, putem spune că poziția pe care a avut-o confirmă, nu numai o atitudine analitico-critică asupra modului de apariție și dezvoltare a nestorianismului ca erezie, ci și un punct definitoriu în raportul dintre cele două mari centre teologice ale Orientului creștin, Antiohia și Alexandria. Astfel, prin condamnarea lui Diodor, Sfântul Chiril înfierează întreaga gândire antiohiană, pe care acesta o reprezenta.

Pentru o înțelegere cât mai corectă a acestui raport, vom lua în calcul, în primul rând, contextul istorico-doctrinar în care s-a desfășurat. În acest sens, analiza preotului profesor Dumitru Stăniloae este mai mult decât grăitoare: „Cei mai zeloși adversari ai lui Apolinarie au fost concetățenii lui, teologii antiohieni. Urmând unei tradiții mai vechi, manifestată la Eustație, în Antiohia se iniție prin Diodor de Tars (†394) așa zisa «noua școală antiohiană», care, în opoziție cu școala alexandrină, interpreta Scriptura istoric-literară și pornea de la persoana istorică a lui Hristos, accentuând cu putere deplina Lui umanitate pe care o vedea primejduită prin Eunomie și Apolinarie. De aceea, antiohienii afirmă categoric două naturi în Hristos și respingeau unirea lor naturală (εὐνοια φυσικῆ) sau după ipostas (εὐνοια κατ'ὑπόστασιν), socotind că aceasta reduce cele două firi la una singură, implică o transformare a dumnezeirii sau a umanității. Afirmarea deplinei unități echivala pentru ei cu afirmarea libertății acesteia. Astfel, Teodor de Mopsuestia, ucenicul lui Diodor de Tars, a ajuns să afirme două persoane în Hristos, neputând exista după el o fire impersonală. Între cele două naturi el nu recunoștea decât o legătură (συνάρησις) după har sau după bunăvoință, dat fiind că Dumnezeu a binevoit să se unească cu omul Iisus, așa cum s-a legat cu proorocii, deși cu Iisus s-a legat într-un chip desăvârșit, datorită faptului că și evlavia omului Iisus era desăvârșită. Dumnezeu s-a sălășluit (ενοικησεν) în omul Iisus, ca într-un templu. Omul Iisus a rămas neatins în libertatea Sa, căci harul nu stingherește libertatea. Deci natura umană a lui Iisus a rămas neschimbată și s-a dezvoltat în chip liber, trecând prin toate fazele cunoașterii ei morale. Dumnezeu, care era în omul Iisus îl ajuta, dar nu intervenea în dezvoltarea lui morală. Unirea între Dumnezeu și omul Iisus, inițiată la conceperea acestuia, a devenit tot mai strânsă, pe baza comunității sau identității de voie tot mai

⁶⁹⁸ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 257-258.

⁶⁹⁹ Lucrarea a fost scrisă de Sfântul Părinte la anul 438, în urma unei divergențe cu episcopul Succensus de Diocezana asupra persoanei lui Diodor. Cele trei tomuri alcătuite inițial au fost păstrate fragmentar, fiind traduse, alături de „Cele cinci tomuri împotriva lui Nestorie” și de „Scolia la Întrupare” – Vezi : Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 84.

deplină dintre ei. Astfel, unirea dintre ei se ținea nu numai prin bunăvoirea lui Dumnezeu, ci și prin voirea omului”.⁷⁰⁰

Dialogul dintre cele două centre de greutate ale Răsăritului creștin din această perioadă nu a fost nici pe departe unul irenic. Atitudinea Sfântului Chiril al Alexandriei față de greșelile antiohienilor păstrează mărturia unei analize cât se poate de juste asupra pericolului și consecințelor generate de promovarea unei hristologii dioprosopiste. Cât privește învățătura episcopului de Tars, rezultatul analizei Sfântului Chiril este mai mult decât relevant. El reușește să redea punct cu punct fiecare alunecare a antiohianului, justificând temeinic fiecare răspuns dat. În acest sens, considerăm necesar pentru expunerea noastră ca, în cele ce urmează, să analizăm în paralel câteva aspecte desprinse din învățăturile celor doi episcopi.⁷⁰¹

La afirmația lui Diodor că prin Întrupare Hristos a devenit templu al Cuvântului Dumnezeiesc, „primind slava numelui Său și participarea împreună cu El la această slavă”,⁷⁰² Sfântul Chiril răspunde:

„Așadar, după spusele lor, Emanoil nu a fost până la urmă nici Dumnezeu, nici Fiu, ci un om obișnuit asemenea nouă. Însă, deoarece la nașterea Sa, Cel Unul Născut a venit la El, S-a făcut pe Sine templu al lui Dumnezeu și S-a învrednicit de demnitatea de Fiu, purtând cinstea a ceva ce i-a fost adăugat”.⁷⁰³

Templul în care intră și locuiește Logosul prin Întrupare se face veșmânt al Dumnezeirii, „plin de slavă și cinste”. Această locuire și totodată îmbrăcare este perfectă, spre deosebire de locuirea Sa în profeți:

„El, care a fost din sămânța lui David după frământătura omenească, a avut Cuvântul ca Dumnezeu și când S-a întrupat, El a devenit Cuvântul lui Dumnezeu, după cum templul a fost mai întâi pregătit pentru ca la ceasul convenit El să vină și să locuiască într-însul. În pântecul Fecioarei a intrat, îmbrăcându-Se în acest templu și nelepădându-l, ci umplându-l de slava înțelepciunii Sale. Aceasta nu se aseamănă cu sălășluirea Sa în profeți, care s-a făcut până la descoperirea Duhului Sfânt. Căci dumnezeirea nu a așezat dintr-o dată înțelepciunea Sa în lume, ci încetul cu încetul, prin trupul Său”.

⁷⁰⁰ Pr. prof. D. STANILOAE, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, pp. 299-300.

⁷⁰¹ Pentru realizarea acestei prezentări ne-am folosit de varianta englezească a fragmentelor desprinse din lucrarea Sfântului Chiril al Alexandriei, „Contra lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia” – Vezi: SAINT CYRIL, *Fragments against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia*, pp. 330-336.

⁷⁰² Frag. 20, p. 330.

⁷⁰³ Frag. 20, p. 330.

Răspunsul Sfântului Chiril:

„A spune că Logosul S-a întrupat din Fecioară și S-a făcut om, nefiind într-un om sau nefiind văzut să ia asupra Sa firea omenească, este necugetat. Dincolo de acestea, noi spunem că este Unul și Același Fiu, fie că este conceput mai înainte de veci din ființa Tatălui, fie că S-a întrupat din sămânța lui David”.⁷⁰⁴

Îmbrăcându-se cu haina firii noastre, Logosul împlinește „asemănarea perfectă cu sluga pe care a luat-o asupra Lui”.⁷⁰⁵ Mergând în acesta direcție, Diodor confirmă vechea tradiție siriană a hristologiei *lbeš pagrā*.⁷⁰⁶ „Pentru a se face om” – răspunde Chiril – „S-a născut după trup din femeie. De aceea, deseori, el (Diodor) se folosește de cuvintele «a lua» și «a primi» pentru a arăta că este vorba de un om care are o legătură morală/sentimentală cu Dumnezeu Cuvântul și din cauza aceasta el nu poate mărturisi laolaltă cu noi că El este cu adevărat Dumnezeu Înomenit”.⁷⁰⁷ Sfântul Părinte subliniază aici o tendință foarte periculoasă moștenită în hristologia antiohiană, pornind de la ideile generate de gândirea episcopului de Tars. Acesta, printr-o afirmare a legăturii morale dintre dumnezeire și omenitate, transforma mântuirea, fără să-și dea seama, într-un act juridic, „realizat prin efortul liber al omului, care imită pe omul Iisus. Deci, despărțind într-atâta cele două firi, încât atribuiau fiecăreia un subiect propriu, Logosul nu mai era subiectul actelor mântuitoare ale lui Iisus Hristos, astfel că mântuirea oamenilor devenea problematică, dacă nu imposibilă”.⁷⁰⁸ Soluția a fost dată de Patriarhul alexandrin prin introducerea formulei hristologice *ενωσις φυοικη*.⁷⁰⁹

În gândirea Sfântului Părinte, trupul nu este conceput ca ceva exterior, detașat de Persoana Logosului Înomenit, așa cum socotea Diodor, ci reprezintă o realitate concretă a acesteia. Sprijinindu-se pe acest crez, Părintele alexandrin se socotește ca păstrător și apărător al credinței celei drepte, care nu sacrificată unitatea în detrimentul dualității și nu dizolvă dualitatea în defavoarea unității.⁷¹⁰

„Atunci când ne referim la unirea Unuia Născut cu trupul nu o înțelegem ca pe o îmbrăcăminte și nici nu spunem că a fost așezată peste El asemenea hainelor exterioare, ca și cum ar fi purtat ceva străin naturii Sale, fiind este mai degrabă o declarație asupra mărturisirii că S-a făcut trup. Prin urmare, Cuvântul a fost prezent real în trup, unindu-l cu Sine și făcându-l al Său, la fel cum sufletul omului este al Său, chiar dacă natura acestuia îi este străină. Căci noi ținem credința cea dreaptă și nepătată, ne sprijinim pe

⁷⁰⁴ Frag. 21, pp. 331-332.

⁷⁰⁵ Frag. 21, p. 332.

⁷⁰⁶ Vezi în acest sens analiza hristologică din partea a II-a a lucrării noastre: **II.1.1. Teologia îmbrăcării (*lbeš pagrā*) în hristologia siriană**, pp. 68-81.

⁷⁰⁷ Frag. 21, p. 332.

⁷⁰⁸ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 259.

⁷⁰⁹ Cu toate că această expresie a fost folosită de nestorienii pentru a-l acuza de apolinarism și monofizitism, în terminologia sa hristologică Sfântul Chiril exprimă „unirea adevărată, grație căreia, din două lucruri neasemănătoare, umanitatea și divinitatea, S-a făcut un singur Hristos, Fiu și Domn” – Vezi: Ioan G. COMAN, *Patrologie ...*, p. 148.

⁷¹⁰ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 259 – 260.

Sfintele Scripturi și urmăm cărarea credinței Părinților, căci atunci când auzim cuvântul «Iisus» înțelegem Logosul cel Unul Născut Înomenit”.⁷¹¹

III.2.3. Aspecte din hristologia lui Teodor de Mopsuestia

Înrâurit de învățăturile lui Diodor de Tars,⁷¹² Teodor al Mopsuestiei a fost atras încet, dar sigur, de tendințele de separare a celor două naturi ale Logosului Înomenit în două persoane distincte. Hristologia sa a fost stimulată de dorința intensă de a-l combate pe Apolinarie,⁷¹³ nereușind însă să păstreze integritatea naturii umane fără să dubleze persoana Mântuitorului Hristos. Cu toate acestea, personalitatea sa a rămas remarcabilă în istoria Bisericii Siriene și nu numai. Capacitatea sa de persuasiune și proeminența ideilor promovate au făcut din el un adevărat lider al Școlii Antiohiene. Exegeza sa a avut de asemenea o notă aparte, fiind legată în mare de interpretarea literară, istorică și rațională a textului biblic. Din punct de vedere hristologic, doctrina pe care a promovat-o s-a concentrat, așa cum am arătat mai sus, pe promovarea și protejarea eforturilor antiohiene de păstrare a unei umanități depline și perfecte în Persoana Mântuitorului Hristos.⁷¹⁴

Într-o retrospectivă generală asupra personalității, vieții și operei lui Teodor de Mopsuestia, profesorul Remus Rus subliniază cele mai importante coordonate ale histologiei acestuia. El consemnează în acest sens că: „Doctrina lui hristologică poate fi rezumată astfel: Misiunea lui Hristos este înainte de toate de a restabili unitatea sfâșiată a cosmosului și să adune în Sine toate lucrurile, prin realizarea în Persoana Sa a omului ca chip vizibil al lui Dumnezeu și cap al întregii creații. În al doilea rând, să restabilească unitatea cu Sine, ca cel de al doilea Adam și Cap al Bisericii, la starea de echilibrare perfectă de păcat și moarte. Perfecțiunea omenității Sale îi cerea să posede un suflet uman rațional, cu auto-libertate umană capabilă de a alege singură între bine și rău, persistând însă în bine. În plus, pentru a realiza desăvârșirea, era necesar ca El să ia firea umană în starea ei schimbătoare, să treacă prin perioada de creștere, să intre în conflict, nu numai cu cel rău, ci și cu patimile sufletului omenesc ... Persoana care se sălășluiește în el (omul) este Fiul prin fire. Această unitate a Cuvântului cu omul Hristos se deosebește de unirea dintre Dumnezeu și sfinți din alte două puncte de vedere. Ea a

⁷¹¹ Frag. 25, p. 334.

⁷¹² Este cunoscut în însemnările istoricilor vremii că Teodor a frecventat, alături de Sfântul Ioan Hrisostom, școala monastică a lui Diodor de Tars. Cel de al doilea a părăsit însă tovărășia înțeleptului avvă, preferând să trăiască monahismul de unul singur, într-o retragere și mai adâncă. Teodor, pe de altă parte, a păstrat comuniunea legăturii pe mai departe, chiar și după alegerea lui Diodor în scaunul episcopal de la Tars (378). Rodul acestei ucenicii a adus după sine o evidentă înrudire de gândire și percepere a realităților hristologice. Așa se face că Teodor a moștenit de la înaintașul său, nu numai metoda de interpretare a Scripturii, ci și o viziune aproape identică de înțelegere asupra problemelor de ordin hristologico-mistic. Până și treptele clericale le-a parcurs cu ajutorul profesorului său, ajungând episcop al Mopsuestiei chiar sub omoforul acestuia, în anul 392, după cum reiese din tradiția Bisericii Siriene. Vezi: H. WACE, W.C. PIERCY (ed), *A dictionary on christian biography and literature*, Hendrikson Publishers, 1999, pp. 965-973.

⁷¹³ Erezia apolinaristă a fost condamnată de Roma în 377 și 380 prin instanțele meletiene. În ambele rânduri intransigența doctorilor antiohieni a ieșit în evidență, mai cu seamă prin furia manifestată. Cu toate acestea au păstrat în hristologia lor același principiu care l-a pierdut și pe Apolinarie: „În Dumnezeu-Omul există o natură umană completă, care nu este deloc o persoană umană, un subiect distinct, aflat sub conducerea unei persoane superioare, persoana Logosului, în care găsește sprijin substanțial” – Vezi: Martin JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1912, p. 6; Luis PIROT, *L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste*, Sumptibus Edificii Institutii Biblici, Rome, 1913, p. 63.

⁷¹⁴ Frederick MCLEOD, *Theodore of Mopsuestia*, p. 3.

început odată cu prima formare a Omenității sacre în pântecul Fecioarei. Odată realizată, această unire rămâne indisolubilă. Atât de intimă și atât de indisolubilă a fost această unire între Cuvânt și om, încât se poate vorbi de o singură persoană, după cum bărbatul și femeia «nu mai sunt două trupuri, ci unul singur», sau «după cum sufletul și trupul sunt în om». De aceea, problema dacă Fecioara a fost Născătoare de om sau Născătoare de Dumnezeu, nu mai are sens deoarece ea a fost în același timp Născătoare de om și Născătoare de Dumnezeu, în sensul că ea a fost mama Omului, însă în acel Om, căruia i-a dat naștere, avusese loc deja sălășluirea lui Dumnezeu. În al doilea rând, trebuie să înțelegem că el vorbește numai despre ceea ce Cuvântul a devenit în aparență, și nu că trupul pe care l-a luat era ireal, ci doar că el nu s-a transformat în mod real în trup ... Omul Hristos a devenit Fiul prin adopție la Botez, potrivit vocii care a spus: «Acesta este Fiul Meu iubit întru care am binevoit». Ar fi o nebunie, spune Teodor, să interpretăm aceste cuvinte în legătură cu Logosul divin ... Cu toate acestea, nu există doi fii în Hristos, deoarece nu există doi Hristoși; unitatea persoanei trebuie păstrată, după cum trebuie păstrate și distincția firilor. Omul este fiu numai în virtutea unirii lui indisolubile cu Cuvântul divin. Atunci când îl numim pe Hristos Fiul lui Dumnezeu, ne gândim în principal la Cel ce este cu adevărat și firesc Fiul, însă mai includem în concepția noastră și pe omul care este indisolubil Unu cu El și, ca atare, împărtășește cinstea și numele Lui”.⁷¹⁵

Dorind să afirme o natură umană completă care să se poată evidenția personal, găsindu-se numai într-un contact moral cu dumnezeirea, Teodor ajunge să vorbească despre două persoane ale Fiului lui Dumnezeu: „În timp ce distingem naturile în Iisus Hristos, spunem că natura Logosului este completă și Persoana Sa de asemenea, de aceea nu vom ști să mergem mai departe cu un ipostas (φουσις) impersonal. În același timp spunem în mod asemănător că în om natura și persoana sunt complete. Totuși, atunci când evidențiem unitatea (ουναφεια) spunem de asemenea că nu există decât un singur prosopon, o singură persoană”.⁷¹⁶

III.2.3.1. Câteva lămuriri hristologice asupra termenului *parsupo/prosopon*, la Teodor de Mopsuestia

Teodor de Mopsuestia se remarcă în mod deosebit ca fiind primul teolog din Școala Antiohiană care exemplifică unitatea celor două naturi în Hristos folosindu-se intensiv de terminologia hristologică.⁷¹⁷ Astfel, el afirmă că în Hristos sunt două *ipostasuri* (în sensul de naturi reale ca existență), cu două *parsupo* (ca putere de manifestare a ipostasului în exterior), unite într-unul și același *Prosopon*. Pentru a demonstra acest

⁷¹⁵ După cum se poate observa, profesorul Rus schițează foarte bine principalele aspecte ale hristologiei lui Teodor. De aceea, am găsit de cuviință să așezăm acest citat la începutul analizei noastre pentru a clarifica, într-o manieră cât se poate de autorizată, direcția pe care vom încerca să o urmăm în acest subcapitol – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 810-812.

⁷¹⁶ TEODOR DE MOPSUESTIA, în **PG 66**, 981.

⁷¹⁷ El se folosește de termenul *φουσις* atât pentru a defini realitatea unei specii, modul ei de existență, cât și pentru a exprima integritatea noțiunilor de *fire divină* și *umană*. Totodată, unitatea dintre cele două firi este transpusă prin termenul de *προσωπον*. Cu toate acestea, atunci când vorbește despre Persoanele Sfintei Treimi, Teodor folosește *προσωπον* cu sens individual, identitar. În afara teologiei sale trinitate, localizată mai ales în operele de conținut exegetic, *προσωπον* capătă înțeles colectiv, așa cum înțelegem de pildă din expresiile: „*προσωπον*-ul apostolilor”, „*προσωπον*-ul colosenilor”. Această abordare terminologică este transpusă hristologic prin afirmarea legăturii dintre cele două naturi – Vezi: Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 187-189.

lucru el apelează la expresia „un singur prosopon al Unității”. În consecință, „Prosopon unic este într-adevăr Persoană Dumnezeiască. Acestui Prosopon unic, sau subiect unic, ne putem adresa ca Dumnezeu și om deopotrivă, căci ceea ce este aplicat pentru natura omenească se regăsește și în cea dumnezeiască, și ceea ce i se datorează uneia dintre naturi este valabil și pentru cealaltă”.⁷¹⁸ În exprimarea acestor idei, Teodor se arată profund influențat de hotărârile primului Sinod Ecumenic, de la Niceea, aducându-și ideile pe temeuri scripturistice:

„Nu spunem că Tatăl este singurul Dumnezeu, în sensul în care Fiul nu este Dumnezeu și nici că Fiul este singurul Domn, în sensul în care Tatăl nu este Domn. De aceea, este cunoscut și evident că oricine este cu adevărat Dumnezeu este și Domn cu adevărat, și oricine nu este cu adevărat Dumnezeu, nu este cu adevărat Domn: «Domnul este singurul Dumnezeu».⁷¹⁹ Acela care spune «un Dumnezeu», arată că există un singur Domn, și când adaugă «singurul Dumnezeu», mărturisește că există un singur Domn ... pentru a adăuga la aceasta natura umană care a fost asumată de Logos pentru mântuirea noastră, spunem: «Un singur Domn Iisus Hristos». Acest nume este al omului în care S-a așezat Dumnezeu, așa cum a spus îngerul «Ea va naște Fiul și vei chema numele Lui Emanuel».⁷²⁰ La acest nume s-a adăugat și de asemenea și cel de «Hristos» (Cel uns), pentru a face referire și la Duhul Sfânt, așa cum este scris: «Iisus din Nazaret pe care Dumnezeu L-a uns cu Duh Sfânt și cu putere».⁷²¹ Prin urmare, El este Dumnezeu datorită unității dintre natura dumnezeiască și cea omenească. În același fel, Sfinții noștri Părinți, care s-au adunat în acel minunat Sinod al Bisericii Dreptmăritoare (de la Niceea), mărturisesc prima treaptă în unirea naturii dumnezeiești cu cea omenească, pe care El a luat-o, așa cum au spus: «Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut din care toate s-au făcut mai înainte de toți vecii» ... Unitatea de natură se face cunoscută prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel: «Dumnezeu S-a arătat în trup»⁷²² și după spusele Sfântului Evanghelist Ioan: «Toate prin El s-au făcut»⁷²³. La acestea Părinții noștri au adăugat «Și întru Unul Domn Iisus Hristos», ca și cum ar fi spus: «Credem într-un singur Domn care este din natura dumnezeiască, în care numele de Domn și Dumnezeu este cu adevărat cuvenit».⁷²⁴

Pentru Teodor termenii de $\phi\omega\sigma\varsigma$, $\omicron\upsilon\upsilon\alpha$ și $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\omicron\varsigma$ (*kyano*, *qnomo* și *parsupo*) definesc în mod virtual aceeași realitate. Dacă primii doi au un sens mai mult general, cel din urmă vizează expresia concretă a unei naturi sau esențe date. Pe această traiectorie, episcopul sirian ajunge să afirme existența a două persoane (prosoponuri/parsupo) distincte în ipostasul Logosului Înomenit. „Termenul de *prosopon* exprimă *existența*, însă nu o definește ca fiind necesară. Este adevărat că fiecare ipostas trebuie să aibă câte un prosopon. De fapt, Teodor nu vorbește despre două *pasupe/prosoponuri* naturale în Hristos. El rezervă termenul de prosopon pentru a

⁷¹⁸ G. CHEDIATH, *Christology*, p. 76.

⁷¹⁹ Daniel 6, 4.

⁷²⁰ Matei 1, 21.

⁷²¹ Faptele Apostolilor 10, 38.

⁷²² I Timotei 3, 16.

⁷²³ Ioan 1, 3.

⁷²⁴ MINGANA (ed.), p. 36.

defini *unitatea celor două naturi*. Prin urmare, Teodor vorbește întotdeauna despre *un singur prosopon în două naturi*. Acest prosopon unic este Prosoponul Logosului, către este dat de asemenea și umanității asumate. Unitatea se manifestă prin Prosoponul Logosului Înomenit pentru a arăta, prin Hristos, natura umană. Prosoponul dumnezeiesc pătrunde și, în același timp, conturează umanitatea Domnului. După Teodor, dualitatea în Hristos trebuie legată de latura *firii și ipostasului*, iar unitatea de latura *prosoponului*, este de părere G. Chediath.⁷²⁵ Unitatea prosopică la care se referă sirologul indian nu este altceva decât „*Prosoponul de legătură*”, inventat de diofiziți pentru a defini unitatea morală dintre cele două *parsupe* ale Mântuitorului Hristos. Acest aspect reiese foarte clar din prevederile celui de al V-lea Sinod ecumenic de la Constantinopol:

„Dacă cineva acceptă *uniclipostas* al Domnului nostru Iisus Hristos în așa fel încât să exprime prezența a mai multor *ipostasuri*, încercând să pătrundă taina celor două *ipostasuri* și *pasupe* ale lui Hristos și atunci, după ce a introdus cele două *parsupe*, se referă la un sigur *prosopon* după demnitate, cinste și lucrare, așa cum au scris în nebunia lor Teodor și Nestorie, insinuând mai apoi în mod fals că Sfântul Sinod de la Calcedon ar fi folosit expresia «un singur ipostas» în sensul impietății lor, fără să mărturisească că Logosul Dumnezeiesc este unit ipostatic cu trupul Său și că, prin urmare, ipostasul sau prosoponul Său este unul – căci așa a declarat Sfântul Sinod de la Calcedon despre unicul ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos – acela să fie anatema!”⁷²⁶

Analizând contextual înțelesul lui *parsupo* (sau *prosopon*) în hristologia siriană și implicit poziția sa față de ceilalți termeni de factură hristologică (*quomo* sau *kyano*) putem distinge cu ușurință dimensiunea sa exterioară. „*Pasupo* este forma sau imaginea în care apare o fiere sau un ipostas”, întrucât „fiecare natură și fiecare ipostas are propriul său *prosopon*”.⁷²⁷ Această tendință devine ușor de observat în gândirea lui Teodor, întrucât: „atunci când distingem naturile spunem că natura Logosului Dumnezeiesc este completă și că Prosoponul Său este complet, întrucât nu este corect să vorbim despre un ipostas lipsit de *prosopon*. De asemenea, natura omenească este completă întocmai ca *prosoponul* ei. Prin urmare, privind unirea dintre ele, afirmăm un *singur prosopon*”.⁷²⁸

Legătura dintre ipostas și *prosopon* este uneori, în gândirea lui Teodor, aproape insesizabilă, cei doi termeni putând fi identici ca sens. „Cu alte cuvinte” – menționează Grillmeier – „*prosopon* poate exprima *natura*, și în ultimă instanță *firea* (ουσια), care la rândul-i este echivalentă cu *ipostasis*, fiind o natură concretă, individuală. Dacă vorbim de Prosoponul lui Hristos, nu înseamnă că în spatele acestuia se ascunde un nou compozit «Hristos-natură», ca în gândirea lui Apolinarie. Mai curând, Prosoponul lui

⁷²⁵ G. CHEDIATH, *Christology*, p. 78.

⁷²⁶ Conciliar Anathemas, *Canon 5*, trad. Fr. MCLEOD, p. 172.

⁷²⁷ Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Traditions*, vol. I, p. 431.

⁷²⁸ *Despre Întrupare*, în PG 66, 981; vezi aici și traduceri în engleză: Fr. MCLEOD, *Theodor of Mopsuestia*, p. 135; A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, p. 432; R.A. NORRIS Jr., *Manhood and Christ. A study in Christology of Theodor of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 229.

Hristos trebuie interpretat în lumina relației unice prin care ipostasul dumnezeiesc al Logosului ia asupra sa natura umană”.⁷²⁹

În cea de a XVIII-a carte împotriva lui Eunomie, Teodor oferă lămuriri concrete asupra locului pe care îl ocupă termenul *parsupo* în hristologia sa, aliniindu-se totodată hristologiei de tip *lbeš pagrā* din teologia siriană. Textul este folosit de majoritatea sirologilor, care îl consideră normativ în definirea doctrinei hristologice a episcopului sirian. Redăm aici conținutul:

„Prosopon este folosit în două direcții: pentru fiecare definește ipostasul și ceea ce suntem fiecare dintre noi sau ce i-a fost conferit după onoare, cinste și slavă. Spre exemplu, «Pavel» și «Petru» definesc ipostasul și totodată prosoponul fiecăruia dintre ei, însă Prosoponul Domnului Hristos înseamnă *onoare, cinste și slavă*. Pentru că Logosul s-a descoperit în omenitate, S-a făcut pricină a slavei Ipostasului Său pentru a-l despărți de cel văzut și din această pricină «Prosoponul lui Hristos» se numește Prosopon al slavei, nu al firii celor două naturi. (Căci slava nu înseamnă natură sau ipostas, ci ridicarea la o demnitate înaltă care este primită în consecința descoperirii dumnezeiești). Căci după cum hainele de purpură și îmbrăcămintea împărătească sunt așezate peste regii pământului, întocmai s-a făcut începutul pe care Cuvântul Dumnezeiesc l-a luat din noi, fără separare, înstrăinare sau depărtare de închinare. Cu toate acestea, după cum haina unui rege nu este una cu natura sa, nici Întruparea Cuvântului Dumnezeiesc nu este după natură. Căci, oricine ar propovădui că Dumnezeu Cuvântul a luat trup după a Sa natură, spune de fapt că a luat ceva străin în ființa Sa și prin adăugarea acestuia la propria-i natură, merge spre stricăciune. Însă, dacă nu are trup prin natură, cum poate spune Apolinarie că Același (Hristos cel Întrupat) este parțial omousios cu Tatăl în dumnezeire și (parțial) omousios cu noi în trup, astfel încât să-L facă compus? Căci El, Cel ce este împărțit în naturi devine împărțit prin natură”.⁷³⁰

Sprrijinindu-se pe înțelesul bipolar al lui *parsupo*, episcopul sirian încearcă să arate că legătura unitară dintre cele două naturi este statornicită de o relație interioară. El justifică această convingere hristologică folosindu-se de metoda analogică. Teologul Frederick McLeod identifică în acest sens trei exemple folosite de Teodor pentru a defini raportul dintre dumnezeire și omenitate în Persoana Mântuitorului Hristos.⁷³¹ Primul dintre ele are la bază textul Evangheliei după Ioan (2, 19-21),⁷³² unde omenitatea este prezentată ca „templu” în care Logosul se sălășluiește încă din clipa zămislirii Sale, pentru veșnicie: „La plinirea vremii, El a fost îmbrăcat, devenind ca Templu al lui Dumnezeu”.⁷³³ Cea de a doua analogie, folosită de Teodor în susținerea raportului dintre dualitate și unitate între cele două naturi ale Logosului Înomenit, face trimitere la

⁷²⁹ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Traditions*, vol. I, p. 433.

⁷³⁰ THEODOR OF MOPSUESTIA, *The 18th Book against Eunomius*, in *Essays and studies presented to Stanley a Cook*, Chambridge Oriental Series 2, 1950, pp. 73-83, apud A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Traditions*, vol. I, p. 433.

⁷³¹ Fr. MCLEOD, *Theodor of Mopsuestia*, p. 51.

⁷³² „Iisus a răspuns: Dărămați templul acesta și în trei zile îl voi ridica. Și au zis deci iudeii: În patruzeci și șase de ani s-a zidit templul acesta! Și Tu îl vei ridica în trei zile? Iar El vorbea despre templul trupului Său”.

⁷³³ SWETE 2: 312/Latin, *In oppositions to Apollinaris*, Book 3, trad. Fr. MCLEOD, p. 149.

legătura dintre bărbat și femeie,⁷³⁴ așa cum este descrisă de Sfântul Apostol Matei în Evanghelia sa (17, 6-7).⁷³⁵ În al treilea rând, episcopul de Mopsuestia aseamănă legătura dintre dumnezeire și omenitate cu cea dintre suflet și trup. Astfel, după cum sufletul există mai înainte de trup și implicit înaintea legăturii cu acesta, întocmai Logosul pătrunde în mod liber în omenitate, fără să rezulte din această unire o nouă natură.⁷³⁶

„Dacă vorbim despre firea omenească ca fiind alcătuită din suflet și trup, susținem că sufletul și trupul au două naturi distincte, alcătuiind împreună o singură ființă omenească ... În felul acesta, deși sufletul este unit cu trupul Său, formând împreună o singură ființă vie, naturile sufletului și trupului rămân diferențiate. Unul este nemuritor, iar celălalt supus stricăciunii. Unul este rațional, celălalt lipsit de înțelegere. Și cu toate acestea, laolaltă formează o singură ființă omenească. Fiecare prin sine însuși nu poate fi numit în mod propriu ființă omenească, cu toate că fiecare ființă omenească poate dispune de personalitate interioară sau exterioară. Însă această personalitate nu reprezintă ființa omenească în integritatea ei ... În același fel putem vorbi și despre Domnul nostru Hristos, în care chipul servului stă laolaltă (subzistă) cu chipul lui Dumnezeu. Nu este nici Cel ce asumă sau cel asumat, cel asumat sau Cel ce asumă. Unitatea dintre cel asumat și Cel ce asumă nu poate fi separată sau ruptă în nici un fel”.⁷³⁷

Din cele arătate mai sus putem înțelege că doctrina *prosoponului unic* din hristologia diodoriană este cu totul distinctă de dogma *Unirii Ipostatice*. Unitatea prosopică despre care vorbește totuși Teodor reprezintă mai degrabă „o unitate exterioară, de prezentare, ce rezultă din locuirea Logosului în Om”. În felul acesta, raportul dintre dumnezeiesc și omenească în Persoana lui Hristos este dominat numai de o „unitate morală”, lucru ce sporește și mai mult evidența ideilor sale dioprosopiste.⁷³⁸

III.2.3.2 O hristologie antiapolaristă

Dorința de a nu amesteca Logosul cu efemeritatea lumii create confirmă odată în plus identitatea și construcția antiohiană a teologului și exegetului Teodor de Mopsuestia. Acest aspect poate fi observat din separarea pe care o face între dumnezeirea și omenitatea Mântuitorului Hristos. „Cel ce a fost creat nu este Fiu și Cel Care este Fiu nu este creatură. Pentru că cel care este creatură nu poate să fie numit Fiu adevărat, precum nici adevăratul Fiu nu poate fi numit creatură”.⁷³⁹ Aceeași idee reiese și din comentariile exegetice, alcătuite de episcopul sirian la mai multe cărți ale Sfintei Scripturi. Astfel, pornind de la conținutul textului de la Matei 3, 17,⁷⁴⁰ Teodor spune: „Aceste cuvinte se referă la Dumnezeu Logosul, căci Cel ce a zis: «Acesta este Fiul Meu

⁷³⁴ Fr. MCLEOD, *Theodore of Mopsuestia*, p. 51.

⁷³⁵ „Așa întrucât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă. Ei i-au zis Lui: Pentru ce, dar, Moise a poruncit să-i dea carte de despărțire și s-o lase?”

⁷³⁶ Fr. MCLEOD, *Theodor of Mopsuestia*, p. 51.

⁷³⁷ PG 66, 997/Latin, *In oppositions to Apollinaris*, Book 4, trad. Fr. MCLEOD, pp. 153-154.

⁷³⁸ R.A. NORRIS Jr., *Manhood and Christ ...*, p. 323.

⁷³⁹ *Omilia XIII, 9*, ed. germ. apud Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 180.

⁷⁴⁰ „Și iată glas din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit»” (Matei 3, 17).

cel iubit» și a adăugat «întru Care am binevoit». A arătat în mod evident că vorbea prin comparație cu ceilalți fii care nu sunt preaiubiți ai Săi și întru care nu putea binevoi”.⁷⁴¹

În legătura cu divinitatea, natura umană este împodobită cu demnitatea și numele Fiului lui Dumnezeu Înomenit: „Noi nu spunem: doi fii sau doi domni, pentru că nu există decât un singur Fiu prin esență, Dumnezeu Logosul, Unicul Fiu al Tatălui, iar omul cu care s-a unit și care participă la dumnezeirea Sa împărtășește numele și demnitatea Fiului. Și Domnul prin fire este Logosul care împărtășește în mod egal aceeași demnitate, alături de Cel cu care S-a unit. Iată de ce noi nu spunem: doi fii sau doi domni”.⁷⁴²

Referitor la Întruparea Cuvântului Dumnezeiesc, trebuie evidențiată fidelitatea prin care Teodor și-a onorat măștrii din Școala Antiohiană.⁷⁴³ Atât pentru el, cât și pentru antecesorii săi, actul coborării lui Dumnezeu în creație este privit ca o *îmbrăcare*⁷⁴⁴ în umanitatea noastră.⁷⁴⁵ Contrar acestei direcții, Apolinarie, episcopul Laodiceiei, afirma că în Hristos nu poate exista nicio separare, pentru că altfel mântuirea omului ar avea de suferit.⁷⁴⁶ În această problemă Apolinarie propune o formă extremă a hristologiei *Logos-sarx*, considerând că „Dumnezeu este o unitate compusă în formă umană, în afirmațiile: «Dumnezeu S-a întrupat» (Θεος ενσαρκος), «Dumnezeu purtător de trup» (Θεος σαρκοφορος) sau «Dumnezeu născut din femeie» nu reprezintă trupul ca pe haină exterioară pe care Cuvântul a îmbrăcat-o,⁷⁴⁷ ci ele arată unitatea absolută realizată de El încă din momentul zămislirii. «Trupul», spunea el, «nu este altceva adăugat la Divinitate pentru a face binele, ci constituie împreună cu Divinitatea o singură realitate sau natură”.⁷⁴⁸ În doctrina sa, Trupul Mântuitorului se găsește unit cu Rațiunea dumnezeiască care înlocuiește efectiv sufletul natural. Prin urmare, în Hristos cel Întrupat nu mai există suflet rațional, ci doar trup și Logos. Toate aceste convingeri au alimentat în mare măsură controversile dezvoltate între reprezentanții celor două Școli, Alexandrină și Antiohiană.

⁷⁴¹ Autorul se folosește de o manieră indirectă pentru a sublinia diferența dintre dumnezeire și omenitate. După cum se observă, Logosul este prezent la Botez ca „Fiu iubit” al Tatălui Ceresc, Acesta mărturisindu-I deoființimea și împreunăexistența din veșnicie cu El. Fiii, cărora le vorbește Logosul, reprezintă firea omenească, care participă la Botezul Domnului – Vezi: **PG 66**, 1014.

⁷⁴² **PG 66**, 747, apud Luis PIROT, *L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste*, pp. 64-65, nota 3.

⁷⁴³ Afirmația noastră se referă în mod deosebit la legătura existentă între hristologia promovată de Teodor de Mopsuestia și ideile discipolului său, Diodor de Tars, în legătură cu separarea naturilor în Persoana Logosului Înomenit.

⁷⁴⁴ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același...*, p. 207.

⁷⁴⁵ Hristologia îmbrăcării sau a locuirii, așa cum a fost ea numită de teologii occidentali (printre aceștia numărându-se și germanul Grillmeier), reprezintă un concept caracteristic tradiției antiohiane, legat într-o oarecare măsură de hristologia lui Paul de Samosata care, ulterior, a interpretat-o diferit – Vezi: Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 187.

⁷⁴⁶ IPS Irineu POPA descrie pe larg cei mai importanți parametrii a hristologiei lui Apolinarie. Aceasta a fost fundamentată îndeosebi pe dorința promovării unui Hristos întreg, fără împărțire sau despărțire. În acest, IPS Părinte Mitropolit notează: „Apolinarie manifestă teama de separare în Hristos și se străduiește să redea unitatea Cuvântului făcut trup, subiecte predilecte ale teologiei lui. În promovarea acestor idei, maniera sa de abordare a polemicii atinge o anumită elevație lingvistică și filosofică, el fiind convins că, dacă în Hristos divinul este separat de uman, mântuirea omului este pusă în pericol. Prin urmare, Hristos nu are posibilitatea să aducă salvarea, El neavând puterea nici să ne răscumpere din păcatele noastre, nici să ne învieze” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 207-208.

⁷⁴⁷ Expresie antitetică hristologiei de tip *lbeš pagrā*, promovată în tradiția siriană.

⁷⁴⁸ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același...*, p. 207; Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 296 - 297.

Pe de altă parte, în perspectiva lui Apolinarie, Hristos este o singură natură (φουος) pentru că este o singură persoană (προσωπον) simplă și nedespărțită. Iată cum descrie pr. prof. Dumitru Stăniloae evoluția acestei tendințe hristologice: „Luptând împotriva învățaturii lui Origen și Arie, care vedeau în Logosul întrupat o ființă inferioară lui Dumnezeu, împotriva învățaturii lui Paul de Samosata, care reducea dumnezeirea lui Hristos la o simplă putere dumnezeiască, Apolinarie a dorit să accentueze atât de mult că Hristos este Dumnezeu, Cuvântul cel de o ființă cu Tatăl, încât a redus la minimum omenitatea Lui. Dar extremele se ating, Apolinarie susținea într-un fel apropiat de Arie, că Logosul dumnezeiesc n-a luat natura omenească deplină, ci numai un trup însuflețit fără minte (la început vorbea chiar numai de un trup fără suflet), locul minții luându-l El Însuși. Dar pe când Arie restrângea umanitatea în Logos pentru a arăta că nu e o prea mare distanță între ea și el, pentru a evidenția că Hristos este numai făptură, Apolinarie făcea aceasta pentru a evidenția că Hristos este aproape numai Dumnezeu. El spunea că «dacă Dumnezeu desăvârșit s-ar uni cu un om desăvârșit, ar fi fost doi, unul Fiu al lui Dumnezeu prin fire, altul prin putere»”. Formula sa, „μια φουον του Θεου Λογου σεσαρκωμενη” („o singură fire a Logosului întrupat”), pusă până în secolul VI pe seama Sfântului Atanasie cel Mare și preluată mai târziu, cu sens ortodox, de Sfântul Chiril al Alexandriei, a constituit pentru o bună perioadă de timp mărun discordiei în sânul Bisericii Orientale.

În concepția lui Teodor legătura dintre cele două naturi este asemenea relației dintre Dumnezeu și sfinți, plină de har și bunăvoință.⁷⁴⁹ Ea se dezvoltă treptat și este încălzită de puterea proniatoare a Duhului Sfânt: „Unindu-se cu Logosul în înțeles material, Iisus a mers din treaptă în treaptă ... Puțin câte puțin, și grație sprijinului venit din partea Logosului, El (omul Iisus) a crescut în sfințenie. Lutul mortal nu l-a împiedicat. Botezul în Iordan a fost un eveniment important în viața Sa, reprezentând momentul în care Tatăl L-a recunoscut ca Fiul al Său preaiubit, care a primit harul înfierii dumnezeiești, așa cum au predicat Scripturile”.⁷⁵⁰

Stimulat de convingerile sale niceene, episcopul Mopsuestiei și-a asumat mandatul de a condamna toate învățăturile care ieșiseră din rânduiala dogmatică a Sfintei Biserici. El a înfierat astfel monofizitismul lui Apolinarie, numindu-l pe acesta „inger al satanei ... care spune că sufletul nostru rațional – νοϋς - nu ar fi luat parte la însușirea harului – αναληψις της χαριτος”.⁷⁵¹

Împingând la extrem poziția naturii omenești în actul Întrupării prin afirmația că Logosul a luat asupra Sa doar un trup însuflețit, fără minte, pe care l-a umplut cu prezența Sa dumnezeiască, Apolinarie desființa hristologia „îmbrăcării”, atât de importantă în tradiția siriană. În revers, Teodor arată că fără asumarea în Sine a omului întreg/deplin, constituit din „trup și din suflet nemuritor și rațional”,⁷⁵² Hristos nu ar fi putut înfăptui mântuirea noastră. Poziția sa se găsește exprimată pe larg în tratatul „Contra lui Apolinarie”:

⁷⁴⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 299.

⁷⁵⁰ *Contra Apollinarius*, PG 66, 980, 992, 993, 997.

⁷⁵¹ Omilia XII, 9, ed. germ., p. 349, apud Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 180.

⁷⁵² TEODOR al MOPSUESTIEI, *Omilii catehetice - Omilia V*, Lucrare tipărită cu binecuvântarea IPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Traducere și introducere Ion V. Parachiv, Îngrijirea ediției Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2008, p. 49.

„Cum poți afirma tu (Apolinarie), cel învățat în rătăcirea minților tuturor, că Cel născut din Fecioară trebuie mărturisit ca Dumnezeu din Dumnezeu și de aceeași ființă cu Tatăl, de vreme ce te aștepti ca lucrul mâinilor Sale să fie atribuit Duhului Sfânt? Oare, Cel ce este Dumnezeu din Dumnezeu și consubstanțial cu Tatăl, nu a venit în lume prin Duhul Sfânt și și-a luat trupul din pântecul femeiesc? La plinirea vremii S-a îmbrăcat, prefăcându-Se în templu al dumnezeirii. Nu putem încuviința faptul că Dumnezeu s-a născut dintr-o Fecioară, fără ca Logosul să fie Unul și Același cu Cel născut, fiind deopotrivă templu și în templu. De aceea, nu ar trebui să afirmi cu îndrăzneală că Cel născut din Fecioară este întru totul Cel ce este Dumnezeu din Dumnezeu și consubstanțial cu Tatăl Său. Căci, dacă Cel asumat, născut din Fecioară, nu este om adevărat/deplin, așa cum spui tu, ci Dumnezeu întrupat, cum am putea spune că Dumnezeu, Cel ce S-a născut, rămâne Dumnezeu și consubstanțial cu Tatăl? Căci trupul nu poate confirma acest statut! Este prin urmare de neconceput să afirmi că Dumnezeu S-a născut din Fecioară. În această diferență nu se poate spune că, datorită nașterii Sale din natura Fecioarei, El este, prin urmare, din sămânța lui David cu care S-a și îmbrăcat. Căci Cel ce a ieșit din sămânța lui David și din natura Fecioarei, sălășluindu-Se în pântecul Maicii Sale, îmbrăcându-se în firea noastră prin puterea Duhului Sfânt, este Cel care S-a născut din Fecioară”.⁷⁵³

Prin lupta sa împotriva ereziei apolinariste, episcopul sirian duce mai departe tradiția școlii antiohiene. Se pot observa în acest sens folosirea unor expresii hristologice standard, întâlnite mai ales în alcătuirile lui Diodor de Tars, cum ar fi: „s-a îmbrăcat cu trup” - *lbeš pagrā*, Hristos a ieșit „din sămânța lui David”, „S-a sălășluit în pântecul Fecioarei” etc.

III.2.3.3. Teodor de Mopsuestia și „hristologia locuirii”

Un element semnificativ al poziției sale antiapolinariste și implicit o caracteristică a doctrinei pe care o promovează se referă la capacitatea *locuirii* Logosului în natura umană, ca într-un templu. Această manieră de abordare a relației dintre naturi demonstrează afinitatea episcopului sirian pentru hristologia *Logos-anthropos*. Plecând de aici, el afirmă că legătura dintre natura dumnezeiască și omenească este una de ordin moral: „Omul Iisus a fost în mod onorific și figurativ Fiul lui Dumnezeu, Logosul fiind Acela care și-a asumat forma omului Iisus. Această legătură strânsă dintre ei a fost nu una fizică, ci morală și spirituală, manifestându-se într-un singur prosopon vizibil”.⁷⁵⁴ Această locuire este asemănată de Teodor cu locuirea sufletului în trup sau cu cea existentă între bărbat și femeie, fiind determinată de o „bunăvoință specială” (ευδοκία)⁷⁵⁵ pe care persoana dumnezeiască o arată către persoana umană. Prezența Logosului în firea umană constituie, după Teodor, o odihnire a Sa în cele ale Sale: „Ce vor să spună cuvintele *ος εν υω* – «ca într-un fiu»? Înseamnă că prin locuirea în Iisus, Logosul S-a unit cu tot ceea ce a luat, pregătindu-L (pe Iisus Omul) să participe la demnitatea pe care

⁷⁵³ THEODOR OF MOPSUESTIA, *In opposition to Apollinaris*, in Frederich McLEOD, *Theodore of Mopsuestia*, pp. 149-150.

⁷⁵⁴ THEODOR OF MOPSUESTIA, *Commentary on the niceean creed*, in Woodbrooke Studies - Christian documents in siriac, arabic and gharsuni edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA, vol. V, p. 17.

⁷⁵⁵ Luis PIROT, *L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste*, p. 65.

El, Fiu prin natură, care locuiește în Iisus, o face să fie comună ambelor naturi. Prin această locuire, S-a făcut o singură persoană, căreia i-a comunicat toată întâietatea, dorind să împlinească toate prin Sine, și judecata, și mântuirea întregii lumi și propria Sa omniprezență (παρουσία)⁷⁵⁶.

Momentul temporal în care dumnezeirea Logosului a luat contact cu omenitatea nu este determinat cu exactitate în scrierile lui Teodor, el păstrându-se circumspect în această privință. Maestrul său, Diodor de Tars, credea că îmbrăcarea dumnezeiescului în haina omenească s-ar fi petrecut în momentul nașterii Sale din Sfânta Fecioară. Pornind de la acest punct, el așeza nașterea Mântuitorului Hristos pe aceeași treaptă cu cea a oricărui om. Pentru Teodor, modalitatea de abordare a acestei probleme rămâne în mare parte confuză. Uneori, începutul legăturii (alăturării – σευναφεια)⁷⁵⁷ celor două persoane este afirmat în compatibilitate cu zămisirea Fiului din Sfânta Fecioară. Alteori, Teodor corelează momentul unirii naturilor cu tabloul Botezului de la Iordan, moment în care Iisus ar fi primit harul Duhului Sfânt și înfierea în Tatăl. Această ezitare rezultă din teoria legăturii morale stabilite între Logos și Iisus Hristos. O astfel de abordare a fundamentat viitoarele convingeri nestoriene cu privire la dogma Unirii Ipostatice și la statutul Sfintei Fecioare în iconomia mântuirii.⁷⁵⁸

Promovarea separării dintre dumnezeire și omenitate în hristologia antiohiană a influențat în mare parte abordarea mariologică a lui Teodor. În concepția sa, episcopul sirian leagă cinstirea datorată Sfintei Fecioare de demnitatea omului Iisus Hristos, Fiul ei. Sub incidența convingerilor diofizite el explică raportul dintre θεοτοκος și ανροποτοκος:

„Dacă întrebăm cum ar putea fi Maria ανροποτοκος sau θεοτοκος, putem spune că este pentru noi și una și alta. Este ανροποτοκος prin natură și θεοτοκος prin relație. Este ανροποτοκος prin natură, căci Acela pe care L-a purtat în pântece a fost rânduit să fie om. De asemenea este θεοτοκος pentru că Dumnezeu S-a făcut om, nu printr-o limitare a naturii Sale, ci printr-un act de voință”⁷⁵⁹. Acest aspect este subliniat și de părintele profesor Dumitru Stăniloae, care spune: „La capătul dezvoltării morale a lui Iisus și datorită înălțării cu care Dumnezeu L-a răsplătit pentru stăruința Lui cu Logosul în înțeles material, la sfârșit cele două persoane au devenit un singur subiect al închinării, așa încât nu mai trebuie să vorbească de doi Fii, ci de unul ... De aici rezultă că toate actele și pătimirile omenești sunt ale omului Iisus. Omul s-a născut, a pățimit, a murit. Propriu-zis, Dumnezeu nu s-a întrupat, nu s-a făcut om, nu a devenit ceva, ci a luat ceva. De aceea Fecioara nu era Născătoare de Dumnezeu, ci născătoare de om. Numai în sens impropriu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu”⁷⁶⁰.

Hristologia lui Teodor de Mopsuestia a fost nedespărțită de interpretarea exegetică a textului biblic. *Interpretul*, așa cum era supranumit în cercurile doctorilor sirieni, a

⁷⁵⁶ PG 66, 976.

⁷⁵⁷ În hristologia sa, Teodor de Mopsuestia folosește grecescul σευναφεια pentru a defini o „însușire” (apropriere) a firii umane de către Dumnezeu Logosul, o „participare” a omenității la relația cu dumnezeirea, o „îmbrăcare” în omenească a firii dumnezeiești – Vezi: Daniel BUDA, *Hristologia antiohiană...*, p. 186.

⁷⁵⁸ Luis PIROT, *L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste*, p. 67.

⁷⁵⁹ *De Incarnatione*, PG 66, 982, 988.

⁷⁶⁰ Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmei...*, p. 300.

reușit să ofere tâlcuiri cu totul deosebite asupra actului mântuitor al Întrupării Logosului Dumnezeiesc, plecând întotdeauna de la ideea locuirii Sale în firea omenească.

„Cuvintele Noului Testament” – spune Teodor – „s-au regăsit în graiurile profeților Vechiului Testament ca simbol și semne prin care evreii l-au așteptat pe Hristos pentru a veni în mijlocul lor ca om. Cu toate acestea, niciunul dintre ei nu a fost conștient de dumnezeirea Unuia Născut – Cuvântul lui Dumnezeu. Părintele nostru Ceresc a dat cea mai potrivită învățătură pentru a-i separa pe cei aleși dintre păgâni și pentru a ridica din greșeala politeismului pe cei care se fac ascultători poruncilor Sale. Pe aceștia îi învață că naturile dumnezeirii nu sunt multe și separate, Dumnezeu fiind într-o singură natură, unică și eternă, care este cauza a toate. Căci o ființă care nu este astfel, nu este Dumnezeu prin natură”.⁷⁶¹

Este evident că unirea dintre cele două *parsopo* în Persoana Logosului Înomenit este corelată de Teodor cu actul de locuire a Cuvântului Dumnezeiesc în Omul Iisus, încadrat de o dispoziție liberă a voinței. Pornind de aici, el ajunge la ideea că oricine Îl cunoaște pe Hristos, ia contact de fapt cu un singur prosopon, care nu este altul decât „Prosoponul de legătură”.⁷⁶² În al doilea rând, trebuie știut că această statornicire a dumnezeiescului în omenesc este una de ordin moral, dublată de o legătură după har sau bunăvoință.⁷⁶³

Prezența Logosului în firea omenească era, în concepția *Interpretului*, asemenea sălășluirii într-un templu, care nu schimba cu nimic natura gazdă. Această manieră de gândire a atras după sine consecințe grave cu privire la doctrina soteriologică, întrucât, la ceasul pătimirii, Crucea durerii a fost purtată integral doar de Iisus Omul, în consecința unei justificări juridice și morale. Pr. prof. Dumitru Stăniloae localizează sămânța ideilor teodoriene în istoria hristologiei antiohiene, subliniind în principal impactul acestora în doctrina Bisericii Orientale: „Antiohienii înțelegeau mântuirea mai mult juridic și moral. Ei spuneau că precum un om a căzut și prin el toți, așa un om trebuie să plătească lui Dumnezeu și prin El toți. Dar vorbeau mai mult de ridicarea firii omenești la o treaptă mai înaltă prin Iisus Hristos, de o emancipare deplină a ei de senzualitate prin întărirea în virtuți. Nu prea vorbeau de o ridicare din stricăciunea și moartea în care ar fi căzut. Ei vorbeau mai mult de o mântuire în sens moral, prin efortul liber al omului, care imită pe Omul Iisus”.⁷⁶⁴

III.2.3.4. Hristologia teodoriană în comentariile Sfântului Chiril al Alexandriei

Pornind de la cele redate anterior, putem afirma că modalitatea de teologhisire și ideile promovate de Teodor de Mopsuestia, precum și de ceilalți reprezentanți ai Școlii Antiohiene, a constituit un important punct de susținere în parcursul și dezvoltarea ereziei nestoriene.⁷⁶⁵ Reacțiile antidiofizite nu au întârziat să apară și odată cu

⁷⁶¹ MINGANA (ed.), p. 25.

⁷⁶² R.A. NORRIS, *Manhood and Christ ...*, p. 231.

⁷⁶³ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 259.

⁷⁶⁴ Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 300-301.

⁷⁶⁵ Istoricul bisericesc Evagrie amintește că, în ultimul an din viață, Teodor a fost vizitat de Nestorie. Strânsa legătură dintre cei doi a fost ulterior confirmată de continuitatea ideilor hristologice, îndeosebi legate de promovarea celor două naturi, distincte identitar, în Persoana Logosului Înomenit. Imediat după moartea maestrului său, din anul 428, Nestorie a folosit mai multe pasaje din opera acestuia pentru a-și

condamnarea lui Nestorie, a fost criticată și doctrina maestrului său. Promotorul acestor discuții a fost Sfântul Chiril al Alexandriei, care a reacționat dur la adresa Episcopului sirian, numindu-l: „ereticul cel mai rău și mai blasfemiator decât păgânii și decât Iuda”.⁷⁶⁶ Răspunsul antiohienilor a venit prin vocea lui Nestorie, în cadrul mult disputatei sale cărți „*Bazarul lui Heraclide*”. El îl acuză pe Părintele alexandrin că nu a respectat pacea încheiată cu orientalii după Sinodul de la Efes, considerând atitudinea acestuia ca pe un afront adus încercărilor antiohiene de combatere a ereziei apolinariște, la care el însuși s-ar fi făcut părtaș:

„La fel cum prizonierii de război, pentru a arăta că gândesc la fel ca aceia care i-au prins, nu cruță nici prietenii, nici copiii, nici părinții, pentru a-i face să creadă (pe cei care i-au capturat) că își urăsc propria rasă, tot așa și acesta (Sf. Chiril) a ajuns să se ridice de îndată împotriva Părinților care au murit mai înainte: împotriva lui Diodor și Teodor, cei care erau Părinții tuturor, atât în timpul vieții, cât și după moarte. El (Sf. Chiril) i-a numit pe aceștia dușmani ai tuturor oamenilor, deși el însuși ar fi trebuit să comunice cu ei și să-i socotească Părinți și ortodocși ... Acela care este mai rău decât toți a condamnat scrierile făcute împotriva lui Apolinarie, susținând cele ale lui Apolinarie și zicând: «Aceasta este credința Bisericii»”.⁷⁶⁷

Tratatul „Împotriva lui Diodor și Teodor” reprezintă în primul rând un veritabil tratat împotriva diofizitismului, ca erezie hristologică cu trimitere directă asupra modului de unire dintre dumnezeire și omenitate în persoana Logosului Înomenit, concretizat în învățătura lui Nestorie. În al doilea rând, lucrarea Sfântului Părinte are menirea să împlinească o demonstrație istorică, arătând că paternitatea nestorianismului se identifica cu învățăturile *Interpretului*, didascalul Școlii Antiohiene și implicit al diofizitismului hristologic.⁷⁶⁸

Capacitat de o înțelegere profund mistică asupra puterii de locuire Logosului în firea omenească,⁷⁶⁹ departe însă de sensul implicit al hristologiei diofizite, Sfântul Chiril arată că Domnul Hristos a suferit cu adevărat, nu S-a despărțit de omenitatea Sa, ci a rămas laolaltă cu ceea ce luase prin Întrupare: „Dumnezeu este Cel care a suferit în trup (preaînțelepte domn), Domnul Slavei, care prin harul lui Dumnezeu a gustat moartea pentru fiecare dintre noi, nu în natura dumnezeirii Sale, ci în propriul Său trup”.⁷⁷⁰ Această convingere se sprijină pe capacitatea de a înțelege unitar cele două firi, dumnezeiască și omenească, în Persoana Mântuitorului Hristos. În acest sens, Sfântul

susține ideile. Învățătura episcopului de Mopsuestia a fost condamnată definitiv prin hotărârile Sinodului V Ecumenic de la Constantinopol (553), alături de cea a lui Theodoret de Cir și Ibas de Edesa – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 809; *Dictionnaire de patrologie ou Repertoire historique, bibliographique, analytique et critique des Saint Peres, des docteurs et de tous les autres ecrivains de douze premiers siecles de L'Eglise*, publié par M. l' Abbe Migne, editeur de la Biblioteque Universelle du Clerge, tome IV, Paris, 1855, col. 1519 – 1520; Daniel BENGĂ, *Op. cit.*, pp. 172-173.

⁷⁶⁶ MANSI, *Concil. nov. Collect.* T. IX, 240, apud. Luis PIROT, *Op. cit.*, p. 305, nota 2.

⁷⁶⁷ NESTORIUS, *Le livre d'Heraclide de Damas*, pp. 291-292.

⁷⁶⁸ Luis PIROT, *Op. cit.*, p. 307.

⁷⁶⁹ John Antony MCGUCKIN, *A synopsis of St. Cyril's christological doctrine*, in *St. Cyril of Alexandria on The Unity of Christ*, translated and with an introduction by John Antony McGuckin, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1995, p. 33.

⁷⁷⁰ SAINT CYRIL, *Fragments against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia*, frag. 5, p. 339.

Părinte opune termenului siriac *naqiputho* (asociere),⁷⁷¹ folosit în Școala Antiohiană, grecescul *ενωσις* (unire),⁷⁷² insistând asupra faptului că Întruparea nu S-a făcut ca un act de satisfacere juridică a slavei dumnezeiești, ci „pentru mântuirea neamului omenesc”.⁷⁷³

În concepția lui Teodor de Mopsuestia, unirea dintre dumnezeire și omenitate este una relațională, socotind că omul Iisus este legat de Dumnezeu „numai după egalitatea de cinstire, adică de autoritate”.⁷⁷⁴ La fel ca maestrul său, Diodor din Tars, episcopul Mopsuestiei folosește cu „înțeles impropriu” expresii precum „cel din sămânța lui David” sau „templul al Logosului” pentru a descrie legătura dintre cele două naturi. În cele din urmă, el recunoaște diferența de identitate dintre ele, afirmând că:

„Dacă cineva ar dori vreodată să numească pe Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, în înțeles impropriu, ca Fiu al lui David și templu al Logosului, să-L numească așadar Fiu al lui Dumnezeu după sămânța lui David. Această numire să se facă după har, nu după natură, fără alterarea identității personale, numindu-L trup pe Cel ce este Neîntrupat și pe Cel care este din veșnicie Dumnezeu, așezându-L laolaltă cu David. Căci, un trup nu poate fi imaterial, ceea ce este luat din pământ nu își are obârșia în ceruri, ceea ce este dincolo de veacuri, nu poate fi luat din sămânța lui David, ceea ce suferă nu poate fi impasibil ... cele ale trupului nu stau laolaltă cu cele ale Cuvântului lui Dumnezeu și cele ale Cuvântului lui Dumnezeu nu își au obârșia în trup. Prin urmare, să mărturisim naturile și nu nesocotim iconomia”.⁷⁷⁵

Această separare evidentă a celor două naturi ale Logosului Înomenit este complet înlăturat de Sfântul Chiril, care, deopotrivă cu Sfântul Irineu de Lyon și Sfântul Atanasie cel Mare, ajunge să-și exprime ideile folosind conceptul de *θεοσις*: „Logosul S-a făcut om, ca pe om să-l facă Dumnezeu”. Astfel, în sens contrar afirmației lui Teodor, care cugeta legătura dintre dumnezeire și omenitate ca fiind definită după har, nu după natură, întrucât „ceea ce este după har nu este după natură, și ceea ce este după natură nu este după har”,⁷⁷⁶ Sfântul Părinte spune că „ceea ce este prin natură, se face după

⁷⁷¹ Teologul german Adolph von Harnack vorbește despre *naqiputho* (corespondent al grecescului *συναφεια*) ca despre „asumarea omului individual de către Dumnezeu-Logosul”. Altfel spus, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu „a sălășluit într-însul; sălășluirea aceasta nefiind una substanțială, nici doar inspirațională, ci *κατα χάρις* (după har), adică Dumnezeu unit și contopit (*συναφεια*) cu omul Iisus într-un mod special, dar totuși analog unirii Sale cu suflatele pioase. Logosul sălășluia în Hristos ca într-un templu; natura Sa umană a rămas în mod substanțial ceea ce a fost; treptat, însă, ea s-a dezvoltat în sensul unei condiții și constanțe desăvârșite. Prin urmare, unirea a fost doar una relativă (*ενωσις οχρτικη*), iar la început perfecțiunea ei a fost numai relativă; în sine însăși, ea este o unire morală; dar prin verificare și exaltare, un subiect adorabil a fost în cele din urmă expus odată pentru totdeauna” – Vezi: Adolph von HARNACK, *Istoria dogmei*, pp. 232-233.

⁷⁷² Noțiunea de „unire” a avut, în concepția Sfântului Chiril, un parcurs extrem de variat, pendulând între expresii precum: „unul și același”, „a-și însuși trupul prin întrupare”, „rămas ceea ce era”, „unul din două firi”, „reunirea celor două firi printr-o unire neîntreruptă”, „neamestecat și neschimbat”, „Logosul cu propriul trup”, „unire fizică”, unire ipostatică”, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul”, „o singură ipostasă întrupată a Logosului” etc. – Vezi: Pr. prof. Ioan G. COMAN, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în „Ortodoxia”, XVII, nr. 1/1965, pp. 50-51.

⁷⁷³ John Antony MCGUCKIN, *A synopsis of St. Cyril's christological doctrine*, p. 34.

⁷⁷⁴ Pr. prof. Ioan G. COMAN, *Momente și aspecte ...*, p. 51.

⁷⁷⁵ SAINT CYRIL, *Fragments against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia*, frag. 13, pp. 343-344.

⁷⁷⁶ IBIDEM, frag. 13, p. 347.

har”.⁷⁷⁷ În sensul acesta, se constituie și răspunsul său vis a vis de afirmațiile folosite „cu înțeles impropriu”:

„El, care a spus că nu trebuie să negăm iconomia, dezrădăcinează taina naturii umane, îndrăznind să spună că Logosul cel Unul Născut din Dumnezeu nu s-a făcut om și că nu s-a născut din sămânța lui David, învățând despre doi fii, inegali în natură și nume ... Prin urmare, dacă Logosul S-a numit om «în înțeles impropriu», în mod clar nu a fost cu adevărat om. Dacă Cel ce a ieșit din sămânța lui David este în înțeles impropriu Fiu al lui Dumnezeu, El nu poate fi după natură nici Dumnezeu, nici Fiu”.⁷⁷⁸

Legătura de gândire dintre Teodor de Mopsuestia și ucenicul său, Nestorie, este subliniată de Sfântul Chiril în finalul celei de a treia cărți a tratatului său. În acest sens, el consemnează: „Întrucât nelegiuitul Nestorie a decis să urmeze doctrina lui Teodor, nu l scutește de acuzare, ci-l incriminează și mai mult. Căci atunci când ar fi trebuit să asculte cuvintele pline de înțelepciune ale Sfinților Părinți despre dumnezeire, a ales minciuna în locul adevărului. Lăsând deoparte învățăturile acestora, s-a lipit și s-a bucurat de dulceața cuvintelor pervertite”.⁷⁷⁹

La poziția hristologică a Sfântului Părinte au subscris în istoria Bisericii Orientale și scriitorii monofiziți, între aceștia numărându-se Rabbula de Edessa, Acaciu de Metilene, arhimandritul Maxim, precum și scaunele episcopale din Armenia. În acest sens, teologul francez Martin Jouji oferă următoarele informații:

„Nestorie nu a fost inventatorul sistemului hristologic care a primit numele său. Adevăratul părinte al nestorianismului a fost Teodor de Mopsuestia ... Anumite dovezi stabilesc că Nestorie a promovat în linii mari o doctrină identică cu cea a lui Teodor. Chiar dacă nu ne-a parvenit nimic din scrierile episcopului de Mopsuestia, mărturia primelor veacuri creștine este precisă și unanimă în această direcție. Sinodul de la Efes a descoperit într-un simbol de credință, alcătuit de Teodor, aceleași erori ca și la Nestorie, menționându-le în cea de a șasea sesiune. Puțin după aceea, Rabbula al Edessei, Acaciu de Mitilene, Proclu al Constantinopolului și Sfântul Chiril au fost obligați de a începe o campanie împotriva scrierilor lui Teodor, pentru că acestea conțineau doctrina pe care o condamnaseră la Nestorie. Rabbula îi scria lui Chiril: «A apărut în provincia Ciliciei un episcop pe nume Teodor, orator abil și elocvent, care predica doctrina obișnuită despre Întrupare, agreată de popor, ascunzând în scrierile sale capcanele pierzării. La începutul anumitor cărți, el amenința cu anatema pe cititorul care ar fi avut îndrăzneala să le arate și la alții. În primul rând, el învăța că Sfânta Fecioară nu este cu adevărat Maică a Domnului pentru că Dumnezeu Logosul nu s-ar fi putut naște în același fel ca oamenii. Dumnezeu a rânduit însă ca această eroare, scoasă la lumină de Nestorie, să fie corect judecată»”.⁷⁸⁰

Cu toate acestea, opera și personalitatea lui Teodor de Mopsuestia au rămas reprezentative pentru întreaga Biserică Siriană. Cei mai mulți dintre Părinții și scriitorii

⁷⁷⁷ John Antony MCGUCKIN, *A synopsis of St. Cyril's christological doctrine*, p. 35.

⁷⁷⁸ SAINT CYRIL, *Fragments against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia*, frag. 13, p. 344.

⁷⁷⁹ IDEM, *From the third book against Theodore Bishop of Mopsuestia*, frag. 5, 361.

⁷⁸⁰ M. JOUJI, *Op. cit.*, pp. 137 – 138.

bisericești au apreciat zelul și dăruirea *Interpretului*. Este grăitoare în acest sens poziția adoptată de Sfântul Ioan Gură de Aur, care mărturisea despre Teodor că și-a petrecut întreaga viață citind și noaptea rugându-se. El face referire astfel la viața ascetică, plină de nevoițe, pe care episcopul Mopsuestiei obișnuia o trăiască, „postirile sale fiind lungi și patul pe care dormea era pământul gol”.⁷⁸¹ Strânsa legătură dintre cei doi reiese din conținutul unei epistole, trimise de Sfântul Ioan, în perioada exilului său la Cucuson (404).⁷⁸² Relevant este și portretul pe care i l-a creionat Fericitul Teodoret, Episcopul Cirului: „În vremea când Teodot conducea Biserica Antiohienilor, Teodor, episcopul Mopsuestiei, învățător al întregii Biserici, care a luptat cu curaj contra întregii falange a ereticilor, s-a stins din viață. El s-a împărțășit din învățătura vestitului Diodor din Tars și a fost prieten și colaborator al dumnezeiescului Ioan Gură de Aur, căci împreună s-au adăpat din apa duhovnicească a lui Diodor”.⁷⁸³

III.3. Hristologia lui Nestorie, apogeul disputelor dintre antiohieni și alexandrini

Încă de la începutul patriarhatului său, Nestorie s-a arătat ca susținător al învățăturii Sinoadelor Ecumenice și luptător înverșunat împotriva ereziilor de orice fel (arieni, macedoneni, novațieni sau quartodecinani). În momentul ceremoniei de instalare ca patriarh al Constantinopolului, el a făgăduit înaintea împăratului Teodosie II că nu va zăbovi până când va curăți imperiul de tot răul ereziilor: „Dă-mi, prințul meu, pământul curățit deeretici, iar eu îți voi da cerul drept răsplată. Ajută-mă să-i distrug pe eretici, iar eu te voi ajuta să-i învingi pe persi”.⁷⁸⁴ Promisiunea s-a transformat în scurt timp în convingere, fiind aplicată mai întâi împotriva arienilor. Astfel, în cea de a cincisprezecea zi a exercitării funcției de patriarh al Constantinopolului, Nestorie a distrus din temelie o casă unde arienii se rugau în secret. Pornirile sale sunt descrise pe larg de Socrate, care menționează că Nestorie: „vroia să-i chinuie și pe novațieni, gelos pe reputația de care se bucura Paul, unul dintre episcopii lor, însă muștrarea prințului i-a oprit impetuoșitatea. Multe dintre relele făcute i-a afectat și pe quatordecimanii din Asia, Lydia și Carie, mulți dintre aceștia găsimu-și moartea din cauza lui în revoltele care au avut loc la Milet și Sardes”.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ MINGANA, pp. 2-3.

⁷⁸² Epistola se găsește publicată integral în **PG 52**, 668-669. A fost tradusă în limba română de pr. prof. Dumitru Fecioru și publicată la Ed. IBMBOR. Pentru exemplificare, redăm în întregime textul: „Dacă ar fi cu puțință să vin și să te îmbrățișez, să mă bucur de dragostea ta față către față, aș fi făcut-o cu toată râvnă și degrabă. Dar pentru că aceasta nu mi-e cu puțință, o împlinesc prin scris. Am fost dus la capăt de lume, dar nu pot uita dragostea ta curată, fierbinte, sinceră, fără viclenie, dragostea ce mi-ai arătat-o de demult, de la început, ca și dragostea ce-mi arăți acum. Nici n-am uitat câte te-ai străduit să spui și să faci pentru mine, preacinstite și preaiubitorele de Dumnezeu, stăpâne. Iar dacă n-ai reușit să-mi faci nimic mai mult, află că ai pe Dumnezeu datornic al râvnei și stăruinței tale, află că răsplata ție întreagă. Eu n-am să încetez a mulțumi cuvioșiei tale, a propovăduii tuturor evlavia ta și a te ruga să-mi păstrezi mereu în floare dragostea. Eu, care trăiesc în pustia aceasta, nu culeg mică mângâiere când am strânsă în inimă o comoară și o bogăție atât de mare, dragostea vegheatoare și puternică a sufletului tău” – Vezi: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrisorile către persoane oficiale, către diaconița Olimpiana și către alte persoane*, traducere din limba greacă veche și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2008, pp. 195-196.

⁷⁸³ TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria Bisericească*, p. 249.

⁷⁸⁴ Remus RUS, *Dicționar enciclopedic...*, p. 596.

⁷⁸⁵ IBIDEM.

Bucurându-se de susținerea împăratului bizantin, ereticul a reușit să-și îndeplinească promisiunea făcută în momentul instalării sale ca patriarh de Constantinopol, aducând la picioarele tronului pe toți ereticii din imperiu, mai puțin pe pelagieni. O veche legendă siriacă spune că ar fi interzis jocurile, spectacolele de teatru, cântecele, concertele, dansurile și toate îndeletnicirile mai puțin creștinești ale romanilor.⁷⁸⁶ Pornind de aici, putem observa că spiritul diferit în care și-a consolidat convingerile doctrinare, dar mai ales perceperea confuză a terminologiei hristologice, au adus în scrierile sale derapaje și erori grave, condamnate ulterior de Biserică. În acest sens, este necesar să facem un popas analitic asupra principalelor aspecte istorico-dogmatice care i-au influențat în timp modul de gândire.

III.3.1. Nestorie și locul său în contextul hristologiei diofizite

Așa cum am arătat la începutul capitolului nostru, Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia au fost cei dintâi reprezentanți ai Școlii Antiohiene ale căror preocupări hristologice au vizat în principal relația dintre cele două *parsupe* ale Logosului Înomenit. Hristologia lor a apărut și s-a dezvoltat ca reacție la atacurile împăratului Iulian Apostatul și ale arienilor, precum și împotriva pericolului apolinarist care susținea „unirea substanțială” dintre Logos și umanitatea imperfectă. În acest demers, cei doi sirieni s-au ferit să-i atribuie Logosului slăbiciunile fierii omenești, chiar dacă acest lucru ar fi dat impresia unei manifestări libere între Logos și trupul (*ορκς*) asumat. Cu toate acestea, în demersul lor au invocat inițial formula „*Logos sarx*”, derivată din teologia lui Eusebiu de Emesa și mult mai aproape de hristologia alexandrină decât de cea antiohiană, fiind împărtășită și de Sfântul Atanasie cel Mare. Ulterior, ei au îmbrățișat progresiv formula „*Logos antropos*”, fără a face din sufletul Mântuitorului Hristos un „factor teologic”. Problemele legate de acest aspect au fost lămurite de Sfântul Ioan Gură de Aur care a subordonat întreaga activitate omenească și psihologică a lui Hristos, Logosului, ca unic principiu de decizie.

În ceea ce privește relația dintre cele două firi ale Logosului Întrupat, trebuie știut că, în hristologia antiohiană, a fost strâns legată de formula lui Teodor de Mopsuestia „*Două naturi, o singură persoană*”, în care unitatea persoanei era doar una de nume, de cinstire și adorație, și nici pe departe una de substanță. Pentru *Interpretul* sirian termenul de *natură* era echivalent cu cel de *persoană*, neputându-se vorbi despre o întrupare reală și concretă, ci doar despre „*o asumare a condiției umane de către Logos*”.⁷⁸⁷

Format în același spirit hristologic, Nestorie nu și-a trădat originile, aliniindu-se tradiției promovate de Școala teologică din Antiohia. Alături de antecesorii săi, el promova o hristologie fundamentată pe ideea de *Logos-antropos*, în care cele două firi, divină și umană, nu erau unite „*după ființă*”, ci „*după bună-cuviință*”. Pornind de la această premisă, Nestorie era sigur că „Cel care S-a născut din Fecioară nu este de o ființă cu Tatăl din punct de vedere al Dumnezeuirii și, prin urmare, Fecioara nu este purtătoare de Dumnezeu (*θεοτοκος*)”,⁷⁸⁸ ci purtătoare de om (*ανθρωποτοκος*) sau cel mult purtătoare de Hristos (*χρυσθοτοκος*).

⁷⁸⁶ IBIDEM; NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, pp. 25-26.

⁷⁸⁷ Jean-Noël GUINOT, *Enciclopedia of christian teology*, vol. 1 (A-F), Rutledge, New York – London, p. 62; Adolf von HARNACK, *Istoria dogmei*, p. 233.

⁷⁸⁸ Ioannis ROMANIDES, *Dogmatica Patristică Ortodoxă – o expunere concisă*, p. 53.

El a încercat să puncteze diferența dintre Dumnezeu-Cuvântul și Iisus Hristos, ca ființă umană statornică în realitatea istorică a timpului. Astfel, ideea unității dintre Fiul lui Dumnezeu și natura umană, finalizată în natura compozită a Logosului Înomenit, putea să existe și fără adevărata omenitate a lui Hristos, excluzând astfel posibilitatea dezvoltării sale morale. În acest sens, teologul german Friedrich Loofs explică tendința separării celor două naturi din Persoana Mântuitorului Hristos, mergând chiar până la constituirea acestora în două persoane diferite: *Logosul* și *Iisus Hristos*, prezentă în hristologia antiohiană:

„Nimeni nu se poate îndoii că doctrina Școlii Antiohiene, de care ținea Nestorie, nu ar fi fost îndeajuns de clară. După ei, Hristos a fost cu adevărat un om, dezvoltându-se trupește, intelectual și moral la fel ca ceilalți oameni. Cu toate acestea, au afirmat că Hristos a fost perfect și în dumnezeirea Sa, ca Logos deoființă cu Tatăl (*ομοουσιος το Πατρι*). Însă au fost criticați pentru că nu au pus aceste două idei în acord, pentru ca unitatea de persoană să devină comprehensibilă în Hristos. S-a spus că l-au împărțit pe Hristos în două persoane și doi fii – veșnicul Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Mariei – primul fiind Fiul lui Dumnezeu după fire, iar cel de al doilea numai prin adopție”.⁷⁸⁹

Prima preocupare a lui Nestorie a fost aceea de a pune la adăpost deplina dumnezeire și deplina omenitate a lui Hristos. El vorbește astfel despre: două naturi, două substanțe, două ipostasuri și implicit două persoane, toate acestea strâns unite în Hristos Domnul, Fiul Tatălui Ceresc, cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi.⁷⁹⁰ Din perspectiva lui Nestorie, legătura dintre prosoponul Logosului și prosoponul omenesc s-a realizat în mod voluntar, printr-o copenetrare iubitoare, în așa fel încât să nu existe decât o singură voință morală. Mutualitatea acestei uniri se regăsește îndeosebi în legătura strânsă dintre natura divină și natura umană. În acest sens, Nestorie spune: „Naturile care au fost aduse împreună în aceeași adevărată unire (*συναφεια*)⁷⁹¹ sunt diferite, dar din cele două este un singur Hristos și un singur Fiu, diferența dintre naturi nefiind distrusă de unitate”.⁷⁹²

III.3.1.1. Câteva referințe terminologice în hristologia nestoriană

Din dorința de a explica modul unirii celor două naturi/persoane în hristologia nestoriană, teologul german Fr. Loofs aduce în discuție formula Sfântului Chiril: *ενοση και επισταση* (unire ipostatică), respinsă și contrazisă vehement de Nestorie. Acesta afirma că unirea ipostatică nu se putea explica prin relația dintre dumnezeire și omenitate, ci numai la nivelul legăturii dintre persoana dumnezeiască a Logosului și persoana omenească a lui Iisus Hristos. Pentru lămurirea acestei contradicții, teologul german apelează la explicarea sinonimiei termenilor grecești de *οουα* și *επισταση*, afirmând în acest sens că:

⁷⁸⁹ Fr. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, p. 74.

⁷⁹⁰ Antony N. S. LANE, *Cele douăsprezece anatamisme ale lui Chiril*, pp. 14-16.

⁷⁹¹ Atunci când se referă la legătura dintre dumnezeire și umanitate Logosului Înomenit, Nestorie se folosește în general de termenii: *αναληθαειν* – asumarea, însușirea Omului de către Logos; *εουση* – unire, amestecare sau *συναφεια* – asociere – Vezi: Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 234.

⁷⁹² Fr. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, p. 70.

„Încă de la început *επισταση* a fost sinonim cu *ουουα*, dacă cel din urmă a fost înțeles cu sensul de ființă reală; ambii termeni au putut fi traduși prin înțelesul de *substanță*. Ca sinonim cu *ουουα*, termenul *επισταση* a apărut în Crezul de la Niceea, Logosul fiind aici *εκ ουουα του Πατρος* (din ființa Tatălui) și afirmația că *εξ ετερας ουουας η επιστασεος* (din ființa altor persoane) a fost anatematizată ... Termenul *ουουα* poate fi de asemenea folosit cu înțeles generic și apoi să primească un înțeles similar cu termenul *tip denatură*, însă *επισταση* înseamnă numai ceea ce *ουουα* ar putea însemna, pe lângă celălalt înțeles al său, și anume o singură existență, materială sau imaterială”.⁷⁹³

Poziția lui Nestorie în această dispută a fost apărată de profesorul Bathune-Beker care susținea că în hristologia ereziarhului termenii *ουουα* și *επισταση* ar fi avut un înțeles similar. Mai mult decât atât, Beker face o cercetare completă asupra terminologiei folosite de Nestorie în elaborarea scrierilor sale, analizând comparativ sensurile oferite de termenii grecești și latinești:

„Pot fi sesizate și diferențe subtile în ceea ce privește înțelesul acestor doi termeni, însă în uzul practic ei erau sinonimi, valoarea lor fiind confirmată de scriitorii greci. Echivalența lor în limba latină era *esenția* (sau *entia*) și *substanția* (sau *entitatea*). Cu toate acestea, înțelesul grecescului *ουουα* nu a reușit să fie redat întocmai în latină, singurul termen introdus în uz fiind acela de *substanția*, folosit pentru ambii termeni de limbă greacă ... Era de obicei suficient să vorbești despre *natură*, cel mai folosit și popular termen. Ideea de substanță era mult mai tehnică și putea fi lăsată în grija specialiștilor. De aceea, în limbajul popular obișnuim să spunem că Domnul nostru este «de aceeași natură» cu Tatăl și a luat natura noastră asupra Sa. Chiar dacă am reținut forma originală a termenilor grecești și latinești, girați de formula dogmatică a Crezului

⁷⁹³ IBIDEM, pp. 70-71; Tot în acest sens, teologul rus Vladimir Lossky analizează legătura dintre acești doi termeni afirmând că: „termenul *ipostas* desemnează ceea ce există prin sine însuși și prin propria sa consistență. Potrivit acestei semnificații termenul desemnează individul diferit din punct de vedere numeric, diferit de oricare altul, cum ar fi Petru, Pavel, acest cal. Cei doi termeni sunt deci mai mult sau mai puțin sinonimi, *ousia* însemnând o substanță individuală, fiind susceptibilă în același timp să desemneze ființa comună a mai multor indivizi, *ipostasul* desemnând existența în general, dar putând în egală măsură să se aplice și substanțelor individuale. După mărturia lui Teodoret al Cirului, «pentru filosofia profană nu este nicio diferență între *ousia* și *ipostas*. Căci *ousia* înseamnă ceea ce este, iar *ipostasul* ceea ce subzistă. Dar, după doctrina Părinților, între *ousia* și *ipostas* este aceeași deosebire ca între comun și particular». Geniul Părinților s-a folosit de două sinonime spre a descoperi în Dumnezeu ceea ce este comun – *ousia*: substanță sau ființă – și ceea ce este particular: *ipostas* sau persoană”. Cu timpul, înțelesurile acestor doi termeni s-au multiplicat, fiecare dintre ei fiind mai mult sau mai puțin acceptat pe un areal sau altul. În acest sens teologul rus subliniază tocmai evoluția acestora în istoria doctrinei creștine: „Ultima noțiune, cea de *persoană* (*prosopon*), care s-a impus în special în Occident a stârnit vii împotriviri din partea răsăritenilor. Într-adevăr, acest cuvânt, departe de a avea înțelesul modern de persoană (personalitate umană), arată mai degrabă înfățișarea exterioară a individului, și anume fața, figura, masca ori rolul unui personaj de teatru. Sfântul Vasile cel Mare a văzut în acest termen aplicat doctrinei treimice o tendință proprie cugetării apusene care se exprimase deja odată în sabelianism, făcând din Tatăl, din Fiul și din Sfântul Duh trei modalități ale unei substanțe unice. La rândul lor apusenii vedeau în termenul *ipostas*, pe care îl traduceau prin *substanția*, o expresie a triteismului și chiar a arianismului. Cu toate acestea s-a ajuns să se înlăture orice neînțelegere: termenul de *ipostas* a pătruns în Apus, atribuind noțiunii de persoană sensul său concret, iar termenul de *persoană* sau *prosopon* a primit la rândul lui în Orient un înțeles în mod adecvat” – Vezi: Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, prefațată de preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, studiu introductiv și traducere din franceză de preot Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2010, pp. 76-77.

Niceean: *ομοουσιος το Πατρι* (de o ființă cu Tatăl), traducerea Crezului Athanasian a păstrat cu grijă, nu numai termenul de *substanță*, ci și cuvintele corespondente acestuia: dumnezeire și omenitate, regăsite în natura divină și umană (a Logosului). Una este dumnezeirea și alta este omenitatea, fiind o reală distincție între ele. Dacă folosim numai vagul înțeles al termenului de *natură* ne asumăm marele risc de a confunda două realități diferite din cauza simplului fapt că au câteva atribute comune. În ideea de a clarifica gândurile și aspectele morale de ordin practic era necesar ca reprezentanții Bisericii să folosească termenii de dumnezeire și omenitate, mai curând de divinitate și umanitate, pentru Domnul nostru. Nestorius știa foarte bine ce făcea atunci când s-a insistat asupra recunoașterii *substanțelor* și a *naturilor* în Persoana Domnului nostru. Pentru a explica conceptul de substanță, el s-a folosit și de cele două sinonime grecești: *ουουα* și *ειποστασις*, accentuând mai ales pe înțelesul celui din urmă”.⁷⁹⁴

Angajându-se în acest joc înșelător, Nestorie și susținătorii săi considerau că fiecare dintre cele două naturi are propriul ipostas, ignorând astfel afirmațiile alexandrinilor care susțineau, prin vocea Sfântului Chiril, realitatea *unirii ipostatice*, precum și veridicitatea sensurilor desprinse din termenii grecești *ουουα* și *ειποστασις*.

„La Sfântul Chiril – continuă Beker – termenul *ειποστασις* este în mod sigur cu mult mai consistent. Marius Mercator, biograful sfântului, traducea câte odată *ειποστασις* cu înțelesul de *substanță* și altă dată cu înțelesul de *subzistență*, în funcție de diferențele rezultate din anumite conexiuni. Cu toate acestea, el nu l-a tradus după echivalentul latin, folosit în elaborarea dogmei trinitare (persona – persoană) ... în orice caz nu apare nicăieri menționat că această excepție (folosirea termenilor hristologici cu înțeles diferit) a fost aplicată și în folosirea termenului *ειποστασις* la Nestorie, acesta fiind sinonim cu *ουουα*. Diferențele au mers mult mai adânc decât înțelesul dintre termeni, vizând în special maniera în care unitatea dintre dumnezeire și omenitate a fost concepută. Cuvântul *ειποστασις* din această conexiune nu a însemnat pentru Sfântul Chiril chiar *persoană*, ceea ce nu s-a potrivit la Nestorie”.⁷⁹⁵

O altă idee hristologică, promovată mai întâi de Teodor de Mopsuestia și dusă mai departe de Nestorie, se referă la faptul că: „*orice natură completă formează o persoană*”.⁷⁹⁶ Adaptând această concepție în actul Întrupării, hristologia siriană a mers până la diluarea naturilor în două persoane distincte, îmbrăcate într-o singură și unică legătură. În acest sens Teodor al Mopsuestiei afirma: „Atunci când distingem naturile (în Iisus Hristos), spunem că natura Logosului este completă și completează de asemenea persoana, *căci altfel nu am ști că un ipostas (natură) este impersonal*. Totodată, afirmăm că natura umană este completă și completează de asemenea persoana. Totuși, când luăm în calcul unitatea - *η οευναφευα* - spunem că nu există decât o persoană, *προσωπον*”.⁷⁹⁷ Nestorie completează convingerea didascalului său și arată că:

⁷⁹⁴ J. F. BATUNE-BEKER, *Op. cit.*, pp. 48 – 49.

⁷⁹⁵ IBIDEM, p. 51.

⁷⁹⁶ Martin JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Gabriel Beauchense, Paris, 1912, p. 94.

⁷⁹⁷ TEODOR DE MOPSUESTIA, **PG 66**, col. 981.

„O natură completă nu are nevoie de o alta pentru a fi și pentru a viețui, căci posedă în ea înseși și a primit tot necesarul pentru a exista ... Cum ar putea forma atunci două naturi complete una singură, din moment ce umanitatea este completă și nu are nevoie de divinitate pentru a fi om?”. În consecință, prin Întrupare, Logosul: „nu a mai primit nimic adăugare la prosoponul Său, pentru că a luat propriul Său Prosopon și nu pe cel al altuia; nu pentru Se împărți, ci pentru a-Și uni Prosoponul cu cel al naturii din care S-a întrupat, acesta rămânând în El și nu în altul. A îmbrăcat chipul robului (firea omenească) pentru a-l mântui. S-a îmbrăcat cu prosoponul omenesc și a ridicat numele lui mai presus de orice nume. Prin urmare, în Prosoponul divinității firea Sa umană este adorată și nu printr-un altul. Așadar unul este prosoponul firii umane și unul este Numele Fiului”.⁷⁹⁸

III.3.1.2. „*Prosopon enoseos*” sau legătura dintre dumnezeire și omenitate

În încercarea de a explica legătura dintre cele două naturi ale Logosului Înomenit, Nestorie separă în mod evident dumnezeirea de omenitatea Sa, afirmând existența a **două persoane distincte**, cu caracteristici și atribute separate. Comunicarea dintre aceste două entități se rezumă, după hristologia nestoriană, la termenii: *Hristos*, *Fiu*, *Domn*, așa cum arată preotul profesor John Anthony McGuckin: „Acești termeni au constituit denumirea concretă a «Prosoponului de legătură» - ca fenomen al unei existențe reale în Hristos în care a fost de asemenea experimentată realitatea unei singure vieți omenești (prosoponul lui Iisus) și prezența vie a Dumnezeirii (prosoponul Logosului), ca două realități distincte”.⁷⁹⁹ Plecând de la această idee, Nestorie accentuează aspectul de reciprocitate în relația divin-uman și chiar al unui schimb de personalitate, coagulat într-o legătură morală unică. În felul acesta, legătura dintre cele două persoane se regăsește activată într-un *Prosopon iconomicfizic* (*Prosopon enoseos*) sau „de unire”: „Dumnezeirea se servește de prosoponul omenităţii și omenitatea de cel al dumnezeirii, în așa fel încât putem spune că există un singur prosopon pentru cele două”.⁸⁰⁰

Teologul francez Martin Jouji vine cu explicații suplimentare la această problemă, considerând *Prosoponul legăturii* asemenea unei măști aruncate pe fața Logosului și a omului Iisus Hristos. Mai mult, din punctul său de vedere, acest concept definește o personalitate artificială așezată la întrepătrunderea divinului cu umanul. „De aceea” - consemnează Jouji - „Nestorie afirmă adesea că există numai un Singur Hristos, un Singur Fiu, un singur Dumnezeu, însă fiecare cuvânt trezește ideea de două persoane, divinitatea și umanitatea, care trebuie distinse fără confuzie”. El credea că fiecare din aceste două naturi are ipostasul propriu în Hristos cel Întrupat. „În acest sens” – spune IPS Irineu – „Hristos este prosopon-ul de unire și este intrigat de faptul că Sfântul Chiril consideră că Logosul este centrul unirii firilor, nu omul istoric prezentat de Sfintele Evanghelii. Cu toate acestea, Nestorie stăruie să afirme că Hristos este prosopon-ul comun al divinității și al umanității, fără să poată spune care este relația dintre aceste *ousiai*”.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 20.

⁷⁹⁹ John A. MCGUCKIN, *St. Chiril of Alexandria – the christological controversy. Its history, theology and texts*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2004, p. 156.

⁸⁰⁰ IBIDEM, pp. 212-213.

⁸⁰¹ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 273.

În „Bazarul lui Heraclide din Damasc”, Nestorie vorbește despre *două tipuri de prosopon*: **natural** (φυσικον) - echivalentul ipostasului și **artificial** sau **moral** - ca *Prosopon al unității*, ce rezultă din copenetrarea celor două persoane, divină și umană sau dintre Persoana Logosului și Persoana lui Iisus Hristos.⁸⁰² În acest sens, pentru a-și argumenta pledoaria, Nestorie apelează la o metodă des întâlnită în abordările histologice ale teologilor sirieni și anume: „îmbrăcarea firii umane în Hristos” - *lbeš pagrā*. El recurge la o exemplificare cât se poate de practică, asemănând natura umană cu o haină ponosită așezată peste purpura dumnezeirii:

„În felul în care purpura este haina împăratului și nu a ostașului și ceea ce îmbracă ostașul este centura (*ceinture*), care îl mulțumește pe soldat și nu pe împărat, ... când împăratul vrea să se acopere cu haina soldatului și lasă purpura regală, păstrează pe dedesubt grandoarea și puterea sa. În același fel, când dorește să coboare și să fie unul dintre soldați, luând haina lor ca și cum ar deveni soldat, el lucrează împărătește de sub hainele soldatului. Același lucru l-a făcut Dumnezeu atunci când S-a întrupat. Dacă nu ar fi venit îmbrăcat în natura noastră umană și ar fi devenit carne prin propria Sa esență, nu S-ar fi întrupat pentru că ar fi făcut aceasta în propria esență și nu în natura umană”.⁸⁰³

În susținerea acestei idei, Nestorie încearcă să arate că, în baza prosoponului de legătură, numele *Hristos* poate fi atribuit ambelor firi, fără să afecteze identitatea acestora:

„Pavel folosește termenul *Hristos* ca fiind o exprimare care semnifică două naturi, și fără niciun risc el aplică ambele titluri: «*chipul de rob*» pe care El l-a luat, și acela al lui Dumnezeu. Descrierile sunt diferite pentru fiecare din cauza faptului tainic că naturile sunt două la număr”.⁸⁰⁴ În consecință el vorbește despre un Hristos „dublu”: „Sunt eu singurul care Îl numesc pe Hristos dublu? Nu S-a numit El Însuși templu care poate fi dărâmat și Dumnezeu Care L-a înviat? Iar dacă ar fi fost Dumnezeu Cel Care a fost dărâmat, Domnul ar fi spus: «Dărâmați Dumnezeul Acesta și în trei zile îl voi ridica». ⁸⁰⁵ Dacă Dumnezeu a murit înseamnă că ceea ce spune Evanghelia «Dar voi căutați să Mă ucideți pe Mine, Omul care v-am spus adevărul»⁸⁰⁶ este fără sens. Dar Hristos nu este numai om, o defăimătorule! Nu, El este în același timp Dumnezeu și om. Dacă El ar fi fost numai Dumnezeu, ar fi avut nevoie să spună, o Apolinarie, «De ce nu căutați să mă ucideți pe Mine, care sunt Dumnezeu, care v-am spus adevărul?». Ceea ce spune El, de fapt este «De ce nu căutați să mă ucideți pe Mine, care sunt Om?» Acesta este Cel care este încoronat cu coroana de spini. Acesta este Cel care spune «Dumnezeul Meu,

⁸⁰² Expresia de *prosopon fizic* sau *natural* este foarte des folosită în hristologia lui Nestorie. Teologul francez Martin Jolij așează folosirea ei în completarea ideilor preluate de la Teodor de Mopsuestia, cu trimitere la legătura de unire dintre cele două persoane. Acesta din urmă se folosea de expresia „*prosopon enoseos*” care a fost înlocuită ulterior de Nestorie cu „*enosis prosopon*” –Vezi: NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 95, nota 1.

⁸⁰³ NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, pp. 18-19.

⁸⁰⁴ R.A. NORIS jr., *The Christological Controversy*, in TheCollection „Sources of Early Christian Thought”, Philadelphia, pp. 125 -126.

⁸⁰⁵ Ioan 2, 19.

⁸⁰⁶ Ioan 8,40.

Dumnezeul Meu, pentru ce m-ai părăsit». ⁸⁰⁷ Acesta este Cel care a suferit vreme de trei zile moartea”. ⁸⁰⁸

Încercarea de a argumenta comunicarea și comuniunea ipostatică era direcționată de Nestorie în special către contracararea *Unirii Ipostatice*, promovate de Sfântul Chiril al Alexandriei. Plecând din acest punct, el ajunge să-L considere pe Hristos un subiect static în actul Întrupării, o prezență formală, impasibilă și lipsită de suferință. Prin urmare, Mântuitorul nu a suferit cu firea Sa dumnezeiască, ca Dumnezeu, ci numai ca om și numai în prosoponul umanității. Acest aspect se regăsește în ideea de *impasibilitate* a Logosului, promovată frecvent în cadrul celor două Școli teologice din Alexandria și Antiohia. Starea de impasibilitate era așezată exclusiv pe capacitatea firii dumnezeiești de a transcede realitățile imanente din lume. Adaptând acest aspect la actul Întrupării, Sfântul Chiril, reprezentantul alexandrinilor, afirmă că Hristos „suferă în propriu trup, dar nu în firea dumnezeirii Sale”. ⁸⁰⁹ La polul opus, Nestorie susține că, potrivit atributului de homousios, Logosul își însușește prin fire: *impasibilitatea, nemurirea și veșnicia*. Dat fiind acest fapt, în consecința unirii Sale cu firea umană, Logosul se păstrează impasibil suferinței în firea Sa dumnezeiască, dar este supus pătimirii după omenitate. Pornind de la această idee, Nestorie dezaprobă demersul alexandrinilor de promovare a Unirii Ipostatice, motivând că acesta periclitează nu numai impasibilitatea Logosului, ci și scopul suferinței omului Iisus Hristos. ⁸¹⁰ El dezvoltă această teorie pornind de la analiza textului scripturistic de la Filipeni II, 7-8:

„Hristos nu a suferit moartea în natura Sa, ci S-a servit de Cel care a suferit cu adevărat, în formă și în propriul prosopon, pentru a-i da prin har un nume *«care este mai presus de orice nume, înaintea căruia tot genunchiul să se plece al celor din cer și al celor de pe pământ și al celor dedesubt. Și toată limba să mărturisească»*, ⁸¹¹ astfel încât, prin asemănarea Sa cu Dumnezeu și după măreția lui Dumnezeu, să fie recunoscut ca Fiu, El care a luat chipul robului, care a fost în forma omului, care s-a aflat la asemănare ca un om, care s-a smerit până la moarte și încă moarte pe cruce și care a fost înălțat, luând un nume care este mai presus de orice nume, fiind prins în chipul robului în unitate cu dumnezeirea. Aceea este forma robului, nu după aparență, și această formă a fost luată pentru formă, aparență și smerenie, până la moarte pe Cruce. Iată de ce ea (firea umană) a fost înălțată până la luarea unui nume mai presus decât orice nume ... El a luat chipul robului, nu după esență, nici pentru natură, ci pentru asemănare și prosopon, pentru a participa la forma robului, prin aceasta să participe de asemenea la forma lui Dumnezeu, având așadar un singur prosopon cu două naturi. Pentru că forma este chiar prosoponul”. ⁸¹²

⁸⁰⁷ Matei 27, 26.

⁸⁰⁸ R. A. NORIS Jr., *The Christological Controversy*, pp. 125-126.

⁸⁰⁹ SF. CHIRIL în SC, no. 97: 474.

⁸¹⁰ Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, *Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, București, 2004, p. 244.

⁸¹¹ Filipeni II, 9-11.

⁸¹² NESTORIE, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 147; M. JOUJI, *Nestorius ...*, p. 102.

Nestorie socotea că naturile sunt distincte, însă stau unite într-o singură cinstire, în așa fel încât divinitatea era în om și omul era în divinitate. El confirma astfel impasibilitatea Logosului, nu ca subiect al naturii umane, ci ca Persoană separată, aflată într-o legătură de coabitare (*συνναφεια*) cu Iisus Hristos, fiecare păstrându-și nealterate însușirile și lucrările. În această privință IPS Irineu Popa spune: „Pentru Nestorie, omul este templul în care a locuit Dumnezeu prin bunăvoință (*κατ' ευδοκίαν*) sau bună plăcere, așa cum locuiește în sfinți. Ca rezultat al acestei coabitări, unirea dintre Dumnezeu și om nu este nici ipostatică, nici naturală, ci voluntară. Pentru aceasta el vrea să sugereze că întâlnirea dintre umanitate și divinitate s-a realizat numai din cauza milei și dreptății divine. Singurul lucru pozitiv în gândirea lui Nestorie ar putea fi afirmarea clară a umanității lui Hristos, care a fost reală, trăind, simțind și dezvoltându-se corporal, intelectual și moral, ca toți oamenii, dar și sublinierea tot mai clară a divinității Logosului, Cel de o ființă cu Tatăl. Din nefericire, nereușita lui rămâne legată de incapacitatea cugetării de a uni cele două firi într-un singur ipostas”.⁸¹³

În consecință, putem spune că Nestorie acordă firii omenești cinstire în virtutea legăturii cu dumnezeirea. Natura omenească este influențată și îmbunătățită prin Întrupare de legătura ei cu ipostasul dumnezeiesc al Logosului, această legătură devenind astfel un adevărat dar mântuitor pentru întreaga fire omenească. Iată ce spune în acest sens:

„El (Logosul) nu a venit pentru a-și schimba propria Fire veșnică și neschimbată (imuabilă), ci pentru a ridica firea noastră murdărită de păcat și pentru a o înălța la demnitatea firii Sale celei neschimbate, pentru a o face să fie cinstită, nu în parte, ci în unitate. El a răsplătit această unitate cu propria Sa Fire, astfel încât să existe o singură Fire și un singur Prosopon al unei singure Firi. Cea mică (natura umană) a fost amestecată și pusă laolaltă cu cea a dumnezeirii, mare și imuabilă. La fel ca lucrurile care sunt aruncate în foc și devin asemenea firii și naturii focului, la fel natura divină a primit natura umană, a închis-o în propria Sa natură, a schimbat-o și a făcut-o pentru totdeauna indivizibilă în fire și în prosopon; și nici natura, nici prosoponul nu au avut vreo legătură cu Treimea și numai în felul acesta a avut loc și a fost concepută Întruparea”.⁸¹⁴

De aici putem înțelege foarte clar diferența de identitate impusă de Nestorie celor două naturi ale Logosului Înomenit, confirmându-se încă odată dioprosopismul său. Contrar acestei concepții, Leonțiu de Bizanț folosește termenul de *enipostaziere*, explicând felul în care „natura umană a primit în Iisus Hristos existența concretă nu ca un centru propriu, ci ca într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului Divin al Logosului”, „căci asumând trupul în ipostasul propriu, l-a personalizat (*επιπροσωποποίηση*). Căci nu sunt în firea Cuvântului rațiunile firii trupului. Dumnezeirea, pe lângă faptul că își are împroriate în ipostas însușirile dumnezeiești, își însușește într-un anumit mod și însușirile naturale ale trupului. Una din firi a îndumnezeit ca fire dumnezeiască, iar alta a fost îndumnezeită, fiind pasibilă de

⁸¹³ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 274.

⁸¹⁴ NESTORIE, *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 21.

îndumnezeire. Una a fost înălțată, una n-a fost. Și una a dat ale Sale, iar alta a primit darurile naturale. Unirea personală nu vatămă cu nimic deosebirea firilor”.⁸¹⁵

III.3.2. Mariologia nestoriană ca prelungire a hristologiei diofizite

Pornind de la o abordare antropologică vis a vis de Întruparea Logosului Dumnezeiesc, antiohienii promovau faptul că Hristos era om cu adevărat, având toate cele ale omului, afară de păcat. Acest aspect nu umbrea cu nimic dumnezeirea Sa care, deși se dorea a fi fundamentată integral pe hotărârea Sinodului I Ecumenic - *omousios to Patri* - provoca un vădit dioprosopism și anume: două persoane într-o singură și dumnezeiască ființă, Logosul Tatălui și Iisus Hristos, omul. Rezultatul acestei abordări greșite a adus consecințe nefaste asupra înțelegerii actul Întrupării, transformându-l într-o simplă asumare morală a caracteristicilor naturii umane, persoana dumnezeiască locuind în cea omenească ca într-un templu. În acest context, poziționarea Sfintei Fecioare în iconomia mântuirii a căpătat conotații noi, distincte de cele cunoscute, propovăduite și statornicite până atunci de Sfânta Tradiție.⁸¹⁶

La fel ca înaintașul său, Sfântul Ioan Gură de Aur, Nestorie a predicat în Antiohia, înaintea alegerii sale ca episcop al Constantinopolului (428). În noua sa ascultare a pornit cu o mare și arzătoare dorință, de a stârpi din rădăcină rătăcirile eretice care se înmulțiseră foarte mult. Pentru a-și convinge simpatizanții de certitudinea învățăturilor sale, el spunea să termenul de *θεοτοκος* putea constitui o reafirmare a ereziilor ariene și apolinariste. În aceste condiții, cei care cred că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu amestecă dumnezeirea cu omenitatea, Hristos Logosul direcționându-și originea după Întrupare către cea din care s-a întrupat.⁸¹⁷ Începutul intrigii în această controversă este legat, din punct de vedere istoric, și de numele unui oarecare preot Anastasie, prieten și confident intim al ereziarhului. Acesta, îndemnat de Nestorie, a predicat într-o biserică din Constantinopol, spre sfârșitul anului 428, arătând că este greșit a-i atribui Sfintei Fecioare demnitatea de Născătoare de Dumnezeu. „Nici un om” – spunea el – „să nu o numească pe Maria *θεοτοκος* pentru că fost doar o femeie și este o nebulie ca Dumnezeu să se fi născut dintr-o femeie”.⁸¹⁸ Afirmția lui Atanasie a generat nemulțumire în rândul credincioșilor prezenți care au fost convinși că va fi aspru pedepsit de Nestorie pentru cele spuse. În rândul lor *theotokia* Sfintei Fecioare era la loc

⁸¹⁵ LEONȚIU DE BIZANȚ, *Adversus Nestorianos*, libr. VI, în PG 86, I, col. 1784; Pr. prof. Dumitru STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 2003, pp. 40-43.

⁸¹⁶ Neluând în calcul poziția scriitorilor contestați, proscriși de Biserică, Părinții siriieni au avut un cult cu totul aparte față de Maica Domnului. Repere în acest sens se pot găsi în opera Sfântului Efreem Sirul (sec. IV), care a scris numeroase imne și rugăciuni în cinstea Sfintei Fecioare. De asemenea, episcopul Edessei, Rabula, a adus cinstire Maicii Sfinte printr-o bogată colecție de scrieri. El s-a manifestat vehement împotriva tendințelor nestoriene, luând atitudine față de afirmațiile care contestau *Theotokia* Fecioarei. Nu mai avem nevoie de niciun argument în acest sens atunci când vorbim de mariologia Sfântului Ioan Gură de Aur - Vezi: Pr. Adrian Lucian DINU, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți*, Ed. Trinitas, Iași, 2004; J.F. BETUNE-BAKER, *Op. cit.*, p. 56, nota 1.

⁸¹⁷ Pr. drd. Răzvan TIMOFTE, *Mariologia la teologii nestorieni*, în „Revista Teologică”, XVIII, nr. 2/2008, p. 13.

⁸¹⁸ *Est dementia Deum ex Virgine natum esse dicere* – PG 64, col. 993 B.

de cinste, regăsindu-se în multe dintre scrierile Părinților din primele secole (la Origen, Alexandru din Alexandria, Eusebiu și alții).⁸¹⁹

Delegația credincioșilor a pornit spre palatul lui Nestorie să ceară pedepsirea ereticului Atanasie. Uimirea a fost mare atunci când patriarhul, în loc să-l pedepsească pe defăimător, i-a luat apărarea. Această atitudine îl plasa pe Nestorie într-o poziție cu totul delicată înaintea credincioșilor săi. Explicația la care a recurgea cât se poate de evazivă.

„Apărătorii apolinarismului” – spune Nestorie – „au acceptat termenul de «Mama lui Dumnezeu» și cei care l-au susținut pe Plotin pe acela de «Mama omului», însă știind că ei nu își dispută sensul rătăcirilor lor ... am adus aceste controverse la un numitor comun, spunând că: «Putem accepta ceea ce s-a zis, folosindu-ne și de un sens și de celălalt, cu condiția de a menține unitatea divinității și a umanității, fără să suprimăm nici pe una, nici pe cealaltă. În rest, este mai bine să vă folosiți de expresiile cele mai sigure». Evanghelia zice «Hristos S-a născut!». Dacă o numiți pe Sfânta Fecioară Mama lui Hristos (*Χριστοτοκος*) îl așezați și pe *acesta* și pe *Acela* în filiație.⁸²⁰ Folosiți-vă de ceea ce nu este condamnat de Evanghelie și alungați aceste neînțelegeri dintre voi, ajutându-vă de termeni care să demonstreze umanitatea. Când vor înțelege aceste cuvinte vor zice: «Grija noastră a fost împlinită înaintea lui Dumnezeu»».⁸²¹

Putem observa cu ușurință legătura pe care ereziarhul a născocit-o pentru susținerea dioprosopismului său hristologic. El neagă astfel atributul de *θεοτοκος*, sub pretextul combaterii unui pretins pericol apolinarist, legat în mod incorect de ideea unei incompatibile înomeniri a firii dumnezeiești și implicit îndumnezeirii firii omenești în actul Întrupării. Într-un cuvânt, „el nu înțelegea subtilitatea învățaturii ortodoxe despre subiectul divin purtător, fără schimbare, al însușirilor și actelor omenești, ci considera acesta drept o amestecare a firilor”.⁸²²

III.3.2.1. Maica Domnului *αντροποτοκος* sau cel mult *χριστοτοκος*

În concepția lui Nestorie Maica Domnului nu mai era numită *θεοτοκος* – „Născătoare de Dumnezeu”, ci *αντροποτοκος*, adică „Născătoare de om”.⁸²³ Prin urmare, dacă Dumnezeu rămâne impasibil în relație cu natura umană, deconectat de la realitatea patimilor și suferințelor mântuitoare, angajându-se în această legătură doar printr-o implicație morală, îmbrăcată superficial în proșoponul unității, atunci nici Sfânta Fecioară nu putea fi numită *θεοτοκος*, ci cel mult *χριστοτοκος*, adică Născătoare de Hristos. Toate aceste idei se regăsesc dezvoltate pe larg în scrierile și predicile lui Nestorie, uneori fundamentate pe o greșită interpretare a temeiurilor scripturistice. În

⁸¹⁹ Rev. Bernard J. OTTEN, *A manual of the history of dogmas – Vol. I – The developments of dogmas during the patristic ages, 100 – 869*, B. HERDER, 17 South Broadway St. Luis Mo and 69 Great Russel, St. London W.C., 1917, p. 390.

⁸²⁰ Prin folosirea celor două pronume relative (*acesta* și *Acela*), Nestorie își vădește încă odată dioprosopismul, referindu-se la persoana umană a lui Iisus Hristos (*acesta*), cât și persoana Logosului Dumnezeuiesc (*Acela*). El subliniază în mod subtil prin aceste cuvinte că, prin socotirea Sfintei Fecioare ca *hristotokos*, cele două persoane intră împreună în intimitatea filiației, rămânând totuși distincte.

⁸²¹ *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 91, apud M. JOUJI, *Op. cit.*, p. 30-31.

⁸²² Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, *Definiția dogmatică ...*, p. 312.

⁸²³ Adolf von HARNACK, *Istoria dogmei*, p. 233.

consecință suntem îndreptățiți să credem că numirea Maicii Domnului cu apelativul de *χριστοτοκος* se explică prin dorința sa de a proteja dumnezeirea Logosului, poziționată separat de actul Întrupării, așa cum rezultă din afirmația următoare:

„Cu totul altceva este Dumnezeu Fiul și cu totul altceva este omul Iisus; ei sunt uniți numai printr-o unitate relativă, morală (*enosis shetiky*), între ei există numai un contact intim (*sinafeia*), o legătură morală, un fel de sălășluire a lui Dumnezeu în om (*sinoikysis*). De aceea, nu s-ar cădea a numi pe Sfânta Fecioară *θεοτοκος*, căci ea a născut numai un om; însă fiind că omul născut din ea este Hristos, spre a o vedea cuviincios, ar trebui să se numească *χριστοτοκος*”.⁸²⁴

Urmând lui Teodor de Mopsuestia, Nestorie afirmă că este imposibil ca Dumnezeu să aibă o mamă. În acest sens la întrebarea: „*Are Dumnezeu mamă?*”, el răspunde cu un verset din Sfânta Scriptură, afirmând că este: „Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam”,⁸²⁵ întrucât „*Cel ce este născut din trup, trup este*”.⁸²⁶ Această convingere a fost întărită și dezvoltată cu ocazia cuvântărilor ținute la amvon. Redăm în acest sens un fragment dintr-o omilie publicată de teologul german Friedrich Loofs în celebrul său tratat *Nestoriana*: „Maria, prietene, nu a dat naștere dumnezeirii, căci «ce este născut din trup, trup este»”.⁸²⁷ O creatură nu a putut da naștere Celui care este necreat. Tatăl nu L-a născut numai de curând pe Dumnezeu-Logosul din Fecioară pentru că «la început a fost Cuvântul»,⁸²⁸ cum spune Ioan. O creatură nu poate da naștere unui Creator, ea a dat naștere unui om, un obiect al dumnezeirii. Sfântul Duh nu L-a creat pe Dumnezeu-Logosul, căci «ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt».⁸²⁹ El a format din Fecioară numai un templu pentru Dumnezeu-Logosul, un templu în care a locuit”. Nestorie ajunge astfel la concluzia că Logosul, fiind dintru început, nu mai are nevoie să se nască, creatura devenind la Întrupare doar un instrument al dumnezeirii. În felul acesta, Duhul Sfânt nu a creat la Buna Vestire Logosul, ci a statornicit prin pogorâre ca Sfânta Fecioară să fie templu în care să locuiască Hristos cel Înomenit. El susține astfel că termenul de *θεοτοκος* poate fi atribuit doar Tatălui, Fecioara Maria putând fi numită astfel, doar sub înțelesul de „primitoare de Dumnezeu”.⁸³⁰

Termenul de *χριστοτοκος* era în concepția lui Nestorie varianta cea mai potrivită pentru soluționare disensiunilor.⁸³¹ La umbra acestei așa-zise alternative, ereziarhul și-

⁸²⁴ NESTORIUS, *Nestoriana*, die Fragmente des Nestorius, gesammelt, utersucht und harausgegeben von Fr. Loofs, Hale, 105, 274, apud Arhid. prof. dr. Constantin VOICU, *Patrologie*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2009, p. 172.

⁸²⁵ Evrei 7, 3.

⁸²⁶ Ioan 3, 6.

⁸²⁷ Ioan 3, 6.

⁸²⁸ Ioan 1, 1.

⁸²⁹ Matei 1, 20.

⁸³⁰ Zezi: IPS. Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 275; *Nestoriana*, Predica IX, pp. 252-253, traducere în limba engleză de Richard A. Jr. NORRIS, în lucrarea *The Christological Controversy*, p. 124; Pr. dr. Corneliu-Mihaile MILITARU, *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes: perspectivă hristologică*, Ed. Emia, Deva, 2006, p. 185.

⁸³¹ Pentru a înțelege mai bine debutul mariologiei nestoriene, trebuie să avem în vedere faptul că, încă de la începutul patriarhatului său, ereziarhul și-a pus întrebarea: „Este Maria *θεοτοκος* sau dimpotrivă *ανθρωποτοκος*?”. Această dilemă și-ar fi găsit rădăcinile, așa cum rezultă din Epistola către Ioan al Antiohiei, în disputele deja existente înaintea întronizării sale: „Curând după venirea noastră aici” – spune Nestorie – „am aflat că membrii Bisericii erau într-o luptă agitată unii cu alții. Unii dintre ei numeau pe Sfânta

a adâncit doctrina, manifestându-și interesul și arătându-și susținerea pentru orice afirmație contrară *teotokiei* Sfintei Fecioare.⁸³²

Dacă luăm în calcul originile sale antiohiene, atitudinea lui Nestorie față de termenul *θεοτοκος* s-ar putea justifica mai ales prin legătura sa cu anumiți scriitori din acest areal, în care s-a format. Majoritatea predecesorilor săi, în încercarea de combatere a monofizitismului apolinarist, au ajuns la negarea termenului de *θεοτοκος*. În acest sens, Teodor de Mopsuestia apelează la o abordare mai puțin tranșantă. „Dacă mă întreabă cineva:” – spune el – „Maria este mama omului sau mama lui Dumnezeu, *ανθρωποτοκος* sau *θεοτοκος*?, aş răspunde că sunt de acord cu amândouă numirile. Fecioara este *ανθρωποτοκος* prin natura nașterii sale și *θεοτοκος* în virtutea unei relații. Ea este *ανθρωποτοκος* prin natură, întrucât Cel ce era în pântecele ei și a ieșit de acolo era un om; ea este *θεοτοκος*, întrucât Dumnezeu a fost copil în om, fără să fie circumscris de el”.⁸³³ Comentând acest aspect, IPS Irineu Popa, notează:

„Cât privește învățătura despre Maica Domnului, Născătoarea de Dumnezeu, *θεοτοκος*, deja tradițională și foarte bine înrădăcinată în viața Bisericii, Nestorie se arată foarte critic la adresa acestei formule, propunând drept alternativă termenul *χριστοτοκος*, adică Născătoare de Hristos, sau Născătoare de om, *ανθρωποτοκος*. Ca și mentorul său, Teodor de Mopsuestia, el vede pe Dumnezeu separat total de om, în actul Întrupării. În acest caz, Dumnezeu nu poate să aibă o mamă și, deci, creatura nu poate să nască divinitatea unită cu umanitatea. Fecioara Maria a născut, în acest sens, un om în care S-a sălășluit Logosul. Acest om, nefiind unit desăvârșit cu Dumnezeu, nu poate fi numit Dumnezeu, iar Logosul nu poate să sufere pentru noi și nici să fie cu noi în suferințele noastre. Din cauza acestei incapacități de a vedea firile unite într-un singur ipostas, el nu poate concepe că Maica Domnului a născut pe Fiul lui Dumnezeu Înomenit, deși o numește «primitoare de Dumnezeu», *θεοδοχος*. Ca atare, în Hristos sunt doi fii uniți moral, adică în Dumnezeu-Omul sunt două persoane distincte”.⁸³⁴

III.3.2.2. *ανθρωποτοκος* ca fundament al diofizitismului nestorian

Pentru a-și justifica afirmațiile anti-*theotokos*, Nestorie apelează la descrierea raportului dintre dumnezeirea și umanitatea Fiului lui Dumnezeu prin prisma dioprosopismului său caracteristic. Iată ce spune în acest sens:

„Peste tot în Sfânta Scriptură unde se amintește de *iconomia* lui Dumnezeu, nașterea și patimile sunt atribuite, nu divinității, ci umanității lui Hristos. Așadar, după cea mai sigură numire, Sfânta Fecioară este Maica lui Hristos - *χριστοτοκος*, nu Maica lui Dumnezeu - *θεοτοκος*. Ascultați cuvintele Evangheliilor care spun: «Cartea nașterii lui

Fecioară pur și simplu *θεοτοκος*, alții numai mamă a unui om. Pentru a uni ambele părți ... cu grijă am numit-o *χριστοτοκος*. Această numire ar fi putut să desemneze atât pe Dumnezeu, cât și pe om, potrivit cuvintelor Evangheliilor” - Vezi: M. JOUJI, *Op. cit.*, p. 29, *Nestoriana*, p. 185, 2-10, apud Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 243.

⁸³² Jouji confirmă această atitudine, aducând spre exemplu cazul episcopului Dorotei de Macianopolis care a afirmat într-o cuvântare că „Acela care o va numi pe Maria *θεοτοκος* să fie anatema!”. Afirmațiile au fost făcute în prezența lui Nestorie care, mai mult decât atât, le-a susținut și l-a primit pe Dorotei în comuniune. Sfântul Chiril prezintă discursul episcopului eretic, considerându-l punctul de plecare al controversei cu Nestorie. Vezi: M. JOUJI, *Op. cit.* p. 31.

⁸³³ PG 64, col. 990 BC.

⁸³⁴ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 274-275.

Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam».⁸³⁵ Este simplu de înțeles că Logosul nu a fost Fiul lui David. În acest sens mai sunt și alte argumente: «Jacob l-a născut pe Iosif, logodnicul Mariei și ea L-a născut pe Iisus care se numește Hristos».⁸³⁶ Iată încă o voce care mărturisește pentru noi: «Iar nașterea lui Iisus așa a fost: Maria, mama Lui fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost împreună, s-a aflat având în pânțele de la Duhul Sfânt».⁸³⁷ Cine ar putea crede că dumnezeirea Unuia Născut ar putea fi o creație a Sfântului Duh? Ce ar putea însemna cuvintele acestea: «Mama lui Iisus Era acolo»;⁸³⁸ «... ce s-a zămislit dintr-înșea este de la Duhul Sfânt»;⁸³⁹ «... ia pruncul și pe mama lui și fugi în Egipt»;⁸⁴⁰ «despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David după trup».⁸⁴¹ Și iarăși, referindu-ne la Patimi: «ceea ce era cu neputință legii a săvârșit Dumnezeu, trimitând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul în trup»;⁸⁴² «Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi»;⁸⁴³ «Hristos a pățimit cu trupul»;⁸⁴⁴ «Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi».⁸⁴⁵ Există totuși numeroase voci care mărturisesc că nu ar trebui să se creadă că dumnezeirea Fiului ar fi capabilă să primească suferințele trupești. De aceea Hristos se numește pe Sine deopotrivă Fiu și Dumnezeu al lui David, după cum zice: «Ce vi se pare despre Hristos? Al cui Fiu este? Zis-au Lui: al lui David. Iisus le-a răspuns: Cum deci David, în duh, Îl numește pe El Domn? – zicând: Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrășmașii Tăi așternut picioarelor Tale»;⁸⁴⁶ pentru că este fiu al lui David după trup și Dumnezeu după firea Sa dumnezeiască. Prin urmare, este corect, ca potrivit tradiției scripturistice, să se mărturisească că trupul este templu al dumnezeirii Fiului, un templu unit cu dumnezeirea după o sublimă și divină unitate, și că natura dumnezeiască lucrează singură pe cele ale trupului. În numele acestei unități, pentru a-i atribui dumnezeirii proprietățile rezultate din unirea cu trupul, însemnând: naștere, suferință și moarte, este, fraților, rodul unor minți cu adevărat rătăcite, ca acelea ale nebunilor de: Apolinarie, Arie și ale altor eretici și chiar a altora mai rău decât aceștia. Din punctul lor de vedere este necesar ca, în cadrul acestei relații, Logosul să se facă părtaș la necesitățile trupului: de hrănire, de creștere și chiar de teamă, cum este aceea din timpul Patimilor, când Hristos a trebuit să fie întărit de inger. Să nu mai vorbim de: circumcizie, sacrificare, picăturile de sudoare, foamea și setea care s-au petrecut în trupul Său prin asemănarea cu noi, toate fiind unite cu dumnezeirea. Toate aceste afirmații calomniatoare, fiind asociate în mod nefondat dumnezeirii Sale, trebuie să fie aspru condamnate”.⁸⁴⁷

⁸³⁵ Matei 1, 1.

⁸³⁶ Matei 1, 16.

⁸³⁷ Matei 1, 18.

⁸³⁸ In. 2, 1.

⁸³⁹ Matei 1, 20.

⁸⁴⁰ Matei 2, 13.

⁸⁴¹ Rm. 1, 3.

⁸⁴² Rm. 8, 3.

⁸⁴³ I Co. 15, 3.

⁸⁴⁴ I Pt. 4,1.

⁸⁴⁵ Lc. 22, 19.

⁸⁴⁶ Matei 22, 42-45.

⁸⁴⁷ NESTORIE, *Fragment din Scrisoarea a II-a către Sfântului Chiril al Alexandriei*, ed. and trans. John I. McEnerney, Washington, D.C.: Catholic University of America, publicată în volumul: *Christianity in Late*

Este vizibilă legătura dintre mariologia lui Nestorie și ideile sale hristologice, majoritatea grefate pe învățătura promovată de Școala Antiohiană. Potrivit acestei tradiții, separarea naturilor, divină și umană din Persoana Fiului lui Dumnezeu și așezarea lor în două prosoponuri diferite identitar, exclude capacitatea Sfintei Fecioare ca *θεοτοκος*. Preferința ereziarhului pentru termenul de *χριστοτοκος* poate fi de asemenea înțeleasă prin prisma *ipostasului iconomic* - *Hristos*, care îmbracă unitatea celor două persoane: dumnezeiască și omenească, *Logos* (Domn) și *Iisus*.⁸⁴⁸ În acest sens el spune:

„Cred în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul cel Unul Născut. Este de observat termenii de bază: Domn, Iisus, Hristos, Unul Născut și Fiu, cuvinte comune divinității și umanității. Apoi aceștia se fundamentează pe o tradiție a Întrupării, Învierii și Patimilor. Aceștia formează totodată terminologia înțeleșurilor comune ambelor naturi, a ceea ce aparține atât filiației cât și dumnezeirii, nefiind nicio confuzie în unitatea filiației. În acest sens a învățat și Pavel. Menționând dumnezeirea Întrupării, dispusă se meargă spre Patimi, a folosit mai întâi numele de Hristos, un nume comun ambelor naturi, așa cum am spus mai devreme, și apoi adăugat un termen specific. Care sunt aceste cuvinte: «Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus. Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor și la asemănare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte pe cruce».⁸⁴⁹ Când a fost pe punctul de a menționa moartea Lui, în măsura în care nimeni nu a reușit să și-o asume, a pus cuvântul Hristos mai întâi ca pe un nume compatibil substanței capabile de suferință și naturii incapabile să pătimească într-o singură persoană, în așa fel încât, fără pericol, Hristos să poată fi numit în același timp capabil și incapabil de suferință, incapabil datorită dumnezeirii Sale și capabil datorită naturii trupului Său”.⁸⁵⁰

Convins de realitatea celor două persoane, Nestorie reușește să elaboreze chiar o delimitare a atributelor, arătând, pe de o parte, că Logosul, ca Fiu veșnic al lui Dumnezeu, poate fi caracterizat prin transcendență, și că, pe de altă parte, Iisus-Omul, ca fiu al Mariei, încorporează în Sine întreaga zestre umană, afară de păcat. Pornind de la aceste considerații, Nestorie nesocotea participarea firii dumnezeiești la suferințele Crucii, arătând pasivitatea Logosului a cărui legătură cu Persoana Celui Răstignit părea să fie doar una de natură conjuncturală.

Invocând adevărul revelat al Sfintei Scripturi, Nestorie afirma că niciodată nu s-a vorbit în mod direct despre faptul că Dumnezeu s-ar fi putut naște din Sfânta Fecioară: „Sfânta Scriptură nu spune nicăieri că Dumnezeu s-ar fi născut dintr-o mamă fecioară, ci doar Iisus Hristos, Fiul și Domnul”.⁸⁵¹ Recunoașterea legăturii dintre Sfânta Fecioară

Antiquity - 300-450 C.E, Editors: Bart D. Bart Ehrman, Andrew S. Jacobs, New York, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 181.

⁸⁴⁸ Daniel BUDA, *Op. cit.*, pp. 244, 246.

⁸⁴⁹ Fil. 2, 5-8.

⁸⁵⁰ NESTORIE, *Fragment din Scrisoarea a II-a către Sfântului Chiril al Alexandriei*, apud „Nestoriana”, p. 180.

⁸⁵¹ Fr. LOOFS, *Nestoriana*, p. 278.

și Logosul Înomenit este afirmată doar pe jumătate, rezumându-se strict la nivelul naturii umane. Prin urmare, realitatea convingerilor sale au avut indubitabil finalitatea unei mariologii golite de consistența ei hristologică.

„Ea care L-a născut pe Dumnezeu” – spune Nestorie – „a fost mama copilului pe care l-a născut, nu a dumnezeirii, care este universală ... Fecioara care L-a născut pe Hristos, L-a purtat chiar pe Fiul lui Dumnezeu, însă din moment ce Fiul lui Dumnezeu are o natură dublă, ea a purtat în pânțele mai exact omenitatea pe care Acestuia și-a asumat-o. Prin urmare Logosul este numit «Hristos» pentru că legătura pe care o are cu Hristos este continuă, nesfârșindu-se niciodată. Și nu este posibil pentru Dumnezeu Logosul să facă nimic fără omenitatea Sa, cu care a fost adus în deplină legătură”.⁸⁵²

Excluderea lui *θεοτοκος* din spectrul său hristologic a fost în mare măsură dublată de teama apropierii celor două persoane, idee străină modului de abordare al Școlii Antiohiene. Acest aspect este subliniat de Fr. Loofs după cum urmează:

„Poziția lui a fost aceasta: s-a temut că termenul *θεοτοκος* va genera idei false și pentru că a crezut că acesta nu a fost cunoscut Părinților ortodocși din trecut, nu a avut nimic de spus în favoarea lui și fără îndoială i s-a opus cu anumite ocazii. De aceea, într-o predică rostită în primăvara lui 429, pe care și Chiril a cunoscut-o înainte de a-și scrie Epistola dogmatică, a declarat: «Dacă vei folosi termenul *θεοτοκος* cu credință sinceră, nu-mi stă în fire să-ți port pică». După aceea, într-o altă predică, ce nu a putut fi datată, însă a fost cu siguranță rostită înainte de primăvara anului 430, a fost capabil să spună: «Am reperat în nenumărate rânduri că dacă cineva dintre voi sau altcineva preferă să folosească termenul de *θεοτοκος*, nu am nimic împotriva – însă aveți grijă să nu faceți din Fecioară o zeiță»”.⁸⁵³

Nestorie a încercat să adapteze termenul de *θεοτοκος* la realitatea nașterii Fiului din veșnicie din Tatăl. El încearcă astfel să rezolve întreaga problemă, afirmând că Dumnezeu Tatăl este Singurul care poate da naștere Logosului și prin urmare Singurul *θεοτοκος*. „Forma⁸⁵⁴ pe care Logosul a primit-o ne lasă să-L cinstim ca Dumnezeu, însă pentru faptul că Fecioara L-a primit nu Îl putem cinsti ca Dumnezeu împreună cu Dumnezeu. Vorbesc aici despre cea care L-a primit pe Dumnezeu, nu despre cea care L-a născut ... pentru că este Unul singur ... căruia i se potrivește această calitate (*θεοτοκος*)”.⁸⁵⁵ Această afirmație este susținută în special de profesorul James Bethune-Baker, un simpatizant convins al teologiei nestoriene, care spune: „Numai Dumnezeu ar putea da naștere lui Dumnezeu. Argumentul pare să fie în legătură cu comentariul lui Augustin la citatul: «Femeie, ce legătură am Eu cu tine?», pe care îl interpretează pentru

⁸⁵² IBIDEM, *Predica X*, pp. 274 – 275.

⁸⁵³ IDEM, *Nestorius and his place ...*, p. 29.

⁸⁵⁴ Încercând să justifice forma luată de Logos în actul Întrupării, pe baza textului grecesc din Epistola către Filipeni, II, 6-7 (*ος εν μορφη Θεου υπαρχων ουχ απαργων ηγησατο το ειναι ισα Θεο, αλλα εαυτον εκενοσεν μορφην δουλου, λαβων, εν ομοιωματι ανθρωπον γενομενος και σχηματι ευρεθεις ως ανθρωπος*”), Nestorie își arată frecvent, în special în „*Bazarul lui Heraclide din Damasc*”, afinitatea spre folosirea termenului de *μορφη* – Vezi J.F. Bethune-BAKER, *Nestorius and his teaching ...*, p. 64, nota 1.

⁸⁵⁵ Fr. LOOFS, *Nestoriana*, p. 276

a ne face să înțelegem că «în măsura în care a fost Dumnezeu, El nu a avut mamă. El care a fost Unul Născut a avut Tată fără mamă, a avut mamă fără Tată, a fost Dumnezeu fără mamă, a fost om fără Tată. Mama Sa a fost mama trupului, mamă a omenității, mamă a slăbiciunilor pe care le-a luat asupra Sa pentru mântuirea noastră»⁸⁵⁶.

III.3.2.3. Mariologie nestoriană în lucrarea „*Bazarul lui Heraclide din Damasc*”

Referințe despre această lucrare găsim încă din secolul al VI-lea, în *Istoria* lui Evagrie Scolasticul. Cartea a fost scrisă în Oasisul Egiptului sub formă dialogică, cuprinzând întrebări și răspunsuri, redând într-o formă destul de confuză evenimentele petrecute la Sinodul al III-lea Ecumenic, de la Efes. Este adresată unui „egiptean”, identificat de Fr. Loofs cu Sfântul Chiril al Alexandriei. Ca și structură, cercetării au identificat, în funcție de subiectele tratate, trei părți: I – cuprinde dialogul cu Sofronie în care se realizează o abordare rezumativă asupra ereziilor existente în acea perioadă și asupra diverselor probleme hristologice; II – detaliază hotărârile luate la Sinodul de la Efes, comentând, într-o abordare originală, implicațiile acestora în viața Bisericii, considerând tragice condamnările discipolilor săi Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia; III – constituie o analiză a principalelor evenimente desfășurate ulterior Sinodului de la Efes, cu referire specială la: înscăunarea lui Flavian ca patriarh al Constantinopolului, „tâlăria” de la Efes (449), înscăunarea lui Leon ca Papă al Romei, după Celestin, promulgarea Tomosului lui Leon cel Mare. După părerile specialiștilor, lucrarea a fost elaborată inițial în limba greacă (450 - 451) și tradusă ulterior în siriacă (539-540).

Referitor la titlul ales, trebuie menționat că a fost dat ca pseudonim pentru a voala identitatea și ideile ereziarhului, așa cum reiese din consemnările traducătorului sirian, citate de Loofs în cartea sa: „Nestorie și locul său în istoria doctrinei creștine”. Fr. Nau, într-un studiu atașat la începutul traducerii pe care a făcut-o la această carte, menționează că „Tratatul lui Heraclide din Damasc” a fost conceput înaintea lucrărilor „Theopasitul” și „Tragedia”.

În comparație cu nestoriologii mai vechi (Bethune-Baker, Paul Bedjan, F. Nau sau Fr. Loofs) care au reușit să găsească un numitor comun vis a vis de această scriere, cercetătorii mai noi au discutat, uneori în contradictoriu, în special pe subiectul autenticității lucrării. În acest sens rămân de interes cele două poziții dezvoltate în lucrările cercetătorilor Luise Abramowski și Luigi Scipioni. Prima dintre ele, elaborată de prof. Abramowski în cartea *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (1963), observă o diferență de ton și abordare între prima parte și ultimele două. În acest sens, atribuirea unui singur ipostas pentru persoana lui Hristos, element desprins fără dubiu din tradiția hristologică antiohiană, o împinge pe Abramowski să afirme că prima parte a cărții – *Dialogul* - ar fi fost elaborată la Constantinopol, în Mănăstirea Achimiților. Pe de altă parte, Scipioni, în lucrarea *Nestorie e il concilio di Efeso: Storia dogma critica* (1974), este de cu totul altă părere. El analizează unitar toate cele trei părți, aliniindu-se poziției abordate de Nau în studiul său introductiv. Deși recunoaște diferența de ton, sesizată mai întâi de Abramowski, el afirmă că Nestorie, aflându-se în Egipt, a încercat să pună în scris o nouă contraofensivă hristologică împotriva tezelor chiriliene. De data aceasta, prin această nouă abordare, el a încercat să explice

⁸⁵⁶ J.F. Bethune-BAKER, *Nestoriul and his teaching ...*, p. 65, nota 1.

modalitatea de păstrare a unității lui Hristos, prin menținerea diferențelor dintre cele două naturi (dumnezeiască și omenească), precum și evitarea unirii ipostatice (*ενοησις επιστατικη*), specifice Sfântului Chiril. Trecând peste toate aceste diferențe, un lucru despre „Tratatul sau Bazarul lui Heraclide” că este pe departe cea mai comentată lucrare din opera lui Nestorie, realitate datorată în mare măsura caracterului ei apologetic și biografic.⁸⁵⁷

Revenind la subiectul analizei noastre, trebuie să menționăm că lucrarea sus amintită constituie, pe lângă predicile rostite de ereziarh, un alt element forate important în pătrunderea teologiei sale. Elaborată în formă dialogică, lucrarea se descoperă ca o justificare a histologiei și mariologiei lui Nestorie. De aici aflăm că unul din motivele susținerii termenului de *χριστοτοκος* l-a constituit disputele iscate între maniheii și fotinieni,⁸⁵⁸ aflate în plină efervescență la momentul numirii sale ca patriarh al Constantinopolului. Tot din această relatare reiese că poziția ereticului nu ar fi fost atât de radicală față de folosirea lui *θεοτοκος*, oferind doar o variantă de compromis prin care să se depășească situația creată. Subiectul este abordat în prima sa predică despre *θεοτοκος*, rostită în anul 430, precum și în corespondența cu Papa Celestin, el afirmând că „*termenul ar putea fi tolerat*”.

În cea de a II-a Epistolă către Sfântul Chiril, Nestorie explică termenii de *θεοτοκος* și *ανθρωποτοκος*, sprijinindu-se pe convingerea că legătura creată prin Întrupare între cele două persoane (dumnezeiască și omenească) nu este decât una de ordin moral, Sfânta Fecioară fiind „*Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii Dumnezeului Logos cu templu și ... Născătoare de om din cauza templului care este de o ființă cu Fecioara Maria*”.⁸⁵⁹ În virtutea acestei relații, Maica Domnului primește totuși o cinstire relativă, legată exclusiv de capacitatea de a fi „*templu al cărnii Domnului*”.⁸⁶⁰ „Problema este că El nu a fost născut” – mai spune Nestorie – „ci numai unit într-un templu care a fost luat și născut din ea (din Sfânta Fecioară). Pentru că noi nu negăm termenul de «naștere», ci «Unirea Ipostatică» a lui Dumnezeu Cuvântul. Acest motiv a cauzat respingerea lui”.⁸⁶¹

În ierarhia valorilor sale, Nestorie așează dumnezeirea mai presus de orice. Pentru el, lucru cel mai rău cu putință este dezbrăcarea Logosului de haina dumnezeirii Sale și așezarea Sa în tumultul suferințelor omenești, lucru pe care l-au făcut ereticii, în frunte cu Apolinarie. De aceea, el diferențiază foarte clar dumnezeirea de omenitate, impunând între ele o legătură de formă. Prin urmare, unul este Logosul lui Dumnezeu și altul este omul Iisus, cel născut din Fecioară. În paginile Bazarului său, Nestorie ajunge să afirme Născătoarea de Dumnezeu este o simplă femeie, născătoare a unui simplu om:

⁸⁵⁷ Vezi: Claudio MORESCHINI, Enrico BORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine ...*, pp. 225-227; Fr. LOOFS, *Nestoriul and his place ...*, pp. 11-16; Daniel BUDA, *Hristologia antiohiană ...*, pp. 226-228; J.F. Bethune-BAKER, *Nestoriul and his teaching ...*, pp. 26-41; *Le livre d'Heraclide de Damasc*, Traduit en français par F. NAU, pp. 21-27.

⁸⁵⁸ Pentru a împăca cele două tabere, pro și contra *θεοτοκος*, Nestorie consideră potrivit folosirea termenului de *χριστοτοκος* pentru a menține echilibrul și liniștea Bisericii. În acest context el afirmă că a reușit să rezolve problemele existente pe cale pașnică, până când Sfântul Chiril al Alexandriei și-a impus doctrina despre unirea celor două firi. Prin urmare, *χριστοτοκος* devine, în viziunea lui Nestorie, varianta cea mai potrivită pentru combaterea ereziilor pentru că „cel care recunoaște acest termen nu poate fi nici menihean, nici samosatean, nici arian și nici apolinarist” – Vezi: Fr. LOOFS, *Nestorius and his place ...*, p. 29; Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 246, nota 735.

⁸⁵⁹ *Epistola a II-a către Chiril*, în *ACO*, I, 1.

⁸⁶⁰ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 272.

⁸⁶¹ *Le livre d'Heraclide de Damasc*, p. 405, apud Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 260.

„Forma lui Dumnezeu era în aparență asemenea unui om, căci El a venit întru ale Sale (în natura Sa, lucrul mâinilor Sale), luând chipul servului pentru a primi un nume care este mai presus de orice nume.⁸⁶² Prin urmare, unitatea Sa nu a fost concepută ca un schimb de naturi, ci s-a făcut în mod liber prin coborâre și înălțare (*συναφεια/nequputo*), căci o unire naturală (*ενοση φυσικη*) este pasibilă și variabilă, legată de o natură creată și nu de o natură necreată, imuabilă și invariabilă. Iată de ce acesta (Chiril), în actul Întrupării, nu a atribuit nimic naturii umane, ci a îndreptat totul către Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a folosit de natura omenească pentru lucrarea proprie. Totodată, Arie, Eunomie și Apolinarie au afirmat că Hristos este Dumnezeu, dezbrăcându-l în realitate de dumnezeire, îndreptând actele Sale omenești către natura Sa dumnezeiască, zădărniciind genealogia Sa și promisiunile patriarhilor, că din seminția lor se va întrupa Mesia. De aceea, Evangheliștii au consemnat toate lucrurile care au arătat cu adevărat natura omenească, ca nu cumva, gândind la a Sa dumnezeire, să se creadă că este încă omenesc. De aceea, Preafericita Maria este amintită ca o simplă femeie, logodită cu un om. De aceea este pomenită smerenia Lui, de la vestire, la naștere și copilărie, pentru a se arăta că este cu adevărat om, legănat în iesle, înfășat în scutece, care a crescut în înțelepciune și cuminenie înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”.⁸⁶³

Această atitudine dovedește încă odată poziția duală a ereziarhului față de persoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Impulsionat peste măsură de dorința de a-și etala în mod speculativ talentul oratoric, el neglijează efectiv poziția unanimă a credincioșilor și evlavia acestora față de cultul Maicii Domnului. În concepția sa, folosirea termenului de *θεοτοκος* trebuie acceptată numai în „teologia populară” sau la teologii de mâna a doua.⁸⁶⁴ Gândirea sa strâmtă, aparent dispusă să accepte acest mic compromis, nu reușește să pătrundă în profunzime realitatea adevărarilor dumnezeiești, oprindu-se cel mult la recunoașterea unei alături de compromis între *θεοτοκος* și *ανθρωποτοκος*: „Căci este propriu celor drept-credincioși, care rostesc în mod frecvent cuvântul *θεοτοκος* ca ei să vestească pe Sfânta Fecioară și ca *ανθρωποτοκος*. Este Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii Dumnezeului-Logos cu templul și Născătoare de om din cauza templului care este deoființă cu natura sa”.⁸⁶⁵

III.4. Controversa dintre Sfântul Chiril și Nestorie - scânteia celui de al III-lea Sinod Ecumenic

În analiza acestei dispute hristologice este imperios necesară cunoașterea contextului istorico-doctrinar care a precedat convocarea Sinodului de la Efes, din 431 și implicit condamnarea nestorianismului. În acest sens, este consemnat faptul că, la începutul anului 429, rățăcirea lui Nestorie ajunsese până la urechile călugărilor de pe valea Nilului. Atitudinea Sfântului Chiril a fost pe deplin justificată în această conjunctură, dorința de a-și ține păstoriții departe de otrava eresurilor materializându-se într-o omilie pascală, alcătuită la începutul anului 429. Totodată, printr-o scrisoare adresată

⁸⁶² Filipeni 2, 9.

⁸⁶³ *Le livre d'Heracleide de Damasc*, p. 85.

⁸⁶⁴ Daniel BUDA, *Op. cit.*, p. 249.

⁸⁶⁵ LOOFS, *Nestoriana*, Predica XVIII, p. 302.

monahilor din pustia Egiptului, Sfântul Părinte a combătut vehement învățătura lui Nestorie, exprimându-se în mod precis și ortodox cu privire la cele două naturi, divină și umană, din Persoana Mântuitorului Hristos și afirmând *theotokia* Sfintei Fecioare Maria. Tot în 429 a scris și prima epistolă către Nestorie, îndemnându-l să o accepte pe Maica Domnului ca *Theotokos*. Răspunsul ereziarhului a fost unul evaziv și cu totul lipsit de justificare. Următoarea mișcare a Sfântului Chiril a fost un memoriu înaintat către împăratul Teodosie al II-lea. A urmat, în anul 430, combaterea în scris a omiliilor rostite de Nestorie, prin consemnarea: „Cinci cărți pentru combaterea blasfemiei lui Nestorie”. Ultima corespondență cunoscută între Sfântul Chiril și Nestorie a fost cea de a doua Epistolă a alexandrinului, cu „Cele douăsprezece anatematisme” atașate, devenite obiect oficial de discuție la Sinodul al III-lea de la Efes, și răspunsul antiohianului prin alte „douăsprezece contraanatematisme”.⁸⁶⁶

Modul în care Nestorie și-a promovat ideile cu privire la cele două persoane ale Fiului lui Dumnezeu, impasibilitatea Logosului, suferința și pătimirea aparentă a omului Hristos sau *antropotokia* Maicii Domnului, au atras, pe lângă opoziția Sfântului Chiril, reacția conaționalilor săi din Școala Alexandrină, care au sesizat și condamnat pericolele acestor rătăcirii. După modul lor de abordare, aceștia erau de acord că Hristos a devenit prin Întrupare om adevărat. Prin urmare, „la plinirea vremii”, Dumnezeu nu S-a transformat, ci a luat umanitatea în integritatea ființei Sale, păstrându-și intact subiectul. Pornind de la acest punct, teologul german Adolph von Harnack descrie contextul implicațiilor hristologice, rezultate din interacțiunea celor doi patriarhi: „Chiril a neglijat aproape complet distincția dintre *φύσις* și *υποστασις*. Totuși el nu a spus niciodată *ἐκ δύο υποστασιζέων* sau *ένώσιν κατα φύσιν*. La fel *φύσις* și *υποστασις* coincid în ce privește natura divină, dar nu și în privința naturii umane. Chiril a respins ideea că Hristos ar fi devenit un om individual, deși a recunoscut în el toți constituenții umanității. Hristos este Logosul care și-a asumat natura umană; numai în felul acesta El poate fi Mântuitorul. Înaintea Întrupării au existat, potrivit lui Chiril, două naturi, în fapt una singură: Dumnezeu Întrupat care se distinge ca *θερια μωνη*. Capacitatea divinității de a suferi nu este în nici un caz consecința unității; dar Logosul suferă în propriul Său trup. Cu toate acestea, El este *θέος σπραυροτεις*, iar Maria este *θετοκος*. Din acest motiv, *σαρξ Christi* poate dărui viață, căci El este plin de Dumnezeire”.⁸⁶⁷

III.4.1. Actul și consecințele Întrupării în polemica dintre Sfântul Chiril și Nestorie

Doctrina despre Întruparea și Persoana Mântuitorului Hristos a constituit, pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, ca de altfel pentru toți Părinții Bisericii, un *punctus terminus* în definirea doctrinei soteriologice. Sesizarea și condamnarea neregulilor desprinse din învățăturile răspândite de Nestorie devenea în felul acesta mai mult decât o necesitate, care trecea cu mult peste vechile rivalități de tip școală, binecunoscute între alexandrini și antiohieni impunându-se în vederea rezolvării concrete a unei realități de fapt, vitale în viața, activitatea și dezvoltarea Bisericii primare. În acest situație, așa

⁸⁶⁶ Pr. prof. dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, pp. 153-155; Anthony N. S. LANE, *Op. cit.*, pp. 18-19; Vezi și G.M. DURAND, *Introduction, text critique, traduction et notes au CHIRIL D'ALEXANDRIE, Deux Dialogues christologiques*, en *SC*, no. 97, Paris, 1964, pp. 20-26.

⁸⁶⁷ Adolph von HARNACK, *Istoria Dogmei ...*, pp. 234 - 235.

cum era de altfel normal, primele scrieri ale Sfântului Chiril s-au îndreptat către păstoriții săi, avertizându-i de pericolul înșelătoriei, desprins din învățăturile nestoriene. În „Epistola către monahii egipteni”, Sfântul analizează critic aprecierile făcute de Nestorie cu privire la *theotokia* Maicii Domnului:

„Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cine este atunci Sfânta Fecioară care L-a născut? Nu Mama lui Dumnezeu? ... Cu toate acestea, poate tu mă vei întreba: poate fi considerată atunci Fecioara mamă a divinității? La aceasta răspundem că Logosul Înomenit a fost cu adevărat născut din Dumnezeu Tatăl, avându-și existența din veșnicie, întotdeauna coexistând cu Tatăl, în El și prin El. Însă, în timpurile cele mai de pe urmă („*la plinirea vremii*”), când S-a statornicit în cele ale noastre, asumându-și un trup înzestrat cu suflet rațional, El a fost de asemenea, potrivit trupului, născut din femeie”.⁸⁶⁸

Mergând mai departe, Sfântul Chiril apropie analogic nașterea trupeză a Logosului de nașterea ființelor umane în general. Fundamentându-și afirmațiile pe alegoria unor exemple bine alese, alexandrinul afirmă că la fel cum, odată venit pe lume, trupul noului născut nu se separă de sufletul său, ci se găsesc împreună în una și aceeași nedespărțită comuniune, întocmai este și Întruparea Cuvântului care „Se naște cu natura omenească, rămânând în același timp Fiul lui Dumnezeu și Fiul Fecioarei”.⁸⁶⁹

Trecând peste toate aceste observații, aversiunea lui Nestorie față de *θετοκος* a rămas neschimbată. Impactul afirmațiilor Sfântului Chiril asupra ereziarhului, dar mai ales atitudinea acestuia față de învățătura Sfântului Părinte, le putem desprinde din lucrarea „*Bazarul lui Heraclide din Damasc*”:

„De ce mă calomniezi zicând: «Iată-l pe cel care a născocit această erezie!». De ce mă numești «născocitor de noutăți» și «cază a războiului discordiei», eu care niciodată nu am scornit asemenea probleme, pe care le-au găsit în Antiohia. În acest oraș am predicat și am vorbit despre conținutul învățăturii mele și nimeni nu m-a condamnat. La Constantinopol, i-am căutat și i-am găsit pe cei care aveau nevoie să învețe și m-am făcut, la cererea lor, ca un adevărat exeget. Cei care au combătut la început acest subiect, au venit la palatul episcopal pentru a ne pune în acord. Ei au numit maniei pe cei care au dat numele de «Maica lui Dumnezeu» Sfintei Fecioare și fotinieni pe cei care au numit-o «Maica omului». Prima numire nu neagă umanitatea și nici cea de a doua divinitatea, ci mărturisesc cele două puncte în aceeași manieră, nefiind separate decât prin nume. Susținătorii apolinarismului au acceptat expresia «Mama lui Dumnezeu» și cei ai lui Plotin «Mama omului», însă eu am știut că nu este vorba de nicio erezie și prin urmare am afirmat că nu sunt eretici nici unii, nici alții, pentru că primii nu-l cunoșteau pe Apolinarie și învățătura sa și nici ceilalți doctrina lui Plotin sau pe cea a lui Paul de Samosata. În acest sens, aș putea spune că dacă, de o manieră indivizibilă, fără suprimarea sau negarea divinității și omenității, acceptăm ceea ce s-a spus (*cele două părți*), nu păcătuim, folosindu-ne astfel de cuvintele Evangheliei: «Hristos S-a născut» și

⁸⁶⁸ *Epist. Ad Monachos Aegypti*, I, I, P.G., 77, 13, 21, apud Rev. Bernard J. OTTEN, *A manual of the history of dogmas*, pp. 391-392.

⁸⁶⁹ IBIDEM.

«Cartea neamului lui Iisus Hristos». Prin aceste cuvinte, noi mărturisim că Hristos este Dumnezeu și om, născut în trup, Dumnezeu și trup. În acest context o numim pe Sfânta Fecioară «Mama lui Hristos», așezând astfel și omul și Dumnezeu în aceeași filiație».⁸⁷⁰

Apărător proclamat al doctrinei și Crezului statornicit la Niceea, Nestorie se contrazice în principii atunci când afirmă că Sfânta Fecioară nu este *θετοκος*.⁸⁷¹ Mai mult decât atât, el încalcă autoritatea Bisericii care afirmase oficial că Hristos Domnul este: „Unul Născut, Fiul lui Dumnezeu, care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a întrupat de Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om”.⁸⁷²

În „Dialogul despre Întruparea Unuia Născut” Sfântul Chiril demontează punct cu punct teoria dioprosopismului nestorian. El arată că în planul iconomieii dumnezeiești, actul mântuirii nu poate fi sărăcit de prezența integrală și reală a Persoanei Logosului Înomenit, cu suflet și trup, care, născându-se din Preasfânta Fecioară, rămâne în același măsură om adevărat și Dumnezeu adevărat:

„Când ne gândim și susținem cu ceilalți, printr-o nemărginită nebunie, că Logosul născut din Dumnezeu a disprețuit întruparea Sa din Sfânta Fecioară, precum și natura noastră, preferând să ia trup omenesc la marginea pământului, aceste lucruri le afirmă cei care blasfemiază iconomia divină și cenzurează chipul lui Dumnezeu. Căci Creatorul Universului, Logosul Dumnezeiesc, bogat fiind în milă S-a smerit pe Sine «născându-Se din femeie» în așa fel încât, «prunc fiind», are trupul și sângele nostru ... De aceea, afirmăm că Logosul întreg este unit cu omul întreg. Este într-adevăr imposibil ca El să nu fi luat ceea ce este mai bun din noi, sufletul, rezervându-i trupului toate durerile rezultate din venirea Sa pe pământ. Misterul iconomieii este împlinit în mod armonios pe două planuri: Logosul S-a folosit de trup, pe de o parte, ca de un instrument. De aceea, putem spune că a flămânzit sau suportat oboseala, tristetea, teama, durerea și chiar moartea pe cruce. Fără să fie obligat de nimeni, Hristos Domnul și-a deschis pentru noi sufletul Său, ca «să domnească peste cei vii și peste cei morți». Prin Trupul Său a plătit pentru trupurile tuturor, prin propriul Său suflet a răscumpărat sufletele tuturor”.⁸⁷³

În consecință, Nestorie încearcă, într-un mod cât se poate de subtil, să-și justifice doctrina despre cele două persoane separate ale lui Dumnezeu Cuvântul. „Știind că El a apărut în natura Sa fără intermediari, de ce zici atunci că S-a făcut om rămânând în același timp Dumnezeu? Căci Acela care a apărut în natura Sa nu are nevoie să devină o nouă esență pentru a se arăta în ea. Dacă ar fi apărut în propria Sa natură, ar fi fost propriul Său mijlocitor, ceea ce este imposibil. Iar un mijlocitor nu mijlocește numai pentru unul, căci Dumnezeu este Unul. Așadar, Hristos nu poate fi în același timp și Dumnezeu, și Mijlocitorul dumnezeirii”.⁸⁷⁴ Nerenunțând la convingerile sale dioprosopiste, Nestorie încearcă să-și combată adversarul, afirmând că acesta s-ar fi contrazis în afirmațiile făcute atunci când el însuși a vorbit cu „orientalii” despre existența a „două naturi” în Persoana Mântuitorului Hristos. Această acuză se regăsește

⁸⁷⁰Le livre d'Héraclide de Damasc, p. 91-92.

⁸⁷¹IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 236.

⁸⁷²Simbolul de credință, Articolul I.

⁸⁷³CHIRIL D'ALEXANDRIE, *Deux Dialogues christologiques*, p. 233.

⁸⁷⁴Livre d'Héraclide de Damasc, pp. 16-17.

în „*Bazarul lui Heraclide*”. Schițăm în cele ce urmează, pentru lămurirea problemei, câteva rânduri din consemnările ereziarhului:

„Recunoști părțile din care este alcătuit Hristos, divinitatea și omenitatea din moment ce ai mărturisit că cele două naturi sunt diferite și că nu se pot confunda după unire. Cum pot subzista acestea fără a se confunda, din moment ce nu rămân în afara unității, căci ai spus că: «După unire, separarea celor două naturi este oprită și noi mărturisim că natura Fiului este una». Dacă naturile nu au rămas în unitate și dacă diferențele dintre ele, cu ajutorul cărora le-am putut distinge pe fiecare în parte, au dispărut ... este o confuzie de schimbare și transformare care merge spre o singură natură ... De ce, în cugetarea ta, ești de acord cu cele două naturi din care este alcătuit Hristos, în timp ce după unire, ca și cum ai șterge diferența dintre ele, tu spui că există doar o singură natură a Fiului? Mai sus spui că naturile Fiului sunt două și mai jos vorbești de una singură, ca și cum unirea celor două naturi ar conduce spre o singură natură și nu spre un prosofon unic ... Ai vorbit despre o singură natură a Fiului și iei în considerație două spunând că după unire El S-a întrupat, căci S-a întrupat într-un trup care este trup prin natură. Așadar, tu îi atribui Domnului două naturi după Întrupare: una Fiului și una trupului în care S-a întrupat”.⁸⁷⁵

III.4.1.1. ενοσης υποστατικη vs. συναφεια/nequiputo

În elaborarea doctrinei sale despre unirea celor două firi (sau Unirea Ipostatică, așa cum este cunoscută în terminologia hristologică de specialitate), Sfântul Chiril pleacă de la textul biblic - Ioan 1, 14: „Și Cuvântul trup S-a făcut” (corelat cu Filipeni 2, 5-8 și Evrei 1, 3). Contrar dioprosopismului nestorian, Sfântul Părinte arată că prin Întrupare Hristos nu încetează să fie Dumnezeu, „rămânând în întregime ceea ce a fost și ceea ce este de-a pururi”. El insistă asupra faptului că sintagma „*a devenit trup*” (σσεαρκομενε) este sinonimă cu „*a devenit om*”.⁸⁷⁶

Spre deosebire de Nestorie, care promova două persoane separate identitar, Sfântul Părinte vorbește despre indisolubilitatea celor două firi în Persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat. În viziunea sa, Logosul nu se împarte în două persoane (διπροσοπος) după Întrupare, așa cum susținea Nestorie. El arată că cele două firi, dumnezeiască și omenească, rămân statornicite într-o unire ipostatică desăvârșită (ενοσης υποστατικη), păstrându-se: neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite, așa cum a rămas consemnat în documentele vremii: „*Unul și Acela Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut, cunoscut în două firi (ev dvo φωνων) în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit (αυχνητος, απρεπιτος, αδιαπετος, αχορνοτος), deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai de grabă proprietatea fiecărei firi și subzistând într-o unică persoană și într-un unic ipostas*”.⁸⁷⁷

Pentru a se face mai bine înțeles, Sfântul aduce ca exemplu cărbunele aprins, care fiind pătruns de flacăra focului, rămâne în continuare cărbune.⁸⁷⁸ Supozițiile ereziarhului sunt contrazise în aproape toate scrierile hristologice ale alexandrinului. În

⁸⁷⁵ M. JOUJI, *Op. cit.*, p. 157; *Livre d'Héraclide de Damasc*, pp. 267-269.

⁸⁷⁶ Vezi: J. PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. I, pp. 259-260.

⁸⁷⁷ SCHWARTZ, *ACO, II, 1, 2*, pp. 126-130.

⁸⁷⁸ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 239.

epistola pe care i-a trimis-o episcopului Acaciu de Mitilene, Sfântul Părinte justifică felul în care a acceptat să vorbească cu Părinții „*orientali*” despre cele două naturi:

„Am scris în capitole:⁸⁷⁹ «Cel care împarte cuvintele (les paroles) în două prosoponuri sau ipostasuri, unele aparținând omului separat de Cuvântul lui Dumnezeu, altele alăturate numai Cuvântului lui Dumnezeu Tatăl, să fie anatema». Nu am îndepărtat sub nicio formă diferența dintre cuvinte, deși am alungat pe acela care le separă: unele către Fiul, considerat Cuvântul Tatălui, altele către om, considerat fiul femeii. Căci dacă natura Logosului este una, recunoaștem că a luat trup și s-a făcut om ... Umanitatea și divinitatea nu sunt chiar de aceeași natură ... Atunci când vorbim despre Întrupare, observăm în mod obligatoriu două lucruri unite de o manieră inefabilă și inconfundabilă. Prinse laolaltă în aceeași unire, ele nu se separă, ci sunt cuprinse în alcătuirea lui Dumnezeu Fiul, Hristosul și Domnul”.⁸⁸⁰

Din cele arătate mai sus, putem considera problema unirii celor două firi într-o singură persoană sau ipostas ca punct nevralgic al disputei dintre cei doi patriarhi. Pentru a explica această realitate, Sfântul Părinte se folosește de o terminologie bine elaborată, specifică hristologiei alexandriene. În acest sens, el are în vedere termenii de: ενοσης (unire), ενότης (unitate, uniune), συνοδος (uniune, apropiere), συμβασης (împreunare) sau συνδουμενος (legătură).

La polul opus teologiei antiohieni, împreună cu Nestorie, preferau termenul de συναφεια (alăturare) pentru a defini relația dintre cele două naturi/persoane ale Logosului Dumnezeiesc.⁸⁸¹ Corespondența siriacă a acestui termen o putem regăsi în verbele: *neqep* și *hayed*.⁸⁸² Afinitatea lui Nestorie pentru acest termen a fost evidentă. El era convins că numai prin această legătură (*συναφεια/nequiputo*) atât dumnezeirea, cât și omenitatea „pot deveni un singur Fiu”.⁸⁸³

Reacția Sfântului Chiril vis a vis de aceste înțelesuri o găsim exprimată în cea de A treia epistolă către Nestorie, unde notează: „Dacă cineva, în Hristos care este Unul, împarte ipostasurile după unire, legându-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate și putere și nu cu găsirea laolaltă printr-o unire naturală: să fie anatema”.⁸⁸⁴ În acest sens, el are în vedere mai ales implicațiile ce rezultă din *συναφεια* nestoriană, care se justifica prin onoare și demnitate. Tot în acest sens sunt interpretare

⁸⁷⁹ Aici Sfântul Chiril face referire la „Cele douăsprezece anatematisme”.

⁸⁸⁰ MANSI (ed.), *Ampliss collectio conciliorum*, T. V, col. 320; IBIDEM, col. 192-193, apud JOUJI, *Op. cit.*, pp. 158-159.

⁸⁸¹ Lucian TURCESCU, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, p. 62.

⁸⁸² Primul termen este folosit, sub forma de *nequiputa*, în *Mărturisirea de Credință a antiohienilor din 486*: „În timp ce Dumnezeirea rămâne neschimbată în ceea ce îi aparține și umanitatea întocmai, este o singură stăpânire și o singură lucrare ce a adunat laolaltă cele două naturi, datorită unirii (*nequiputa*), desăvârșite și nedespărțite dintre dumnezeire și omenitate” – Vezi: S. P. BROCK, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: preliminary considerations and materials*, in G. D. DRAGAS (ed.), London, 1985, pp. 133-134, apud Bryan D. SPINKS, *The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi?*, in *OCP*, vol. 62, fasc. II, Roma 1996, p. 285.

⁸⁸³ LOOFS, *Nestoriana*, p. 308.

⁸⁸⁴ *Anatematisma a III-a*, trad IPS Irineu POPA, în *Isus Hristos este Același ...*, p. 240, nota 1187.

și textele de la Filipeni 2,6-10 și Daniel 7, 14,⁸⁸⁵ unde se arată modul în care Fiul Omului a primit puterea, onoarea și împărăția.⁸⁸⁶

Explicațiile Sfântului Chiril despre unirea ipostatică și consecințele ei sunt foarte frumos comentate de teologul rus Vladimir Lossky, care subliniază în special aspectul mistic al Întrupării: „Ceea ce surprinde în această formulă este caracterul său apofatic; într-adevăr unirea dintre cele două firi este exprimată prin patru adverbe negative: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit. Noi cunoaștem cum realitatea unirii celor două firi într-o singură persoană, dar «cum» - ul acestei uniri rămâne pentru noi o taină întemeiată pe distincția-identitate de neînțeles a firii și persoanei. Hristos, persoană dumnezeiască, va avea în El, așadar, două principii deosebite și unite în același timp. Se va putea spune că Fiul lui Dumnezeu a pățimit, a murit pe cruce, dar cu ceea ce putea pătimi și muri, adică cu firea Sa umană. Dimpotrivă, vom putea spune că născându-Se ca un prunc în ieslea din Betleem, fiind spânzurat pe cruce sau odihnindu-se în groapă, El n-a încetat să domnească prin atotputernicia Sa peste lumea creată, în virtutea dumnezeirii Sale, care nu suferă nicio schimbare”.⁸⁸⁷

III.4.2. „Epistola sinodală” și prevederile ei antinestoriene

Documentul s-a conturat în contextul ciclului epistolar-apologetic conceput de Patriarhul Alexandriei în sprijinul convingerilor sale hristologice. Astfel, după ce, în 429 și 430, a luat poziție împotriva afirmațiilor *antritheotokice* lansate de Nestorie, prin „Epistola Pascală” și „Epistola către monahii egipteni”, Sfântul Părinte a încercat, printr-un șir lung de scrisori, să-și conștientizeze destinatarul de erorile în care se adâncea. Au urmat o serie de corespondențe îndreptate către împăratul Teodosie al II-lea, soția și sora acestuia, credincioasa Pulcheria. La scrisoarea întocmită către Papa Celestin al Romei, Sfântul Chiril atașează mai multe extrase din predicile lui Nestorie. La scurt timp după aceasta a fost convocat un sinod la Alexandria, hotărârile fiind comunicate ereticului prin cea de a III-a Epistolă chiriliană, la care au fost adăugate și „Cele 12 Anatematisme”. Textul lor oferă o imagine concretă asupra hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, confirmând într-un mod direct ortodoxia afirmațiilor sale, girate de autoritatea eclezială a celui de al III-lea Sinod Ecumenic, întrunit la Efes în anul 431. Redăm mai jos conținutul acestora:

Dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu și că pentru aceasta Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, căci a născut trupește pe Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl, care S-a făcut trup: să fie anatema.

⁸⁸⁵ „Care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu. Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt” (Filipeni 2, 6-10); „Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și Împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar Împărăția Lui nu se va sfârși niciodată” (Daniel 7, 14).

⁸⁸⁶ Bryan D. SPINKS, *The Anaphora of Nestorius ...*, p. 287.

⁸⁸⁷ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică ...*, p. 160.

Dacă cineva nu mărturisește că Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl S-a unit cu trupul în chip ipostatic și că Unul este Hristos, dimpreună cu trupul Său, același adică Dumnezeu și om laolaltă: să fie anatema.

Dacă cineva, în Hristos care este Unul, împarte ipostasurile după unire, legându-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate și putere și nu cu găsierea laolaltă printr-o unire naturală: să fie anatema.

Dacă cineva atribuie la două persoane, sau ipostase, expresiile din Evanghelii și scrierile apostolice, fie cele rostite de sfinți asupra lui Hristos, fie cele rostite de El Însuși cu privire la Sine și pe unele le leagă în chip deosebit de omul care se înțelege alături de Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl, iar pe altele ca unele ce sunt vrednice de Dumnezeu, numai de Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl: să fie anatema.

Dacă cineva îndrăznește să spună că Hristos este om purtător de Dumnezeu și nu este Dumnezeu cu adevărat, că Fiu Unul și prin natură, întrucât Cuvântul S-a făcut trup și a fost părtaș la fel cu noi sângelui și trupului: să fie anatema.

Dacă cineva îndrăznește să spună că Cuvântul cel din Dumnezeu Tatăl este Dumnezeu și Stăpânul lui Hristos și nu mărturisește că El este Dumnezeu și om laolaltă, întrucât Cuvântul S-a făcut trup, după Scripturi: să fie anatema.

Dacă cineva zice că Iisus este pus în mișcare întocmai ca un om de Cuvântul lui Dumnezeu, și că bunăvoirea Unuia Născut I-a fost adăugată ca unui altuia, care a existat lângă El: să fie anatema.

Dacă cineva îndrăznește să spună că omul luat de Cuvântul lui Dumnezeu trebuie dimpreună adorat cu Dumnezeu Cuvântul și dimpreună preamărit și că el este dimpreună Dumnezeu, ca ceva deosebit față de altceva deosebit (căci cuvântul «dimpreună» adăugat continuu ne silește să înțelegem aceasta) și nu cinstește pe Emanuel cu o singură închinare și nici nu-I înalță o singură preamărire, întrucât Cuvântul S-a făcut trup: să fie anatema.

Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost preamărit de Duhul, folosindu-se de puterea Lui ca de o putere străină și că de la El a luat puterea de a lucra împotriva duhurilor celor necurate și de a săvârși minuni între oameni și nu zice dimpotrivă că și Duhul prin care a lucrat minunile este propriu Lui: să fie anatema.

Sfânta Scriptură spune că Hristos S-a născut arhiereu și apostol al mărturisirii noastre și că S-a adus pe Sine pentru noi într-un miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatălui. Deci dacă cineva zice că arhiereu și apostol al nostru nu S-a născut Însuși Cuvântul cel din Dumnezeu, atunci când S-a făcut trup și om la fel ca noi, ci un altul, în afară de El și mai ales un om născut din femeie, sau dacă cineva zice că El S-a adus jertfă și pentru Sine Însuși, iar nu numai pentru noi, căci nu a avut nevoie de jertfă Cel ce nu cunoștea păcatul: să fie anatema.

Dacă cineva nu mărturisește că trupul Domnului este făcător de viață și că El este propriu Cuvântului celui din Dumnezeu Tatăl, ci zice că este al altcuiva, alături de El, unit la un loc cu El după merit, adică având numai o locuință dumnezeiască și nu că este făcător de viață, după cum am zis, întrucât el a fost propriu Cuvântului care are putere de a face vii toate: să fie anatema.

Dacă cineva nu mărturisește că Cuvântul lui Dumnezeu a pățimit în trup, și că a gustat în trup moartea, fiind Cel întâi născut din morți, întrucât Dumnezeu este viață și de viață făcător: să fie anatema”.⁸⁸⁸

Din punct de vedere doctrinar, ce de a III-a scrisoare către Nestorie, semnată de Sfântul Chiril, cunoscută și sub numele de „Epistola sinodală”, reprezintă o adevărată sinteză a întregii hristologii alexandrine. Mesajul acestei vizează în primul rând combaterea convingerilor nestoriene și statornicirea unei doctrine ortodoxe de ordin hristologic. Se are în vedere în special: descrierea adevăratei legături dintre firea umană și divină a Logosului Înomenit și unirea acestora într-un singur ipostas, consecințele unirii ipostatice dintre firea dumnezeiască și firea omenească, identitatea Persoanei Mântuitorului Hristos ca Fiu al Tatălui, deoființă și coetern cu Acesta, Maica Domnului – *θεοτοκος*. Scrisoarea se încheie într-o notă directă prin expunerea celor douăsprezece anatematisme. Deși se exprimă în douăsprezece puncte distincte, Sfântul Părinte ne oferă un singur mesaj: că Iisus Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat. În revers putem spune că Nestorie nu se face acuzat de douăsprezece puncte distincte, ci de unul singur: „deformarea sensului Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu”.⁸⁸⁹

Ținând cont de importanța acestei epistole în raporturile hristologice dintre cei doi patriarhi, vom analiza punctual câteva aspecte din conținut ei.

III.4.2.1. Aspecte hristologice dezbătute în „Epistola sinodală”

Pentru a-și susține pledoaria, Sfântul Chiril se sprijină în special pe temeiurile scripturistice, dar și pe părerile Părinților Bisericii, unanim și oficial exprimate în cadrul celor două Sinoade Ecumenice de la Niceea și Constantinopol. În acest sens, el invocă autoritatea Papei Celestin al Romei, solidar poziției sale hristologice. Tonul polemic și exprimarea directă, ce parcurg întreaga sa Epistolă, au menirea de a „cauteriza” rănile generate de erezia lui Nestorie și nu numai.

„De vreme ce Mântuitorul ne spune că «Cel ce iubește pe tată sau pe mamă mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine; cel ce iubește pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine»,⁸⁹⁰ cât va trebui să suferim noi, cei care purtăm în inimă aceste cuvinte? Cine ne va putea ajuta în ziua judecății? Cum ne vom apăra dacă vom alege să nu vorbim despre blasfemiile pe care tu le îndrepti împotriva Lui? Dacă ai

⁸⁸⁸ Anatematismele au devenit normative pentru hotărârile Sinodului III Ecumenic de la Efes, atunci când fost inserate în mărturisirea de credință. Acestea, pe lângă epistola adresată lui Nestorie, au mai fost însoțite de alte trei scrisori: prima către clerul din Constantinopol, a doua către laicatul și a treia către monahi. Conținutul acestora aducea în atenția destinatarilor erorile de care se făcea vinovat Nestorie și actul de excomunicare a acestuia din scaunul de patriarh al Constantinopolului. De reținut este faptul că textul „Epistolei sinodale” i-a fost trimis ereziarhului înainte de convocarea Sinodului din Efes, ca ultim avertisment asupra rătăcirii sale. Textul celor 12 Anatematisme l-am redat mai sus după traducerea lui N. POPOVICI, *Începuturile nestorianismului*, Sibiu, 1933; Vezi și: *Enciclopedie Teologică*, publicat par J.P. MIGNE, Tome XX, *Dictionnaire de patrologie*, vol. 4, Paris 1931, pp. 1227-1230.

⁸⁸⁹ Anthony N.S. LANE, *Cele douăsprezece anatemasme ...*, p. 20.

⁸⁹⁰ Matei 10, 37.

suferi numai tu gândind și predicând asemenea lucruri, ne-ar păsa mai puțin. Ai scandalizat întreaga Biserică, aruncând sămânța unor învățături străine”.⁸⁹¹

Sfântul Părinte aseamănă erezia nestoriană cu rătăcirea lui Arie, combătută și condamnată la primul Sinod Ecumenic de la Niceea. Folosindu-se de articolele Simbolului de Credință, Episcopul Alexandrin arată că Fiul lui Dumnezeu a venit în lume, întrupându-Se din Sfânta Fecioară și luând asupra Sa ceea ce era mai prost, ca omului să-i dăruiască ceea ce este mai bun.

„Auzindu-i pe aceia care învață că a fost un timp în care El nu a existat (arieni), Acesta nefiind înainte de a fi născut și atunci S-a născut din Cine a fost născut, unii au spus că Logosul este din alte ipostasuri sau subzistențe. Ei mai afirmă că Fiul lui Dumnezeu este schimbător, ceea ce Biserica anatematizează. Urmând îndeaproape mărturisirile de credință ale Sfinților Părinți, care au vorbit sub inspirația Duhului Sfânt, spunem că Logosul Dumnezeiesc, cel Unul Născut, S-a născut din firea cea mai dinainte de veci a Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, lumină din lumină, prin care toate s-au făcut în cer și pe pământ. S-a coborât pentru mântuirea noastră, a venit printre noi și deșertându-se pe Sine,⁸⁹² S-a întrupat și S-a făcut om. A luat trup din Fecioara Maria care L-a purtat în pânțece și a îndurat durerile nașterii. În felul acesta, Cuvântul lui Dumnezeu a rămas ceea ce era luând asupra Sa sângele și trupurile noastre”.⁸⁹³

Problema trupului,⁸⁹⁴ în care Logosul Dumnezeiesc S-a îmbrăcat pentru a veni în apropiere cu omul, constituie de asemenea un element discutat în rândurile celei de a III-a Epistole a Patriarhului Alexandrin. Pentru Nestorie în special și pentru antiohieni în general, natura omenească a Mântuitorului Hristos este socotită a fi autonomă, caracterizată prin voință liberă, de aici ajungându-se foarte ușor la noțiunea de persoană – *προσωπον*. În felul acesta, Iisus Hristos – Fiul Omului se deosebește identitar de Logosul Dumnezeiesc, devenind templul sălășluirii firii dumnezeiești. Pornind de aici, teologia nestoriană înțelege raportul dintre cele două naturi, dumnezeiască și omenească, ca pe ceva exterior, caracterizat prin demnitate și autoritate.

⁸⁹¹ CHIRIL OF ALEXANDRIA, *Third letter to Nestorius*, ed. and trans. John I. McEnerney. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1987. Used with permission in the volume *Christianity in late antiquity* (300-450), translated, pp. 182-183.

⁸⁹² Fil. 2, 7-8 – *εκενοοεν*.

⁸⁹³ CHIRIL OF ALEXANDRIA, *Third letter to Nestorius*, p. 183.

⁸⁹⁴ Prin separarea celor două naturi în Hristos, Nestorie ajunge la concluzia că Fecioara Maria nu L-a pe Fiul lui Dumnezeu, ci numai trupul unui simplu om. Implicațiile acestei consecințe a alterat capacitatea trupului hristic de a fi dătător de viață, fiind cu totul lipsit de putere proprie. Nestorie ajunge astfel să confunde identitatea trupului euharistic cu a celui istoric, ambele regăsindu-se în aceeași identitate comună, separată de capacitatea de persuasiune a Logosului. Realizând o analiză asupra receptării Fiului lui Dumnezeu înomenit și euharistic în hritologiile nestoriană și chiriliană, IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa notează: „După Nestorie, firea umană, ca fire dătătoare de viață, era o emanație a Logosului. La Sfântul Chiril, trupul euharistic dătător de viață este o realitate concretă; persoana din întrupare este aceeași în trupul euharistic. Nestorie afirma, în schimb, separarea naturilor în Hristos și sublinia aspectul simbolic al Euharistiei. Unirea morală pe care el o susținea nu-i putea îngădui să vadă legătura dintre cele două firi în Ipostasul Logosului înomenit” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 244.

La cele arătate mai sus, răspunsul Sfântului Chiril este cât se poate de tranșant: prin Întrupare Logosul devine om adevărat, deșertat de slava Sa dumnezeiască, neîncetând să fie Dumnezeu adevărat, adică „o singură Persoană în două ipostasuri”. De aceea, el spune:

„Natura inefabilă a Cuvântului lui Dumnezeu nu a fost modificată în natura trupului, datorită imutabilității de neschimbat, care a rămas permanent aceeași, după cuvântul Scripturii. Chiar și atunci când era în scutece, la sânul Sfintei Fecioare, a umplut întreaga creație de dumnezeirea Sa ... Mărturisind că Logosul S-a unit în mod substanțial cu trupul, cinstim un Singur Fiu și Domn Iisus Hristos. Nu facem o separație între Dumnezeu și om, nici nu spunem că ei sunt uniți unul de altul prin demnitate și autoritate pentru că acest lucru este, nimic mai mult decât pură pălăvrăgeală. Nici dacă vorbim despre Cuvântul lui Dumnezeu separat de Hristos, și în felul acesta Îl separăm pe Cel născut din femeie de Hristos, cunoaștem tot un singur Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl care este din carnea noastră. Ca om el a fost uns printre noi, deși l-a dat pe Mângâietorul celor vrednici să-L primească, așa cum spune Sfântul Evanghelist Ioan («Căci Cel pe care L-a trimis Dumnezeu vorbește cuvintele lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură»)⁸⁹⁵ Nici dacă spunem că Logosul locuiește într-un om oarecare, în Cel născut din Sfânta Fecioară, Hristos nu poate fi considerat doar un om purtător de Dumnezeu, chiar dacă «Logosul S-a sălășluit întru noi».⁸⁹⁶ Dacă se spune că «în El locuiește toată plinătatea Dumnezeirii»,⁸⁹⁷ nu gândim că, fiind om cu trup, Logosul trebuie să locuiască în el (în om), la fel cum locuiește în sfinți. Însă unit fiind, conform naturii Sale (πουχου), Logosul a pătruns această sălășluire, la fel cum sufletul omului pătrunde în trup”⁸⁹⁸.

Încercările nestoriene de explicare a dioprosopismului hristologic prin cea de a treia persoană de legătură, Hristos, este combătut de asemenea de Sfântul Chiril în scrisoarea sa:

„Hristos este una, Fiu și Domn laolaltă, nu din cauza faptului că omul este unit cu Dumnezeu prin unitate sau demnitate. Egalitatea de onoare nu unește cu nimic naturile. Într-adevăr, Petru și Ioan erau egali în cinste unul cu altul în măsura în care amândoi erau apostoli și ucenici, însă ei nu formau împreună o singură persoană ... Nici dacă vorbim despre Cuvântul Tatălui ca Dumnezeu, sau ca Domn, sau ca Hristos, în așa fel încât să nu-L împărțim în două pe Hristos, Fiul și Domnul și să nu cădem în blasfemie făcându-L propriul Său Domn și Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu unit cu trupul omenesc într-un singur ipostas este Dumnezeu și Domn a toate, nefiind nici propriul Său slujitor, nici stăpân”⁸⁹⁹.

În abordarea sa antidioprosopistă, Sfântul Chiril a urmat îndeaproape ideilor hristologice promovate de Sfântul Atanasie cel Mare, promotorul teologiei „Logos

⁸⁹⁵ In. 3, 34.

⁸⁹⁶ In. 1-14.

⁸⁹⁷ Col. 2, 9.

⁸⁹⁸ CHIRIL OF ALEXANDRIA, *Third letter to Nestorius*, p.184.

⁸⁹⁹ IBIDEM.

Antropos”. El promova insistent o exprimare desprinsă de expresiile care ar fi putut sugera vreo diviziune între cele două firi ale Logosului Înomenit.⁹⁰⁰ Acest pericol este evidențiat ori de câte ori Sfântul amintește de erezia nestoriană.

O altă temă nestoriană, analizată în epistola patriarhului alexandrin, este *θεοτοκος*. Argumentându-și poziția atât pe temeuri scripturistice, cât și de hotărârile Părinților de la Sinodul I – Niceea (după cum am arătat mai sus), Sfântul Chiril o proclamă pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, așezându-o acolo unde îi este locul.

„Întrucât Sfânta Fecioară i-a dat chip de om lui Dumnezeu, care S-a unit cu trupul într-un singur ipostas, spunem că ea este Maica Domnului. Nu facem acest lucru pentru că natura Logosului și-a început astfel existența în trup, căci: «La început era cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul»⁹⁰¹ și El este Creatorul îngerilor, laolaltă veșnic Tatăl și Creator al tuturor timpurilor. Așa cum am mai spus, unindu-Se cu omenitatea în ipostas, Hristos a suferit naștere, iar nașterea Sa a fost binecuvântarea existenței noastre, în așa fel încât, o femeie L-a născut pentru a mântui întregul neam omenesc din robia păcatului. Întruparea Sa a abolit cuvintele: «în dureri vei naște prunci»,⁹⁰² așa cum spune și profetul: «Dumnezeu a ridicat lacrima de pe fețele tuturor».⁹⁰³ Din acest motiv, în acord cu iconomia dumnezeiască, El Însuși a binecuvântat căsătoria atunci când a fost invitat la nunta din Cana Galileii, alături de Sfinții Săi Apostoli”.⁹⁰⁴

III.4.2.2. Răspunsul ultim al lui Nestorie în disputa cu Sfântul Chiril al Alexandriei

Simțindu-se amenințat și blamat de afirmațiile făcute de Sfântul Chiril, Nestorie a împins disputa la nivel personal, afirmând în nenumărate rânduri că obiecțiile făcute de Părintele Alexandrin sunt tendențioase și nu au făcut decât să deformeze și să-i judece greșit doctrina hristologică.⁹⁰⁵ Statutul acesta, de victimă a urzelii contemporanilor care au denaturat autenticitatea gândirii sale teologice,⁹⁰⁶ a generat o multitudine de poziții pro și contra convingerilor sale în rândul orientaliștilor. Cunoscutul teolog francez Martin Joui face în acest sens următoarea remarcă:

„Cine ar fi putut spune că acela care urmărea ereziile cu atât rigoare ar fi putut să devină el însuși socotit laolaltă cu ereticii? Adică, fără să-și dea seama, acest fidel ucenic al lui Teodor de Mopsuestia, purta într-însul o gândire heterodoxă. De aceea, uimirea sa fu mare atunci când s-a văzut acuzat de erezie: aflăm aceasta dintr-o scrisoare pe care i-o adresează lui Ion de Antiohia: «Credeam că oamenii ar putea foarte ușor să arunce asupra mea diverse calomnii și vorbe defăimătoare, mai puțin acuze că aș putea să am

⁹⁰⁰ Drd. Lucian TURCESCU, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, XLVI, nr. 4-6/1994, p. 61.

⁹⁰¹ Ioan 1, 1.

⁹⁰² Facere 3, 16.

⁹⁰³ Isaia 25, 8.

⁹⁰⁴ CHIRIL OF ALEXANDRIA, *Third letter to Nestorius*, pp. 186-187.

⁹⁰⁵ M. JOUJI, *Op. cit.*, p. 156.

⁹⁰⁶ În lucrarea „*Tragedia*”, Nestorie scrie împotriva exilării sale în Oasisul Egiptului: „*celor care l-au învinuit că a ar fi introdus inovații nejustificate și că ar fi procedat greșit prin cererile adresate la Sinodul din Efes*” – Vezi: Fr. LOOFS, *Nestorius and his place ...*, p. 5.

sentimente contrare ortodoxiei, eu cel ce până astăzi am luptat împotriva tuturor ereziilor»⁹⁰⁷.

La atacurile Sfântului Chiril, Nestorie a adoptat o poziție categoric contradictorie afirmațiilor pe care le făcuse anterior, arătându-se oarecum contrariat de scrisorile Episcopului Alexandrin. El neagă cu totul pornirile sale dioprosopiste, precum și faptul că ar fi separat vreodată dumnezeirea de omenitatea Logosului.

Aceste schimbări de poziție sunt categorisite de Martin Jouji ca „afirmații gratuite, tăinuirea unei gândiri heterodoxe a cărei expresie se găsește ascunsă în «Cartea lui Heraclides»⁹⁰⁸. Tot în acest sens se pronunță și teologul francez Charles Joseph Hefelé, care merge mai profund și analizează poziția hristologică a ereziarhului în contextul istoric al Sinodului Ecumenic de la Efes:

„Nestorie afirmă că în Iisus Hristos nu este decât un singur Fiu, un singur Domn, o singură persoană ... În spatele acestui paravan ortodox, găsim intacte ideile sale favorite și anume independența/diferențierea fizică dintre Fiul lui Dumnezeu și Fiul Mariei. Întreaga natură formează o singură persoană, iată principiul: *ουδε γαρ απρωοπιον εστιν υποστασιον εμπειν* (căci, nu s-a spus că ipostasul este impersonal). Printr-o curioasă re poziționare ideologică, grija de combatere a apolinarismului l-a aruncat într-o altă eroare. Dacă umanitatea trunchiată de Apolinarie a fost înlocuită cu umanitatea completă, va trebui să facă din aceasta o persoană distinctă, un ipostas. Prin urmare, respingerea acestei erori va arunca o nouă confuzie asupra noțiunilor de natură și persoană. De aceea putem spune că eroarea lui Nestorie și cea a lui Eutihie provin din aceeași sursă: căci, precum Nestorie, a socotit că nu pot fi 2 firi, fără să nu fie și 2 persoane și de aceea, de vreme ce în Hristos se arată 2 firi, [el] a crezut că este vorba despre 2 persoane, astfel, Eutihie nu a socotit că firea poate fi duală fără dublarea persoanei și de vreme ce nu se arată că sunt 2 persoane, el a socotit, după cum se pare, că este vorba, prin urmare, de o singură fire ...⁹⁰⁹ La toate acestea a trebuit să răspundă Chiril din Alexandria, susținând unitatea personală și fizică a lui Iisus Hristos și integritatea naturii Sale umane⁹¹⁰.

III.4.2.3. Sinodul de la Efes (431) și decretul oficial al Bisericii față de hristologia nestoriană

Trecând peste apologia cu totul nefondată a lui Nestorie, Sfântul Chiril a reușit să obțină acordul unanim al Părinților Orientali pentru convocarea celui de al III-lea Sinod Ecumenic, la Efes (431). Sinodul a fost oficial deschis la data de 7 iunie 431, chiar de Praznicul Cincizecimii, însă lucrările au început în ziua de 22 iunie, în Catedrala Sfintei Fecioarei din Efes, sub prezidiul Sfântului Chiril. Între priorități a stat aprobarea celor

⁹⁰⁷ M. JOUJI, *Op. cit.*, p. 28.

⁹⁰⁸ IBIDEM.

⁹⁰⁹ ... *nam sicut Nestorius sar bitratum non posse esse naturam duplicem quin persona fierent duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credit esse personam, ita Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae; et cum non confiteretur duplicem esse personam arbitratum et consequens esse ut una videretur esse natura* - BOECE, *Liber de persona et duabus naturis*, col. 1347.

⁹¹⁰ Charles Joseph HEFELÉ, *Histoires des conciles d'après les documents originaux*, tomul II, partea I, Paris, 1908, p. 304, notă de subsol.

„12 anatematisme” elaborate de Episcopul Alexandrin pentru combaterea punctelor slabe ale hristologiei lui Nestorie. Taberele s-au împărțit, pe de o parte, între susținătorii Sfântului Chiril, care aprobat *θεοτοκος* și *unirea ipostatică*, și teologii din Școala Antiohiană, care susțineau învățătura ereziarhului.

Dezbaterile au început fără să se țină cont de faptul că episcopii răsăriteni încă nu sosiseră. După aproximativ o lună de la încheierea sinodului, cei 43 Părinți sirieni au intrat în Efes alături de liderul lor, episcopul Ioan al Antiohiei. În semn de protest față de hotărârile deja luate, aceștia au convocat, în nume personal, un nou sinod în care au fost condamnate ca eretice reglementările stabilite de Sfântul Chiril și de ceilalți sinodali, în special cele „12 anatematisme”. Situația s-a reglementat abia în anul 433 când a fost redactată cunoscuta Epistolă Împăciuitoare dintre patriarhul alexandrin și Părinții sirieni.⁹¹¹ Tradiția siriană păstrează totuși și amintirea episcopilor nestorieni care au refuzat să semneze această hotărâre, majoritatea fiind caterisiți și îndepărtați din scaune.

Impactul acestor evenimente în viața Bisericii a fost alimentat atât de problemele doctrine, cât și de cele de ordin politic. A rămas cunoscut în acest sens rolul pe care împăratul Teodosie al II-lea l-a jucat în desfășurarea lucrărilor sinodale, el „*devenind pârgă de legătură între religie și bunăstarea popoarelor sale ... ca mediator oficial între Dumnezeu și oameni, slujind providența divină și veghind interesele statului*”. Din punct de vedere hristologic, Sinodul III Ecumenic de la Efes a avut marele merit al clarificării disputei dintre *doctrina Unirii Ipostatice* – promovată și susținută de Părinții alexandrini, în frunte cu Sfântul Chiril și *doctrina Logosului sălășluit* – afirmată prin teologia lui Nestorie. Trebuie să remarcăm de asemenea faptul că histologia acestei perioade a constituit o reafirmare a Crezului Niceean, în sensul că „*Logosul de la Dumnezeu Tatăl S-a unit în mod ipostatic (κατ ἰποστασιν) cu trupul și că împreună cu trupul, El este Unul Hristos, în același timp Dumnezeu și om*”. În consecință, Sfânta Fecioară a fost proclamată în mod incontestabil Născătoare de Dumnezeu (*θεοτοκος*).⁹¹²

Această perioadă este descrisă de pr. prof. Dumitru Stăniloae într-un memorabil studiu, alcătuit la un mileniu și jumătate de la lucrările Sinodului Calcedon. El afirmă în acest sens că, după depunerea și exilarea lui Nestorie, „locul lui în lupta cu Chiril îl iau acum Antiohienii, adică o hristologie antiohiană moderată. De aici înainte nu mai luptă două hristologii ireductibile, ci două hristologii care se deosebeau mai mult în termeni și în accente decât în fond, lucru de care deocamdată nu era conștient decât Chiril. Era o luptă menită să ducă la împăcare, nu la anihilarea uneia din părți în luptă”.⁹¹³

Din secolul al VII-lea vechile rătăcirii au început să se dizolve, teologii sirieni folosind din ce în ce mai puțin expresiile nestoriene. Abia în data de 11 noiembrie 1994 Biserica Nestoriană și Biserica Mamă au ajuns la un consens oficial cu privire la problemele care au generat lucrările și hotărârile Sinodului Efes. Iată un fragment din consemnările ulterioare:

⁹¹¹ Nikos A. MARSOUKAS, *Teologie dogmatică și simbolică*, vol. II, traducere Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 192.

⁹¹² Pr. prof. dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, pp. 153-156; ACO I, 1, SCWARTZ (ed.), pp. 114-151.

⁹¹³ Pr. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 343 – 344

„Cuvântul lui Dumnezeu ... S-a întrupat prin puterea Duhului Sfânt, asumându-și din Sfânta Fecioară Maria carte animată de suflet rațional, cu care a fost unit în mod insolubil, chiar din momentul conceperii ... Dumnezeirea și umanitatea Sa sunt unite într-o singură persoană ... Diferența dintre aceste naturi este conservată în El ... însă departe de a constitui două lucruri separate, dumnezeirea și omenitatea sunt unite în Persoana Unicului și Singurului Fiu al lui Dumnezeu și Domn, Iisus Hristos, obiectul unei singure cinstiri. Prin urmare, Hristos nu a fost o ființă umană obișnuită pe care Dumnezeu a adoptat-o în scopul de a locui în ea și de a o însufleți ... dar adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu, ieșit din Tatăl ceresc ... S-a născut din mamă, fără tată omenesc. Umanitatea pe care Sfânta Fecioară, în mod binecuvântat, a născut-o a fost întotdeauna aceea a Fiului lui Dumnezeu. Iată de ce Biserica Est Siriană se roagă Sfintei Fecioare ca Maicii lui Hristos, Domnul și Salvatorul nostru. În lumina aceleiași credințe, tradiția catolică o numește pe Sfânta Fecioară Maică a lui Dumnezeu și a lui Hristos deopotrivă”.⁹¹⁴

III.5. Consecințele controversei dintre Sfântul Chiril și Nestorie în hristologia siriană. Apologiile nestoriene

În contextul prevenirii pericolului creat de erezia nestoriană, Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes constituia modalitatea oficială de promovare a unei forme unanime și corecte de înțelegere a legăturii divino-umane din Persoana Logosului Înomenit, a raportului Acestuia cu Sfânta Fecioară și cu întreaga lumea creată, în perspectiva mântuirii. După o analiză amănunțită asupra tezei nestoriene, sinodalii, în frunte cu Sfântul Chiril al Alexandriei, au proclamat incompatibilitatea doctrinei ereziarhului cu duhul Sfintei Biserici. În consecință, acesta a fost depus din treaptă, iar scrierile sale au fost distruse. A fost obligat să părăsească Constantinopolul, urmând calea exilului, mai întâi în Mănăstirea „*Euprepius*” (locul său de metanie) din apropierea Antiohiei și mai apoi în Arabia, Libia și Egipt. Această perioadă i-a permis să reevalueze retrospectiv întreaga sa hristologie, concretizându-și meditațiile în volume de referință precum: *Tragedia* sau *Cartea lui Heraclide din Damasc*.⁹¹⁵

Sirologul Ghevarghese Chediath face o descriere rezumativă asupra hotărârilor doctrinare elaborate în cadrul Sinodului de la Efes (431), având în vedere în principal perspectiva alexandrină a hotărârilor hristologice luate, afirmând totodată incapacitatea acestora de a gestiona întregul conflict. Această s-a datorat în primul rând nuanțelor terminologice în care au fost formulate hotărârile sinodale, o notă dominantă având în acest sens influența hristologică a Școlii Alexandrine. „Sinodul a avut ca principal scop explicarea unității de persoană a Logosului Înomenit” – spune G. Chediath – „Persoana Mântuitorului Iisus Hristos este una și aceeași cu Persoana Logosului. Totodată, acest sinod a urmat linia de gândire a Școlii din Alexandria, în versiunea Sfântului Chiril al Alexandriei (†444). Hristologia alexandrină de tip *Logos-sarx* a jucat un rol vital în desfășurarea lucrărilor, depășind cu mult celelalte hristologii, dezvoltate în această perioadă. Sfântul Chiril a identificat termenii de *physis*, *ipostasis* și *prosopon*, folosindu-i

⁹¹⁴ P. Th. CAMELOT, *Les conciles oecumeniques des IV-e et V-e siecle*, în volumul colectiv: *Le Concile de les Conciles*, Ed. du Cherf, 1960, p. 51; Vezi și Pr. prof. Ioan G. COMAN, *Definiția doctrinară a sinodului de la Calcedon și receptarea în Biserica Ortodoxă Orinetală*, în „Ortodoxia”, XXI, Nr. 4, octombrie-decembrie, 1969, p. 494.

⁹¹⁵ *Christianity in late antiquity*, 300-450, Reader Badt EHRMAN, Andrew S. JACOBS, Oxford University Press, New York – Oxford, 2004, p. 179.

deopotrivă și în același sens. Pentru el, Iisus Hristos sau Logosul Înomenit are o singură ființă, o singură persoană și un singur ipostas, fiecare din ele făcând trimitere la Unitatea Persoanei, acea persoană nefiind alta decât Persoana Logosului. Identificând acești trei termeni, s-a putut spune că unirea fizică sau naturală și unirea ipostatică se referă la unirea de persoană. El a vorbit despre Domnul Hristos ca *fiind din două naturi, ca dintru una singură*. Sfântul Chiril a distins *ipostasul* de *ousia*, însă a identificat termenul *physis* cu cel de *ipostas*. Datorită faptului că Sfântul Părinte a folosit doar coordonatele hristologice desprinse din Școala Alexandrină, din care făcea parte, nu a reușit să impună o formulare de credință general acceptată în Biserică. Ținând cont de acestea, se poate spune că Sinodul de la Efes nu a reușit să rezolve toate problemele, ivite din folosirea conceptelor filosofice, în încercarea de a rezolva taina Întrupării. Prin urmare, odată cu lucrările Sinodului, s-au ridicat așa-numitele Controverse Nestoriene. Versiunea antiohiană asupra Întrupării a fost aruncată cu totul în joc, alexandrinii acceptându-o ca dogmatică pentru Sfânta Biserică, cu riscul sărăcirii tradiției creștine”.⁹¹⁶

Această perioadă, considerată din punct de vedere doctrinar decisivă în definirea hristologiei Bisericilor Răsăritene, rămâne în mare măsură marcată de ideile exprimate în scris prin operele Părinților și scriitorilor sirieni. Poziția lor a fost determinată în mare parte de atitudinea pe care Nestorie a marșat în lupta sa cu Sfântul Chiril al Alexandriei. Ideile i-au fost susținute de episcopii sirieni care, în frunte cu Ioan al Antiohiei, i-au luat apărarea întrunind un sinod de sine stătător la momentul sosirii lor în Efes. Apologia acestora a fost justificată de faptul că ereziarhul își schimbase radical atitudinea față de termenul *θεοτοκος*, recunoscând-l oficial ca autentic, însă fiind convins de veridicitatea lui numai pe jumătate.

Această atitudine duplicitară a lui Nestorie a fost îndelung comentată de orientaliști. Între aceștia, teologul francez F. Nau amintește despre folosirea lui *θεοτοκος* în omiliile nestoriene, în explicațiile pe care ereziarhul le dă Părinților sirieni și lui Ioan de Antiohia, precum și în lucrarea acestuia *Bazarul lui Heraclide din Damasc*. Din toate acestea rezultă că faptul că Nestorie rămâne în mare parte circumspect asupra termenului de *θεοτοκος*, având în minte pericolul de a-l considera pe Hristos numai Dumnezeu, umanitatea putând fi prin urmare absorbită de divinitate. Pe de altă parte, el nu mai era sigur nici de termenul *ανθρωποτοκος* pentru că folosirea lui ar fi atras după sine transformarea Mântuitorului într-un simplu om, separat de divinitate. În aceste condiții, cel mai potrivit termen în definirea concepției sale despre locul pe care se situa Sfânta Fecioară în raport cu Hristos Logosul Înomenit a rămas *χριστοκος* (Născătoare de Hristos). După el, aceasta era formula ideală pentru a explica faptul că Maica Domnului este în același timp Născătoare de Dumnezeu (*θεοτοκος*) și Născătoare de om (*ανθρωποτοκος*), „pentru că naște pe omul unit cu Dumnezeu, nu un om fără Dumnezeu, nici pe Dumnezeu în Sine, cum învață adepții lui Arie și Apolinarie”.⁹¹⁷

Întreaga perioadă dintre Efes (431) și Calcedon (451) a constituit pentru hristologia siriană intrarea într-o nouă etapă. Dezbaterile doctrinare intense au dus la transformarea structurală a Bisericii din Siria. Cele două poziții doctrinare, pro și anti

⁹¹⁶ G. CHEDIATH, *Christology*, p. 125.

⁹¹⁷ F. NAU, *Saint Cyrille et Nestorius. Contribution a l'histoire des origines, des schismes monophysite et nestorien*, en *Revue de L'Orient Chretien*, dirigée par R. Graffin et F. Nau, deuxième serie, tome VI, vol. 16, 1911, pp. 12-13; Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Definiția Dogmatică ...*, pp. 327 – 328.

nestoriene/chiriliene, categorisite și teoretizate îndelung în studiile de specialitate, constituie principalele puncte de reper în definirea conceptelor hristologice și mistice din cuprinsul acestui areal. După excomunicarea lui Nestorie, mai mulți episcopi din Siria, care simpatizau ideile acestuia, au împărțășit aceeași soartă, fiind scoși din scaune. Totodată, Școala din Edessa a fost închisă, profesorii și studenții de aici fiind obligați să meargă în alte locații. În acest sens, sirologul francez J.B. Chabot spune: „Aceasta a doua perioadă este cea mai strălucită din istoria literaturii siriene. Școlile statornicite în centrele intelectuale: Antiohia, Edessa, Nissibi, Seleucia Tigrului, au fost adevărate pepiniere pentru numeroșii scriitorii sirieni, remarcabili prin talentul și fecunditatea lor. Cu toate acestea, unitatea de credință care ținea legată Siria, dincolo de hotarele ei divizate, a fost din nou împărțită, comunitățile credincioșilor de aici împărțindu-se în două tabere ostile. Sinodul de la Efes (431) l-a condamnat pe Nestorie și învățătura sa despre cele două persoane ale lui Hristos. Sirienii, partizani ai ereticului, favorizați de anumite circumstanțe politice, nu au acceptat deciziile sinodale, constituind în consecință Biserica Nestoriană, poziționată geografic în latura orientală a Siriei, parte a Imperiului Persan. Sinodul de la Calcedon (451) a definit modalitatea de unire a celor două naturi, omenească și dumnezeiască, în Persoana cea Una a Mântuitorului Hristos. Majoritatea episcopilor sirieni au refuzat adeziunea la hotărârile sinodale. Ei pretindeau că țin cu strictețe formula de origine apolinaristă «*o singură fire a Logosului Înomenit*», promovată cu ardoare de Chiril al Alexandriei. Din această obsesie s-a născut Biserica Siriană Monofizită, care s-a dezvoltat îndeosebi la confluența dintre Siria și Mesopotamia, pe teritoriul Imperiului Bizantin. De acum înainte, aproape toată literatura teologică siriană a fost amprentată de această dualitate doctrinară care ne determină să vorbim în mod diferit de scriitorii monofiziți sau iacobiți și de cei nestorieni”⁹¹⁸

Rezultatul disputei dintre Sfântul Chiril și Nestorie s-a impus în primul rând pe plan doctrinar, așa cum am arătat mai sus, prin divizarea în două a Bisericii Siriene. Așa se face că, latura nestoriană a teologilor sirieni a dus mai departe vechile tradiții hristologice, pe când cei din latura chiriliană au constituit o nouă tradiție în hristologia siriană, identificată de specialiști drept monofizită sau iacobită. În consecință, au apărut numeroase transformări, unele chiar la nivel lingvistic, imprimate cu precădere în tradiția fonetică și caligrafică. În acest sens, este de menționat apariția și dezvoltarea a două stiluri diferite, caracteristice spațiului doctrinar de proveniență: cel Vestic – pentru sirienii monofiziți (în ținuturile aflate sub dominația Imperiului Bizantin) și cel Estic – pentru nestorieni (în latura persană a Siriei).⁹¹⁹

⁹¹⁸ J.B. CHABOT, *Literature syriaque*, pp. 44-45.

⁹¹⁹ Latura edesiană a Siriei a constituit fără îndoială nucleul formării dialectului folosit de cei mai mulți scriitori și Părinți sirieni de limbă semitică. Aici s-au conturat hristologia Sfinților Efrem și Afraate în primele patru secole. Este drept că a fost folosită și în latura bizantină a Bisericii Siriene, însă aici influențele grecești au reușit să se imprime mai mult sau mai puțin în alcătuirile teologice siriene. Au existat, de pildă, autori care au scris atât în limba siriacă, cât și în limba greacă. Ceea ce este important de reținut este faptul că, chiar și după ruptura din secolul al V-lea dintre monofiziți și nestorieni și în ciuda transformărilor suferite, siriaca a rămas în mod oficial limba cultică și teologică pentru ambele biserici. Actualmente, continuă să fie folosită în cultul nestorienilor și caldeenilor din Iran și Irac, la iacobiții din estul Anatoliei sau la maroniții din cea mai mare parte a Siriei – Vezi: Mar IGNATIUS ZAKKA I IWAS, Patriarch of Antioch and All The East, *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance*, translated into english by Emmanuel H. Bismarji, second edition corrected, Bab Touma Press House, Damascus, 2008, p. 39; Wheeler M. THACKSTON, *Introduction to Syriac. An elementary grammar with readings from Syriac Literature*, IBEX Publishers Bethesda, Maryland, 1999, p. vii.

III.5.1. Hristologia siriană de la Efes (431), la „Epistola de împăcare” (433)

Una dintre învinuirile aduce de Nestorie hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, ca revers la anatematismele sale, a fost „înclinația spre apolinarism”. În sprijinul acestei poziții au subscris în primul rând reprezentanții Școlii Antiohiene care, prin episcopul Andrei de Samosata, au formulat, din încredințarea lui Ioan de Antiohia, o lucrare de combatere a celor „12 anatematisme”, semnată în numele „Răsăritenilor”. Descoperim astfel o atitudine vehement antichiriliană, hristologia alexandrinului fiind acuzată de arianism, apolinarism și chiar eutihianism.⁹²⁰

O a doua variantă a epistolei, de data aceasta mult mai vehementă, i-a aparținut episcopului Teodoret de Cir. Dată fiind simpatia pe care o avea față de persoana și opera ereziarhului Nestorie, cu care fusese coleg și prieten în Școala din Antiohia, el a încercat să găsească cu orice preț latura slabă a hristologiei chiriliene. Formularea sa, mult prea intransigentă, nu a fost acceptată de Ioan al Antiohiei, liderul taberei siriene, pentru a fi trimisă către Sfântul Chiril în numele episcopilor orientali. În locul acesteia a fost preferată varianta lui Andrei de Samosata, mult mai ponderată și potrivită în relația cu alexandrinul. Răspunsul Sfântului Părinte a fost unul la fel de moderat, urmărind să-i câștige pe contestatari de partea sa pentru condamnarea definitivă a lui Nestorie, după cum consemnează pr. prof. Dumitru Stăniloae: „Chiril în general nu atacă, ci se apără. Atacă numai când este necesar apărării. Nu voia să-și facă noi dușmani, ci voia să-i câștige de se poate și pe antiohieni împotriva lui Nestorie la Efes. El se ferește să facă reproșuri hristologice antiohiene în ceea ce are bun, anticipând sfârșitul împăciuitor de care va da dovadă cu ocazia împăcării de la 433 ... Lupta lui Chiril de a dezvinovăți hristologia sa, rezumată în cele 12 anatematisme, de acuza de apolinarism, a fost cea mai grea și cu cele mai însemnate urmări pentru Biserică. Dacă el ar fi pierdut această luptă, nu s-ar fi mai putut afirma de creștinătate că Fiul lui Dumnezeu a pățimit pentru noi și ne-a mântuit. Atacurile antiohienilor n-au fost nici ele fără folos, căci l-au silit pe Chiril însuși să și le lămurească în mod stăruitor, deoarece unii credeau că ele cuprind ideea pătimirii lui Dumnezeu. Iar prin aceasta ele s-au putut impune neîmpiedicat în toată Biserica. Lupta în jurul Anatematismelor lui Chiril, «a mărului de ceartă», a fost evenimentul decisiv al disputelor hristologice”.⁹²¹

Numărul simpatizanților lui Nestorie a variat în funcție de aplicarea deciziilor sinodale. Dacă la început, printre prietenii acestuia se pot număra 68 de episcopi care au cerut insistent la Efes așteptarea delegației antiohiene pentru a participa la lucrările sinodale, numărul acestora a scăzut la 43 în prima sesiune, doar 15 dintre ei reușind în cele din urmă să se mențină în demnitatea de episcop. Momentul decisiv l-a constituit „Epistola de împăcare” din 433, semnată de majoritatea episcopilor sirieni.

⁹²⁰ Teologul englez Anthony N.S. Lane face un rezumat al acuzelor aduse de antiohieni cu privire la hristologia Sfântului Chiril, cunoscută acestora prin intermediul celor 12 anatematisme. Din întreaga polemică, el consideră a fi definitorii trei capete de acuzație: „1. - Cuvântul nu este cu adevărat Dumnezeu, fie din cauză că este schimbător și aflat în suferință, fie că este despărțit de Tatăl (aceasta e *arianismul*) 2. - umanitatea lui Hristos este incompletă, fie din cauză că e preschimbată în dumnezeire, fie pentru că un element al firii umane lipsește (acesta e *apolinarismul*). 3. - dumnezeirea și umanitatea lui Hristos se confundă între ele (ideologie numită mai târziu *eutihianism*). Cu alte cuvinte, antiohienii îl acuză pe Chiril de trei din cele patru erezii condamnate la Calcedon, a patra fiind nestorianismul de care nu e acuzat!” – Vezi: Anthony LANE, *Art. cit.*, p. 31.

⁹²¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 329-330.

Cei care au refuzat comuniunea, menținându-se pe vechile poziții, nu au ezitat să proclame ortodoxia doctrinei nestoriene: „Dacă cineva ar putea să arate că Nestorie gândește sau a gândit în contradicție cu profeții, apostolii sau evangheliștii noi îi anatematizăm învățătura și chiar pe el, pe care noi am citit-o în multe din cărțile sale”.⁹²² Beneficiind din plin de sprijinul prietenilor săi, Nestorie nu a renunțat la luptă, încercând să-și arate nevinovăția. În demersul său apologetic, el pleacă de la acuzele principalelor voci patristice, încercând să-și justifice poziția și principiile hristologice. Iată mărturisirea sa:

„Nu îi puteți învinui pe acești oameni pe care i-ați ales să fie împotriva mea și să mă acuze. Spune atunci Ambrozie, ce înseamnă să ocrotești pe cel asuprit? Nu lua seama la gurile calomniatorilor și nu condamna sângele nevinovat înainte de a mă înțelege. Eu am spus că materia s-a născut din Fecioara Maria și nu Dumnezeu Logosul, căci mărturisesc că este nefăcut și necreat. Toți s-au ridicat împotriva mea precum săbiile și nu au voit să asculte cuvintele mele și pentru aceasta te cheamă să depui mărturie. Nu de moarte îmi este frică, mie care am fost dintotdeauna calomniat, ci de a fi condamnat ca necredincios ... Ce spui tu despre acestea, dumnezeiescule Grigorie? Ce gânduri ai tu? Eu te întreb acestea nu pentru a-i ignora, ci pentru că în numele tău au voit să ascundă adevărul. Știi tu ceva despre Acela care este de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, care a crescut și s-a întărit, nu cu prosoponul, ci cu esența? ... Vorbește și tu, o Sfinte Atanasie, căci și tu ai îndurat asemenea mie nenumărate calomnii din partea arienilor pentru apărarea tradiției Logosului Înomenit. Ce poți spune tu despre Cel ce S-a născut «de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria»? S-a născut El după natură și nu după natura prosoponului din care rezultă unirea? Noi spunem că El este Unul, Fiul care S-a născut din Sfânta Fecioară și nu altul. Însă Cel care S-a născut este Hristos”.⁹²³

Pe de altă parte, Sfântul Chiril și-a continuat ofensiva, încercând să-i convingă pe episcopii antiohieni de faptul că lupta pe care o ducea nu era împotriva unei persoane, ci numai pentru triumful adevărului, al ortodoxiei și al păcii.⁹²⁴ Această justificare reiese în primul rând din rândurile corespondențelor purtate în această perioadă cu sinodali efeseni cu care împărtășea în mare aceleași convingeri hristologice, precum și din conținutul tratatului său polemic „Împotriva blasfemiilor lui Nestorie”. Iată ce-i scrie episcopului Acaciu de Mitilene, apărându-se într-un fel de învinuirile apolinariste imputate de episcopii antiohieni:⁹²⁵ „Chiar dacă predicăm că s-a săvârșit unirea celor două firi, mărturisim limpede pe Unul Hristos, pe Fiul cel Unul, pe Unul Domn. Căci Dumnezeu trup S-a făcut după Scripturi ... Într-adevăr Una este Persoana Cuvântului, dar știm că ea s-a întrupat și s-a făcut om”.⁹²⁶

⁹²² Apud *Revue de L'Orient Chretien*, dirigée par R. GRAFFIN et F. NAU, deuxième série, tome VI, vol. XVI, 1911, pp. 2-3.

⁹²³ *Cuvinte către Ambrozie, Grigorie și Atanasie* publicate parțial în *Revue de L'Orient Chretienne*, tome VI, vol. XVI, 1911, pp. 9-10.

⁹²⁴ Leo Donald DAVIS, *The first seven Ecumenical Councils (325-787). Their history and theology*, Ed. Michael Glazier, USA, 1987, p. 161.

⁹²⁵ Analiza și comentariul asupra acestor texte se găsește publicat în studiul Prof. N. CHIȚESCU, *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*, pp. 300-303.

⁹²⁶ La aceste cuvinte, Prof. Chițescu notează: „Sfântul Chiril arată că el n-a învățat nici ca Arie, nici ca Apolinarie, nici n-a propovăduit că Cuvântul lui Dumnezeu S-a schimbat în trup, ori că, dimpotrivă, trupul S-a transformat în fire dumnezeiască” – Vezi: **PG 77**, 192, 193, 194, apud **IBIDEM**, pp. 300-301.

Deși o mare parte din episcopii sirieni au rămas fideli ideilor nestoriene, între ei numărându-se și Fericitul Teodoret al Cirului, refuzând categoric dialogul, latura moderată, în frunte cu Ioan al Antiohiei, și-au arătat deschiderea spre dialog. Rezolvarea a venit în anul 433, când tabăra sirienilor moderați, în frunte cu Ioan al Antiohiei, a decis să accepte: definitivă condamnare a lui Nestorie ca eretic și implicit a învățăturii sale greșite cu privire la cele două firi ale Mântuitorului Hristos și la calitatea Sfintei Fecioare ca Născătoare de Dumnezeu (θεοτοκος). În această mărturisire era inclusă și recunoașterea lui Maximian ca episcop de Constantinopol.⁹²⁷ Toate aceste aspecte au fost consemnate în „Epistola de împăcare”, pecetluită cu acordul ambelor părți în folosul unității Sfintei Biserici și ortodoxiei credinței creștine. Iată conținutul acestei mărturisiri:

„Îl mărturisim, așadar, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul Născut, Dumnezeu adevărat și Om adevărat din suflet rațional și trup, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă, pe Același, pentru noi și pentru a noastră mântuire, care s-a născut din Maria Fecioara după omenitate, pe Același de o ființă cu Tatăl, după Dumnezeire și de o ființă cu noi, după omenitate. Căci s-a făcut unirea a două firi (δυο γαρ φύσεων ενωσις γεγονε). De aceea, mărturisim Un Hristos, Un Domn și Un Fiu. După acest înțeles al unirii neamestecate (κατα ταυτην την της αουγχυτου ενωσεως εννοιαν), mărturisim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat și S-a făcut om, și-a unit Sieși, încă de la zămislire, trupul luat din ea. Iar de cuvintele evanghelice și apostolice despre Domnul, știm că bărbații cuvântători de cele înalte pe unele le socotesc comune, ca ale unei singure persoane, pe altele le împart ca ținând de două firi, pe cele vrednice de Dumnezeu, atribuindu-se Dumnezeirii lui Hristos, iar pe cele umilite, omenității Lui”.⁹²⁸

După semnarea acestei declarații, Sfântul Chiril a exclamat: „Să se bucure cele cerești și să salte cele pământești, căci zidul despărțiturii a fost doborât la pământ”.⁹²⁹ El era convins că afirmarea *theotokiei* Maicii Domnului reprezenta rezolvarea mult dezbătutelor probleme și neînțelegeri. Această convingere era susținută de afirmația că „Trupul Mântuitorului Hristos nu a venit din ceruri, ci din Fecioara Maria”, Emanuel fiind așadar „Dumnezeu cu noi, după cele ale trupului”, întrucât „Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, trebuie recunoscut ca o singură Persoană, întrucât cele două naturi s-au unit într-o legătură inefabilă”.⁹³⁰

III.5.2. Hristologia Fericitului Teodoret de Cir

Latura pronestoriană a sirienilor, în perioada Efes – Calcedon (431 – 445), a rezonat în vocea episcopului Teodoret de Cir, unul dintre cei mai fervenți susținători ai

⁹²⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 366.

⁹²⁸ MANSIT.V p. 303, Charles Joseph HÉFLÉ, *A History of The Church, form the original documents*, vol. III, A.D. 431 to A.D. 451, T. & T. Clark, Edimburgh, 1883, pp. 130 - 131; Pr. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 366-367.

⁹²⁹ Leo Donald DAVIS, *The first seven Ecumenical Councils ...*, p. 162.

⁹³⁰ IBIDEM.

ereziarhului.⁹³¹ Poziția sa antichiriliană s-a concretizat într-o serie de epistole⁹³² și elaborări doctrinare, multe dintre ele răspândite pe tot cuprinsul Siriei și chiar în regiunile învecinate. Pe fondul prieteniei cu Nestorie, alături de care împărtășise aceeași formare teologică în Școala Antiohiană, unde l-au avut ca profesor pe Teodor de Mopsuestia, Teodoret va porni o contraofensivă împotriva hotărârilor luate de Chiril la Sinodul III - Efes. Similitudinea de gândire dintre cei doi, dar mai ales compatibilitatea ideilor hristologice sunt evidente, însumând, ca într-o oglindă, principalele coordonate doctrinare promovate de Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, părinții dioprosopismului antiohian. În legătură cu structura doctrinei sale, teologul francez Joseph Tixeront notează: „Dacă admite termenul de *θεοτοκος*, el nu respinge nici pe cel de *ανθρωποτοκος* pe care îl crede ortodox, în măsura în care este corect înțeles. Mai mult decât atât, el nu a vrut niciodată să admită că s-ar putea vorbi despre suferințele și moartea lui Dumnezeu și a Logosului. Anatematismul 12 a Sfântului Chiril i se părea de-a dreptul intolerabilă, amuzându-se, în scrierea sa *Erانيتes*, de afirmația că *Logosul a suferit într-un mod impasibil ...* Cu privire la omenitatea Mântuitorului Hristos, lui Teodoret nu-i vine greu să admită că aceasta este limitată și că Iisus reprezintă ca om un subiect destinat ignoranței. În tratatul său *«De incarnationi Domini»*, la fel de bine ca și în *«Pentalogus»*, el se apleacă asupra textului de la Luca II, 52⁹³³ pentru a demonstra că Iisus Hristos este cu adevărat om, înzestrat cu suflet omenesc care poate crește singur în înțelepciune, învățând treptat și lucrurile omenesti și pe cele trupesti. În critica Anatematismului a IV-a, el nutrește aceeași convingere, folosindu-se de textul scripturistic

⁹³¹ Figura acestui Fericit Părinte sirian a marcat istoria Bisericii Răsăritene din primele veacuri. Este ultimul mare reprezentant al Școlii Antiohiene. A venit pe lume în jurul anului 393, în Antiohia, beneficiind, datorită poziției sociale a părinților săi, de o educație aleasă. Tainele Scripturii le-a învățat alături de Nestorie și Ioan al Antiohiei, sub înrăurirea eruditului Teodor de Mopsuestia. A intrat în monahism de tânăr, locul de metanie fiind Lavra Sfântului Euprepus. Era convins de marea forță persuasivă pe care o avea monahismul în apărarea credinței și învățăturii ortodoxe. După el „monahii nu trebuiau să stea numai în mănăstiri, ci, atunci când dreapta credință era în pericol ei trebuiau să iasă pentru a lupta cu armele evlaviei lor neîntinate și cu curajul lor martiric”. A stat nu mai puțin de 30 de ani în scaunul de episcopal al orașului sirian Cir. În lupta împotriva nestorianismului, Teodoret se poziționează alături de fostul său coleg pe care nu ezită să-l apere în diverse situații. La apariția celor „12 anatematisme” se numără printre protestatarii, acuzându-l pe Sfântul Chiril de apolinarism. Se ridică și împotriva lui Eutihie, denunțând în lucrarea sa *Erانيتes* pericolul ereziei monofizite. La Sinodul Tălăhăresc (Efes – 449) este anatematizat și depus din scaun, fiind reabilitat prin hotărârile Sinodului IV Calcedon (451). Personalitatea sa a fost analizată comparativ cu cea a Sfântului Chiril al Alexandriei de Pr. prof. Vasile Sibiescu în introducerea publicată la *Istoria Bisericească*: „Teodoret nu are pătrunderea teologică și precizia gândirii creștine a marelui alexandrin, dar îl întrece pe acesta ca scriitor și exeget. El riscă adesea să depășească limitele Ortodoxiei și să cadă în erezia nestoriană, dar are meritul de a fi *denunțat primul erezia monofizită*, ai cărei aderenți se prevalau de prestigiul, buna credință și pătrunderea teologică a Sfântului Chiril Alexandrinul. Scriitor mai corect și mai elegant, cu o operă exegetică abundentă și metodică, cu un spirit apologetic – polemic ascuțit, dar inferior rivalului său alexandrin prin putere de intuiție și profunzime a sensului teologic, Teodoret a riscat să alunece pe panta ereziei nestoriene, din cauza încrederii și admirației sale pentru dascălii și colegii săi din Școala Antiohiană” – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 818 – 821; Pr. prof. Vasile SIBIESCU, *Introducere* la lucrarea lui TEODORET DE CIR, *Scrieri - Istoria Bisericească*, pp. 7-18.

⁹³² În epistolele sale, Teodoret conturează indirect principalele etape din derularea firului hristologic, pe care îl urmează până la Sinodul IV – Calcedon. În felul acesta, el reușește să propulseze în diferite cercuri gândirea și ideile sale doctrinare, expunându-le pe un ton direct, epistolar, uneori polemic, alteori moderat, însă de fiecare dată capabil să promoveze caracterul general al hristologiei siriene din care a fost desprins.

⁹³³ „Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni”.

de la Matei XIV, 36.⁹³⁴ Ignoranța de care a avut parte Domnul este legată de ziua și de ora judecării Sale, aceasta pentru că umanitatea din El nu știa ce-i rezervase dumnezeirea. Aceste idei sunt foarte des întâlnite în opera hristologică a lui Teodoret ... El a aprobat fără vreo îndoială diofizitismul lui Nestorie, folosindu-se uneori, pentru a justifica această învățătură, de formule incorecte și expresii exagerate. Aceste formule se regăsesc în număr mare în tratatul *De incarnationae Domini*, scris în perioada 431-435, și în critica Anatematismelor ... Hristologia episcopului de Cir prezintă așadar lacunele și inconsecvențele caracteristice școlii în care s-a format, ce au fost sesizate mai sus, fiind condamnate în parte la Sinodul V Ecumenic. Totuși, această hristologie proclamă sau cel puțin păstrează cele două idei fundamentale definite la Efes și Calcedon, unitatea persoanei și dualitatea naturilor.⁹³⁵

Opera hristologică a episcopului sirian este concentrată în principal spre demontarea afirmațiilor doctrinare făcute de Sfântul Chiril al Alexandriei, pornind în de la textul Anatematismelor sale. Începutul acestei noi controversă îl putem desprinde din textul epistolei adresate episcopului Ioan al Antiohiei, liderul delegației siriene la Sinodul III – Efes, de la care primise conținutul Anatematismelor pentru a elabora o combatere a lor:

„Am suferit foarte mult citind anatematismele pe care tu mi le-ai trimis, cerându-mi să le resping în scris și să descopăr tuturor sensul lor eretic. Am suferit ca unul care a primit ascultarea de păstor, investit să păzească turma cea mare a credincioșilor și să se îngrijească de oile cele bolnave. Căci aceia (ereticii) doresc să vatăme oile rătăcite și mai ales el care se consideră salvator și paznic le face rău pe ascuns acelora care i-au fost ascultători. Să ne păzim prin urmare de un dușman care duce un război deschis, ascunzându-se așa de ușor în spatele măștii prieteniei pentru a-și pregăti cursele. El îl găsește pe acela care îl combate fără apărare și îl rănește fără milă.⁹³⁶ Iată de ce aceia care trădează din interior sunt mai rău decât dușmanii care asediază din afară. Prin urmare, ceea ce mă doare este faptul că sub imaginea pietății și sub haina demnității pastorale, el lasă să curgă cuvintele eretice și blasfemiile, aducând la viață învățăturile greșite ale lui Apolinarie care dispăruseră. Nu numai că a avut îndrăzneala să afirme asemenea prostii, ci a aruncat anatema asupra celor care nu erau de acord cu blasfemiile sale ... Eu l-am respins atât cât am putut, contrazicându-l cu învățătura evanghelică și apostolică. I-am arătat evidența discordanței care a domnit între învățătura sa și cuvântul lui Dumnezeu. Așa, împotriva îndrăznelii de a anatematiza, eu spun numai că Pavel, acest sublim erou al adevărului, arunca anatema asupra celor care alterau învățăturile Evangheliei, încercând chiar să-i atace pe îngeri, nerespectându-i pe aceia care au fost inspirați de Dumnezeu ... Căci părintele unui astfel de discurs culege atunci fructele păcatelor sale și semințele eretice, cât despre noi, rămânem credincioși învățăturilor Sfinților Părinți”.⁹³⁷

⁹³⁴ „Si-L rugau ca numai să se atingă de poala hainei Lui; și câți se atingeau se vindecau”.

⁹³⁵ J. TIXERONT, *Histoires des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III, Paris, 1922, pp. 100-101.

⁹³⁶ Aici Teodoret face trimitere la persoana lui Nestorie.

⁹³⁷ TEODORET DE CYR, *Correspondance IV*, en SC, no. 429, texte critique, traduction et note par Yvan Azema, Paris, 1998, pp. 67-75.

III.5.2.1. Impasibilitatea Logosului în actul mântuirii

Impasibilitatea Logosului, idee subliniată de Tixeront în rezumatul de mai sus, reprezintă o caracteristică definitorie a hristologiei antiohiene. Teodoret, alături de ceilalți episcopi sirieni, folosește această pistă pentru combaterea ultimei anatematisme a Sfântului Chiril. Ei îi reproșează Părintelui Alexandrin faptul că a introdus suferința în interiorul naturii dumnezeiești, făcându-o pe aceasta pătimitoare. „Nu a pățimit Dumnezeu unit cu trupul, ci trupul unit cu Dumnezeu Cuvântul a suferit cele proprii ale lui”,⁹³⁸ afirma Andrei al Samosatelor. Pe de altă parte, într-o scrisoare adresată Papei Leon al Romei, Teodoret notează:

„Am citit în sfârșit scrierile sanctității tale despre Întruparea Domnului și Mântuitorului nostru și am admirat precizia termenilor, căci mențin în lumină cele două elemente ale creației. Astfel, Fiul este Unul Născut din Tatăl după veșnicia dumnezeirii Sale, ieșită din Tatăl Cel veșnic, iar omenitatea Sa iese din neamul lui Avraam și al lui David, proclamând realitatea că natura asumată a fost din toate punctele asemănătoare cu a noastră, rămânând fără de păcat. Scrierile voastre conțin de asemenea afirmația că Fiul lui Dumnezeu cel Unul Născut este Unic, însă dumnezeirea Sa este impassibilă, fiind la adăpost de schimbare, la fel cum este Tatăl din care a ieșit și Duhul Sfânt. Prin urmare, dacă a suferit, El a suferit prin natura pe care a luat-o asupra Sa, natura dumnezeiască neputând suferi, căci prin suferința trupului Său El se face exemplul a suferinței celorlalți”.⁹³⁹

În prelungirea hristologiei nestoriene, episcopii Teodoret de Cir și Andrei de Samosata afirmă că natura divină și cea umană a Fiului lui Dumnezeu sunt însoțite, fiecare în parte, de un subiect propriu, astfel încât, atât Logosul, cât și Hristos-omul pot fi două persoane distincte identitar. Este în mod evident o prelungire a diofizitismului nestorian prin care ereziarhul încerca să rezolve problema amestecării naturilor și implicit pe cea a înclinării firii dumnezeiești spre suferință și moarte.⁹⁴⁰ În direcția opusă, pe linia logicii chiriliene, problema își găsește rezolvarea prin afirmarea unei interdependențe între „pătimitor” și „nepătimitor”, ambele părți fiind unite într-o singură persoană. În acest sens, pr. prof. Dumitru Stăniloae spune: „Dar ridicarea celui pătimitor prin cel nepătimitor nu presupune mai întâi o coborâre a celui nepătimitor la cel pătimitor? Pentru actul acesta de coborâre la cel pătimitor și de ridicare a lui la nepătimitor, Chiril găsește persoana ca inel de legătură între amândouă. Ea face legătura între cele două. Persoana divină își face «ale Sale pătimirile trupului printr-o impropriere în chip de iconomie, păstrând pretutindeni lipsa de pătimitor a naturii Lui». El «își face proprie pătimitor» trupului”.⁹⁴¹

După Teodoret, cele două naturi ale Mântuitorului Hristos coexistă într-o armonie perfectă, ambele rămânând neschimbate. În viziunea sa, Întruparea nu a ridicat dumnezeirea deasupra omenității, Hristos rămânând Același, cu aceleași nevoi ca toți oamenii, afară de păcat. Pe de altă parte, prin venirea Sa în lume, natura dumnezeiască

⁹³⁸ Apud Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 341.

⁹³⁹ TEODORET DE CYR, *Correspondance III*, en SC, No. 111, texte critique, traduction et note par Yvan Azema, Paris, 1965, pp. 60-61.

⁹⁴⁰ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 274.

⁹⁴¹ Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, pp. 342-343.

a Logosului nu s-a modificat în niciun fel, păstrându-și intacte atributele de dinainte de Întrupare. Această viziune a episcopului sirian reprezintă o contrapondere vis a vis de formula Sfântului Chiril „*o singură natură a Logosului Înomenit*” (μία φύσις του Θεου Λογου ομοουριου), socotită a fi apolinaristă în cercul părinților sirieni.⁹⁴²

Spre deosebire de Nestorie, Teodoret și-a acordat hristologia într-un un ton mult mai moderat. Așa se face că, împreună cu Ioan al Antiohiei, îl îndeamnă pe ereziarh să se supună hotărârilor Sinodului ținut la Roma, „despre care luase cunoștință din scrisoarea Papei Celestin, din 11 august 430, prin care îi spuneau că, dacă în zece zile după primirea acestei scrisori nu va retracta învățătura sa greșită și nu va predica despre Persoana lui Iisus Hristos «ceea ce învață Biserica Romei, a Alexandriei și întreaga Biserică», va fi îndepărtat din comuniunea bisericească”.⁹⁴³ În acest sens, el evită să se folosească prea mult de termeni „litigioși”.

III.5.2.2. Fericitul Teodoret și „apolinarismul” hristologiei chiriliene

Apariția celor „12 anatematisme” a constituit pentru Teodoret punctul de start în laborioasa sa încercare de combatere a teologiei chiriliene. Acest demers a fost susținut în principal de încercarea de a vădi în hristologia Sfântului Părinte sămânța ereziei apolinariste care implica amestecarea naturilor și implicit suferința Dumnezeirii Logosului Înomenit. El era prin urmare, după părerea Episcopului de Cir, „inventatorul acestei unități κατ' ομοιουσιον în Hristos, expresie inexistentă în Scriptură sau la Părinți”.⁹⁴⁴

După pr. prof. Dumitru Stăniloae această acuză a fost „cea mai grea și cu cele mai însemnate urmări pentru Biserică”.⁹⁴⁵ Pierderea acestei lupte ar fi adus cu sine o compromitere totală a Jertfei de pe Cruce și iminent a mântuirii noastre în Hristos cel Răstignit și Înviat. Cu toate acestea, continuă pr. Stăniloae, „atacurile antiohienilor nu au fost nici ele fără de folos, căci l-au silit pe Chiril însuși să și le lămurească în mod stăruitor,⁹⁴⁶ deoarece unii credeau că ele cuprind ideea pătimirii lui Dumnezeu. iar prin aceasta ele s-au putut impune neîmpiedicat în toată Biserica”.⁹⁴⁷ Aceasta este, prin urmare, punctul culminant al disputelor hristologice dintre antiohieni și alexandrini, între Efes (431) și Calcedon (445).

Înțelegerea apolinaristă asupra hristologiei chiriliene este explicată de A. Grillmeier ca o confuzie de nivel terminologic. După el, Teodoret pleacă de la premisa că cei doi termeni cheie ομοουσιουσις și φύσις, de care se folosește Sfântul Chiril în justificările sale, sunt sinonimi. În acest context, „o unitate de natură sau substanță duce în mod inevitabil la monofizitism, la o amestecare (κρασις) a naturilor”.⁹⁴⁸

⁹⁴² TEODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, Tome I, en SC, no. 275, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Noel Guinot, Paris, 1980, p. 97.

⁹⁴³ J. TIXERONT, *Histoires des dogmes dans l'antiquité chretienne*, vol. III, p. 28; Vezi și: Pr. prof. Vasile SIBIESCU, *Studiu introductiv la PSB 44: TEODORET Episcopul Cirului, Istoria Bisericească*, p. 10.

⁹⁴⁴ Aloys GRILLMEIER, *Christ in Chriatian Tradition*, vol. I, p. 489.

⁹⁴⁵ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 329.

⁹⁴⁶ Este vorba despre cele „12 anatematisme” alcătuite de Sfântul Chiril al Alexandriei, atacate de Teodoret al Cirului în apologia nestoriană.

⁹⁴⁷ Pr. prof. D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 329.

⁹⁴⁸ A. GRILLMEIER, *Christ in Chriatian Tradition*, Vol. I, p. 489.

În răspunsul la cea de a III – a Anatematismă a Sfântului Chiril,⁹⁴⁹ Teodoret respinge expresia *unire naturală* (*ενοσης φυσικη*), afirmând că ceea ce este natural este supus necesității. Așadar, „a face ceva în chip natural, înseamnă a face din necesitate: a respira, a dormi. A spune că unirea lui Dumnezeu cu servul e naturală, înseamnă a spune că Dumnezeu a intrat silit de o necesitate internă în unire cu omenitatea”. Și soluția: „dacă unirea ar fi relațională și menținută benevol de doi, atunci ar fi și un subiect omenesc în Hristos, alături de cel dumnezeiesc”.⁹⁵⁰

Redăm mai jos comentariul Fericitului Teodoret asupra cele de a III-a anatematisme chiriliene:

„Pe de o parte, înțelesul acestei expresii este neclar și absurd; pe de altă parte, sensul său este clar pentru cei credincioși. Cine oare nu poate observa că între legătură (*synafeia*) și unitate (*synodos*) nu există nicio diferență de înțeles? Unitatea este o unitate a părților separate și legătura este o legătură a celor despărțite. Preaînțeleptul autor al acestor cuvinte a așezat sinonimele în antinomie. Prin urmare, spune el, ipostasurile nu trebuie să stea în legătură (*synafeia*), ci într-o unire naturală (*synodos physiche*). Din cele spuse, fie este ignorant sau hulește cu bunăștiință. Căci natura implică o problemă de necesitate, nu de voie. De pildă, atunci când spun că îmi este foame, nu spun aceasta intenționat, ci din necesitate, căci cel sărac nu ar întinde cu siguranță mâna spre tine dacă foamea nu ar sălășlui în voia sa. Însetăm în mod natural, simțim somnul sau respirăm și, după cum am spus toate acestea izvorăsc din firescul existenței noastre. Prin urmare, dacă cineva nu mai simte toate acestea, atunci sfârșitul vieții lui este aproape. Așadar, dacă unirea (*henosis*) dintre dumnezeire și omenitate este naturală (*phisiche*), atunci Logosul Dumnezeiesc S-a unit cu omul sub constrângerea unei necesități, încălzite mai degrabă de milă, Dătătorul Legii, găsindu-Se astfel stăpânit de legea necesității. Nu așa ne-a învățat Fericitul Pavel, ci, dimpotrivă, a spus că Domnul «S-a smerit pe Sine, chip de rob luând». Cu toate acestea, cuvintele «S-a smerit pe Sine» arată voința proprie. Căci, dacă ar fi fost unit cu noi doar din voință, Întruparea Sa fi fost de prisos. Prin urmare, este de ajuns să mărturisești unirea (*henosis*) pentru a înțelege că aceasta se referă la lucruri separate, căci dacă nu ar fi așa, aceasta nu ar fi de înțeles. Cum poate spune cineva atunci că ipostasurile nu trebuie separate de naturi? Știe că, pe de o parte, ipostasul Logosului Dumnezeiesc a fost perfect mai înainte de veacuri și că, pe de altă parte, chipul robului, pe care și l-a asumat prin Întrupare, a fost perfect de asemenea. De aceea el (Chiril) vorbește de «ipostaze» și nu de «ipostasuri». Astfel, dacă fiecare natură este perfectă, amândouă stând laolaltă (*synelthon*) într-o singură unitate, dumnezeirea luând în mod evident chipul robului, este cuviincios să mărturisim, pe de o parte, O Persoană (prosopon), Un Fiu și Un Hristos. Pe de altă parte, vorbind despre unirea celor două ipostasuri (sau naturi), putem considera aceasta mai degrabă ca pe o consecință a acestei uniri. Căci dacă în cazul unui simplu om putem separa naturile, numind partea mortală trup și pe cea veșnică suflet, ambele formând omul, cu atât mai mult în ceea ce privește cele două naturi diferite ale dumnezeirii și omenității Logosului Înomenit. Chiar și Preafericitul Pavel împarte omul cel unul în două, spunând că: «dacă

⁹⁴⁹ „Dacă cineva, în Hristos care este Unul, împarte ipostasurile după unire, legându-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate și putere și nu cu găsirea laolaltă printr-o **unire naturală** (**ενοσης φυσικη**): să fie anatema” – Trad. N. POPOVICI.

⁹⁵⁰ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Definiția dogmatică ...*, p. 332.

omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi»⁹⁵¹. Și în altă parte spune: «după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu».⁹⁵² Căci le spune efesenilor: «Să vă dăruiască, după bogăția slavei Sale, ca să fiți puternic întăriți, prin Duhul Său, în omul dinăuntru și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire».⁹⁵³ Prin urmare, dacă Apostolul separă unirea naturală a celor două naturi complementare, cum poate cineva, care prin alte expresii vădește amestecarea, să ne acuze de rătăcire, când separăm în mod distinct naturile Dumnezeului Celui veșnic și omului pe care și l-a asumat la plinirea veacurilor?»⁹⁵⁴

În pofida acestor acuzații, dimensiunea gândirii hristologice este cu mult mai profundă la Sfântul Chiril al Alexandriei. Deși se folosește de expresii apolinariste, Sfântul Părinte depășește pericolul ereziei, imprimând cuvântului un înțeles ortodox, confirmat în hotărârile sinodale de la Calcedon (441). În ceea ce privește expresia „unire naturală”, preluată din hristologia apolinaristă, „Sfântul Chiril o vedea în comparație cu unirea sufletului cu trupul. Aceste două elemente dau o singură natură, prin faptul că sufletul nu poate veni la existență decât în întrupare cu trupul și nu intră în această unire liber, și prin faptul că împreunarea lor dă un exemplar dintr-o specie naturală, nu ceva excepțional, neimpus de legile naturii, ca la Iisus Hristos”.⁹⁵⁵ În concepția sa, această *unire* se centrează pe Persoana lui Emanuel, depășind cu mult realitatea concretă a unirii dintre suflet și trup. Pornind de aici, putem înțelege dincolo de mult discutata problemă a impasibilității naturii dumnezeiești în Persoana Logosului Înomenit din hristologia chiriliană, întrucât: „... pe când sufletul împărtășește cu necesitate suferințele propriului său trup, în ceea ce privește Dumnezeu-Cuvântul nu se poate spune că El simte durerea în același timp cu omenitatea Sa, căci divinitatea este nepătimitoare. Unit cu trup însufletit de un suflet rațional, Logosul rămâne nepătimitor sub loviturile care L-ar putea face să sufere, ca Dumnezeu este la adăpost de slăbiciunile trupului, dar El le-a apropiat pentru că ele atingeau propriul Său trup”.⁹⁵⁶

Prin urmare, efectul acuzelor aduse rămâne nefondat, lovindu-se de logica unei hristologii argumentate scripturistice, pe care Sfântul Chiril o dezvoltă și o întărește în conformitate cu duhul Sfintei Biserici. A. Grillmeier vorbește în acest sens despre slaba justificare a contra-argumentelor aduse de Fericitul Teodoret, care s-au dovedit insuficiente pentru a destrăma doctrina și logica chiriliană: „Argumentul prin care a încercat să respingă formulele chiriliene εὐοσος φύσικη și μια φύσις nu a avut nicio valoare. În unirea naturală, ca aceea dintre trup și suflet, el vede o unire din necesitate, în care cele două părți unite stau pe același nivel de viațuire, limitată de timp, creată și supusă robiei. În Hristos există însă o unitate guvernată de puterea harului, nesupusă de legea necesității, ci fiind purtată de libertate”.⁹⁵⁷

⁹⁵¹ II Cor. 4, 16.

⁹⁵² Rm. 7, 22.

⁹⁵³ Ef. 3, 16-17.

⁹⁵⁴ ACO I, 1, 6, pp. 112-115, apud Istvan PASZTORI-KUPAN, *Theodore of Cyrus*, Routledge, London and New-York, 2006, in *Thea Early Church Fathers*, edited by Carol Harrison, University of Durham, pp. 175-177.

⁹⁵⁵ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 184.

⁹⁵⁶ Drd. Viorel IONIȚĂ, *Hristologia Sfântului Chirial al Alexandriei ...*, p. 201.

⁹⁵⁷ A. GRILLMEIER, *Christ in Chriatian Tradition*, vol. I, p. 491.

III.5.2.3. Câteva reperi hristologice în lucrarea „*Eranistes*”

Din punct de vedere doctrinar lucrarea „*Eranistes*”, în traducere „*Cerșetorul*”, constituie centrul de greutate al hristologiei Fericitului Teodoret de Cirului, constituindu-se ca un veritabil tratat dogmatic și în același timp o apologie a hristologiei dioprosopiste de tip nestorian. Alcătuită în mare parte sub forma unui tratat dialogic cu tentă polemică, lucrarea Episcopului de Cir se împarte în cinci mari capitole: un prolog expozițiv, de scurtă întindere; trei dialoguri lungi (denumite cu teme sugestive:⁹⁵⁸ *Neschimbat* – ἀρρητος, *Neamestecat* – αουγγυτος, *Impasibil* – απαθης) și un epilog în trei părți care recapitulează și întărește argumentele doctrinare dezvoltate în cele trei dialoguri prin 40 de silogisme. Forma este una mai degrabă alegorică, cuvântul „*eranistes*” vizând în genere învățăturile pe care Teodoret le consideră a fi departe de duhul autentic ortodox, cu care se identifică pe parcursul lucrării sale. A fost alcătuită în anul 447, ca reacție la ereziile eutihiene și apolinariste, cu care asocia și învățătura hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei, concentrate în tendința monofizită.⁹⁵⁹ Tratatul a fost completat după Sinodul de la Calcedon (451) cu douăzeci de pasaje patristice, semnate de Papa Leo I în 450 și așezate în Epistola sa dogmatică.⁹⁶⁰

Luată în contextul celorlalte abordări cu ton polemic, „*Eranistis*” se fundamentează ca o reactivare a luptei începute în 431 împotriva celor 12 anatematisme chiriliene, așa cum este de părere teologul englez Paul B. Clayton: „Așa cum se poate observa din structura textului, Teodoret atacă anatematismele chiriliene, principala sa preocupare fiind aceea de a respinge orice noțiune de unire care ar duce la confundarea celor două naturi, dumnezeiască și omenească, într-una singură, pentru că aceasta ar putea atrage după sine pasibilitate și imputarea statutului de creatură Fiului Celui Unul-Născut, Cuvântul lui Dumnezeu. Nu ar trebui să ne surprindă faptul că nu există nicio deosebire între poziția lui Teodoret din 431 și gândirea sa din perioada în care a redactat această scriere cu privire la Întruparea Cuvântului și comunicarea însușirilor, *communicatio idiomatum*, pentru el fiind mai degrabă Însuși Logosul Cel care a suferit și a murit pe Cruce”.⁹⁶¹

În rândurile următoare, vom încerca analizăm câteva dintre cele mai importante idei hristologice dezvoltate de Episcopul sirian în cuprinsul lucrării sale.

Prima parte, **Prologul**, reprezintă o descriere a principalelor erezii pe care Teodoret încearcă să le combată în cuprinsul lucrării sale. Ereticii sunt priviți ca bolnavii pe care autorul, reprezentat în vocea Ortodoxului, încearcă să-i vindece folosindu-se de medicamentul dialogului.⁹⁶² Urmând linia înaintașilor săi antiohieni, Teodoret înfierează pericolul adus de cei care au răspândit această rătăcire prin cuvintele lor

⁹⁵⁸ În dialogurile din *Eranitis* găsim pe de o parte așa-zisa învățătură Ortodoxă, reprezentată prin hristologia lui Teodoret și, pe de altă parte, „*Eranistes*” – „*Cerșetorul*” reprezentat de hristologia alexandrină, reprezentată de Sfântul Chiril, Dioscor sau Eutihie – Vezi: Paul B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from The Council of Ephesus (431) to The Council of Chalcedon (451)*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 217.

⁹⁵⁹ Gerard H. ETTLINGER, *Introduction and translation of THEODORET OF CYRUS, Eranistes*, The Chatolic University of America Press, Washington D.C., 2003, pp. 2-5.

⁹⁶⁰ IBIDEM, pp. 2-5; Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. III, pp. 547-548.

⁹⁶¹ Paul B. CLAYTON, *Op. cit.*, p. 220.

⁹⁶² THEODORET OF CYRUS, *Eranistes*, p. 27.

otrăvite în sânul Bisericii.⁹⁶³ Cu toții sunt personificați în vocea „Cerșetorului” – „Eranistes”, cel care adună „învățăturile slabe de la oamenii cei răi” cu care își peticește veșmântul ponosit. Iară cum este descrisă această adevărată apologie hristologică:

„Afirmația cum că Domnul Hristos ar fi singurul Dumnezeu vine de la Simon, Cerdon, Marcion, precum și alții asemenea lor. Cuvintele despre nașterea feciorească, că ar fi fost numai o trecere vremelnică prin pântecele Fecioarei din care Dumnezeu Cuvântul nu a luat nimic, se desprind din Valentinian, Bardesanes și a celor care i-au urmat. Așezarea dumnezeirii și omenității Domnului Hristos într-o singură natură sunt furate de la corbul de Apolinarie. Din erezia lui Arie și Apolinarie s-a luat atributul cum că dumnezeirea Domnului Hristos ar putea fi pătimitoare. Căzând toată cea, putem spune că rătăcirile lor se aseamănă hainelor zdrențuite cusute de cerșetori din petice de pânză, de aceea am numit cartea aceasta *Eranistes* sau *Polimorful*”.⁹⁶⁴

În perspectiva autorului, structura lucrării este delimitată logic din punct de vedere doctrinar. În fiecare dintre cele trei dialoguri, Teodoret încearcă să-și expună sistematic convingerile hristologice cu privire la: „dumnezeirea și imutabilitatea Fiului celui Unul Născut”, „unitatea fără amestecare dintre dumnezeire și omenitate în Persoana Logosului Înomenit” sau „imposibilitatea sau nepătimirea firii dumnezeiești”. În final, Episcopul Cirului mărturisește că fundamentul argumentelor sale este în totalitate apostolic.⁹⁶⁵

Neschimbat – Αἰτερος - este titlul sugestiv atribuit dialogului prin care Teodoret își deschide meditația hristologică. În primă instanță, el mărturisește pe Dumnezeu Cel „Unul în ființă și întreit în ipostasuri/parsupo”. Și întrucât cele Trei Persoane Dumnezeiești stau în aceeași cinstire, Fericitul Părinte adâncește meditația sa, afirmând că Ele împart aceeași neschimbare dumnezeiască.⁹⁶⁶ Pornind de la această idee, el merge mai departe și vorbește despre imutabilitatea naturii dumnezeiești în Mântuitorul Hristos.⁹⁶⁷

La întrebarea „dacă o substanță poate exista prin sine însăși?”, Ortodoxul face diferența între vechea gândire aristotelică, prin care substanța sau natura unui lucru se identifica cu „ceea ce este”, iar entitatea lui era definită prin „ceea ce există”,⁹⁶⁸ și învățăturile Părinților care separau natura de entitate, așa cum diferă ceea ce este comun de ceea ce este propriu, sau cum genul diferă de specie sau de ceea ce este

⁹⁶³ La numai câțiva ani de la alcătuirea cărții „*Eranistes*”, Teodoret a demarat un nou demers de vădire a celor mai periculoase erezii, concretizat într-o nouă lucrare, pusă sub titlul: „*Haereticum Fabularum Compendium*” – „*Buchet de fabule eretice*”. Textul acestei alcătuirii s-a păstrat în variantă latină și greacă, găsindu-se publicat în PG 83, 335-556.

⁹⁶⁴ *Eranistes*, p. 28.

⁹⁶⁵ IBIDEM, p. 29.

⁹⁶⁶ Paul B. CLAYTON, *Op. cit.*, p. 219.

⁹⁶⁷ Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria litaraturii creștine vechi grecești și latinești ...*, tomul I, p. 186.

⁹⁶⁸ În filosofia aristotelică *substantia* (*ousia* sau *ithyo*) definește principiu unei existențe, „desăvârșirea a ceea ce este dat în împlinirea prezenței”, într-un cuvânt: **entelehia** – Vezi: Nichifor TÂNASE, *Ontologia Întrupării. Tripticul ființă-esență-fenomen*, Ed. Paideia, București, 2008, p. 82.

individual”.⁹⁶⁹ Acceptând această provocare terminologică, Teodoret încearcă să explice diferența dintre *gen*, *specie* și *individ*, folosindu-se de antitezele *rațional - irațional*, *comun - personal*:

„Numim ființa omenească gen sau specie, întrucât vizează mai multe lucruri așezate sub același aspect, referindu-se atât la latura rațională, cât și la cea irațională. În schimb, există și numeroase specii cu gândire irațională, cum ar fi de pildă animalele care viețuiesc în mare sau pe uscat ... În același fel, numele de «ființă omenească» este un nume comun acestei naturi, referindu-se la neamul Romanilor, Atenienilor, Egiptenilor, care, pe scurt, împărtășesc aceeași natură. Numele de Pavel sau Petru nu mai definește ceea ce este comun naturii, ci mai degrabă ființei omenești separate, persoanei. Căci nimeni care aude numele Pavel nu se gândește la Adam, Avraam sau Iacov, ci în mod direct vizează persoana căreia i-a auzit numele. Așadar, atunci când vorbim despre «ființă omenească», nu ne gândim la ceea ce este individual, ci la întregul neam omenesc. Acestea le învățăm nu numai din natură, ci și din cuvintele Scripturii, căci este scris: «Domnul a zis: Voi șterge neamul omenesc de pe fața pământului».⁹⁷⁰ ... Și binecuvântatul David a vorbit în același fel: «Omul în cinste fiind n-a priceput; alăturatu-s-a dobitoacelor celor fără de minte și s-a asemănat lor».⁹⁷¹ El nu se referă aici la o anumită persoană, ci la întregul neam omenesc”.⁹⁷²

Pornind de la această elaborare simplă, Teodoret își dezvoltă doctrina cu privire la natură⁹⁷³ și ipostas. El vizează mai întâi, așa cum am arătat mai sus, raporturile intertrinitare arătând că dacă ființa dumnezeiască se regăsește în întreaga Sfântă Treime, „entitatea subzistentă” are ca subiect *Persoana*: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Această identificare a „entității subzistente” cu *persoana* și deosebirea lor (a termenilor amintiți, de „persoană” și „entități subzistente”) de termenii „substanță” și „natură”, identifică o moștenire antiohiană prin care Teodoret duce mai departe ideile hristologice dezvoltate de predecesorii săi. Analizând acest raport la nivel hristologic, putem constata că, deși sintagma de „entitate subzistentă” nu a avut un rol capital în gândirea lui Teodoret, „folosirea concretă a termenului de *persoană/parsupopentru* dumnezeirea și omenitatea lui Hristos lasă deschisă posibilitatea de distrugere a unității individuale a Logosului Înomenit și împărțirea Sa în două persoane”.⁹⁷⁴

Dorind să explice cât mai clar diferența identitară dintre cele două naturi ale Mântuitorului Hristos, Teodoret încercă să arate deosebirea dintre cele două nașteri ale Sale. Astfel, întrebat fiind de Cerșetor „dacă numai Dumnezeu s-a născut în Betleem”, el răspunde:

„Căci cuvintele «din coapsele tale voi ridica Stăpânitor» se referă la nașterea după trup, care s-a petrecut în zilele acelea, iar fraza «nașterea Sa este dintru început, din zilele veșnice» se referă în mod clar la existența fără de început și fără de sfârșit. Și când

⁹⁶⁹ *Eranistes*, p. 31.

⁹⁷⁰ *Facere* 4, 7.

⁹⁷¹ *Ps.*48, 21.

⁹⁷² *Eranistes*, pp. 31-32.

⁹⁷³ În lucrarea de față, Teodoret așează termenii de *natură* și *substanță* în sinonimie.

⁹⁷⁴ Gerard H. ETTLINGER, *Eranistes*, pp.16-17.

dumnezeiescul Apostol a scris cu mâhnire în Epistola sa către Romani că norocul iudeilor s-a schimbat cu ceea ce era mai rău, a amintit încă odată de promisiunea și legea dumnezeiască cu cuvintele acestea: « Ai căroră sunt părinții și din care după trup este Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvântat în veci. Amin!».⁹⁷⁵ În același timp a arătat că El a fost Creator și conducător a toate ca Dumnezeu, ieșind dintre iudei ca ființă omenească”.⁹⁷⁶

Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup, luând asupra-Și firea omenească. În această unire, firea dumnezeiască rămâne neschimbată, făcându-și simțită prezența în lume prin intermediul trupului asumat, „invizibilul devenind vizibil prin trupul pe care și l-a luat în unirea prosopică”.⁹⁷⁷ În acest context, legătura parsopică dintre dumnezeire și omenitate este rezumată prin tradiționala „hristologie a îmbrăcării”, așa cum explică Fericitul Părinte: „Căci cuvântul «era» se referă la dumnezeirea Sa, pe când fraza «S-a făcut trup» are în prim plan trupul. «Cuvântul S-a făcut trup»,⁹⁷⁸ nefiind redus la trup, ci îmbrăcându-Se cu trup”.⁹⁷⁹

În ultima parte a primului dialog, Eranistes este convins de faptul că după Întrupare, Domnul Hristos a rămas *Neschimbat* (*Απεριτος*) în firea Sa dumnezeiască. În acest sens, Teodoret aduce mai multe argumente pe care le corelează cu învățătura apolinaristă. Astfel, el pleacă de la premisa că îmbrăcarea Logosului Dumnezeiesc cu trupul nostru - *lbeš pagrā* – exprimă în mod concret realitatea unei naturi independente și nu „un fel de umbră sau formă vizibilă”, așezată peste natura dumnezeiască.⁹⁸⁰ În acest sens, consideră Teodor, se poate explica dragostea Mântuitorului nostru pentru omul sărăcit de căderea în păcat. Argumentația sa este structurată în paralel cu însemnările făcute de Apolinarie la textul biblic „Și Cuvântul Trup S-a făcut”. Această strategie dă roade și, în final, Eranistes este convins de imutabilitatea firii dumnezeiești după Întrupare. Redăm mai jos un fragment desprins din această ultimă parte a dialogului I:

„Apolinarie:

Întruparea înseamnă golire (*σπαρκωσις κενοσις*) și golire vădită, nu a Fiului lui Dumnezeu, ci a Fiului Omului, care s-a deșertat prin îmbrăcăminte pe care a luat-o (*περιβολη*), nu prin schimbare.⁹⁸¹

Ort.:

Vezi așadar că învățătorul tău crede de asemenea în această îmbrăcare. În continuare el mai spune că:

⁹⁷⁵ Rm. 9, 5.

⁹⁷⁶ *Eranistes*, p. 40.

⁹⁷⁷ Paul B. CLAYTON, *Op. cit.*, p. 224.

⁹⁷⁸ In. 1, 14.

⁹⁷⁹ *Eranistes*, p. 76.

⁹⁸⁰ *Eranistes*, p. 85.

⁹⁸¹ Fil. 2, 7.

Apolinarie:

Totodată credem că în timp ce dumnezeirea a rămas neschimbată, S-a făcut trup spre reînnoirea omenității. Căci nicio schimbare, stricăciune sau alterare nu au atins puterea lui Dumnezeu.

De aceea Îl preaslăvim pe Dumnezeu care S-a întrupat din Sfânta Fecioară, rămânând așadar Om după trup și Dumnezeu după Duh.

Mărturisim că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut Fiul al Omului, nu după nume, ci în chip real, luând trup din Fecioara Maria.

Eranistes:

Nu am crezut niciodată că Apolinarie a mărturisit aceasta.

Ort.:

Vezi așadar, ai învățat că în concordanță cu profeții, apostolii și cu cei numiți învățători și dascăli ai lumii. După ei, Apolinarie, scriitorul nebuniilor eretice, a mărturisit de asemenea că Logosul Dumnezeiesc este imutabil, neafirmând că S-ar fi schimbat cumva prin Întrupare, ci că a luat asupra-Și trupul, mărturisind acestea de mai multe ori, după cum ai văzut. Nu te strădui așadar să-ți depășești învățătorul în rătăcire, căci «nu este mai mare ucenicul decât învățătorul său», așa cum a spus Domnul.⁹⁸²

Eranistes:

Mărturisesc că Dumnezeu Logosul este imutabil și S-a îmbrăcat cu trup. Căci ar fi nebunie să te împotrivești atâtor mărturii”⁹⁸³

Această „îmbrăcare apolinaristă”, invocată de Teodoret în sprijinul argumentației sale, este „o formă extremă a hristologiei *Logos-trup*”. Teodoret alege din discursul ereziarhului doar fragmentele compatibile demersului său, în scopul de a-și convinge cititorii de imutabilitatea firii dumnezeiești în Hristos. Cu toate acestea, hristologia apolinaristă rămâne totuși ancorată în încercarea de redare a unității Cuvântului făcut trup, dublată de „teama de separare în Hristos”. Iată cum explică IPS Irineu Popa această tendință: „În promovarea acestor idei, maniera sa de abordare a problematicii atinge o anumită elevație lingvistică și filosofică, el fiind convins că, dacă în Hristos divinul este separat de uman, mântuirea omului este pusă în pericol. Prin urmare, considerat numai om, Hristos n-are posibilitatea să ne aducă salvarea, El neavând puterea nici să ne răscumpere de păcatele noastre, nici să ne învieze. Pentru aceasta, în vederea eliminării dualismului, pe care îl consideră incorect, Apolinarie propune o formă extremă a hristologiei Logos-trup. El consideră că Dumnezeu este o unitate compusă în formă umană, în care afirmațiile: «Dumnezeu S-a întrupat», «Dumnezeu purtător de trup» sau «Dumnezeu născut din femeie» nu prezintă trupul ca pe o haină exterioară pe care Cuvântul a îmbrăcat-o, ci ele arată unitatea absolută realizată de El încă din momentul zămislirii”⁹⁸⁴

⁹⁸² Mt. 10, 24.

⁹⁸³ *Eranistes*, pp. 87-88.

⁹⁸⁴ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 207.

Neamestecat – Αουγχυτος - este cel de al doilea dialog dezvoltat de episcopul Cirului în lucrarea sa. Din punct de vedere hristologic, conținutul acestei părți se dezvoltă ca o continuare a celei dintâi în sensul că „dacă Logosul Cel Neschimbat S-a făcut cu adevărat trup este foarte important de clarificat natura unității dintre Logos și trup”.⁹⁸⁵ Prin urmare, pentru a combate mixura monofizită, Teodoret afirmă că, după Întrupare, Logosul rămâne „*Neamestecat*”, cele două naturi ale Sale fiind unite într-o singură Persoană, fără amestecare sau confundare.

Prin unirea celor două firi în Persoana Logosului Înomenit, neamul omenesc, răscumpărat din robia păcatului, a fost așezat în demnitatea din care căzuse odinioară. Astfel, pornind de la imutabilitatea dumnezeirii lui Hristos, Teodoret încearcă să descrie comunicarea de însușiri existentă între cele două naturi. Este primul loc în care Fericitul Părinte vorbește despre „un fel de *communicatio idiomatum*”.⁹⁸⁶ El încearcă să lămurească în acest fel o problemă hristologică mai veche, dezbătută în controversa dintre Sfântul Chiril al Alexandriei și Nestorie. În acest context, cel din urmă a fost acuzat de faptul că nu a putut explica în mod concret această unitate, ajungând astfel la separarea Persoanei Mântuitorului Hristos în doi fii. Teologul francez J. Tixeront face un rezumat al acestui capitol arătând totodată principalele coordonate ale comunicării însușirilor celor două naturi în hristologia lui Teodoret. „Înainte de Întrupare nu existau două naturi, ci una singură, căci natura umană s-a alăturat la zămislire: unirea s-a făcut așadar εν τη συλληψει.⁹⁸⁷ După Întrupare însă, Hristos este în două naturi η λαβουσα και η ληφτεις φυσης.⁹⁸⁸ Autorul le deosebește deseori, vorbind despre ele ca despre două persoane. Prin urmare, nu Logosul Dumnezeiesc a fost dus în deșert pentru a fi ispitit, ci templul pe care Acesta l-a luat din sămânța lui David. Teodoret identifică de asemenea υποστασης cu φυσης, opunându-i termenului de προσωπον. Fiecare natură își păstrează în această unirea calitățile și faptele proprii.⁹⁸⁹ Însă, după cum putem observa, între ele există συναφεια, ενοικησεις, ενωσις. Și fără îndoială, Teodoret spune bine că această unire «este numai lucrarea de bunăvoință și frumos a harului», însă el adaugă că această unire nu este una exclusiv morală, ci mai ales fizică.⁹⁹⁰ După el, în Iisus Hristos nu este decât o singură Persoană și prin urmare un singur Fiul,⁹⁹¹ iar Cel care a suferit nu a fost altul decât Fiul lui Dumnezeu”.⁹⁹²

Încă din primele pagini ale dialogului său, Teodoret explică legătura dintre dumnezeire și omenitate prin corelarea acesteia cu numirile atribuite lui Hristos înainte și după Întrupare. Astfel, la întrebarea Cerșetorului: „În ce fel ar trebui să-L numim pe Iisus Hristos: om sau Dumnezeu?”, Ortodoxul răspunde: „În niciunul fără altul sau mai degrabă în amândouă deodată. Căci, atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, a fost numit Iisus Hristos. Căci spune Scriptura: «vei chema numele Lui Iisus, căci El va

⁹⁸⁵ *Eranistes*, p. 12.

⁹⁸⁶ Istvan PASZTORI-KUPAN, *Op. cit.*, p. 38.

⁹⁸⁷ *Eranistes* II, col. 144, 137, 140, 324.

⁹⁸⁸ *Eranistes*, II, col. 109; *De Incarn. Domini*, 24, 30.

⁹⁸⁹ *De Incarn. Dom.*, 21, 2-2, col. 4451, 1457, 1460; Fragment în PG 84, 62.

⁹⁹⁰ *Eranistes*, II, col. 145.

⁹⁹¹ *Critique des Anathem.* III, col. 404; II, col. 400; VIII, col. 428, etc.

⁹⁹² *Eranistes*, II, col. 237; J. TIXERONT, *Histoires des dogmes*, vol. III, pp. 99-100.

mântui poporul Său de păcatele lor»⁹⁹³ și «astăzi S-a născut Mântuitor, care este Hristos Domnul, în cetatea lui David». ⁹⁹⁴ Acestea sunt cuvintele îngerilor. Însă, înainte de a se face om, Cuvântul a fost numit Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Domn, Dumnezeu Cuvântul și Creator”.⁹⁹⁵

Luând în calcul imutabilitatea firii dumnezeiești, Eranistes consideră că Hristos ar trebui numit după ceea ce era înainte de Întrupare și nu după firea Sa cea asumată. Motivația lui Teodoret este foarte simplă: „Dumnezeu Cuvântul a fost și va fi neschimbat, însă S-a făcut om luând asupra-Și natura omenească. Prin urmare, trebuie să mărturisim fiecare natură în parte, pe cea dintâi, dumnezeiască și pe cea asumată, omenească”.⁹⁹⁶ Numirea Domnului după firea Sa omenească, consideră Cerșetorul, nu aduce decât o diminuare a slavei dumnezeiești. Răspunsul la această dilemă este în mare parte retoric, aducând în sprijinul cauzei susținute mai multe texte biblice menite să dezarmeze afirmațiile eretice scormonite de Cerșetor.

„Oare te crezi mai înțelept decât Petru și Pavel și chiar decât Mântuitorul Însuși?” – întreabă Ortodoxul – „Căci Domnul a zis către evrei: «De ce căutați să Mă ucideți pe Mine, Omul care v-a grăit adevărul pe care l-am auzit de la Tatăl?»»,⁹⁹⁷ vorbind adesea despre Sine că este Fiul Omului. Și când Sfântul Petru a vorbit către poporul iudeu, a spus: «Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum și voi știți». ⁹⁹⁸ Și când Marele Pavel le-a vorbit filosofilor în Areopag despre mântuire, a spus și aceste cuvinte: «Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască. Pentru că a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin Învierea Lui din morți». ⁹⁹⁹ Așadar, oricine respinge numele care a fost dat și mărturisit de Domnul și de Apostoli, se crede mai înțelept decât marii dascăli și chiar decât Cel ce este mai presus decât aceștia”.¹⁰⁰⁰

Explicarea celor două naturi și a legăturii dintre ele prin intermediul numelor i-a determinat pe unii teologi să afirme că în hristologia lui Teodoret *communicatio idiomatum* ar fi de fapt o *communicatio onomatum*.¹⁰⁰¹ Explicarea acestei premise se raportează la o înțelegere exterioară a raportului dintre cele două *kyanăin parsopo*-ul hristic,¹⁰⁰² abordare poziționată în locul unei uniri. Cu toate acestea, o abordare *onomastică* nu exclude o cercetare mai profundă asupra legăturii dintre dumnezeire și omenitate în Persoana Logosului Înomenit, mai ales în lămurirea problemei monofizite, adesea criticată de autor la Apolinarie și Sfântul Chiril al Alexandriei.

⁹⁹³ Mt. 1, 21.

⁹⁹⁴ Lc. 2, 11.

⁹⁹⁵ *Eranistes*, p. 91.

⁹⁹⁶ IBIDEM.

⁹⁹⁷ In. 8, 40.

⁹⁹⁸ F.A. 2, 22.

⁹⁹⁹ F.A. 17, 30-31.

¹⁰⁰⁰ *Eranistes*, pp. 97-98.

¹⁰⁰¹ Paul B. CLAYTON, *Op. cit.*, p. 234.

¹⁰⁰² Istvan PASZTORI-KUPAN, *Op. cit.*, p. 39.

Unul dintre cele mai interesante puncte din Dialogul al II-lea se leagă de statutul celor două naturi după momentul Întrupării. Este momentul în care hristologia lui Teodoret coboară într-o dimensiune profundă, lăsând deasupra zgura lui *communicatio onomatium*, despre care am amintit mai sus. În această încercare, principalul scop este acela de combatere a ideilor și învățăturilor monofizite care, prin amestecarea firilor, ofereau ca rezultat „o singură natură după unire”.¹⁰⁰³ Abundând prin obișnuitele citate biblice, vocea Ortodoxului se folosește de identitatea omenească a Logosului, ca „descendent din Avraam”, pentru a demonstra realitatea și legătura veșnică dintre cele două naturi ale Sale. Și de data aceasta, rezolvarea problemei întârzie să apară, Cerșetorul acuzând posibilitatea transformării acestei unități într-o dualitate de persoană. „Cunosc și cinstesc pe Unul Fiul lui Dumnezeu cel Unul sau Domn Iisus Hristos” – răspunde Ortodoxul – „însă am fost învățat despre diferența dintre dumnezeire și omenitate. Acum tu, care spui că după unire nu este decât o singură natură, armonizează cuvintele tale cu cele spuse de Sfântul Ioan Evanghelistul în Prologul său”.¹⁰⁰⁴ În felul acesta, sprijinindu-se pe textul amintit¹⁰⁰⁵ și chiar pe textele genealogiilor de la Matei și Luca,¹⁰⁰⁶ Teodoret încearcă să demonstreze că, după Întrupare, în Persoana Mântuitului Iisus Hristos ar fi fost cu neputință să existe o singură natură. În consecință, el consideră că afirmațiile Cerșetorului sunt nefondate și lipsite de justificare.

Mergând mai departe, episcopul de Cir încearcă să articuleze forma îmbrăcată de trupul hristic de după Înviere. Astfel, pornind de la supoziția unei absorbiri a firii omenești de către cea dumnezeiască, așezată în cuvintele Cerșetorului, Teodoret afirmă:

„Nu ar fi convingător să argumentăm aceste lucruri în cuvinte omenești, căci nu am atâta îndrăzneală să vorbesc eu atunci când Sfânta Scriptură tace. Însă l-am auzit pe dumnezeiescul Pavel strigând: «Pentru că a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin Învierea Lui din morți».¹⁰⁰⁷ Am învățat de la sfinții îngeri că El va veni să judece lumea, întocmai cum Apostolii l-au văzut ridicându-Se la ceruri. Însă ei au văzut o natură finită/materială, nu una cu totul transparentă/infinită. Și L-am auzit pe Domnul zicând, «Veți vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului».¹⁰⁰⁸ De aici cunosc că ceea ce pot vedea ochii noștri pământești este limitat, iar firea dumnezeiască este infinită și nevăzută. Iară, când a vorbit despre șederea pe tron și despre separarea celor buni de cei răi, precum oile de capre,¹⁰⁰⁹ Domnul a spus acestea pentru înțelegerea noastră cea slabă”.¹⁰¹⁰

Poziția ortodoxă per ansamblu cu privire la acest aspect este foarte bine surprinsă de pr. prof. Dumitru Stăniloae. El justifică păstrarea trupului în Ipostasul dumnezeiesc și după Înviere în baza raportului de unire existent între dumnezeirea și omenitatea

¹⁰⁰³ *Eranistes*, p. 113.

¹⁰⁰⁴ IBIDEM.

¹⁰⁰⁵ „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” – In. 1, 1-3.

¹⁰⁰⁶ „Cartea neamului lui Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam ...” – Mt. 1, 1; Lc. 3, 23-38.

¹⁰⁰⁷ F.A. 17, 31.

¹⁰⁰⁸ Mt. 26, 64.

¹⁰⁰⁹ Mt. 25, 31-33.

¹⁰¹⁰ *Eranistes*, pp. 129-130.

Mântuitorului Hristos: „Potrivit învățaturii Sfinților Părinți, Hristos a îndumnezeit trupul încă din timpul vieții pământești, umplându-l de putere și prin eforturile Lui de a Se menține curat. În timpul morții, trupul nu s-a putut goli de această îndumnezeire. E o învățătură a Bisericii că dumnezeirea nu s-a despărțit nici în timpul morții, nici de sufletul Lui, nici de trupul Lui. Învierea lui Hristos nu a fost deci numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită și de această unire a umanității Lui cu Dumnezeirea, prin Ipostasul Lui dumnezeiesc care purta natura omenească”.¹⁰¹¹

Pe finalul acestui dialog, Teodoret aduce mai multe argumente din operele „Sfinților Bărbați” pentru a demasca ereziile Cerșetorului. Sunt citați aici: Irineu de Antiohia, Irineu de Lyon, Hipolit, Eustație de Antiohia, Atanasie cel Mare, Ambrozie de Milan, Amfilochie de Iconiu, Ioan Gură de Aur etc. Acest adevărat compendiu de texte patristice are menirea de a demonstra „ortodoxia” hristologiei episcopului sirian în antiteză cu rătăcirile Cerșetorului. Acest aspect apologetic poate fi înțeles din ultimele replici ale dialogului, conturate în sensul unei concluzii unitare asupra ideii de neschimbare în cele două naturi ale Logosului Înomenit.¹⁰¹²

Impasibil – *Απαθης* – reprezintă ultima parte, cea de a treia, a dialogului dintre Eranistes și Ortodox. Textul abundă în tipuri și simboluri folosite descriptiv în susținerea ideilor hristologice promovate de Fericitul Episcop al Cirului. Întreaga pleiadă de argumente este antrenată de manieră convergentă spre demonstrarea impasibilității firii dumnezeiești, idee dominantă în gândirea Părintelui sirian. Mai mult, textul Dialogului III are și o puternică notă terminologică.

Analizând latura terminologică a Dialogului III nu putem trece cu vederea similitudinea sensuală a termenilor de *προσωπον* și *υποστασις*. Teologul german Aloys Grillmeier așează acest aspect în contextul disputei pe care Teodoret o are cu Sfântul Chiril cu privire la modalitatea capacitării celor două naturi în Persoana Logosului Înomenit. Cu toate că poziția lui Teodoret a fost concentrată în primul rând asupra textului anti-anatematismelor chiriliene, completările nu întârzie să apară pe parcursul acestui dialog. Iată remarcă lui Grillmeier în acest sens: „Nu este nimic ciudat și ilogic în a afirma unirea a două ipostasuri sau naturi. Cu toate acestea, Teodor nu mai folosise până acum acești termeni. Se cunoaște un oarecare progres în cel de al III-lea Dialog din *Eranistes*. Aici termenii de *προσωπον* și *υποστασις* sunt virtual identici. Interpretarea jertfei lui Avraam se referă de fapt la cele două naturi ale lui Hristos, simbolizate prin Isaac și berbec. Cu toate acestea, comparația nu implică neaparat separarea celor două naturi, ci mai degrabă o identificare a lor în Hristos”.¹⁰¹³

Textul amintit de Grillmeier se constituie ca un reper al hristologiei episcopului sirian și totodată al poziției sale vis a vis de tendințele monofizite exprimate indirect prin vocea Cerșetorului. Continuitatea de logică prezentă în primele două dialoguri se confirmă și de această dată. Tot în acest context, el își prelungește analiza și asupra problemei *communicatio idiomatum*, rămânând totuși circumspect în privința pericolului amestecării naturilor.

¹⁰¹¹ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Dogmatica Ortodoxă*, vol. II, p. 174.

¹⁰¹² Vezi: *Eranistes*, p. 177.

¹⁰¹³ Aloys GRILLMEIER, *Christ in Chriatian Tradition*, vol. I, p. 489.

Refuzul Cerșetorului de a lua aminte la cuvintele „Sfinților Bărbați” este așezat de Ortodox sub canonul Scripturii. Aceasta pare a fi singura soluție de îndreptare pentru cel care, de fiecare dată, se împotrivesc învățăturilor ortodoxe și tăgăduiește impasibilitatea Mântuitorului Hristos. Sub această premisă își derulează Teodoret alcătuirea dialogică în cea de a III-a parte a lucrării sale. El folosește de data aceasta puterea simbolului (sau a tipului) pentru a-și explica convingerile hristologice.

„Ortodoxul:

Este cu siguranță mai mult decât necesar să urmăm celor spuse de învățătorii Bisericii. Cu toate acestea, întrucât tu nu urmezi calea cea dreaptă și lupți în permanență împotriva lor, ascultă de glasul Mântuitorului care le vorbește iudeilor: «Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat»,¹⁰¹⁴ și gândește-te la faptul că Domnul numește ziua pătimirii Sale o zi ca oricare alta.

Cerșetorul:

Am acceptat mărturia Domnului și cred în însemnătatea¹⁰¹⁵ ei.

Ortodoxul:

Poți compara simbolul/tipul cu realitatea și vei vedea atunci cu ochi limpezi nepătimirea dumnezeirii chiar și în tip. Căci în amândouă sălășluiește un Tată și de asemenea un Fiu iubit și fiecare fiu poartă povara jertfei sale. Căci unul poartă lemnele, iar Celălalt are Crucea așezată pe umeri. Se mai spune că vârful muntelui a fost locul potrivit pentru ambele jertfe. Numărul nopților și al zilelor, dar și ceasul Învierii de după ele au stat în armonie. Pentru Isaac, jertfa a început din clipa în care tatăl său a ascultat cu supunere de porunca dumnezeiască, fiind înviat a treia zi, ca tip, prin glasul Iubitorului de oameni. Și berbecul înțepenit în rug s-a făcut chip al Crucii, fiind jertfit în locul băiatului. Dacă acesta este un simbol al realității și Unul Născut nu S-a jertfit ca simbol, ci în locul Său, un berbec a fost adus și așezat pe altar, împlinind taina ritualică a jertfei, atunci de ce nu socotești că este drept să pătimească doar trupul și să mărturisești nepătimirea dumnezeirii?

Cerșetorul:

În cele spuse ai arătat că Isaac a fost înviat prin glas dumnezeiesc. Nu suntem oare fără judecată dacă privim realitatea prin puterea simbolului, acceptând că Logosul Dumnezeiesc a suferit moarte și a fost adus înapoi la viață?

Ortodoxul:

Adesea am mărturisit că imaginea nu poate avea niciodată aceeași valoare ca realitatea. Oricine ar putea învăța acestea din cele spuse mai înainte. Pentru Isaac și berbec simbolul sugerează diversitatea naturilor, însă dacă luăm în calcul diferența entităților subzistente, această imagine nu mai este valabilă. Căci noi mărturisim

¹⁰¹⁴ In. 8, 56.

¹⁰¹⁵ Textul original traduce acest cuvânt prin *tip*, făcându-se astfel trimitere la semnificația simbolică a măntuitoarelor patimi.

unitatea dintre dumnezeire și omenitate, așezată într-o singură și nedespărțită Persoană, știind că aceasta este deopotrivă Dumnezeu și om, văzută și nevăzută, mărginită și veșnică, și orice altceva legat de dumnezeire sau omenitate i se atribuie Persoanei. Și întrucât Învierea nu poate fi prefigurată în berbec, fiindă irațională lipsită de chipul lui Dumnezeu, împart între ei (Isaac și Hristos) tipul tainic al planului dumnezeiesc, unul descoperind imaginea morții și Celălalt Învierea. Găsim asemenea sensuri și în jertfele mozaice, unde putem vedea chipul patimilor mântuitoare”.¹⁰¹⁶

Din textul de mai sus se remarcă în special folosirea sintagmei „*entitate subzistentă*”. Deși nu joacă un rol foarte important în hristologia Fericitului Teodoret de Cir, prezența ei în acest context are rolul de a arăta că Hristos Domnul nu poate fi împărțit în doi fii, ca în dioprosopismul nestorian. Această convingere este întărită textual prin folosirea succesivă a termenului de *persoană/prosopon*, însoțit de atributele „singură și nedespărțită”.¹⁰¹⁷

Ultima parte a lucrării, *Epilogul*, reprezintă un veritabil rezumat al celor trei dialoguri. Rând pe rând, Teodoret își reîntărește argumentele cu privire la: *neschimbabilitatea*, *imutabilitatea* și *impasibilitatea* Cuvântului lui Dumnezeu Înomenit, fundamentându-și argumentația pe numeroase citate din Sfânta Scriptură și din înțelepciunea „Sfinților Bărbați ai Bisericii”.¹⁰¹⁸

Dincolo de abordările sale, pe alocuri moderate, putem conchide afirmând că moștenirea doctrinară lăsată de Fericitului Teodoret de Cir a rămas înscrisă în istoria hristologiei orientale ca prelungire a tradiției antiohiene. Accentul pus pe latura morală a mântuirii a constituit o bază nesigură în încercarea de argumentare a unității de celor două naturi ale Mântuitorului Hristos. „Filosofia morală” – notează teologul grec Nikos Matsukas – „într-un mod sau altul, pătrunde în erminia evenimentului Întrupării, adică a modului unirii celor două firi în Hristos. În această parte sunt încadrate așa numitele trei capitole ale lui Teodor din Mopsuestia, Teodoret al Cirului și Ibas al Edessei, mari teologi ai Școlii Antiohiene”.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁶ *Eranistes*, pp. 199-201.

¹⁰¹⁷ Vezi: Gerard H. ETTLINGER, *Eranistes*, p. 20.

¹⁰¹⁸ *Eranistes*, pp. 253-265.

¹⁰¹⁹ Nikos MATSOUKAS, *Op. cit.*, p. 186.

IV. DIMENSIUNEA ASCETICO-MISTICĂ A TEOLOGIEI MONAHISMULUI SIRIAN

Problemele hristologice iscate în perioada dintre Efes (431) și Calcedon (451) au condus la divizarea creștinismului sirian în două mari curente doctrinare: nestorianismul (în partea de răsărit) și monofizitismul (în latura de apus). În mod surprinzător, dincolo de incompatibilitățile conceptuale din planul hristologic, spiritualitatea siriană și-a păstrat efervescența de la începuturi, ducând mai departe tradiția viețuirii plină de taină desprinsă din experiența Bisericii primare.¹⁰²⁰ Pe lângă aceasta, formele de viațuire mistică și înțelegerea plină de simbolism a Cuvântului Dumnezeuiesc au îmbrăcat în decursul timpului diferite aspecte, concretizate mai ales în evoluția monahismului sirian, de la origini și până la cele mai de seamă alcătuirii păstrate în tezaurul literaturii de specialitate.

Pășind de multe ori dincolo de limita ortodoxiei ecleziale, monahismul sirian a reunit în decursul timpului idei și concepte hristologice cu corespondență într-o realitate definită ascetic în cadrul unei realități comunitar-urbane.¹⁰²¹ Ca început al misticii siriene, monahismul de tip urban sau *ihîdāyā* - după terminologia semitică - ar putea fi caracterizat printr-o profundă dimensiune *pneumatică*. Avem de-a face cu latura simplă a monahismului sirian, încă nedefinită din punct de vedere teoretic. Este o perioadă foarte bine conturată din punct de vedere practic, o efervescență transpunere a mesajului evanghelic în viața și experiența de zi cu zi a „fiilor și fiicelor legământului”. Descrierea acestei prime etape din mistica monastică siriană se regăsește foarte bine structurată în *Demonstrațiile VI și VII* la Afraate¹⁰²² și în *Liber Graduum*.¹⁰²³

Latura teoreticizată a misticii monahismului sirian vine odată cu primele alcătuirii scrise. Omiliile Macariene pot constitui un prim exemplu în acest sens. Pornind de la aceste scrieri, specialiștii vorbesc despre o *mistică a inimii*, susținută în totalitate de o

¹⁰²⁰ Antoine GUILLAUMONT, *Etudes sur la Spiritualité de L'Orient Chretien*, p. 188.

¹⁰²¹ În forma sa primă, ascetismul sirian a fost definit de o structură duală, fiind practicat în inima comunităților creștine sub formă de legământ de persoane laice. După Taina Sfântului Botez, acești „apostoli” depuneau votul castității și, „trăind în familiile lor, duceau în celibat o viață de asceză și rugăciune, animând în același timp în biserici cultul, predica, cateheza, caritatea într-un spațiu harismatic” – Vezi: Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, postfață la *Ceaslovul monahilor neadormiți*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 231.

¹⁰²² Ambele omilii au fost alcătuite în timpul persecuțiilor lui Sapur al II-lea (336-345), laolaltă cu celelalte 20. Reprezintă două din cele mai prețioase documente ale proto-monahismului sirian, fiind adresate celor aflați sub legământul fecioriei (Dm. VI) și celor care se pregătesc pentru întâlnirea cu Hristos în apa Sfântului Botez (Dm. VII). Sfaturile Înțeleptului Persan au constituit adevărate surse de inspirație în mistica siriană de secol VII și chiar VIII – Vezi: Marie-Joseph PIERRE, *Les „Membres des L'Ordre”, d'Aphraate au Liber Graduum*, dans le volume: *Le monachisme syriaque, Colectioan Etudes Syriaque*, no. 7, éditée par Florence JULLIEN, Geuthner, Paris, 2010, pp. 11, 18.

¹⁰²³ Lucrare cu autor anonim, *Liber Graduum* - în traducere Cartea Treptelor, oferă, la fel ca *Demonstrațiile* lui Afraate, detalii importante asupra primei etape a monahismului sirian. Structura conținutului este una simbolistică-mistică, concentrându-se pe cele patru trepte ale vieții spirituale: „slabii” sau păcătoșii, „copiii” sau „începătorii”, „dreptii” sau cei care stau în cuvântul Evangheliei și „desăvârșiții” sau cei care au ales de bună voie fecioria – Vezi: IBIDEM, pp. 30-31; Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic*, p. 232.

spiritualitate cu caracter intelectualist. Sirologul francez Antoine Guillaumont oferă o bogată analiză contextuală în acest sens, menționând autorii și operele ce definesc această latură a misticii orientale. „Această mistică este așezată sub o antropologie de origine semitică și biblică, așa cum am văzut la Sfântul Efreim, separând corpul, sufletul și spiritul” – notează Guillaumont – „După această antropologie, viața spirituală este descrisă ca desfășurându-se pe trei planuri: trupesc, psihic și pnevmatic. Această schemă a fost detaliată pentru prima dată în secolul al V-lea de Ioan Singuratecul, fiind ulterior preluată de majoritatea autorilor nestorieni din secolele VI-VII. Între cei mai importanți dintre aceștia îi amintim pe: Dadisho Quatraya – sec. VI, Isaac de Ninive (Sirul) – sec. VII sau Iosif Hazzaya – sec. VII, care a dezvoltat-o pe larg în scrisoarea sa *«Despre cele trei trepte»*. Sahdona, scriitor de secol VII, autorul unui consistent tratat ascetic, intitulat *«Cartea perfecțiunii»* și Ioan de Dalyatha (sec. VIII) au cunoscut de asemenea această schemă, însă s-au îngrijit mai puțin de a structura a-și doctrina în acest sens, nefăcând din aceasta o abordare sistematică. Pe de altă parte, la unii autori sirieni, cum ar fi de exemplu Simeon de Taiboutech (sec. VII), această schemă se aseamănă cu maniera evagriană de abordare, care împarte viața spirituală în: practică, contemplativă și teologică. Iosif Hazzaya așează aceste trei trepte în concordanță cu schema de contemplare evagriană. Prin urmare, putem spune că definirea acestor trei trepte este aproape aceeași, cu excepția variantelor detaliate care apar la unii scriitori”.¹⁰²⁴

Secolele VII și VIII au fost, așa cum am putut vedea mai sus, perioada de maximă efervescentă a misticii siriene. Urmând linia vechilor tradiții doctrinare, în special celor de conținut hristologic, mistica siriană din această perioadă păstrează în continuare vechile rădăcini nestoriene sau monofizite. În tot acest creuzet hristologico-mistic, tradiția teologiei siriene este dusă mai departe de latura nestoriană, considerată de specialiști mult mai conservatoare. Iată de ce, misticii nestorieni s-au socotit dintotdeauna urmași ai „Sfinților Părinți”, cum ar fi de pildă: Evagrie, Pseudo-Macarie, Ioan Singuratecul, Pseudo-Dionisie, Grigorie de Nyssa și doctorii Bisericii Nestoriene. Folosindu-se de acest aspect, teologul francez Robert Beulay afirmă că notorietatea mysticilor sirieni este mai mare decât cea a fraților lor preocupați de latura doctrinară a Bisericii Siriene.¹⁰²⁵

Dacă din punct de vedere ortodox, învățătura lui Nestorie este erezie, atunci ne putem întreba care ar fi folosul acestei direcții în mistica siriană? „Oare de la Nestorie ar mai putea veni ceva bun? În mistică mai ales?”, se întreabă la rândul său teologul romano-catolic Irenée Hausher. În această notă retorică, el încearcă să ofere o perspectivă cât mai clară asupra celor două orizonturi teologice, dominant prezente în tradiția Bisericii Siriene: mistica și hristologia. Exemplul pe care îl aduce în acest sens este legat de persoana și opera Sfântului Isaac Sirul, mistic sirian de tradiție nestoriană, din secolul al VII-lea. Iată pledoaria profesorului catolic: „Cum ar arăta dumnezeirea noastră dacă înomenirea Cuvântului a fost redusă doar la o legătură morală între două persoane, una dumnezeiască și cealaltă omenească? Căci, Sfântul Maxim repetă că *εὐαγγελισμός* (întruparea) este girul și măsura îndumnezeirii noastre. Cuvântul s-a făcut trup. Se pare că ortodocșii bizantini au avut față de această problemă o sensibilitate cu totul aparte care i-a îndemnat să respingă aprioric orice împrumut nestorian, descoperind otrava ascunsă în scrierile ce au

¹⁰²⁴ Antoine GUILLAUMONT, *Etudes sur la Spiritualité de L'Orient Chretien*, pp. 207-208.

¹⁰²⁵ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme. Introduction a l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, dans la Collection „L'Esprit et le Feu”, Edition de Chevetogne, Belgique, pp. 7-11.

purtat această influență. Criteriul: «un eretic nu poate avea o doctrină spirituală frumoasă» este valabil pentru toți autorii, adversari ai teotokiei Maicii Domnului și ai unității lui Hristos ... Cum am putea explica atunci că un eretic a devenit pentru «ortodocși» poate cel mai mare dintre toți misticii? Iată în două rânduri aceeași problemă. În această privință, logica pare să fie ușor în dificultate; așezând un accent diferit pe ceea ce înseamnă doctrină, prezentându-o în altă lumină, oferind loc pentru un alt fel de spiritualitate”.¹⁰²⁶

Abordarea profesorului Hausher are menirea de a pune în valoare puternica latură regenerativă a spiritualității siriene, care, deși se desprinde dintr-o tradiție în mare parte eretică, găsește forța de a retrăi în adevărul cuvintelor dumnezeiești. În acest context, Sfântul Isaac Sirul nu face doar excepția unei noi așezări doctrinare, ci deschide o nouă etapă în spiritualitatea și mistica teologiei siriene. Luat contextual, el este considerat „cel mai mare dintre mistici, cel mai profund filosof, doctorul universal”.¹⁰²⁷

Cercetând însemnările mistice ale scriitorilor sirieni din această perioadă, putem repera mai multe teme specifice, cum ar fi de pildă: focul și lumina, amestecarea limbilor, lumina fără formă, rugăciunea curată, rugăciunea inimii, păcatul, mântuirea, contemplarea (*theoria*), nepătimirea (*aphateia*), dorința, lauda, purificarea de patimi, contemplarea adevărilor dumnezeiești, unirea tainică cu Dumnezeu în iubire etc.¹⁰²⁸ Între aceste coordonate putem spune că Biserica Siriană și-a consolidat o tradiție mistică independentă, diferită de cea a Bisericilor de limbă latină și greacă. Cu toate acestea, nu putem ignora nici efectul influențelor terminologice prin care s-a format o adevărată punte de legătură între aceste trei tradiții ecleziale. Aceste „împrumuturi”, desprinse în mare parte din terminologia greacă, au adus în mistica siriană numeroase idei și concepte noi. Așa se face că textura celei de a doua etape a monahismului sirian, de organizare cenobitică, a fost vizibil influențată de tradiția egipteană, fapt datorat în speță scrierilor evagriene.¹⁰²⁹ Traducerea acestora și ulterior receptarea lor în tradiția siriană a constituit un plus de inspirație pentru scriitorii mistici din secolele VII-VIII.¹⁰³⁰

Având ca suport întreaga argumentație teoretică de mai sus, putem conchide afirmând că scopul ultim în ascetica și mistica siriană, sau mai bine zis răsplata ostenețelor ascetice și încununarea nevoințelor călugărești din toate timpurile, rămâne fără îndoială întâlnirea cu Mirele Ceresc și desăvârșita primire în Cămara cea de nuntă a Împărăției Sale. Iată cum, „urmând profeților și dreptilor, iubitorii de Dumnezeu au trăit totdeauna unirea cu Mirele Hristos ca pe o căsătorie tainică”.¹⁰³¹

IV.1. Ascetica și mistica proto-monahismului sirian

Sub logica unei permanente căutări hristocentrice, tradiția siriană nu a separat niciodată mistica de ascetică, ambele rămânând indisolubil legate spre împlinirea scopului suprem: desăvârșita unire cu Logosul Înomenit, Fiul lui Dumnezeu care S-a pogorât din ceruri pentru „noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. Aceasta este cu adevărat

¹⁰²⁶ Irénée HAUSHER, *Dogme et spiritualité orientale*, en OCA, no. 183/1969, pp. 153-154, 178.

¹⁰²⁷ IBIDEM, p. 161.

¹⁰²⁸ Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, pp. XXX-XXXI; Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mystic syro-oriental du VIII e siècle*, dans la Collection Theologie Historique, no. 83, Avant-propos de Antoine Guillaumont, Beucheste, Paris 1990, p. 34.

¹⁰²⁹ Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, pp. XXXIII-XXXIV.

¹⁰³⁰ Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 34.

¹⁰³¹ IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 34.

răsplata tainică a nevoițelor izvorâte din lupta cu patimile, din post, din rugăciunea încălzită de lacrimi, din legământul singurătății și al fecioriei pentru Hristos. În această complementaritate, mitropolitul Nicolae Mladin stabilește primatul misticii, ca scop și modalitate desăvârșită de primire a adevărilor dumnezeiești și, mai presus de toate, de pregustare a întâlnirii desăvârșite cu Hristos, încă din viața aceasta: „Asceza este așadar concretizarea unirii mistico-sacramentale: unirea mistică e cauza, izvorul datoriei și lucrării ascetice. Dar nu acesta este singurul raport dintre mistică și asceză: efortul ascetic dezvoltă și adâncește viața mistică a lui Hristos în noi. Prin asceză ne pătrundem din ce în ce mai mult de viața lui Hristos, de harul Lui, ne asimilăm Lui, ne înduhovnicim și El trăiește din ce în ce mai intens în propria noastră viață ... Prin asceză unirea cu Hristos devine din ce în ce mai intimă, aprinde în flăcările ei toată făptura; asceza golește sufletul de tot ceea ce nu e Hristos, îl purifică, îl face sensibil la realitățile suprafirești, îl aseamănă cu Hristos, ca astfel Hristos să stăpânească, să lumineze. Să transforme toată viața creștinului ... Unirea mistică sacramentală e cauza ascezei: fără ea asceza nu e posibilă; viața mistică este scopul ascezei: asceza adâncește unirea cu Hristos și deschide căile spiritualității depline prin puterile harului. Mistica e temelia și ținta, izvorul și scopul acțiunii ascetice. Natural, viața mistică nu apare numai la capătul căii: atunci se manifestă în mod desăvârșit: ea se împletește cu asceza în tot cursul procesului de înduhovnicire, sprijinind efortul ascetic și prin acest efort primind ea însăși un nou avânt. Este ca într-un proces organic: unirea cu Hristos îi dă puterea să devină asemenea Lui, iar asemănarea cu Hristos intensifică unirea cu Hristos, ca aceasta să-i dea capacitatea unei mai depline asemănări cu Hristos ș.a.m.d. Cu cât devine mai asemenea cu Hristos (asceza), «cu atât mai mult se revarsă în el puterea și viața Lui Hristos, și cu atât mai mult poate el prin propria activitate să se zidească ca membru al lui Hristos». Astfel se adâncește asimilarea noastră în Hristos, până când putem zice cu adevărat: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine». Asceza, deci, duce în chip firesc spre experiența mistică: unirea sacramentală devine conștientă, este experimentată pe culmile unei vieți desăvârșite în Hristos. Ea este condiția experienței mistice, prin ea ne dispunem, ne pregătim: cauza experienței mistice însă e harul divin. În experiența însăși, omul e pasiv; Duhul e Cel ce lucrează”.¹⁰³²

Capacitarea acestor rațiuni practice în viața celor care, de bună voie, au ales să devină „fii și fiice ai legământului” dumnezeiesc oferă cel mai concludent exemplu al legăturii dintre experiență și taină.¹⁰³³ Pentru adevăratul trăitor, asceza devine cale spre Hristos, unica variantă prin care viața sa poate fi acordată la taina Dumnezeirii. Experiența ascetică se transformă astfel într-o „asumare a Crucii ca drum spre Înviere”, putând fi definită „numai în termenii misterului pascal al lui Hristos”.¹⁰³⁴

Ținând cont de cele arătate mai sus, socotim necesară o analiză detaliată asupra principalelor coordonate terminologice care au stat la baza formării ascetico-mistice a monahismului sirian. În acest sens, vom dezvolta două din cele mai importante concepte ale perioadei primare a monahismului sirian: *Ihîdāyâ* și *Bany Qyāma*.

¹⁰³² Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, pp. 129-130.

¹⁰³³ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, pp. 5, 14.

¹⁰³⁴ Dr. James AERTHAYIL, *Mysticism in Syrian Tradition*, in **The Harp**, vol. VIII, no. 9/1965-1966, pp. 247-248.

IV.1.1. *Ihîdāyâ*¹⁰³⁵

Analizat la scară generală, termenul sirian de *ihîdāyâ* s-ar putea defini prin „*singuratec*”, cel care duce o viață solitară, un eremit, un *monachos* (gr. *monos* – înseamnă singur), pe scurt cel ce-și dorește să rămână singur cu Dumnezeu. Pr. prof. Vasile Răducă așează termenul grecesc *monachos* în legătură cu tradiția siriană, găsindu-i corespondență în semiticul *ihîdāyâ*: „Cuvântul *monahism* nu este cunoscut în antichitate și nici în primele veacuri creștine. *Monahismul* vine de la cuvântul *monah*. În limba greacă el este folosit prima dată de Simah în textele din Gen. 2, 18 și Ps. 67, spre a desemna singurătatea omului fără soție. Apoi, în secolul al II-lea, traducându-se în dialectul egiptean al limbii grecești Evanghelia lui Toma s-a folosit termenul de *monachos*, având sensul nu numai de «necăsătorit», ci și de «curat», «sfânt», reproducând cuvântul siro-aramaic *ihîdāyâ* care desemna pe asceții celibatari. În cea de a doua jumătate a secolului al IV-lea, la Afraate, cuvântul *ihîdāyâ* va desemna ceata fiilor sau fecioarelor legământului, adică pe (cele) afierosiți (afierosite) în slujirea Bisericii”.¹⁰³⁶

În tradiția semitică *ihîdāyâ* se înrudește cu ebraicul *yahid*, având înțelesul de „singur”, așa cum reiese din Psalmul 67, 6: „Dumnezeu este în locul cel sfânt al Lui; Dumnezeu așază pe cei *singuratici* în casă”. În tradiția „*comunităților qumraniane*” (*yahad*) (esenienii sau terapeuții de la Marea Moartă), apare cu înțelesul de „*separat*”, referindu-se în mod direct la cei care s-au separat de bună voie de lume.¹⁰³⁷ În acest sens se impune „*teoria filoniană a nunții spirituale*”, conform căreia „sufletul nu primește sămânța dumnezeiască, dacă nu se «preschimbă în fecioară curată»” întrucât „zămislirea spirituală presupune renunțarea la nașterea după trup”.¹⁰³⁸ Acest aspect se regăsește comentat pe larg în lucrarea „Viața lui Moise”. Aici Filon urmărește linia unei mai vechi tradiții iudaice conform căreia: „Moise încetat să se mai apropie de femeia lui, din ziua în care a fost chemat de Dumnezeu”. Ideea a fost preluată și în tradiția proto-monahismului sirian, mai întâi în Demonstrațiile lui Afraate.¹⁰³⁹

Partea antitetice termenului de *ihîdāyâ* este definită prin *dayraya*, care se referă cel mai adesea la viețuitorul din mănăstire. Cu toate acestea, în tradiția patristică a primelor veacuri, reprezentată de Afraate și Sfântul Efrem, termenul nu corespunde întotdeauna sensual cu grecescul *monachos*. În concordanță cu aceste aspecte, profesorul englez Sebastian Brock găsește trei sensuri compacte în definirea acestui concept proto-monahal: „singular, individual, unic; o minte și o inimă nedespărțită; necăsătorit, celibatar”.¹⁰⁴⁰ Tot în acest sens se exprimă și sirologul Arthur Vööbus care leagă acest termen de verbul siriatic „*a trăi*”, în înțelesul de „a trăi singur”, „a trăi o viață solitară”. El

¹⁰³⁵ Sebastian Brock folosește acest termen în forma originală, fără a-l traduce. Poziția sa este justificată prin felurile conotații biblice pe care termenul le îmbracă, fiind în același fel folosit și în definirea logicii proto-monahale – Vezi: S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 147.

¹⁰³⁶ Pr. prof. dr. Vasile RĂDUCĂ, *Monahismul egiptean de la singurătate la obște*, Ed. Nemira, București, 2003, p. 17.

¹⁰³⁷ Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif de origines jusqu'au concile d'Ephes*, preface de Dom Pierre Muquel, spiritualitéorientale, no. 72, Abayenne de Bellefontaine, p. 53.

¹⁰³⁸ FILON DIN ALEXANDRIA, *De execrationibus*, apud Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 45.

¹⁰³⁹ Pr. lector univ. dr. Picu OCOLEANU, *Harisma filozofiei duhovnicești ...*, 2008, p. 75.

¹⁰⁴⁰ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 145.

aduce în acest sens ca exemplu un paragraf din *Doctrina lui Addai*,¹⁰⁴¹ considerând ca „sursă în înțelegerea lui *ihîdāyā*: «o persoană care locuiește singură», un «celibatar»”.¹⁰⁴²

În tradiția Bisericii Siriene de limbă semită, *ihîdāyā* apare de cele mai multe ori alături de *bany qyāma*. Această asociere era realizată tocmai pentru a-i vădi pe cei care, deși trăiau în comunitate, făcuseră legământ pentru a-și păzi nepătată fecioria și pentru a trăi într-o permanentă fraternitate. Deși nu dobândiseră hirotonia prin punerea mâinilor, ei erau numiți adesea „păstori” (*allane*), aflându-se la dispoziția episcopului.¹⁰⁴³ Existența lor în viața Bisericii Siriene poate fi justificată și descrisă prin numeroase exemple de ordin scripturistic. Astfel, întorcându-se la criterizarea profesorului Brock, amintim că, în Vechiul Testament, statutul Patriarhului este descris uneori după modelul *ihîdāyā*. Chiar și protopărintele Adam apare după creație ca „singurul” om de pe pământ, așa cum Dumnezeu „este *Ihîdāyā* în înaltul cerului”.¹⁰⁴⁴ Hristos, Adam cel Nou, a fost de asemenea *Ihîdāyā*, adică Singur, însă, spre deosebire de Adam cel vechi, El a rămas unitar în voință, nefiind supus păcatului. Elementele acestei frumoase analogii sunt descrise de IPS Irineu Popa, care trasează următoarea simetrie: „În primul rând este cazul lui Adam, care nu are tată trupesc și al lui Iisus care nici El nu are tată trupesc. Adam a fost născut din pământ feciorelnic – pentru că încă nu plouase ca pământul să fecundeze – și din Duhul lui Dumnezeu; la fel, Iisus este născut dintr-o Fecioară și din voința lui Dumnezeu. Așa precum Adam a fost creat din puritatea țărânei (pământul virgin), «căci Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ și nu era nimeni să lucreze pământul»,¹⁰⁴⁵ și a fost format de mâna lui Dumnezeu, prin Cuvântul lui Dumnezeu, «căci toate prin El s-au făcut», la fel, El, care este Cuvântul, recapitulându-l pe Adam în Sine, a primit o naștere cu dreptate, permițându-i cuprinderea lui Adam în Sine Însuși din Fecioara Maria. Deci, dacă primul Adam a fost luat din țărână, Dumnezeu fiind făcătorul lui, la fel și al doilea Adam, recapitulându-l în Sine Însuși, trebuia alcătuit ca om de Dumnezeu, pentru a se analiza o analogie cu cel dintâi, în ceea ce privește originea Lui. De ce n-a luat Dumnezeu din nou țărână, ci a dispus ca alcătuirea lui Hristos să fie din Maria? Ei bine, tocmai pentru că nu trebuia să cheme la ființă o alcătuire, ci ca aceeași alcătuire să fie rezumată în Hristos, precum există în Adam, păstrându-și astfel analogia”.¹⁰⁴⁶

Tot în acest sens, Sebastian Brock vorbește despre dimensiunea unitară a termenului de *ihîdāyā*. „A fi singur” – spune el – „înseamnă și a fi unitar, cu mintea neîmpărțită în felul în care voia lui Adam a fost împărțită atunci când a furat și a mâncat din fructul oprit; de asemenea, doar o inimă împărțită se angajează în cercetarea Dumnezeirii ascunse”.¹⁰⁴⁷ Pe de altă parte, Hristos Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul Născut este modelul

¹⁰⁴¹ „... și au locuit singuri” – Vezi: *The Teaching of Addai*, translated by George Howard, Scholar Press, London, 1981, p. 50.

¹⁰⁴² Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient*, vol. I, p. 108.

¹⁰⁴³ Sydney H. GRIFFITH, *Monks, sigles and the „The sons of The Conveant”. Reflection on syrian ascetic thermonology*, in **ΕΥΛΟΓΗΜΑ**, studies in honor of Robert Taft, Roma, 1993, pp. 142-143.

¹⁰⁴⁴ „Iată primul Adam pe care l-am creat este singur (*ihîdāyā*), așa cum și Eu sunt singur (*Ihîdāyā*) în înaltul cerului” – Fc. 3, 22.

¹⁰⁴⁵ Fc. 2, 5.

¹⁰⁴⁶ *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 174-175.

¹⁰⁴⁷ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 145.

ascetului, El Însuși fiind prin excelență un solitar, un celibatar.¹⁰⁴⁸ El are inima simplă și nedespărțită, întrucât țelul pe care îl slujește este unul singur.

Acest aspect este pe larg comentat de profesorul francez Antoine Guillaumont într-una din lucrările sale.¹⁰⁴⁹ Folosindu-se de o abordare fenomenologică, el explică conceptul sirian de *ihîdāyâ* prin idea de *monotropie*, ca „unitate a inimii, a cugetului neîmpărțit, a slujirii continue, nedisipate a lui Dumnezeu”.¹⁰⁵⁰ El se folosește în acest sens de corespondența iudaică a termenului de *ihîdāyâ*, pentru a arăta diferența dintre ascetica și mistica eseniană și cea de tradiție siriană. Iată cum explică acest concept: „Înainte de a însemna «monah» - călugăr care, asemenea Sfântului Antonie, se retrage în singurătatea deșertului – cuvântul siriac *ihîdāyâ* îl desemna, după cum este utilizat din cele mai vechi timpuri, pe cel ce trăiește «singur», adică fără niciun însoțitor, fără soție, pe «singuraticul», pe ascetul care, din motive religioase, își păstrează celibatul; acesta este sensul exact al termenului la Afraate și în primele scrieri ale Sfântului Efrem. *Ihîdāyâ* este cel care nu se căsătorește, pentru a putea trăi în feciorie (*betuluta*), sau cel care, căsătorit fiind, renunță la viața obișnuită a celor căsătoriți pentru a trăi în «sfințenie» (*qaddișutā*). Acesta este și sensul primar al cuvântului *monachos*, în puținele sale atestări premonastice, anterioare scrierii *Vita Antonii* (357), care a impus sensul uzual”.¹⁰⁵¹

În rezumat, sirologul englez Robert Murray aplică termenului de *ihîdāyâ* trei moduri de înțelegere: „singur față de soție sau familie (*monachos*), cu o inimă neîmpărțită (*monotropos, monozonos*), în legătură de unitate cu Cel Unul Născut (*monogenes*)”.¹⁰⁵²

IV.1.1.1. Despre *ihîdāyâ* în cea ce a VI-a Demonstrație a lui Afraate

În tradiția monahismului sirian Afraate este cel mai frecvent comentator al conceptului de *ihîdāyâ*. Pe parcursul *Demonstrațiilor* sale,¹⁰⁵³ el încercă să justifice locul acestor singuratici în Biserică.¹⁰⁵⁴ Sensul care apare cel mai frecvent în demersul său este acela de *celibatar*. Poziția sa față de cei care se definesc prin a fi *ihîdāyâ* nu se rezumă doar la o descriere fenomenologică, ci implică stabilirea unui regulament clar de manifestare intraeclesială.

Statutul de „*singuratic*” devine prima condiție a „*Legământului*” pe care creștinul, fie el căsătorit sau feciorelnic, trebuie să și-l asume pentru a face primul pas în dialogul mistic cu Hristos, Marele *Ihîdāyâ*. El este Modelul tuturor celor care, renunțând de bună voie la grijile vieții, aleg să meargă pe calea „cea strâmtă” a nevoințelor ascetice. La capătul acestei tainice pregătiri, „*Ihîdāyâ* Cel din sânurile Tatălui va da bucurie

¹⁰⁴⁸ Arthur Vööbus găsește în această legătură o profundă semnificație liturgică. Hristos apare ca *ihîdāyâ* în rugăciunile cultice, aceasta latură fiind după el „cea mai naturală și satisfăcătoare cale și totodată o soluție pentru fenomenul mai sus menționat” – Vezi: Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient*, vol. I, p. 108.

¹⁰⁴⁹ *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, tradusă după ediția franceză: *Aux origines des monachisme chrétien. Pour un phenomenologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

¹⁰⁵⁰ Pr. Picu OCOLEANU, *Harisma filozofiei duhovnicești ...*, p. 76.

¹⁰⁵¹ Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale*, pp. 57-58.

¹⁰⁵² Robert MURRAY, *The exortations to candidates for ascetical vows at Baptism in The Ancien Syriac Church*, in *New Testaments Studies*, no. 21/1974-1975, p. 355.

¹⁰⁵³ În special în cuprinsul *Demonstrațiilor* VI și VII – vezi: nota 2 de la pagina 1.

¹⁰⁵⁴ Sydney H. GRIFFITH, „*Sigles*” in *God service; Thought's on The Ihidaye from the works of Aphrahat and Ephraem The Syrian*, in *The Harp*, vol. IV, no. 1-3/1991, p. 150.

celorlalți *ihîdāyâ*". Este o primire a singuraticilor la nunta Mirelui Ceresc, așa cum mărturisește Afraate:

„În acel loc nu este nici bărbat, nici femeie, nici sclav sau liber, ci cu toții sunt copii ai Celui Preaînalt. Tote fecioarele, care s-au logodit cu Hristos, își aprind candelile și intră cu Mirele Ceresc în cămara de nuntă. Toate cele logodite cu Hristos au ieșit de sub litera Legii și au fost mântuite de pedeapsa care era asupra fiicelor Evei, căci nefiind unite cu partea bărbătească, nu mai simt durerile nașterii. De vreme ce nu mai zămislesc prunci, nu mai iau în seamă moartea, căci în loc de soți muritori, s-au logodit cu Hristos”.¹⁰⁵⁵

Această imagine devine dominantă în iconomia proto-monahismului sirian, reunind două dintre cele mai importante simboluri ale misticii siriene de tradiție semitică: „*Mirele Ceresc*” și „*cămara de nuntă*” (*qnumo*).¹⁰⁵⁶ Mai mult decât atât, constituie, după părerea profesorului Brock, unul dintre modelele conceptuale pozitive care stau la baza idealului ascetic al proto-monahismului sirian: „modelul lui Hristos ca Mire, cu care se logodesc creștinii la Botez; modelul Botezului ca reîntoarcere în Rai și modelul vieții baptismale creștine ca viață angelică lipsită de căsătorie”.¹⁰⁵⁷

În ceea ce privește înțelegerea comunitară a lui *ihîdāyâ*, trebuie să precizăm că, dincolo de paradoxul terminologic, îmbracă o profundă dimensiune ascetico-mistică. În timpul lui Afraate avem de-a face cu grupuri de creștini foarte devotați slujirii lui Hristos în curăție, neorganizați încă în ordine monahale. Mulți dintre ei se găseau sub legământul Tainei Sfintei Cununii. Cu toate acestea, erau „devotați celibatului, unității minții și aveau o relație specială cu *Ihîdāyâ*, Hristos, Fiul Cel Unul Născut”.¹⁰⁵⁸ Acestora li se adresează Afraate îndemnându-i pe de o parte să respecte jurământul Căsătoriei și, pe de altă parte, să-I urmeze lui Hristos ca *ihîdāyâ*:

„Dacă există cumva între voi vreun bărbat care a făcut legământ și care iubește singurătatea și dorește să aibă o soră cu dânsul, mai bine să se căsătorească decât să ardă.¹⁰⁵⁹ La fel, dacă femeia nu vrea să se separe de *ihîdāyâ*, să rămână în continuare în aceeași unitate. Este potrivit ca femeile să sta laolaltă cu femeile și bărbații laolaltă cu bărbații. Mai mult, dacă un bărbat dorește să trăiască în singurătate, soția nu trebuie să meargă împreună cu el, pentru a nu se întoarce împreună la vechea viațuire. Aceste povețe pe care le fac mai întâi pentru mine însumi, socotindu-le bune și frumoase, sunt și pentru voi frații mei, cei care sunteți *ihîdāyâ* (care nu ați luat încă soție), pentru fecioare (care nu sunt legate de soț) și pentru cei care iubesc singurătatea. Acestora le spun că, dincolo de orice greutate și ispită, bine și corect este ca ei să rămână singuri. Numai așa li se cade să trăiască, după cuvintele prorocului Ieremia: «Bine este omului să poarte un jug din tinerețile lui. Să stea la o parte în tăcere, dacă Domnul îi dă

¹⁰⁵⁵ Dem. VI, 6.

¹⁰⁵⁶ Aceste simboluri au fost analizate pe larg în cea de a II-a parte a tezei noastre - Vezi: **II.3.5. „Mirele ceresc” și „Cămara de nuntă”**, pp.150-158.

¹⁰⁵⁷ S. BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 148.

¹⁰⁵⁸ Andrew LOUTH, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, trad. de Sebastian Moldovan, Sibiu, 1997, pp. 107-108.

¹⁰⁵⁹ I Co. 7, 9.

poruncă!». ¹⁰⁶⁰ De aceea, fraților, este bine ca oricine ia asupra-și jugul lui Hristos, să-l poarte în curăție”. ¹⁰⁶¹

Văditul caracter normativ al însemnărilor Înteleptului Persan, conturat îndeosebi în cea de a VI-a Demonstrație a sa, capătă valoare de testament. Este o adevărată colecție de sfaturi ascetice, oferite în perspectiva îmbunătățirii dimensiunii mistice a relației cu Hristos Domnul. El le scrie singuraticilor despre: rugăciune, credință, post, smerenie, simplitate, despre ferirea de răs, de îmbrăcăminte scumpă, avariție sau dispreț. El consideră aceste „reguli” „potrivite pentru *ihidāyā*, «fiii Legământului», fecioare și pentru cei sfinți”. ¹⁰⁶²

„În primul rând, cel care duce jugul lui Hristos trebuie să aibă o credință dreaptă. Trebuie să stăruie în post și rugăciune, aprins de dragostea dumnezeiască, smerit, cumpătat și înțelept. Vorba lui să fie pașnică și plăcută, iar mintea limpede oriunde și oricând. Cuvintele sale să fie cântărite cu grijă, punând strajă buzelor înaintea grăirii de rău. Să nu iubească frumusețea hainelor, nici să-și poarte părul ca pe o podoabă sau să se dezmierde cu uleiuri parfumate. Să nu ia parte la petreceri, înveșmântându-se în haine scumpe. Să nu se amețească de vin, păzindu-și mintea de păcatul mândriei”. ¹⁰⁶³

Aceste sfaturi dezvoltate de Înteleptul Persan în cea de a VI-a Demonstrație a sa, cu toate nu pot fi comparate cu cele statornicite de Sfinții Pahomie, Vasile cel Mare sau Ioan Casian, au fost numite de unii teologi „Regulile lui Afraate”. Aplicabilitatea lor atinge o sferă mai largă, fiind adaptate pentru cei care în lume fiind, doresc să ducă o viață singuratecă, celibatară, de înfrânare. Exemplul desăvârșit este Hristos - *Ihidāyā*, Cel ce este Unul Născut. Caracterul circular al acestui canon afraatian reiese din folosirea, la început și la sfârșit, a cuvântului „jug”, scopul fiind de fapt unul singur: demonstrarea superiorității celibatului în viața ascetică de tip *ihidāyā* și superioritatea sa față de căsătorie. În felul acesta, „dorind să justifice practica fecioriei și a abstenenței de bună voie în Biserică, Afraate încearcă să demonstreze superioritatea celibatului față de căsătorie. Aceasta a venit în urma disputei cu evreii ... Ideile lui Afraate cu privire la castitate izvorăsc din prescripțiile cultice despre purificare. Chiar dacă Moise a fost căsătorit, spune Afraate, a practicat castitatea după ce Domnul i s-a descoperit; altcumva, cum ar fi putut să-I slujească? De altfel, poporul Israel a trebuit să stea în abstenență timp de trei zile înainte de primirea Legii. Iată prin urmare superioritatea celibatului/abstenenței față de căsătorie. Și cu atât mai mult superioritatea fecioriei peste amândouă, întrucât este o continuă castitate”. ¹⁰⁶⁴

Așezarea acestui aspect în contrapondere cu Taina Sfintei Cununii nu a făcut decât să deschidă o serie de îndoieli asupra autenticității monahismului sirian, adâncită și mai mult în problema mesaliană și implicit în textul Omiliilor Macariene.

¹⁰⁶⁰ Plângerile lui Ieremia 3, 27-28.

¹⁰⁶¹ Dem. VI, 4.

¹⁰⁶² Sydney H. GRIFFITH, „Sigles” in *God service*, p. 150.

¹⁰⁶³ Dm. VI, 8.

¹⁰⁶⁴ George NEDUNGATT, *The Conventors of The Early Syriac-Speaking Church*, in **OCP**, no. 39/1973, pp. 429-430.

IV.1.2. *Bany qyāma* - „Fiii și fiicele legământului”

Structura acestui termen siriac este compusă din conjuncțiile *bar*, *bath*, *bany*, *banath* – traduse prin „fiu (fii), fiică (fiice)” și *qyāma* care înseamnă „legământ”. Așadar *bany qyāma* se referă la „fiii și fiicele legământului”.¹⁰⁶⁵

Baza biblică a celui de al doilea termen, *qyāma*, poate fi argumentată plecând de la rădăcina *qm*, tradusă prin „a fi” sau „a sta drept”.¹⁰⁶⁶ În Peșita Vechiului Testament putem găsi mai multe variante compatibile acestor sensuri. Unul dintre acestea se referă, de pildă, la statornicia unui „mod de a fi”, ca „normă” de viațuire neschimbată, așa cum spune Dreptului Iov: „Dar El cunoaște și umbletul meu și starea mea pe loc și dacă ar fi să mă treacă prin cuptor de foc, voi ieși din cuptor curat ca aurul”.¹⁰⁶⁷

În Vechiul Testament, legământul dintre Dumnezeu și poporul ales este pecetluit prin poruncă dumnezeiască și scris pe table de piatră, simbol al puterii Bisericii în lume, după cum citim în Cartea Deuteronomului: „Dar după trecerea celor patruzeci de zile și patruzeci de nopți, când mi-a dat Domnul cele două table de piatră, tablele Legământului - *qyāma*”.¹⁰⁶⁸ Noul Testament, pe de altă parte, așează conceptul de *qyāma* în corespondență cu latinescul *stasis*, care înseamnă „statut”, „fermitate”, „trăinicie”, păstrând totodată și înțelesul de „legământ al lui Dumnezeu cu poporul Său”,¹⁰⁶⁹ după spusele Apostolului Pavel: „Căci așa fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine, după trup, care sunt israeliți, ale căroră sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele”.¹⁰⁷⁰ Tot în acest sens, traducerea latină – Ed. Parisot - a Demonstrațiilor¹⁰⁷¹ Afraatiene oferă următoarele sinonime: *filiū foederis*, *voto lignatus*, *voto obstricta*, *monastico instituto devoti*. Aici ni se dă și următoarea explicație a conceptului: „Sed saepius vocantur *bany qyāma*, quod al litteram sonat *filiū foederis*, eosque significant qui se Deo ad servandam continentiam pacto devoverunt” - „Numim adesea *bany qyāma*, care se traduce ad-literam *fiii legământului*, pe cei care s-au dedicat în singurărate lui Dumnezeu”.¹⁰⁷²

Într-o analiză complexă asupra evoluției acestui concept în timp, sirologul iezuit George Nedungatt așează înțelesul lui în sinonimie cu grecescul *διαθηκη* – legământ, testament – oferind în acest sens nouă direcții diferite de interpretare. După el, *qyāma* se poate explica, din punct de vedere antropologic, prin legătura dintre suflet și trup, în care materia și spiritul sunt ținute împreună, până la moartea trupului. Pe de altă parte, *qyāma* poate fi înțeles ca legământ social, politic sau religios. Pentru primul caz, Nedungatt oferă ca exemplu contractul marital din Vechiul Testament, în care soția este în *qyāma* cu bărbatul ei, fiind numită „femeia de la sânul tău”.¹⁰⁷³ În legământul religios,

¹⁰⁶⁵ S, BROCK, *Ochiul luminos ...*, p. 143.

¹⁰⁶⁶ Acest înțeles este dezvoltat în special de sirologul Arthur Vööbus. El este de părere că fundamentul lui *qyāma* implică ridicarea omului într-o dimensiune mai înaltă a existenței sale, stare pe care o dobândește fie prin Taina Sfântului Botez, fie prin asceza și rigorile monahale – Vezi: Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient*, vol. III, p. 98.

¹⁰⁶⁷ Iov 23, 10.

¹⁰⁶⁸ Deut. 9, 11.

¹⁰⁶⁹ Marie-Joseph PIERE, *Les „Membres de l'ordre L'Ordre”, d'Aphraate au Liber Graduum*, en *Le Monachisme syriaque Siriaque*, volume édité par Florence JULLIEN, en *Etudes Siriaques*, Geuthner, Paris, 2010, p. 13.

¹⁰⁷⁰ Rm. 9, 3-4.

¹⁰⁷¹ Cu referire directă la cea de a VI-a Demonstrație: „Despre fiii și fiicele legământului”.

¹⁰⁷² Vezi: PS I, *Prefacio*, p. XV.

¹⁰⁷³ Deut. 13, 7.

cel mai concludent exemplu se găsește în Persoana Mântuitorului Hristos, Cel ce este Împărat, Preot și Învățător peste Israel. El este *qyāma šaryirā* – „Adevăratul Legământ (sfânt, credincios, tare, drept)”.¹⁰⁷⁴ Din această postură, Hristos Domnul împărtășește lumina adevărului Său, nu numai peste fiii lui Israel, ci peste toate neamurile, până la marginile lumii. Sunt relevante în acest sens cuvintele Sfântului Apostol Pavel care îi socotește pe cei credincioși în legământul lui Hristos, chiar dacă nu s-au făgăduit cu tăiere împrejur: „Deci dacă cel netăiat împrejur păzește hotărârile legii, netăierea lui împrejur nu va fi, oare, socotită ca tăiere împrejur? Iar el - din fire netăiat împrejur, dar împlinitor al legii - nu te va judeca, oare, pe tine, care, prin litera legii și prin tăierea împrejur, ești călcător de lege? Pentru că nu cel ce se arată pe din afară e iudeu, nici cea arătată pe din afară în trup, este tăiere împrejur; ci este iudeu cel întru ascuns, iar tăierea împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în literă; a cărui laudă nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu”.¹⁰⁷⁵

Această idee va fi preluată și dezvoltată pe larg de Afraate în scrierile sale,¹⁰⁷⁶ după cum vom vedea în continuare. În cel de al IX-lea punct al abordării sale, teologul iezuit vorbește despre „instituția fiilor și fiicelor legământului”, ca element cu un loc aparte în sânul Bisericii dintre neamuri.¹⁰⁷⁷ Pe baza aceleiași sintagme s-au conturat în decursul timpului numeroase abordări și analize de ordin hristologico-mistic. De pildă, pornind de la corespondența iudaică a termenului *qyāma/brith*, unii cercetătorii au justificat originile acestui concept prin prisma tradiției eseniene. Pe de altă parte, termenul siriac de „învier” – *qyamata* a impus o altă explicație asupra lui *bany qyāma*, definindu-i pe „cei care prefigurează învierea”. Dincolo de frecvența acestei imagini în literatura ascetică orientală, corespondența terminologică nu se justifică tocmai prin faptul că termenul sirian de *învier* - *qyamata* are o formă mult prea diferită de original. În al treilea rând, *qyāma* a fost explicat prin sinonimul „postură” – „stare”. Ca și concept definește *starea de veghe* a singuraticilor, asemenea „îngerilor care niciodată nu dorm”. Nici de data aceasta argumentația nu a fost una destul de întemeiată. În ultimul rând, amintim corespondență cu ebraicul *ma amad* și latinescul *static*, „ambii termeni tehnici, primul însemnând un grup de oameni care asumă săvârșirea unor obligații religioase, iar ultimul însemnând «priveghere», «veghe»”.¹⁰⁷⁸

Pe de altă parte, Sebastian Brock vorbește despre ideea de vot, făgăduință, obiectul acestei făgăduințe fiind „fecioria” (*bathuluta*) și „abstinența sexuală în căsătorie” (*qaddishuta*), arătând totodată și perspectiva liturgică a conceptului proto-monahal. „În orice caz” – conchide sirologul englez – „*bany qyāma* pare să fi fost un grup de oameni care duceau o anumită formă de viață consacrată și al căror numitor comun era faptul că făcuseră cu toții făgăduință castității, fie ca *bathuluta* - «feciorie», fie ca *qaddishuta* în sensul tehnic al cuvântului. Acest grup de oameni, denumiți simplu *qyāma*, pare să fi alcătuit însăși inima comunității bisericii locale; fără îndoială că preoții și episcopul vor fi fost aleși din rândurile lor, dar în perioada timpurie (care include și timpul în care a viețuit Sfântul Efrem), clerul și *qyāma* nu se suprapuneau câtuși de puțin. De la Afraate aflăm că membrii *qyāma* trăiau în mici asociații formate din bărbați și femei care

¹⁰⁷⁴ George NEDUNGATT, *Art. cit.*, p. 195.

¹⁰⁷⁵ Rm. 2, 26-29.

¹⁰⁷⁶ George NEDUNGATT, *Art. cit.*, pp. 197-198.

¹⁰⁷⁷ IBIDEM, p. 200.

¹⁰⁷⁸ S. BROCK, *Ochiul luminos*, p. 144.

viețuiau împreună (fapt care îl nemulțumea pe Afraate), alcătuiind comunități religioase domestice sau comune, neoficiale. Țineau în esență viața urbană sau rurală, departe de modul monastic egiptean al anahorezei sau retragerii din orașe și sate, în pustie, fie de unul singur, după modelul avvei Antonie cel Mare, fie în comunități, pe urmele avvei Pahomie cel Mare”.¹⁰⁷⁹

Deasupra acestor supoziții, putem așeza dimensiune pnevmatică a conceptului de *bany qyāma*, ca scop autentic și caracteristică a proto-monahismului sirian. Pogorârea Sfântului Duh și întemeierea Bisericii la Cincizecime a devenit modelul și icoana celor înfrânați. În consecință, „adevăratul monah nu poate fi decât creștinul adevărat care urmează lui Hristos și Evangheliei Sale, care luptă până la sânge cu Satana, păzindu-se în smerenie, ascultare, în milostenie față de ceilalți, fără să judece pe nimeni, considerându-se cel dintâi dintre păcătoși. El luptă până la moarte pentru a primi pe Duhul Sfânt, așa cum spunea Avva Longinus: «Dă sânge și primește Duh»”.¹⁰⁸⁰ Într-unul din studiile sale, IPS Irineu descrie originile acestei realități mistice, desprinsă din viața creștinismului primar. Este vorba de perioada martirică, prezentă în sânul Bisericii Siriene din afara Imperiului Roman, mai ales în timpul prigoanei lui Sapur al II-lea. „Conștiința creștină din această perioadă martirică” – notează Mitropolitul Olteniei – „era că mucenicii erau în același timp profund harismatici și profund pnevmatici. Acest adevăr reiese din faptul că mucenicii, în timpul chinurilor, aveau convingerea că «Domnul era însuși de față și vorbea cu ei», iar ei Îl mărturiseau «în bucuria Duhului Sfânt», fiind în același timp covârșiți de prezența Paracletului”.¹⁰⁸¹

În concluzie, putem spune că *bany qyāma* se găsește în strânsă legătură cu *ihîdāyā* întrucât, după logica proto-monahismului sirian, *ihîdāyā* era cel care și-a așezat întreaga viață sub „legământul” slujirii Mântuitorului Hristos, așa cum am văzut din însemnările Înțeleptului Persan.¹⁰⁸² Asemenea contractului marital, acest angajament dumnezeiesc reprezenta în mod figurativ unirea dintre Hristos și *ihîdāyā*.¹⁰⁸³ Pornind de aici se poate discuta despre dimensiunea comunitară/socială a proto-monahismului sirian. În acest sens, putem afirma că toți cei care participă la acest legământ sunt membre în „Trupul Legământului - *qyāma*”.¹⁰⁸⁴

IV.1.2.1. Afraate despre *bany qyāma*

Cele mai vechi însemnări despre *bany qyāma* se regăsesc în Demonstrațiile lui Afraate. Pentru a-i localiza identitar și doctrinar pe acești asceți ai legământului, Înțeleptul Persan pleacă de la înțelesul termenului de *ihîdāyā*, considerând că fiecare singuratic, fie el feciorelnic sau într-o castitate asumată, trebuie să-și așeze viețuirea sub semnul legământului (*qyāma*) cu Hristos, Cel Unul Născut, Marele *Ihîdāyā*. În acest context, rămânem în ideea că cei doi termeni de bază ai proto-monahismului sirian definesc în opera Înțeleptului Persan una și aceeași realitate. Prin urmare, „dacă *ihîdāyā*

¹⁰⁷⁹ IBIDEM.

¹⁰⁸⁰ Buda LORENZO, *Syriac Proto-monasticism and monasticism in the light of the first christian community in Jerusa lem (acts of Apostoles 2, 42-47 and 4, 32-35)*, in **The Harp**, vol. XVIII/2005, p. 243.

¹⁰⁸¹ Irineu SLĂTINEAUL, *Martiriul ca jertfă euharistică*, în volumul *Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie ortodoxă*, pp. 19-20.

¹⁰⁸² În special cele desprinse din *Demonstrația a VI-a*, pe care am analizat-o în acest context, după cum se poate vedea mai sus.

¹⁰⁸³ George NEDUNGATT, *Art. cit.*, pp. 433-434.

¹⁰⁸⁴ Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Syrian Orient*, vol. I, p. 103.

se referă la cel singur, care și-a asumat de bunăvoie celibatarul, laolaltă cu legătura dobândită prin Botez cu Fiul, *Ihīdāyā* «Cel din sânurile Tatălui», punctul de referință al expresiei *bany qyāma*, se îndreaptă către termenul siriac *qyāma* care înseamnă «a sta», «a se ridica» ... mai multe pasaje din opera lui Afraate pun în legătură cei doi termeni cu oamenii care «s-a făcut asemenea îngerilor», a căror feciorie se aseamănă cu a celor care «privesc din ceruri».¹⁰⁸⁵ Această stare de veghe, definitorie pentru existența îngerilor, dar și a fecioarelor înțelepte, formează, alături de singurătate, idealul ascetico-mistic al creștinismului siriac timpuriu.

Cea de a VI-a Demonstrație a Înțeleptului Persan constituie elementul cheie al acestei legături. Sfaturile sale sunt pline de înțelepciune, oferind primele coordonate hristologice ale monahismului sirian. Mai mult decât atât, el adaptează această dialectică interioară după caz, având în față atât feciorelnici după trup, cât și soți care trăiau în castitate.¹⁰⁸⁶

Afraate așează în centrul comuniunii ascetice a „fiilor și fiicelor legământului” pe Hristos, care, în chipul Mirelui Ceresc, deschide ușa Împărăției Sale numai celor care au pregătit în candelă undelele faptelor bune, asemenea fecioarelor înțelepte din Evanghelie.¹⁰⁸⁷ El îi îndeamnă pe cei care au depus jurământul castității să slujească mai întâi lui Hristos, urmând ca mai apoi, încălziiți de slava Dumnezeirii Sale, să se așeze în slujba fraților care încă nu au descoperit intrarea:

„Voi cei ce sunteți feciorelnici v-ați încredințat lui Hristos prin legământ: dacă cineva, care este sub acest jurământ, ar spune către unul din voi «Eu voi trăi împreună cu tine, iar tu îmi vei sluji», ar trebui să-i spuneți «M-am logodit cu Împăratul Cerurilor și Acestuia îi slujesc. Dacă, logodit fiind cu El, îți voi sluji ție, Mirele meu îmi va cere lămurit cartea de despărțire și mă va alunga din casa Sa. Să căutăm să-L cinstim împreună, pentru a nu fi vătămați și alungați de la fața Sa. Nu aprinde în tine focul dorinței, pentru ca îmbrăcămintea să nu ți se aprindă. Păstrează-ți propria cinstire, pentru ca și eu să rămân în această stare! Căci așa sunt cei pe care Mirele Ceresc îi pregătește pentru sta la masa nunții Sale celei veșnice. Pregătește-te și tu pentru această dumnezeiască întâlnire și eu îți voi găti ție ulei de candelă pentru a intra în cămară laolaltă cu fecioarele înțelepte și nu pentru a fi lăsat afară, laolaltă cu fecioarele cele nebune»”.¹⁰⁸⁸

Imaginea lui Hristos ca „Mire Ceresc” constituie o caracteristică esențială a misticii monahismului sirian. Preponderent întâlnită în arealul semitic al teologiei siriene,

¹⁰⁸⁵ Sydney H. GRIFFITH, *Monks, sigles and the „The sons of The Conveant*, pp. 146, 149.

¹⁰⁸⁶ Într-o analiză pertinentă asupra conceptului grecesc de *sophrosyne* – *castitate*, teologul rus Paul Evdokimov oferă mai multe explicații și exemple cu privire la această problemă. „Castitatea” – spune Evdokimov – „integrează toate elementele ființei umane într-un tot virginal lăuntric duhului, și de aceea I Tim. 2, 15 vorbește despre mântuirea oricărei mame «prin castitate». Dialectica paulină a tăierii împrejur trupești o interiorizează până la «tăierea împrejur a inimii» (Rm. 2, 26-29). Aceeași dialectică interiorizează castitatea: «Cel care nu este duhovnicesc până și în trupul său, devine trupesc până și în duh»; sau «virginitatea trupească o au puțini, virginitatea inimii se cuvine să o aibă toți» – Vezi: Paul EVDOKIMOV, *Viața spirituală în cetate*, traducere din limba franceză Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Nemira, București, 2010, p. 39.

¹⁰⁸⁷ Cf. Mt. 25, 1-13.

¹⁰⁸⁸ Dm. VI, 7.

această abordare dezvoltă un înțeles mult mai adânc decât cel al unei simple figuri de stil. În cazul de față este elementul principal al legământului statornicit (sub forma unei logodne) în viața celui ce și-a ales să trăiască în castitate. Prin urmare, „dacă aceasta era relația dintre Hristos și credincios, atunci cununia pământească nu mai are niciun rost. Celibatul era din nou acțiunea care rezulta, și din nou, aceasta nu datorită unei înțelegeri dualiste, potrivit căreia trupul este rău sau inferior, ci datorită faptului că credinciosul este cu totul dedicat lui Hristos, dăruit Lui, «logodit» cu Hristos. Imaginea religioasă și acțiunea fizică sunt inseparabile și dovedesc redarea literală a simbolului”.¹⁰⁸⁹

Acest pact (*qyāma*) despre care vorbește Afraate evidențiază în primul rând hristocentrismul viețuirii de tip *ihîdāyâ*, reușind totodată să statornicească poziția fiecărui „proto-monah” sirian în Biserică. Pornind de la această idee, profesorul francez Antoine Guillaumont arată că „fiii și fiicele legământului sunt în același timp *ihîdāyâ* sau *monachoi*, înțelesul și legătura dintre acești termeni fiind relevante pentru perioada proto-monahismului sirian”.¹⁰⁹⁰ Monahul este așadar cel care se retrage în pustie pentru a căuta în singurătate iubirea și comuniunea Unuia Născut, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul nostru. În căutarea sa, este îndemnat să ia seama la smerenia lui Hristos și să o poarte ca pe o pecete a legământului făcut și reazim încercărilor care vin de la diavol:

„Fraților, să luăm modelul Dătătorului de viață. Căci, bogat fiind a sărăcit și mai presus decât cerurile fiind S-a deșertat de slavă. El care locuia în înaltul cerului S-a făcut om, neavând unde să-Și plece capul. El care va veni pe nourii cerului, a intrat în Ierusalim călare pe mânzul asinei. Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu fiind, întrupându-Se, a luat asupra-Și slăbiciunile noastre ... Întrucât, Dătătorul de viață ne-a arătat toată această smerenie în Sine Însuși, să ne smerim și noi fraților! Când Domnul nostru S-a golit pe Sine de slava Sa, El a pășit în viețuirea noastră. Să rămânem așadar în viețuirea noastră ca în ziua judecății să fim primiți în slava Sa cea cerească. Domnul nostru a luat de la noi legământul (*qyāma*) și a plecat, lăsându-ne propriul Său legământ când S-a ridicat la ceruri”.¹⁰⁹¹

În cea de a XI-a Demonstrație, Afraate arată superioritatea lui *qyāma* față legământul tăierii împrejur din Vechiul Testament. După el, cei ce urmează Marelui *Ihîdāyâ* sunt pecetluiți cu cuvintele: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”.¹⁰⁹² Prin urmare, cel ce ia asupra sa legământul castității se leagă de Hristos prin tăierea împrejur a inimii.¹⁰⁹³ Iată însemnarea Părintelui sirian:

„Tăierea împrejur în Legea Veche este după spusele profetului Ieremia: «tăiați-vă împrejur pentru Domnul și lepădați învârtoșarea inimii voastre». ¹⁰⁹⁴ Așadar, dacă legământul ce s-a făcut de Dumnezeu prin Avraam este adevărat, s-a făcut datorită

¹⁰⁸⁹ *Sfintele femei ale Orientului Sirian*, Texte prezentate și traduse din limba siriacă de Sebastian BROCK și Susan ASHBROOK HEARVEY, traducere din limba engleză de Gheorghe Feodorovici, Ed. Sofia, București, 2005, p. 30.

¹⁰⁹⁰ Antoine GUILLAUMONT, *Etude sur la spiritualité orientale*, p. 196.

¹⁰⁹¹ Dm. VI, 9-10.

¹⁰⁹² Mt. 5, 8.

¹⁰⁹³ George NEDUNGATT, *Art. cit.*, p. 198.

¹⁰⁹⁴ Ieremia 4, 4.

credinței sale. Căci nu se putea întocmi lege pentru cei care erau în afara Legii, ci pentru cei ce erau sub Lege. Moise a primit legea ca fiu al Legii. Atunci când neamul lui Israel a încălcat Legea, legământul cu Dumnezeu a fost anulat. Lege nouă a fost dată, iar Legiutorul a vorbit altfel ca în ziua legământului celui dintâi. Iată testamentul pe care S-a hotărât să-l lase: «toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni».¹⁰⁹⁵ În acest testament nu este niciun semn al tăierii împrejur a trupului. Știm că pentru fiecare generație Dumnezeu întocmește legi, acestea slujindu-I atât cât El crede că este de cuviință, după care sunt schimbate, căci spune Apostolul: «După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin proroci. În zilele cele mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul Său pe care L-a pus moștenitor a toate și prin care a făcut și veacurile».¹⁰⁹⁶ Prin urmare, trebuie știut că orice om ce își asumă legământul cu Hristos fără a se desprinde de tăierea împrejur, înseamnă că nu a înțeles cuvintele Sfântului Apostol Pavel: «de s-ar tăia de tot cei ce vă răzvrătesc pe voi!».¹⁰⁹⁷ Dumnezeul nostru este Dumnezeul Cel adevărat și fiecare legământ, așezat cu voia Lui, este adevărat și demn de încredere. Viața o găsec aceia care s-au tăiat împrejur la inimă, coborând pentru a doua oară în adevăratul Iordan, dobândind Botezul și iertarea păcatelor».¹⁰⁹⁸

Ignorând autoritatea episcopului și poziția lor în Biserică, o parte din *bany qyāma* au alunecat în erezie, formând „grupuri ascetice și harismatice radicale”, ajungând să practice o critică pronunțată la adresa legăturilor și angajamentelor sociale, familiare și ecleziale. „Condușe de asceți harismatici, «văzători», «nepătimitori» și «profeți», anumite comunități mixte de celibatari consacrați urmăreau atât recrearea comunității apostolice originare, cât și realizarea unui mod de existență paradisiac și eshatologic, dincoace sau dincolo de orice convenții social-instituționale».¹⁰⁹⁹

IV. 1.2.2. *Bany qyāma* și mistica martirică în teologia siriană

Am putea spune că această formă de trăire a adevărului dumnezeiesc este prima haină a misticii siriene, după modelul celorlalte spații creștine din epoca Bisericii Apostolice și Post-Apostolice. Primii creștini trăiau intens dorința împreunării cu Hristos în moarte, simțindu-o ca pe o propulsare spre eshaton. În această perioadă se remarcă Sfântul Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei, unul dintre cei mai de seamă Părinți Apostolici.¹¹⁰⁰ Prin exemplul său, el arată că, pentru creștinul din primele veacuri,

¹⁰⁹⁵ Ieremia 31, 34.

¹⁰⁹⁶ Evr. 1, 1-2.

¹⁰⁹⁷ Gal. 5, 12.

¹⁰⁹⁸ Dm. XI, 11.

¹⁰⁹⁹ Diac. Ioan ICĂ jr., Postfață la *Ceaslovul și viețile sfinților monahi neadormiți*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 233.

¹¹⁰⁰ A trăit în perioada 35-107. Tradiția în așează pe locul doi sau trei în succesiunea scaunului episcopal de Antiohia. Martirajul și l-a asumat în mod liber, fiind dus la Roma alături de mai mulți creștini. Aici a suferit moarte mucenicească fiind sfâșiat de dinții fiarelor, cel mai probabil în anul 107, atunci când împăratul Traian își sărbătorea victoria împotriva dacilor. Opera sa se compune din mai multe epistole, șapte la număr, adresate: efesenilor, magnesienilor, tralienilor, romanilor, diladelfienilor, smirnenilor și episcopului Policarp al Smiernei. În centrul teologiei sale se situează Hristos, „doctorul trupesc și netrupesc, născut și nenăscut, Dumnezeu făcut om, viața adevărată în moarte, născut din Maria și de la Dumnezeu”. Datorită devotamentului arătat credinței creștine pe care a păstrat-o în moarte ca pe cea mai de preț

mărturisirea credinței avea o importanță capitală. „Această viețuire” – spune IPS Irineu Popa – „punea în evidență realitatea Înomenirii Fiului lui Dumnezeu și confirma valoarea Crucii și Învierii Lui. Pentru creștini, viața autentică stătea la baza lucrurilor pe care le făceau, atâta timp cât trăiau în trup ... a iubi deci «martiria» nu este, după Sfântul Ignatie, o disprețuire a vieții pământești, ci o afirmare spirituală a lucrurilor făcute în trup și a vieții creștine în general”.¹¹⁰¹

Înainte de moarte, martirul îmbracă haina sacerdotală, el însuși devenind preotul care aduce înaintea lui Dumnezeu jertfa trupului său. În acest sens, martiriul devine eveniment liturgic și euharistic. „Prin mucenic” – mai spune IPS Irineu Popa – „istoria se oprește din agitația ei și se deschide spre o nouă dimensiune care leagă trecutul de viitor, făcând din cele două un veșnic prezent. Uneori, pornind de la această realitate, în timpurile persecuțiilor, în temnițe, Sfânta Liturghie era săvârșită pe piepturile martirilor încă nemartirizați. Martirul este în acest sens o anamneză vie, o memorie comunitară, dar și o sete epectatică, aspirând spre veșnicie, după cum se poate observa în troparul la Sfintele mucenice: «Pe Tine, Mirele meu, Te iubesc și pe Tine, căutând mă chinuiesc, ca să împărățesc întru Tine». Singurul care-i poate potoli setea este Iubitorul veșnic. «Eu sunt grâul lui Dumnezeu, zicea Ignatie Teoforul, și doresc să fiu măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată lui Hristos».¹¹⁰² Numai pronunțând numele Mântuitorului, ca într-un ritual liturgic, Mucenicul se umple de dragostea divină, împlântând numele Lui ca o săgeată în inimile celor care încă n-au dobândit curajul de a se jertfi pentru El”.¹¹⁰³

În Actele Martirice siriene, conceptul de „fecioare” își găsește de cele mai multe ori corespondența în *bany qyāma*. Astfel, în timpul persecuțiilor care s-au desfășurat în latura răsăriteană a Siriei, pe vremea împăratului persan Sapur al II-lea, fecioarele care au suferit moarte mucenicească au fost numite „fiice ale legământului”.¹¹⁰⁴ Avem ca exemplu în acest sens viața Fevroniei, o fecioară din rândul *monahiilor cenobite* – *dayroyotho*. Legământul (*qyāma*) cu Mirele Ceresc îl avea de la naștere, fiind crescută în mănăstire de mătușa ei, stareța Briene. Înainte de primirea mucenicescului sfârșit a fost neîncetat încurajată de celelalte viețuitoare pentru păstrarea fecioriei și a legământului cu care se făgăduise Mirelui Ceresc:

„Fevronia, fiica mea, te duci acum la «încercare». Amintește-ți că Mirele Ceresc ia aminte la această încercare a ta, și că oștile îngerești stau acolo înaintea Lui, ținând cununa biruinței, așteptând sfârșitul încercării și al tău. Păzește-te ca să nu te înfricoșezi de chinuri – căci asta va aduce alinare diavolului. Nu te îndurera pentru trupul tău când vei vedea că se va prăbuși sub lovituri, fiindcă acest trup, fie că îi place sau nu, se va nimici oricum în curând și se va face praf în groapa în care este pus. Voi rămâne jeluind în mănăstire și voi aștepta vești despre tine, fie ele bune sau rele; te rog fiica mea fă să fie veștile acestea bune. Fă să vină să-mi zică: «Fevronia și-a dat duhul în crezare»; așa

comoară, episcopul sirian a fost numit de Tradiția Sfintei Biserici „Teoforul” sau „Purtătorul de Dumnezeu” – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic ...*, pp. 379-381.

¹¹⁰¹ IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, pp. 44-45.

¹¹⁰² SF. IGNATIE, *Ep. Către Romani*, IV.

¹¹⁰³ Irineu SLĂTINEANUL, *Martirul ca jertfă euharistică*, pp. 17-18.

¹¹⁰⁴ Simon JARGY, *Les „fils et filles de pacte” dans la littérature monastique syriaque*, en *OCP*, no. 17(1-2)/1951, pp. 315-316.

vreau să fiu anunțată: «Fevronia a adormit și de acum este cinstită printre mucenicii lui Hristos»¹¹⁰⁵.

În mijlocul torturii, mucenița se împărtășește în chip mistic de unirea cu Hristos în „cămara de nuntă” – *qnuomo*. Pentru ea, mucenicia reprezintă cea mai fericită împlinire a „legământului” pe care, din fragedă pruncie, l-a păstrat sub haina nepătată a fecioriei. Sub priveliștea sângeroasă a chinurilor ea descoperă bucuria bunătăților Împărăției Cerurilor, înaintea cărora pălesc toate deșertăciunile omenești:

„ ... eu am în ceruri o cămară de nuntă, nefăcută de mâini, și pentru mine a fost pregătire o petrecere de nuntă care nu se va sfârși. Cât despre zestre, a mea este toată Împărăția Cerurilor, iar Mirele meu este nemuritor, nescricăcios și neschimbător, și mă voi bucura de El în viața veșnică”¹¹⁰⁶.

Nici goliciunea trupului nu poate aduce lepădarea jurământului făcut înaintea Mirelui Hristos. În fața ighemonilor, Fevronia se aseamănă atleților care, intrând în arenă, se dezbracă de hainele trupești pentru a fi mai ușori în luptă: „ ... care *atlet* ce intră să se întrecă în luptă la olimpiadă se pornește să lupte îmbrăcat în toate hainele sale? Oare nu pășește acela în arenă dezbrăcat, rămânând astfel până când va fi biruit adversarul? Iată-mă deci, stând în așteptarea cazanelor și a arderii de foc; cum aş putea da lupta cu acesta având hainele pe mine? Nu trebuie oare să-mi primesc caznele cu trupul gol, până când îl voi fi biruit pe părintele tău, Satana, făcând de râs toate amenințările lui?”¹¹⁰⁷ În această imagine, specifică misticii siriene și grecești, Afraate identifică una din trăsăturile conceptului de *bany qyāma* - „fiii și fiicele Legământului”¹¹⁰⁸.

Această etapă, esențială și definitorie pentru mistica siriană, a reușit să se transpună pozitiv în evoluția monahismului ca formă proprie de manifestare. Dragostea jertfelnică pentru Mântuitorul Hristos, pecetluită prin puterea „legământului” în viața fiilor și fiicelor Bisericii, nu s-a stins odată cu încetarea prigoanelor, ci a îmbrăcat haina fecioriei și a experiențelor ascetico-mistice. În felul acesta, trecându-se de la jertfa sângelui, la jertfa duhului, avem de-a face cu o „mucenicie a duhului”¹¹⁰⁹.

IV.2. Înțelesul hristologico-mistic al „treptelor” în teologia siriană primară

Una dintre cele mai cunoscute lucrări cu autor anonim din literatura siriacă a primelor patru secole este cu siguranță *Liber Graduum – Ktaba d-masquata* (L.G.), în traducere „Cartea treptelor”¹¹¹⁰ Universul hristologico-mistica elaborat pe parcursul

¹¹⁰⁵ *Sfintele femei ale Orientului Sirian*, pp. 244-245.

¹¹⁰⁶ IBIDEM, p. 248.

¹¹⁰⁷ IBIDEM, p. 249.

¹¹⁰⁸ Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom ...*, p. 198.

¹¹⁰⁹ Irénée HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, en *OCA*, no. 157/1960, p. 82.

¹¹¹⁰ Prima traducere a acestei lucrări a fost realizată în 1926 de Dr. Michael Komosko, în colecția Patrologia Siriaca. Textul este așezat într-o prezentare bilingvă, siriacă și latină, cu o prefață analitică în care autorul aprofundează aspectele filosofice, istorice și mai ales doctrinare ale lucrării. Importanța acestei analize este dată de faptul că autorul încearcă să demonstreze legătura de fond pe care alcătuirea sa o are în dezvoltarea ascetismului messalien, mișcare eretică de tip extremist, preponderent întâlnită în monahismul sirian. Această poziție va fi mai târziu demontată de sirologul francez Antoine Gouillaumont în articolul *Situation*

celor 30 de Omilii se încadrează, în opinia celor mai mulți cercetători, într-un „univers spiritual încă mai arhaic, diferit decât cel al lui Afraate și Efrem”.¹¹¹¹ Autorul a viețuit cu siguranță în latura persană a Siriei, argument întărit de stilul în care este alcătuită lucrarea, dar și de anumite observații geografice pe care le putem regăsi în text.¹¹¹²

Prin structura ei, L.G. reușește să încadreze gradual principalele trepte ale viețuirii ascetico-mistice în tradiția monahismului sirian. Întregul conținut este centrat pe cele patru trepte ierarhice, compatibile celor care se străduiesc, mai mult sau mai puțin, să intre în comuniunea hristică: „slabii” – păcătoșii, „copiii” – începătorii, „dreptii” – cei care împlinesc poruncile, dar se află încă în lume și „desăvârșiții” – cei care și-au legat cu jurământ viața de Mirele Ceresc. Ultimele două categorii constituie, în opinia autorului sirian, sinteza viețuirii în Hristos, transpusă mistic în concretul existenței pământești. Reprezintă prima formă de manifestare a ascetismului sirian, situată în proximitatea itineranței apostolice. Legat de acest aspect, putem constata, conform însemnărilor făcute, că „dreptii” sunt „fiii Tatălui Ceresc”, cei care îi ajută pe cei săraci, îi hrănesc pe cei flămânzi, îi adapă pe cei însetați, îi primesc pe cei străini, îi cercetează pe bolnavi și pe cei aflați în temniță.¹¹¹³ Prin toate acestea, ei află mântuirea și dobândesc Împărăția Cerurilor. Pe de altă parte, „desăvârșiții” sunt cei care renunță la tot, la căsătorie, la familie și la toate bogățiile cele trecătoare. Misiunea lor era una itinerantă, mergând din cetate în cetate pentru propovăduirea cuvintelor Mântuitorului Hristos. Activitatea lor se justifică în contextul unei puternici legături de fond cu tradiția Sfinților Apostoli care, asemenea Mântuitorului Hristos, „nu au avut unde să-și plece capul”.¹¹¹⁴ Fundamentul acestei profunde abordări mistice este concentrat în conceptul de *bany qyāma*.¹¹¹⁵ Întreaga ascendență a desăvârșiților se regăsește în Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, după cum mărturisește autorului anonim:

„Dacă ai crezut în cuvintele lui Hristos și ai făcut legământ (*qyāma*) cu El că vei asculta de glasul Lui și vei păzi poruncile Sale, atunci, din prima clipă a făgăduinței tale ai călcat cu trupul și sufletul pe cărarea poruncilor, urcând neîncetat această scară. Dacă

et signification du „Liber Graduum” dans la Spiritualité Syriacque (Situația și semnificația Cărții „Liber Graduum” în Spiritualitatea Siriacă). Ideile sale au fost preluate și întărite de profesorul orientalist Arthur Vööbus în primul volum al cunoscutei sale lucrări *History of ascetism in the Sirian Orient (Istoria ascetismului în Orientul Sirian)* – Vezi: M. KOMOSKO, *Prefacio. De Secta Messalianorum deque Libri Graduum ad eam necessitudine*, în PS, Pars Prima, Tomus Tertius, pp. CXV-CXLIX; Antoine GUILLAUMONT, *Situation et signification du „Liber Graduum” dans la Spiritualité Syriacque*, en *Etudes sur la Spiritualité Syriacque de L’Orient Chretien*, pp. 227-241; Arthur VÖÖBUS, *History of ascetism in the Sirian Orient*, vol. I, pp. 178-184; Rene ROUX, *Note sull’ecclesiologia del Liber Graduum*, nel volume *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2-e Incontro sull’Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003, a curi di E. VERGANI – S. CHIARA, Centro Ambrosiano, p. 54.

¹¹¹¹ Diac. Ioan ICĂ jr., *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, studiu așezat în postfața lucrării *Ceaslovul și viețile Sfinților Monahi Neadormiți*, p. 232.

¹¹¹² Rămâne concludentă în acest sens trimiterea pe care autorul o face despre Râul Zab, un afluent al Fluviului Tigru, poziționat în Imperiul Persan, implicit în latura semitică a Siriei – Vezi: Sebastian BROCK, *Brief outline of Syriac Literature*, p. 28.

¹¹¹³ Cf. Mt. 25, 34-40.

¹¹¹⁴ Cf. Mt. 8, 21.

¹¹¹⁵ Florence JULLIEN, *Le monachisme syriacque*, dans la Collection *Etudes Syriacque*, no. 7, Ed. Geuthner, Paris, 2010, pp. 29-31; Antoine GUILLAUMONT, *Situation et signification du „Liber Graduum” dans la Spiritualité Syriacque*, pp. 229-230.

vei fi în stare să urci aceste trepte pentru a-ți întări jurământul înaintea lui Iisus, atunci Îl vei vedea și vei primi de la El cele făgăduite: «Ca să mâncați și să beți la masa Mea, în Împărăția Mea și să ședeți pe tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel». ¹¹¹⁶ Însă, dacă te vei face ca un rob înaintea oamenilor, slujindu-i laolaltă atât pe cei buni, cât și pe cei răi, atunci nu vei fi în stare să pășești mai departe pe această scară și să mergi pe drumul făgăduințelor dumnezeiești care te poate duce la fericire ... Ia aminte la cuvintele Domnului nostru: «Strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață și puțini sunt care o află». ¹¹¹⁷ Privește așadar, cât de greu este drumul spre împlinirea duhovnicească și nebiruita slavă. Despre acestea, Sfânta Scriptură spune: «Fiule! Când vrei să te apropii să slujești Domnului Dumnezeu, gătește-ți sufletul tău spre ispită». ¹¹¹⁸ Smereste-te atunci înaintea tuturor oamenilor și îndură mâhnirea cea atât de trecătoare, pentru a te odihni mai apoi în cele netrecătoare. Nu-ți încălca niciodată jurământul (*qyāma*) ca să nu fii aruncat în gheenă». ¹¹¹⁹

În contextul formării monahismului sirian, lucrarea *Liber Graduum* ocupă un loc cu totul aparte. A fost caracterizată de sirologi ca „o fereastră spre ascetismul pre-monastic al Orientului Sirian”. ¹¹²⁰ Din punct de vedere structural putem vorbi de o etapizare elaborată a principalelor coordonate mistice în tradiția ascetismului proto-monastic, complementar însemnărilor Sfântului Efreem și Înțeleptului Persan. Cu toate acestea, trebuie să ținem cont de tendința de a împinge conținutul ei spre latura radicalistă a misticii monahismului sirian, definită prin „pietatea hristologică, rigoarea harismatică, ascetismul radical (incluzând encratismul familial și coabitările spirituale) și spiritul misionar”. ¹¹²¹ În această privință, lucrarea de față a fost categorisită în rândul primelor surse de inspirație mesaliană, ¹¹²² lucru dezaprobat de o serie de sirologi, în frunte cu francezul Antoine Guillaumont. ¹¹²³

În cele ce urmează vom încerca să analizăm dimensiunea hristologico-mistică desprinsă din conținutul acestei lucrări, ca element definitoriu al tradiției siriene proto-monastice. În acest sens ne vom folosi în principal de descrierea făcută de autor în legătură cu cele mai reprezentative trepte ale cărții sale: „dreptii” – *kene* și „desăvârșiții” – *g^mmīre*, precum și transpunerea viețuirii acestora în concordanță cu „poruncile mici” și „poruncile mari”. În susținerea abordării noastre, considerăm necesară redarea poziției profesorului englez Sebastian Brock asupra principalelor coordonate ascetico-mistice pe care se conturează aceste porunci. În primul rând, el subliniază fundamentul scripturistic al acestui adevărat canon de viețuire mistică, găsindu-și corespondențele textuale potrivite în exemplificarea și susținerea argumentației sale: „Una din temele ce

¹¹¹⁶ Lc. 22, 30.

¹¹¹⁷ Mt. 7, 14.

¹¹¹⁸ Ecclesiast 2,1.

¹¹¹⁹ *The Syriac Book of Steps*, syriac text and english translation, fascicle II, translation and introduction by Robert A. KITCHEN, Georgiass Press, 2009, XIX, 2-3, pp. 102-103.

¹¹²⁰ Robert A. KITCHEN, *Introduction of The Syriac Book of Speps*, fascicle I, p. VII.

¹¹²¹ Diac. Ioan ICĂ jr., *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, p. 233.

¹¹²² M. KOMOSKO, *Prefacio. De Secta Messalianorum deque Libri Graduum ad eam necessitudine*, pp. CXV-CXLIX.

¹¹²³ Antoine GUILLAUMONT, *Situation et signification du „Liber Graduum” dans la Spiritualite Syriaque*, pp. 227-241.

străbat de la un capăt la altul lucrarea anonimă L.G. este diferențierea celor două categorii de canoane, corelate cu învățătura Sfințelor Scripturi. Primele dintre acestea, cele mici, sunt însumate într-o Regulă de Aur, care spune că «nimeni nu ar trebui să-i dorească aproapei ceea ce urăște să i se întâmple lui; și ceea ce alții doresc să li se întâmple, ar trebui să împlinească pentru cei pe care îi întâlnește».¹¹²⁴ Aceste «porunci mici» au în vedere faptele milei trupești, iar cei care le săvârșesc sunt numiți «drepti». Pe de altă parte, cei ce caută să fie «desăvârșiți»¹¹²⁵ și să primească plinătatea Duhului (identificată ca Botez al focului și Duhului)¹¹²⁶ trebuie să păstreze «poruncile mari», aceasta implicând o renunțare completă la familie, căsătorie sau avere. Această totală golire de sine (*msarrguta*) reprezintă o imitare a Mântuitorului Hristos, care, mai înainte de toate, S-a deșertat pe Sine.¹¹²⁷ «Poruncile mici» sunt laptele, pe când «cele mari»¹¹²⁸ constituie «hrana cea tare a celor maturi duhovnicește și chiar a desăvârșitului».¹¹²⁹

În acest context, putem distinge ca teme principale: desăvârșirea în Hristos (L.G. IX), „altarul inimii” și rugăciunea lacrimilor (L.G. XII și XVIII), urmarea lui Hristos în suferință (L.G. XVII), vindecarea neascultării adamice în chenoza Mântuitorului Hristos (F.G. XXI), pocăința ca restaurare a omului păcătos (F.A. XXVI), constituția pnevmatică a persoanei umane (F.A. XXVIII), legământul dragostei și al credinței (F.A. XXX).¹¹³⁰ Concentrându-ne pe aceste idei, vom încerca în cele ce urmează să descriem din punct de vedere mistic principalele coordonate ale ascendenței spre desăvârșire. Vom folosi în acest sens de următoarea linie: *purificare - iluminare – desăvârșire*.¹¹³¹

IV.2.1. Locul rugăciunii în ascendența mistică spre Hristos

În contextul delimitării pe care am invocat-o mai sus, „*rugăciunea*”, ca element de ascendență mistică, se poziționează între *purificare* și *iluminare*. Legată de „mistica inimii”, rugăciunea are rolul de a umple centrul vieții duhovnicești, identificat în tradiția siriană prin termenul *leb/ślūtā* – inimă¹¹³², cu „gândurile cele bune, care în definitiv tot din ea (din inimă) răsar, și numai raportându-le la ea din prima clipă pe cele rele, putem reuși în opera de curățire lăuntrică a noastră”. În acest sens se exprimă și autorul L.G. în cea de a XII-a Omilie, unde aseamănă inima cu „altarul de jertfă” sau cu „biserica cea dinlăuntrul omului”. Pe de altă parte, conceptul de „rugăciune curată”, permanent încălzită de lacrimile pocăinței sau ale bucuriei simțirii harului dumnezeiesc, este așezată pe treapta *iluminării*. În concluzie, putem spune că rugăciunea are prin ea însăși mai multe trepte, „fiecare corespunzând uneia dintre treptele urcușului duhovnicesc pe care se află omul ... după obiectul ei, și după concentrarea mai mult sau mai puțin

¹¹²⁴ L.G. I, 4 cf. Mt. XII, 12 sau Lc. 6,31.

¹¹²⁵ Mt. 19, 21.

¹¹²⁶ Cf. Mt. 3, 11; Lc. 3, 16.

¹¹²⁷ L.G. I, 2, cf. Fil. 2, 7.

¹¹²⁸ Evr. 5, 13, Rm. 14, 2.

¹¹²⁹ Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, p. 43.

¹¹³⁰ D.J. LANE, *The Book of Grades, or Speps*, in **The Harp**, vol. XIV/2001, pp. 83-85.

¹¹³¹ Această manieră de descriere a perspectivei ascetico-mistice a vieții creștine caracterizează în principal abordarea ortodoxă de școală, relevantă pentru lucrările teologilor români, cum ar fi de pildă: Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, *Ascetica și Mistica Ortodoxă ...*; Ioan Gh. SAVIN, *Mistica și Ascetica Ortodoxă ...*; IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I și II; Nichifor CRAINIC, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Studiu introductiv de diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

¹¹³² Eivalent al grecescului *kardia* sau al latinescului *anima*.

desăvârșită, și după starea de liniște a sufletului ce se roagă. În ceea ce privește primul criteriu, Evagrie recomandă ca mai întâi să te rogi «ca să te curățești de patimi, al doilea, ca să te izbăvești de știință și uitare; al treilea de toată ispita și prăsirea». În generalitatea lor, aceste trei feluri de rugăciuni deosebite după cuprinsul lor ar corespunde cu cele trei faze ale urcușului duhovnicesc: a purificării, a iluminării și a unirii”.¹¹³³

În textura sa doctrinară, pe lângă dimensiunea hristocentrică în care se încadrează, L.G. XII este caracterizată printr-o interesantă abordare eclesiologică. Acest lucru se datorează în primul rând faptului că asceza ridică trupul „dreptilor” la demnitatea de „templu al Duhului Sfânt” și face din inimile lor „altare” ale Paracletului. Cel care intră în această atmosferă harică nu poate trece peste travaliul ascensiunii de pe scara nevoițelor duhovnicești. El este hrănit la început cu „laptele Bisericii”, urmând ca mai apoi să primească hrana cea tare a învățăturilor sănătoase. La vârsta „bărbatului desăvârșit”, cel crescut de Biserică poate primi împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Profesorul englez Sebastian Brock face în acest sens o descriere rezumativă a acestui capitol din L.G., explicând dimensiunea hristologică și eclesiologică a parcursului „dreptilor” spre desăvârșire: „Această creștere se leagă de capacitatea de conștientizare și descoperire a creștinului, care este posibilă prin lucrarea Bisericii văzute, în Biserica nevăzută a inimii. În felul acesta, înțelegând că Biserica văzută a fost temeluită de Hristos prin Sfinții Săi Apostoli, creștinul își călăuzește această descoperire spre înțelegerea Bisericii cerești. Această înțelegere a existenței și lucrării Bisericii cerești capătă contur în înțelesurile adânci desprinse din realitatea Tainelor Bisericii văzute care au constituit punctul de plecare în acest proces de creștere duhovnicească. Cei care au ajuns la deplina creștere sau desăvârșire «se hrănesc în adevăr cu Domnul Însuși», aceasta fiind adevărata înțelegere”.¹¹³⁴

În L.G. XVIII autorul anonim vorbește despre „rugăciunea lacrimilor”. Accentul cade pe rolul mântuitor și curățitor al pocăinței ca luptă continuă împotriva patimii. Dacă păcătosul trebuie să plângă pentru păcatele sale, ascetul plânge pentru că nu poate fi în comuniune deplină cu Dumnezeu. Mai sunt și lacrimile izvorâte din „inima înfrântă și smerită” care se bucură și tresare la reprimirea sa în comuniunea harică a lui Hristos. În cazul acesta, cel care varsă lacrimi de bucurie se aseamănă „aceluia care, departe fiind și fără să se aștepte, reîntâlnește pe cel drag și, căzându-i pe umeri, varsă peste dânsul suspinuri și lacrimi de bucurie”.¹¹³⁵

IV.2.1.2. Scurte considerații terminologice asupra conceptului de „inimă”

Legătura dintre rugăciune și inimă este confirmată în primul rând de Sfânta Scriptură. Nimeni nu se poate ruga dacă inima sa este împietrită, spune Scriptura.¹¹³⁶ În tradiția siriană a primelor veacuri, conceptul de „*inimă*” nu căpătase încă o rezonanță bine definită. Pentru a înțelege mai bine acest termen trebuie să ținem cont de rădăcina sa aramaică, relevată în triada terminologică: *nephesh*, *ruah*, *leb*. În acest sens este necesar să aducem mai multe observații de ordin terminologic.

¹¹³³ Pr. prof. Dumitru STĂNILAOE, *Ascetica și Mistica Ortodoxă ...*, pp. 174, 291.

¹¹³⁴ Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, pp. 43-44.

¹¹³⁵ L.G. XVIII, 2.

¹¹³⁶ „Luați seama, fraților, să nu fie cumva, în vreunul din voi, o inimă vicleană a necredinței, ca să vă depărteze de la Dumnezeu cel viu” – Evr. 3, 12.

Noțiunea *suflet* sau *duh* (spirit) este redată în limba ebraică prin termenii: ***nephesh*** și ***ruah***. Termenul *nephesh* este corespondentul lui *anima* din limba latină și se traduce prin suflare sau suflu. În cartea Facerii vizează tocmai capacitatea de însuflețire a omului, fiind asociat cu „duhul de viață” care iese din gura lui Dumnezeu și se revarsă peste om pentru a-l face pe acesta ființă vie. Într-un cuvânt, *nephesh* este motorul care asigură existența trupului. El este veșnic, iar despărțirea sa de trup a fost plasticizată exprimată în cărțile Vechiului Testament: „Nu va rămâne Duhul Meu pururi în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup”.¹¹³⁷ Totodată, *nephesh* poate exprima starea suflătoare a omului, trăirea sa interioară, sau senzațiile sale psihice. De exemplu, expresia cea mai clar exprimată a acestui termen în Vechiul Testament este aceea de „dor după Dumnezeu”¹¹³⁸ și odihnă întru atotputernicia Sa: „Și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele ca să locuiesc în casa Domnului, întru lungime de zile”.¹¹³⁹

Tot în sprijinul concepției iudaice despre suflet vine și termenul de ***ruah***. Nu poate fi nici pe departe vorba despre un trihotomism prin folosirea acestor termeni. Atât *nephesh* cât și *ruah*, nu conțin aspecte diametral opuse, ci dimpotrivă, înțelesul lor este paralelic. În general, termenul de *ruah* definește puterea voinței, a înțelegerii, prevederea, sau înțelepciunea. Cu privire la înțelesul de înțelepciune prin care se poate traduce *ruah*, Scriptura Vechiului Testament ne spune: „Am auzit o învățătură care mă scoate din sărite și atunci o pornire vijelioasă, din Duhul Meu, mă face să răspund”¹¹⁴⁰ și în alt loc: „Cei rățaciți cu duhul lor vor căpăta înțelepciune și cei cărtitori învățătură”.¹¹⁴¹ În sens particular, *ruah* este „Duh dătător de viață”, motor al existenței, atât pentru om, cât și pentru celelalte viețuitoare. El vine de la Dumnezeu, Izvorul vieții și al nemuririi și a toate ceea ce există: „Dându-le Tu lor, vor aduna, deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umplea de bunătați, dar întorcându-Ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului”.¹¹⁴² În acest context *ruah* devine un alter ego al întregii creații și este superior morții, tocmai pentru faptul că vine de la Dumnezeu.

Concepția vetero-testamentară despre suflet se completează prin termenul ***lebšlûtâ***– inimă. Prin inimă se definesc foarte clar sentimentele volitive și intelectuale ale omului,¹¹⁴³ este centrul simțămintelor, al afectelor și al vieții spirituale, al minții, sau al inteligenței;¹¹⁴⁴ „Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns să binevestesc săracilor, să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în războaie libertate”;¹¹⁴⁵ „Înțelepciunea sălășluiește în inima celui înțelept”;¹¹⁴⁶ „Inima înțeleaptă caută știința”.¹¹⁴⁷ Cu toate acestea, în inima omului își poate face cuib nebunia și prostia. În cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirah ni se prezintă

¹¹³⁷ Fc. 6, 3.

¹¹³⁸ Dr. Remus RUS, *Concepția despre om în marile religii*, teză de doctorat în teologie, în „Glasul Bisericii”, XXXVII, 1978, nr. 7-8, p. 776.

¹¹³⁹ Ps. 22, 7.

¹¹⁴⁰ Iov 20, 3

¹¹⁴¹ Isaia 29, 24; Pr. prof. Athanasie NEGOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 132.

¹¹⁴² Ps. 103, 29-31.

¹¹⁴³ Dr. Remus RUS, *Op. cit.*, p. 777.

¹¹⁴⁴ Pr. prof. Athanasie NEGOIȚĂ, *Op. cit.*, p. 135.

¹¹⁴⁵ Isaia 61, 1

¹¹⁴⁶ Pilde 14, 33.

¹¹⁴⁷ Pilde 15, 14.

comparativ ambele situații: „Inima nebunului este ca un vas spart și nicio știință nu va ține. Cuvântul înțelept de-l va auzi cel știutor, îl va lăuda și peste el va adăuga. Auzit-a cel răsfățat și nu i-a plăcut și l-a lepădat înapoia sa. Vorba nebunului este ca sarcina în cale; iar pe buzele celui înțelept se va afla har. Gura înțeleptului se va căuta întru adunare și cuvintele lui le va cugeta în inimă. Ca o casă în ruine este înțelepciunea prostului, și știința nebunului, cuvinte fără rost ... Inima nebunului este în gura lui, iar gura înțeleptului este în inima lui”.¹¹⁴⁸ Inima primului om a fost zdrobită și înlănțuită de păcatul neascultării, alinarea și eliberarea ei este opera Logosului Înomenit, urmând ca apoi să se ridice spre Dumnezeu precum peregrinul ce urcă spre Ierusalim:¹¹⁴⁹ „Dorește și se sfârșește sufletul meu după curțile Domnului; inima mea și trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu”.¹¹⁵⁰

Cunoașterea lui Dumnezeu este de asemenea legată de inimă. Proorocul Ieremia vorbește în sens spiritual despre o tăiere împrejur a inimii, ca o pecetluire în iubirea și cunoașterea adevărilor dumnezeiești în asociere cu vechiul ritual iudaic: „Tăiați-vă împrejur pentru Domnul și lepădați învârtoșarea inimii voastre, ca nu cumva să izbucnească mânia Mea ca focul”.¹¹⁵¹ Ca o concluzie la cele afirmate până acum despre inima omului, părintele profesor Dumitru Stăniloae afirmă: „S-ar putea spune că inima este simțirea adâncului pe care o are omul în sine. Ca atare, ea e pe de o parte simțire, pe de alta o sesizare a adâncului care nu se sfârșește în om, ci trece și dincolo de el, în infinit. Prin inimă omul se leagă, nu prin cunoaștere teoretică, ci real, atât simțitor, cât și reflexiv, de Dumnezeu, așa cum se leagă prin simțirile trupești de lumea din afară sau trăiește prin simțire stările trupului său ... prin inimă omul simte și indefinitul semenului cu iubire sau cu dușmănie, aflându-se și în aceasta că indefinitul omenesc simțit și simțitor e persoană”.¹¹⁵²

IV.2.1.3. Primirea lui Hristos pe „altarul inimii”, în L.G. XII

În L.G. XII întâlnim trei nivele fundamentate hristologico-ecclesiologic în care se cuprinde în mare o teologia inimii: Biserica văzută, Biserica din inimă și Biserica nevăzută.¹¹⁵³ În cel de al doilea cadru, autorul anonim dezvoltă o temă cu caracter inedit în literatura mistică siriană. Deși poziționată destul de departe complexitatea tradiția isihastă, în care a fost consacrată definitiv „rugăciunea inimii”, subiectul dezvoltat aici ar putea constitui un veritabil început al acestui complex concept teologic, în arealul Sirio-mesopotamian.

Așezarea acestei teme într-un context hristologico-ecclesiologic oferă totodată integrarea misticii individuale în mistica liturgică a Sfintelor Taine. În acest sens, sunt vizate principalele trepte ale inițierii în viața creștină: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Astfel, purificarea începută prin Sfântul Botez se prelungește în viața

¹¹⁴⁸ Iisus Sirah 21, 15 – 20, 28.

¹¹⁴⁹ Maurice COCAGNAC, *Simbolurile Biblice – Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 218.

¹¹⁵⁰ Ps. 83, 2.

¹¹⁵¹ Ieremia 4, 4.

¹¹⁵² Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. XI, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 202, nota. 254, apud *Din învățătura Sfinților Părinți – Antologie de texte patristice pe teme de dogmatică și spiritualitate ortodoxă*, alcătuită de pr. prof. dr. Constantin COMAN și Ion VLĂDUȚĂ, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 160.

¹¹⁵³ L.G. XII.

ascetică, plină de nevoițe și înfrânare. „Faza purificării” – spune teologul român Nichifor Crainic – „nu e decât o prelungire metodică a lucrării duhovnicești săvârșite prin Botez, pentru a ne menține și întări în noua ordine în care am intrat. Botezul are un îndoit caracter: negativ și pozitiv. Negativ, fiindcă e ruperea dintr-o stare de lucruri în care am fost; pozitiv, fiindcă e intrarea într-o nouă ordine ... Misticii răsăriteni dau o însemnătate extraordinară Tainei Botezului, fiindcă ea e încreștinarea, adică nașterea din nou în Iisus Hristos, realizarea Lui în omul cel nou. În epoca martirajelor, moartea e considerată asemenea crucificării pe Golgota și e numită botez de foc sau botez de sânge. Moartea martirică e semnul sigur al mântuirii, al sfințeniei și al îndumnezeirii. Căci ce dovadă mai mare poate fi decât moartea reală în Hristos, care e mai presus decât moartea simbolică a botezului ritual? Când martirajele încetează, concepția aceasta continuă să stăpânească atotputernică și, fiindcă moarte martirică nu mai există, ea se întrupează în mortificarea ascetică. În evoluția istorică a vieții creștine, mortificarea ascetică ne apare deci ca o continuare a botezului și ca o împlinire metodică a lui”.¹¹⁵⁴

Pornind de la această argumentație, putem găsi lămurirea necesară împotriva presupuselor tendințe mesaliene de care era suspectată lucrarea L.G.¹¹⁵⁵ Acuzele celor care nesocoteau formele concrete din viața Bisericii, între care se numără și sfântul locaș, laolaltă cu Altarul Euharistic,¹¹⁵⁶ sunt desființate în textul L.G. XII, după cum urmează:

„Fiindcă nu fără pricină au rânduit Domnul și propovăduitorii Lui, cei din vechime și cei de pe urmă, o Biserică și un Altar, și un Botez, văzute cu ochii trupești, ci pentru ca prin aceste lucruri văzute, făcându-ne trupurile noastre temple și inimile noastre altare, să fim în cer, în cele nevăzute cu ochii trupului, migrând într-acolo și intrând aici, încă fiind noi în această Biserică văzută cu preoția și slujirea ei ... Și odată ce am atins o adâncă smerenie și am arătat respect față de toți ... ni se va arăta acea Biserică cerească și acel altar duhovnicesc pe care să oferim Duhului jertfă de mulțumire în rugăciunea inimilor noastre, crezând deopotrivă în Altarul văzut și socotind adevărata preoție ce slujește acolo întrucât toate câte sunt în acea Biserică (văzută), sunt așezate într-o asemănarea acelei Biserici ascunse. Dacă însă ne vom îndoii și vom disprețui Biserica văzută și Altarul arătat, Preoția vădită și Botezul ispășitor, nici trupul nostru nu va fi templu, nici inima noastră nu va fi altar sau izvor al laudei; nici nu ni se va arăta Biserica aceea de sus și acel altar și acea lumină și preoția ei, în care se vor aduna toți sfinții care, fiind curați cu inima, locuiesc într-o slavă și se desfătează în lumina ei,¹¹⁵⁷ pentru că nu au disprețuit acea Doică binecuvântată care, în orice zi, îi naște și îi crește foarte bine și îi trimite spre acea mare Biserică de sus. Biserica văzută, al cărui Altar și Botez și Preoție le-a așezat Domnul, poate fi văzută de către oricine; căci în ea S-a rugat Domnul și Apostolii Lui și au botezat și au jertfit Trupul și Sângele Său, și în ea au slujit cu adevărat ca preoți. Este Biserica adevărată și Maica binecuvântată care-i crește pe toți ca pe niște copii; de asemenea, trupul și inima în care locuiește Duhul este, pentru Duhul Sfânt care sălășluiește în ele, templu și altar adevărat, fiindcă Domnul locuiește acolo, după cum este scris: «trupurile voastre sunt templu ale Domnului și în omul lăuntric locuiește

¹¹⁵⁴ Nichifor CRAINIC, *Op.cit.*, pp. 251-252.

¹¹⁵⁵ M. KOMOSKO, *De Secta Messalianorum deque Libri Graduum ad eam necessitudine*, pp. CXV-CXLIX.

¹¹⁵⁶ Ioan BIZĂU, *Domus Ecclesiae între Liturghie și asceză*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Theologia Ortodoxă, LII, Nr. 1/2007, p. 136.

¹¹⁵⁷ Mt. 5, 8.

Hristos». ¹¹⁵⁸ În ceea ce privește acea Biserică cerească, de acolo începe tot binele. De acolo a ieșit în marginile lumii lumina; după chipul ei s-a făcut această Biserică pământească și Altarul ei și după tipul slujitorilor ei slujește trupul în afară iar inima sălășluiește ca preot înlăuntru; ei i se aseamănă și îi urmează cei care cercetează cu râvnă această Biserică văzută. Din această pricină, Biserica (văzută) este mai mare decât toate, fiind Maica tuturor celor botezați, mai cu seamă fiindcă în ea sălășluiește fața Domnului și o luminează pe ea”. ¹¹⁵⁹

În continuare, L.G. dezvoltă o temă foarte interesantă, legată de raportul dintre principalele categorii ale conținutului ei: „dreptii” și „desăvârșiții”. Apare aici, pentru prima dată în mistica siriană, problema maturității spirituale a celor care fac parte din Biserica văzută. După cum am văzut mai sus, ascensiunea celor „drepti” pe treptele desăvârșirii este cântărită metaforic după felul în care li se administrează învățăturile de credință, ca hrană pentru suflet. Cei care se află la începutul drumului, sunt hrăniți cu „laptele Bisericii”, ajungând cu timpul „la o educație și înțelegere profundă a trupului și inimii, făcând trupurile templu, iar inimile altare”. ¹¹⁶⁰ Cel din urmă scop, unirea cu Mirele ceresc în Biserica cea cerească, este împlinit prefigurativ aici, în Biserica văzută, prin jertfa inimii, care nu este alta decât rugăciunea euharistică.

Mărturisirea cu credință a Bisericii văzute și a Sfințelor Taine constituie prima condiție în parcursul duhovnicesc spre desăvârșire, este demersul pe care creștinul îl face pentru „a fi viu în Biserica inimii și în Biserica cea din ceruri”. Cei care părăsesc Biserica sunt categorisiți drept „vinovați și pierduți” întrucât au încălcat sfințenia legământului statornicit la Sfântul Botez. ¹¹⁶¹ În lupta cu puterile răului, dreptii au datoria de a apăra Biserica, păstrând „inima curată” pentru a primi lumina și slava Mântuitorului Hristos. În această stare, omul intră prin primirea Tainei Sfântului Botez:

„Cei care au luptat împotriva lui Satan și au apărat credința, merită această Biserică în care Domnul strălucește și este mai presus de toate, împărtășindu-se totodată de lumina slavei Sale celei dumnezeiești. Căci Domnul a spus: «Feriți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu». ¹¹⁶² Căci chiar dacă există alte bunătăți și alte locuri găsite fiecăruia după moarte, acel loc (al bisericii nevăzute) s-a făcut pentru cei care s-au curățit de lucrurile rele și de toată stricăciunea. Aceștia vor fi înălțați și slăviți alături de Domnul Hristos și vor primi binecuvântare de la preoți”. ¹¹⁶³

IV.2.1.4. Rugăciunea lacrimilor în L.G. XVIII

Rugăciunea lacrimilor constituie una dintre cele mai importante particularități ale misticii Răsăritului Creștin. Rod al pocăinței sau al negrăitelor bucurii izvorâte din redobândirea harului pierdut, lacrimile nu sunt niciodată despărțite de strigătul lăuntric al inimii către Dumnezeu. Această strânsă legătură constituie „pentru ascetica și mistica

¹¹⁵⁸ I Co. 6, 19.

¹¹⁵⁹ L.G. XII, 2, trad. Ierom. Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 161-162.

¹¹⁶⁰ L.G. XII, 3.

¹¹⁶¹ L.G. XII, 4.

¹¹⁶² Mt. 5, 8.

¹¹⁶³ L.G. XII, 7.

ortodoxă adevărata oglindă a omului, a cosmosului și a lui Dumnezeu”.¹¹⁶⁴ Această stare este descrisă cel mai bine prin conceptul grecesc de *penthos* – *necaz, jeliere, întristare după pierderea mântuirii*.¹¹⁶⁵

În latura sa biblică, *penthos* este echivalent cu *katanyxis*,¹¹⁶⁶ care ar putea fi tradus prin „regret încercat din adâncul inimii”. Cu acest înțeles se desprinde și din testamentul pe care Domnul lasă omenirii, după cum mărturisește în „Predica de pe munte”: „Fericiți cei ce plâng că aceia se vor mângâia”.¹¹⁶⁷ În felul acesta, Sfinții Părinți îl definesc prin „străpungere a inimii”.

Doctrina *penthosului* s-a imprimat atât de mult în sânul Bisericii Siriene, încât monahii au luat denumirea de *penthountes* – „vărsători de lacrimi” (sir. - *'abilā*). Haina sihăstriei devenea astfel veșmânt al pocăinței și al lacrimilor.¹¹⁶⁸ Faptul că această trăire, fundamental mistică, este prezentă și dinamică în tradiția siriană reiese din însemnările Sfinților Efrem Sirul și Ioan Gură de Aur. Primul dintre ei descrie această stare având în minte modelul Sfântului Grigorie de Nyssa, a cărui personalitate o elogiază în cuvinte de frumos alcătuite:

„În clipa în care mă pregătesc să-mi aduc aminte șuvoaiile sale de lacrimi, mi se umplu și mie ochii de lacrimi. Nu puțin lucru este a trece oceanul lacrimilor sale, fără să verși din lacrimile tale. În fiecare zi sau noapte ochii săi veghetori erau scâlțați în lacrimi. Plângea pentru păcatele tuturor, dar și mai mult plângea pentru păcatele sale. Ochii săi lăcrămau atunci când buzele sale vorbeau despre pocăință, păcat sau îndreptarea vieții, dar și când lăuda pe Dumnezeu”.¹¹⁶⁹

La rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai iluștri Părinți ai tradiției siriene, oferă de asemenea o descriere deosebit de importantă asupra legăturii dintre rugăciune și întristare. În acest sens, el aduce ca exemplu fapte din viața concretă, sentimente de tristețe ce se regăsesc în existența fiecărui om. Toate acestea nu se pot compara cu lacrimile rugăciunii, care străpung inima și-l așează pe nevoitor în comuniunea iubirii lui Hristos.

¹¹⁶⁴ Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Argument la lucrarea lui Irénée HAUSHER, Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, Ediția a II-a, traducere de Mihai Vladimirescu, Deisis, 2009, p. 5.

¹¹⁶⁵ Πενθος, - ou, ιο; cf. Iacob 4, 9: „Pătrundeți-vă de durere. Întristați-vă și vă jeliți. Râsul întoarce-se în plâns și bucuria voastră în întristare” – Vezi: G. ABBOT-SMITH, *A manual Greek Lexicon of The New Testament*, T&T Clark, Edimburgh, 1999, p. 353; Irénée HAUSHER, *Op. cit.*, p. 46.

¹¹⁶⁶ Antiteza acestor doi termeni se regăsește în grecescul λυπε, descris prin aplecarea spre deznădejde, ca gând al răutății. Evagrie Ponticul spune despre acest demon că face sufletul iubitor de plăceri: „Dacă acest drac războiește pe un monah peste măsură, îl face încercat căci îl convinge să nu apropie nimic dintr-ale lumii și să înlăture toată plăcerea”. Legat de aceste efecte, el consideră desnădejdea drept „locuitoare a pagubei, tovarășă a eșecului, premergătoare exilului, aducere aminte de rude, asociată a strămtorării, însoțitoare a akediei, întristare a gândurilor, vierme al trupului, legătură a captivității” - EVAGRIE PONTICUL, *Capetele despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia 1*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 60; IDEM, *În luptă cu gândurile - despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor*, Comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 60.

¹¹⁶⁷Mt. 5,4.

¹¹⁶⁸ Tomas ŠPIDLIK, SJ, *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*, translated by Anthony P. Gythiel, Cistercian Publications, USA, 1986, p. 194.

¹¹⁶⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, în PG 46, 829 D.

„Spune-mi dar, de ce forță fizică e nevoie atunci când vine vorba de străpungerea inimii, de rugăciunea veghetoare, de cugetarea la păcate, de lupta împotriva păcatelor și de înfrânarea minții?”¹¹⁷⁰ „Plângi dar și tu pentru păcatul tău” – mai spune Sfântul Părinte – „și să plângi nu oarecum, nici numai să fii văzut, ci cu amar, ca Petru. Din adâncul sufletului să verși izvoare de lacrimi ca, milostivindu-se asupra ta, Domnul să-ți ierte păcatul. Căci este iubitor de oameni, precum Însuși a spus: «Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu».¹¹⁷¹ Puțină osteneală vrea de la tine, iar El îți va da lucruri mari. O ocazie așteaptă din partea ta ca să-ți dea comoara mântuirii. Adu lacrimi și El îți va dărui iertare; fă pocăință și El va trece cu vederea păcatele tale”.¹¹⁷²

În cuprinsul lucrării L.G., această temă este prezentă în cea de a XVIII-a Omilie. Evidența ei reiese chiar din primele rânduri, unde autorul face distincția între lacrimile izvorâte din plânsul pentru păcate și lacrimile de bucurie. Răspлата lacrimilor vărsate pentru păcate va fi „bucuria întru Domnul”. Meditarea propriilor fapte și cântărirea lor cu nădejdea spre bunătatea și ajutorul Celui Milostiv, constituie începutul despătimirii. Întregul demers duhovnicesc este exemplificat de autor cu ajutorul tablourilor scripturistice:

„Înțelegeți ceea ce am de gând să vă spun, fiii mei! Lacrimile răsar atât din întristare, cât și din bucurie, așa cum spune Domnul: «Adevărat, adevărat zic vouă că veți plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie».¹¹⁷³ Unii plâng pentru păcatele lor și bine fac, căci este scris: «Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte».¹¹⁷⁴ Alții și-au învins patimile și s-au îndepărtat de ce este rău pentru a face lucrurile Domnului. Din dragoste pentru Dumnezeu, care i-a binecuvântat cu harul Său, i-a mântuit de moarte și i-a făcut liberi, aceștia au vărsat lacrimi de bucurie, în smerenie și în legea cea sfântă a Lui, după cum zice Psalmistul: «Că mărturiile Tale sunt cugetarea mea, iar îndreptările Tale, sfatul meu. Lipitu-s-a de pământ sufletul meu; viază-mă, după cuvântul Tău».¹¹⁷⁵ Să ne bucurăm așadar de această zi a mântuirii! Căci dacă cineva a fost scăpat din moarte, trebuie să-i slujească Domnului cu bucurie, și nu cu întristare”.¹¹⁷⁶

Depărtându-se de Dumnezeu datorită păcatelor sale, omul plânge ca și cum ar fi pierdut cel mai drag prieten. Alungarea păcatului aduce după sine și restaurarea harului în suflet, după cum notează autorul anonim: „când a alungat de tot păcatul din suflet, el plânge de fericirea întâlnirii cu Dumnezeu”.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁰ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, în PG 47, 409 sq.

¹¹⁷¹ Iez. 33, 11.

¹¹⁷² SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre rugăciune și trezvie*, în *Despre rugăciune și trezvie în învățăturile Sfinților Părinți*, traducere Cristea Florentina, carte tipărită cu binecuvântarea PS Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Cartea Ortodoxă – Egumenița, Galați, pp. 57-58.

¹¹⁷³ In. 16, 20.

¹¹⁷⁴ II Co. 7, 10.

¹¹⁷⁵ Ps. 118, 24-25.

¹¹⁷⁶ L.G. XVIII. 1.

¹¹⁷⁷ L.G. XVIII, 2.

Arma nevoitorului în lupta cu „gândurile răutății” este rugăciunea. Ea trebuie făcută după modelul Mântuitorului Hristos care a spălat cu lacrimile Sale păcatele neamului omenesc, rugându-Se Părintelui Ceresc în Grădina Ghetsimani, înainte de Dumnezeiasca Sa Jertfă. Întregul demers spre desăvârșire este privit ca o luptă continuă cu puterile întunericii. În acest context, lacrimile au atât rol mântuitor, cât și anamnetic, păstrându-i omului conștiința trează. Ieșind din starea de purificare, omul intră în comuniunea harului dumnezeiesc. Din acest moment, tristețea se schimbă în bucuria redobândirii darurilor pierdute prin păcat. Iată cum descrie L.G. această stare:

„Să lăsăm în urmă toate lucrurile trecătoare și să alungăm de la noi tot păcatul care vine din afară. Atunci, numai după ce am smuls din rădăcină această buruiană, putem lupta împotriva păcatului care locuiește înlăuntrul nostru – împotriva gândurilor rele pe care patima le sădește în inima noastră. După aceasta putem alerga mai departe în cursa care ne așteaptă, străduindu-ne și mai mult în rugăciune, așa cum Domnul a făcut înaintea noastră: căci (Pavel) ne-a arătat că Iisus «în zilele trupului Său, a adus, cu strigăt și cu lacrimi, cereri și rugăciuni către Cel ce putea să-L mântuiască din moarte și auzit a fost pentru evlavia Sa, și deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pățit, și desăvârșindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică».¹¹⁷⁸ Iar Domnul ne învață la fel: când am ajuns la starea de nepătimire trebuie să ne adâncim și mai mult în această competiție a rugăciunii, după cum El Însuși a spus și a făcut”.¹¹⁷⁹

Intrând în starea de desăvârșire, nevoitorul trebuie să păstreze harul redobândit în rugăciune. În acest sens este amintit îndemnul Sfântului Apostol Pavel care zice: „stați desăvârșiți și plini de tot ce este voința lui Dumnezeu”.¹¹⁸⁰ Acesta este darul pe care Însuși Fiul lui Dumnezeu l-a câștigat, vărsându-Și sângele pe lemnul Crucii. Întru aceasta, El a pus început luptei noastre împotriva ispitirilor diavolești, făcând lucru „potrivit ca toți cei care sunt întru Dânsul «să se roage în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără de mânie și fără șovăire», să verse lacrimi în dragostea și dorința lor după Dumnezeu, așteptând clipa întâlnirii față către față, după cum este scris: «Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu»”.¹¹⁸¹

În continuare, autorul L.G. face trimitere la curățirea inimii în rugăciune. În acest context apare ideea dezrădăcinării păcatului din inimă prin rugăciune și lacrimi. Alături de purificarea prin „focul Sfântului Duh”,¹¹⁸² această temă încadrează lucrarea în dimensiunea pneumatică, specifică misticii siriene. Așezată astfel în context, această idee se leagă de a doua etapă a rugăciunii lacrimilor, cea a „bucuriei în Domnul”:

¹¹⁷⁸ Evr. 5, 7-9

¹¹⁷⁹ L.G. XVIII, 3.

¹¹⁸⁰ Col. 4, 12.

¹¹⁸¹ Cf. Mt. 5, 8.; L.G. XVIII, 3.

¹¹⁸² Această temă este frecvent întâlnită în literatura siriană, începând de la imnele baptismale și până la textele liturgice cu subiect euharistic. Sfântul Efreem, de pildă, vorbește despre puterea „focului coborât din cer”, care arde păcatele celor care s-au îmbrăcat în haina harului lui Hristos. El face trimitere la episodul în care Moise, din rânduială dumnezeiască, întemeiază preoția levitică: „Când Moise i-a însemnat și uns/ pe fiii lui Aaron,/ focul le-a mistuit trupurile,/ lăsându-le hainele neatînse./ Binecuvântați să fiți voi frații mei,/ căci focul milostivirii s-a pogorât din cer/ mistuind cu totul păcatele voastre,/ curățind și sfințind trupurile voastre” – *H.Epiph.* 3, 10; Vezi și Sebastian BROCK, *Fire from heaven*, p. 254.

„Inima nu devine curată, până când păcatul nu dispăre cu totul dinlăuntrul ei și până când toate gândurile rele, ascunse în puterea păcatului, se vor sfârși. Acest păcat nu va dispărea din inimă și nici gândurile rele izvorâte din păcat dacă nu ne vom ruga Domnului nostru. Numai atunci, după ce ne-am rugat Lui în inima noastră, ne vom umple de bucurie negrăită. Căci ne vom bucura îndelung, când inima noastră nu va mai răspunde păcatului, după ce ne-am făcut deschiși în prezența Lui Dumnezeu, împlinind toate poruncile Lui ... Adu-ți aminte cum Domnul i-a izbăvit pe părinții noștri din apucătura iadului și cum inimile lor s-au bucurat de Dânsul și de cei ce poartă Numele Cel Sfânt al Lui, așa cum a spus Sfânta Fecioară: «Mărește sufletul meu pe Domnul și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu, că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile».¹¹⁸³ În adâncul sufletului s-a bucurat și, ridicându-și mintea, a găsit har și milă înaintea Lui”.¹¹⁸⁴

Atunci când ostenitorul s-a învrednicit de nepătimire, încălzit de lumina sfințitoare a harului, el varsă lacrimi de bucurie. „De aceea” – spune părintele Stăniloae – „lumina din mine nu e o lumină subiectivă, ci tot lumina obiectivă a Duhului Sfânt, pe care am dobândit-o prin purificarea de patimi și prin îndelungatul exercițiu al cugetării la Dumnezeu și al rugăciunii”.¹¹⁸⁵ În felul acesta, autorul face trecerea la următorul pas al ascensiunii mistice, *iluminarea*.¹¹⁸⁶ Pentru a se menține în această stare, nevoitorul trebuie să țină cont de două lucruri: examinarea permanentă a conștiinței și aducerea aminte de păcat.¹¹⁸⁷ În legătură cu aceasta, Sfântul Efrem spune: „Începutul penthosului este cunoașterea de sine”,¹¹⁸⁸ iar Sfântul Ioan Hrisostom completează: „Atunci când lacrimile izvorăsc din Dumnezeu, ele sunt veșnice”.¹¹⁸⁹

IV.2.2. Desăvârșirea ca taină a unirii omului cu Hristos

Pentru a ajunge să-și îplinească scopul suprem al existenței sale pământești, care nu este altul decât unirea cu Hristos, omul trece prin mai multe etape. Pentru a explica acest parcurs duhovnicesc trebuie să avem în minte întrebarea pe care tânărul bogat din Evanghelie o adresează Mântuitorului: „Învățătorule bun, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?”.¹¹⁹⁰ În primă instanță, Domnul face trimitere la poruncile Vechiului Testament: „Să nu ucizi, să nu săvârșești adulter, să nu furi, să nu mărturisești strâmb, să nu înșeli pe nimeni, cinstește pe tatăl tău și pe mama ta”.¹¹⁹¹ Împlinirea acestor așezăminte, caracteristice „dreptilor”, nu au puterea așezării omului dincolo de imanentul existenței

¹¹⁸³ Lc. 1, 46-48.

¹¹⁸⁴ L.G. XVIII, 4.

¹¹⁸⁵ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica ortodoxă*, p. 254.

¹¹⁸⁶ Ioan Gh. Savin caracterizează această treaptă ca pe o purificare pasivă, ținând cont de faptul că omul nu se poate mântui de unul singur, prin propriile forțe. Iluminarea devine astfel o purificare radicală, asociată în tradiția semită cu „focul Sfântului Duh”, statornicit în sufletul omului de la Botez. Un rol important în această treaptă o au și darurile Duhului Sfânt care „exercită o lucrare de pregătire, de mlădiere, de subțiere și modelare a puterilor sufletești, făcându-le cât mai proprii și mai apte ca să primească darurile mistice speciale, sau cele ale grației actuale” – Ioan Gh. SAVIN, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, pp. 128, 132.

¹¹⁸⁷ Tomas SPIDLIK, SJ, *The Spirituality of the Christian East*, p. 196.

¹¹⁸⁸ ASSEMANI (n. 31), vol. I: 254 f.

¹¹⁸⁹ *Homilia 3*, in Epistolam ad Philemonem, 4; PG 62, 204.

¹¹⁹⁰ Mt. 19, 16; Mc. 10, 17.

¹¹⁹¹ Mt. 19, 18; Mc. 10, 19.

pământești, în comuniunea mistică cu Hristos și cu Sfinții Săi. Această înfăptuire exterioară este așezată de autorul L.G. în rândul „poruncilor mici”, putând fi împlinită de cei care au urcat pe scara virtuților, dar nu până la capăt. Desăvârșirea presupune mult mai mult efort ascetico-mistic, după cum îi răspunde Mântuitorul aceluiși tânăr, care păzise poruncile Legii Vechi din pruncie: „Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând crucea, vino și urmează Mie”.¹¹⁹²

Într-o analiză comparativă dintre Vechiul și Noul Testament, L.G. deschide o nouă perspectivă de înțelegere asupra desăvârșirii ca legătură și împlinire în Hristos Domnul. În această abordare, profeții sunt cei care își călăuzesc viața după dreptarul Legii, căutând să vestească prin acesta Cuvântul lui Dumnezeu. Odată cu Dumnezeiasca Sa Întrupare, Hristos aduce în lume chemarea la desăvârșire și vindecarea pentru toți cei care-și deschid inima să-L primească. Acest aspect este comentat pe larg în cel de al IX-lea capitol al L.G.:

„Acum lăsați-ne să arătăm cum profeții, care trăiau în îndărătnicia oamenilor, au iubit și respectat cele 10 Porunci și Noul Testament. Nu au ieșit din voia Atotputernicului Dumnezeu, orice li s-ar fi spus. Însă când au urmărit să ajungă la dragoste și desăvârșire, Domnul i-a răspuns pentru că-i trimisese să nimicească pe vrășmașii Săi. Însă Domnul nostru, venind în lume, nu a venit pentru profeți, nici pentru cei dreپți, ci spre îndreptarea păcătoșilor și spre folosul celor deznădăjduiți, pentru a-i chema la pocăință și pentru a-i așeza în casa vieții. Căci profeții și toți dreptii Vechiului Testament au putut trăi și au pregustat desăvârșirea trăind în Duhul Sfânt, care este Domnul nostru. Însă, din dragoste pentru întreaga lume care era rătăcită, Domnul nostru S-a întrupat pentru ca noi să câștigăm lumea și pentru ca lumea să cunoască voia lui Dumnezeu de la Dumnezeu Însuși și să calce pe urmele Sale. De aceea spune Domnul: «N-am venit să chem pe dreپți, ci pe păcătoși la pocăință».¹¹⁹³ Așadar, Domnul nostru S-a născut spre luminarea tuturor, ca toți să învețe din adevărul smereniei și dragostei Sale în chip văzut, pentru că nu toți pot auzi voia Sa prin Duhul Sfânt. Venirea Sa în lume a fost spre binele tuturor pentru ca toți să învețe din smerenia, din bunătatea, din milostivirea Sa; pentru ca oamenii să primească în răbdare suferințele, văzând că Domnul a îndurat toate înaintea lor”.¹¹⁹⁴

Cel care-și dorește să ajungă la desăvârșire trebuie să păstreze în minte modelul lui Hristos. Scopul este atins numai printr-o continuă despătimire și îndreptarea ființei prin iubire către Dumnezeu. „Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine și într-o măsură oarecare tinde spre aceasta. În aceasta stă chipul dumnezeiesc în el. Dar dragostea însăși în deplinătatea ei nu o poate avea de la sine, ci o primește de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că asemănarea nu o poate dobândi decât în comuniune cu Dumnezeu”, spune părintele profesor Dumitru Stăniloae.¹¹⁹⁵

Pentru a ajunge să se odihnească în iubirea lui Dumnezeu, asemenea celor „desăvârșiți”, omul este dator să alunge de la sine toate gândurile necurate și să

¹¹⁹² Mt. 19, 21; Mc. 10, 21.

¹¹⁹³ Lc. 5, 32.

¹¹⁹⁴ L.G. IX, 1.

¹¹⁹⁵ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 352.

stăruiască în rugăciune. Acesta este prima etapă a vieții mistice. Luându-i ca exemplu pe profeti, L.G. creionează acest întreg parcurs prin care „cel drept” este condus la „desăvârșirea în Hristos”:

„Ei urmăresc să ajungă la desăvârșire atunci când alungă din suflet patima și mânia, când iubesc pacea, când se îndepărtează de ispită și fac lucrurile Domnului, când Îi aduc lui Dumnezeu jertfă de mulțumire și nu nedreptate, atunci când spun: «Inima cea rea am alungat-o de la noi și nu cunoaștem rău». Atunci când Samuel s-a rugat pentru cei care l-au ocărât¹¹⁹⁶ și Ieremia s-a rugat pentru cei care l-au aruncat în groapa cu noroi, Domnul a zis către dâșii: «nu vă rugați pentru aceștia»,¹¹⁹⁷ dar ei nu l-au ascultat. Urmând simțăminte omeneste, ei au fost îndepărtați de Dumnezeu, socotindu-se jertfa lor nepotrivită. Mai mult decât atât, Ieremia a spus: «Mă dau înapoi de la cuvintele de ocară împotriva lor!», fiind lucru neplăcut înaintea Lui. «Cuvântul lui Dumnezeu a venit asupra mea ca un foc, s-a prefăcut în ocară pentru mine și în batjocură zilnică»,¹¹⁹⁸ până când nu s-a coborât cu dreptate și i-a blestemat pe aceștia ... Cât de mult au așteptat profetii ziua Legământului - Întruparea Mântuitorului din Fecioară - dar aceasta nu s-a întâmplat în zilele lor. Din această pricină, «Dumnezeu nu Se rușinează de ei ca să Se numească Dumnezeul lor». ¹¹⁹⁹ De aceea nu se rușinează să-i numească pe ei frați și Apostoli ai Săi. De aceea, „le-a gătit lor cetate”,¹²⁰⁰ adică i-a desăvârșit cu semnul apostoliei. Astăzi însă, Dumnezeu le cere oamenilor să se iubească între ei, ca fii ai lui Adam, și să nu aducă ocară unul asupra altuia, căci altcumva nu vor putea intra în Împărăția Cerurilor”.¹²⁰¹

IV. 2.2.1. Experiența mistică a urmării lui Hristos în suferință, în L.G. XVII

Într-o evaluare generală a misticii creștine din primele veacuri, imaginea Mântuitorului Hristos constituie modelul principal pe care creștinul îl urmează și spre care nădejuiește permanent. Această dorință, manifestată neîncetat și perpetuu în viața nevoitorilor, pendulează foarte ușor de la experiența martirică, la lupta cu patimile și gândurile care vin de la vrășmașul diavol. Ajuns la capacitatea de a păstra pe inimă, ca pe o prescură, pecetea Mântuitorului Hristos, misticul creștin caută neîncetat să exteriorizeze această stare, modelându-o tainic după chipul Binefăcătorului său. El duce martiriul mai departe, îmbrăcându-l de data acesta în haina suferințelor Domnului său. „Viața martirică se aseamănă în multe privințe vieții ascetice.” – spune IPS Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei – „Astfel, urcușul duhovnicesc realizat pe diferite căi, fie pe linia martiriului, fie pe calea ascetică, este o cunoaștere angajată într-o permanentă ridicare spre cele de sus, înspre unirea cu «Marele Arhiereu, care a străbătut cerurile». Deci, martirii și asceții, urmând Domnului, «vor străbate cerurile, întrecând nu numai pământul și tainele lui, ci și cerurile și cele ce le înconjoară». În felul acesta, oamenii cuprinși de iubire față de Dumnezeu sunt chemați la purificarea de patimi și de slăbiciuni, spunând cu tărie ca și Sfântul Apostol Pavel: «toate le port întru Cel ce mă întărește, Hristos Iisus, Domnul nostru»”.¹²⁰²

¹¹⁹⁶ I Regi 12, 20-25.

¹¹⁹⁷ Ieremia 7, 16.

¹¹⁹⁸ Ieremia 20,8.

¹¹⁹⁹ Evr. 11, 16.

¹²⁰⁰ Evr. 11, 16.

¹²⁰¹ L.G. IX, 3-4.

¹²⁰² IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, pp. 203-204.

În L.G. urmarea lui Hristos sau „viața în Hristos”¹²⁰³ are în primul rând un caracter *kenotic*, vizând în special viețuirea Sa smerită în trup. Astfel, lovirile peste obraz, spălarea picioarelor apostolilor, vindecarea urechii tăiate a slugii marelui preot, rugăciunea pentru cei care L-au răstignit pe Cruce sunt modele de urmat pentru aceia care caută desăvârșirea. Exemplu dat de Sfântul Protomartir Ștefan, de Sfinții Apostoli, de Sfinții Mucenici și de mulți alții care și-au jertfit viața pentru credință, constituie temelia crezului că aceste lucruri nu sunt cu neputință a fi săvârșite.¹²⁰⁴

Îndemnul de a urma patimilor și suferințelor Domnului formează tema centrală în cea de a XVII-a Omilie a L.G. Așezând Persoana și suferințele Mântuitorului în centru existenței omenești, autorul pune la inima cititorului îndemnul de a-și rândui viața după modelul dat de Mântuitorul Hristos prin faptele Sale, de la Naștere la Întrupare. Roadele acestei osteneți vor fi concentrate în preamărirea noastră în ceruri.¹²⁰⁵ Dacă Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om și a suferit pentru păcatele noastre, la rândul nostru, suferind pentru păcatele săvârșite, ajungem să ne asemănăm Lui, dacă acceptăm această stare în smerenie și rugăciune:

„Învață din Sfintele Scripturi care sunt suferințele ce se trag din păcate și vei suferi, așa cum Domnul a suferit, ca să te preamărească. Aceasta înseamnă să suferi asemenea Domnului nostru. Chiar și astăzi, Domnul își stă alături în suferința ta, așa cum a grăit Apostolul: «Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori - moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim».¹²⁰⁶ Ia aminte, oare nu ești încredințat că Domnul a suferit în taină pentru tine? A fost ispitit, dar nu a alungat de la noi ispitirea, suferind laolaltă cu cei care sunt ispitiți”.¹²⁰⁷

Scopul acestei suferințe mimetice este dirijat de autor spre rugăciunea pentru vrășmași: „Căci acestea sunt suferințele Domnului, care neîntorcându-și fața de la rușinea scuișoarelor, S-a rugat pentru cei care-L batjocoreau. Să iei aminte la acestea și, stăpânindu-ți pornirile, să te rogi pentru oricine îți aduce vătămare și să-l ierți pe acesta, căci aceasta înseamnă să suferi cu Hristos și să fii preaslăvit împreună cu El”.¹²⁰⁸

¹²⁰³ Dorind să evite influențele occidentale legate de conceptul de „*Imitatio Christi*”, teologul rus Vladimir Lossky folosește expresia de mai sus, încercând să o integreze doctrinar în tradiția mistică orientală. El vede sensul desăvârșirii în primul rând ca imagine a asemănării omului cu Hristos, nu ca imitare a Lui. În acest sens, el trimite spre actul de deșertare/golire la care se spune Domnul pentru a realiza, în chip deplin, comuniunea cu firea omenească: „Aleșii, uniți cu Dumnezeu, ajung la starea bărbatului desăvârșit, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Ef. 4, 13). Totuși, această asemănare cu Hristos este starea finală la care poate ajunge, calea care duce acolo, cum am putut vedea, nu este cea a imitării lui Hristos. Într-adevăr, calea lui Hristos, persoană dumnezeiască, era o coborâre spre ființa creată, o asumare a firii noastre; calea persoanelor create trebuie să fie, în schimb, o înălțare, o ridicare către firea divină, unirea cu harul necreat împărțându-se de Duhul Sfânt. Mistica imitării lui Hristos pe care o găsim în Occident este străină spiritualității răsăritene, care se definește mai degrabă ca pe o „viață în Hristos”. Această viață în unitatea Trupului lui Hristos oferă persoanelor umane toate condițiile pentru dobândirea harului Duhului Sfânt, adică pentru a se împărții din Însăși viața Sfintei Treimi, din cea mai înaltă desăvârșire care este iubirea”. – Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 226.

¹²⁰⁴ R. REUX, *The doctrine of Imitation of Christ in the Liber Graduum: between exegetical theory and sotereology*, in **Studia Patristica**, vol. 30, Peeters, Leuven, 1997, p. 261.

¹²⁰⁵ L.G. XVII, 1.

¹²⁰⁶ Rm. 8, 17.

¹²⁰⁷ L.G. XVII, 1.

¹²⁰⁸ L.G. XVII, 2.

Asemenea Mântuitorului care a vindecat neputințele oamenilor, a spălat picioarele ucenicilor la cină, a vindecat ureche slugii arhiereului,¹²⁰⁹ cel drept este îndemnat la stăpânire de sine pentru a ajunge la desăvârșire.¹²¹⁰ În jertfa lor, Sfinții Mucenici au urmat modelul Mântuitorului Hristos care S-a rugat pentru cei care Îl răstigneau.¹²¹¹ Având în minte și în inimă întipărit semnul mântuitor al Sfintei Cruci, aceștia au transformat patima în izbăvire. La toate acestea, autorul L.G. conchide:

„Dacă vei suferi în acest fel, binecuvântat va fi sufletul tău pentru că inima ta va fi curățită și vei vedea pe Dumnezeu. Și luând aminte cum Sfântul Ștefan se ruga pentru cei care-l loveau cu pietre, zicând: «Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta!»,¹²¹² cum ai putea crede oare că numai Domnul s-a rugat pentru prigonitorii Săi? ... Toți Sfinții Apostoli se rugau pentru prigonitorii lor, după cum Domnul făcuse aceasta înaintea lor. Când au fost duși la moarte în afara zidurilor cetății, El le-a stat alături, întărindu-i pentru a dobândi mântuirea. În tip ce erau răstigniți, Domnul îi întărea în credință. Roagă-te așadar, Domnului nostru Iisus Hristos care a suferit cel dintâi, ei suferă cu El și în El. Căci, fiind Cel care a suferit cel dintâi, S-a făcut model celor care suferă cu El și în El. Slavă Acestuia și binecuvântați să fie cei care i-au urmat exemplul”.¹²¹³

Calea pe care cel drept trebuie să o urmeze este „strâmtă și cu chinuri”. Pășind pe ea, acesta face legământ înaintea lui Dumnezeu, angajându-se să meargă drept și să nu cadă în ispita celui viclean. Greutatea pașilor parcurși nu se compară nici pe departe cu frumusețea și bogăția Împărăției promise. Pornind de la această miză, ascetul își îmbracă năzuința cu haina smereniei, făcându-se tuturor toate, „ca pe toți să-i câștige”. Suferința sa devine astfel o „povară tămăduitoare”, ancorându-se în dorința de a dobândi cât mai repede comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, am putea spune că intensitatea suferinței este echivalentă cu intensitatea comuniunii cu Hristos. „Cine vrea să trăiască în planul lui Hristos” – scrie mitropolitul Nicolae Mladin – „trebuie să accepte suferința. Este ca o prelungire a suferințelor Lui în istorie (căci Hristos Însuși e Cel ce suferă în membrele Sale). Biserica în «veacul de acum» este mai mult Biserica suferinței, a smereniei și a prigonirilor decât Biserica transfigurărilor: e trupul lui Hristos palmuit de toate josnicile, biciuit de toate calomniile, sfârtecat de toate prigoanele, ținut pe crucea tuturor durerilor. Așa și creștinii, care sunt membrele acestui trup. «Cum ar putea rămâne membrele fără suferință, când ele sunt membrele unui cap încununat cu spini?»”.¹²¹⁴

¹²⁰⁹ L.G. XVII, 3.

¹²¹⁰ „Domnul a vindecat urechea celui ce venise cu sabia să-L omoare. În felul acesta, dacă te poți stăpâni, făcând numai ce este bine înaintea celor ce-ți doresc răul, vei ajunge să fii desăvârșit” – L.G. XVII, 4.

¹²¹¹ IPS Irineu Popa vede în această putere mistică de iertare a vrășmașilor, chiar în ceasul martirajului, un dar al Mântuitorului Hristos, dar și împlinirea scopului suprem și anume: unirea desăvârșită cu El în patria Cerească. Iată ce spune în acest sens: „Sfinții Mucenici mărturisesc iubirea lor față de Dumnezeu în mare bucurie, seninătate și răbdare. Ei suferă moarte fără revoltă și fără să se laude cu sacrificiul vieții lor, rugându-se pentru prigonitorii lor și iertându-i, așa cum Mântuitorul a iertat pe cei care L-au răstignit” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 111.

¹²¹² F.A. 7, 60.

¹²¹³ L.G. XVII, 8.

¹²¹⁴ Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, p. 156.

La finalul celei de XVII-a Omilii, autorul anonim așează starea imitării lui Hristos în suferință sub imaginea unui drum care duce spre Împărăția lui Dumnezeu. La finalul acestei căutări, pelerinul descoperă bucuria unirii cu Dumnezeu care este împlinirea tuturor nevoințelor sale:

„Dacă dorești să cunoști aceste taine, totuși, nu încerca să rogi sau să întrebi orice persoană, sau să disprețuiești pe cineva, căci poate tocmai cel pe care îl disprețuiești ar putea cunoaște adevărul pe care îl cauți. Fii smerit și cu zdrobire de inimă înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Asemănă-te omului care merge într-o țară îndepărtată, nedisprețuind pe copil sau pe vârstnic, nici pe cel slăbănog sau urât la înfățișare, nici pe femeie, ci întrebând pe oricine întâlnește în cale drumul spre limanul căutat. În același fel, pentru că și tu cauți cărarea spre Patria Cerească, să nu disprețuiești pe vreunul dintre acești mai mici ai Domnului,¹²¹⁵ ci întreabă cu dragoste până vei găsi pe cineva care să-ți arate drumul cel ceresc, pe care călătorind să ajungi la lăcașul slavei și să intri la Domnul, care îți va da bucurie”.¹²¹⁶

IV.2.3. „Mistica inimii” între L.G. și „Omiliile pseudo-macariene”¹²¹⁷

În abordarea acestui subiect, ideile promovate în textul din L.G. XII, pe care le-am analizat mai sus, se găsesc în complementaritate cu învățăturile desprinse din „Omiliile pseudo-macariene”. Ambele lucrări dezvoltă o adevărată „mistică a inimii”, demers pe care în considerăm, cu toată responsabilitatea, un început al isihasmului în arealul sirian. Importanța acestei teme în dezvoltarea misticii siriene este capitală. Prezența Mântuitorului Hristos în adâncurile sufletului omenesc, ca pe un altar de jertfă, se dobândește în primul rând prin rugăciune și efort ascetic susținut. Cel care pășește pe această treaptă a desăvârșirii se umple de lumină, îmbrăcându-se în haina darurilor Duhului Sfânt.

¹²¹⁵ Mt. 18, 10.

¹²¹⁶ L.G. XVII, 9.

¹²¹⁷ Pentru a fixa această scriere în sânul tradiției siriene, trebuie să facem câteva precizări asupra identității sale doctrinare. Astfel, în ceea ce privește autorul, trebuie știut faptul că inițial a fost confundat cu Sfântul Macarie Egipteanul. Cercetările sirologilor au adus cu timpul lămuriri în această privință, Vincent Desprez identificându-l cu un oarecare ascet Simeon, care a activat în acest areal între anii 380-390 și 430. Confuzia monahului sirian cu Sfântul Macarie Egipteanul este explicată prin înțelegerea greșită a apelativului grecesc de *μακαριος* - *fericit*, care a însoțit numele ascetului după moarte. Ulterior, pentru a face cât mai clară identitatea autorului acestor scrieri în vederea eliminării oricărei confuzii, cercetătorii au folosit numirile de Pseudo-Macarie, Simeon Macarie, Macarie-Simeon sau simplu Macarie. În ceea ce privește poziția acestuia în sânul mișcării mesaliene, sirologii au caracterizat-o ca fiind una „moderatoare” comparativ cu erezia mesaliană, condamnată alături de cea eustaiană în sinoadele de la Gangara și Side (341 și 390). Cu toate acestea, identificarea acestor celor 50 de „Omilii Pseudo-macariene” în cadrul *Ascheticonului mesalian* nu a fost în totalitate confirmată, tocmai datorită popularității lor în rândul credincioșilor. Singura concordanță evidentă între mesalianism și „Omiliile Pseudo-macariene” se leagă de Taina Sfântului Botez. În acest sens, profesorul Nicolae Chițescu notează: „Ca și mesalienii, Pseudo-Macarie insistă asupra faptului că Botezul nu dezrădăcinează răul din inima omului, deși o curăță de păcate, de aceea luptă continuă (după formula: har, credință și fapte bune). Apostolul Pavel amintește în 1-8 Romani că creștinii n-au ajuns la capătul luptei. Mai mult, eforturile omenești sunt fără urmări dacă rămân exterioare ca de pildă: ingenuncherile, strigătele în rugăciuni, o citire a Bibliei care rămâne la literă: «Niciunul dintre voi să nu caute să cunoască pe Dumnezeu numai după cuvinte, ci să-L aibă în inimă cu toată simțirea și cunoașterea». de la experiență trece la «minunea prin experiență» și deplinătatea tuturor manifestărilor sufletești. Totul este săvârșit în noi de Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, harul lui” (Omiliile I, 5 și II, 7) - Vezi mai mult în Prof. dr. Nicolae CHIȚESCU, *Introducere* la lucrarea *Sfântul Macarie Egipteanul*, pp. 8-28.

Spiritualitatea macariană a fost caracterizată în mare parte printr-o „mistică a inimii”, transmisă, datorită identității sale bivalente, atât misticilor de limbă greacă (între care amintim pe Grigorie de Nyssa, Diadoh al Foticeei, Isaia Pustnicul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama ș.a.), cât și celor siro-orientali, în special de tradiție nestoriană (Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Iosif Hazzaya, Ioan de Dalyatha etc.). Ținând cont de acest aspect, Robert Beulay explică locul pe care îl are „mistica inimii” din „Omiliile pseudo-macariene”, în sânul tradiției orientale: „Relevanța importanței a «misticii inimii» la Macarie promovează noțiunea de *inimă* (în sensul biblic al termenului) și analizează raportul acesteia cu duhul (gr. – *nous*, sir. – *hawnâ*, *mad'â* sau *re'yânâ*), cu practica rugăciunii inimii (sau a «omului interior»), cu smerenia și milostenia care vin din inimă, cu dragostea pe care o îmbrățișează și de asemenea cu «noaptea păcatului» pe care Dumnezeu o luminează și o purifică. Dincolo de capacitatea supranaturală, lucrează Sfântul Duh în chipul focului și al luminii. Această experiență este însoțită de cercetarea simbolurilor, accentul căzând pe aceasta spre folosul celor care doresc să ajungă la desăvârșire și totodată caracterul liric al întregului conținut formează sufletul scrierilor macariene”.¹²¹⁸

IV.2.3.1. Purificarea și iluminarea mistică a inimii prin focul dumnezeiesc al harului

Primirea „slavei celei dumnezeiești” ca răsplată a luptei împotriva puterilor întunericului, constituie doar unul din elementele mistice care leagă L.G. de „Cele 50 de omilii duhovnicești ale lui Pseudo-Macarie”. În acest context, apare și imaginea mistică a „inimii”, ca altar al prezenței Mântuitorului Hristos în ființa celui credincios. Corelată cu rugăciunea continuă și prezența Duhului în viața celui ce-L caută pe Hristos, „mistica inimii”, prezentă în cele două lucrări, constituie nota de bază în dezvoltarea caracterului hristologic și pnevmatologic alisticii siriene. La Macarie, de pildă, așezarea Mântuitorului Hristos în altarul inimii se face prin rugăciune neîncetată a inimii. „Datorită ei, cei vrednici ajung în comuniune cu sfințenia lui Dumnezeu și cu puterea cea duhovnicească și își unesc gândul lor cu Dumnezeu într-o iubire negrăită. Pentru că acela care stăruie zilnic în rugăciune se aprinde de iubire și dor după Dumnezeu și primește harul Duhului ce-l duce la desăvârșire”.¹²¹⁹

Prin acest exercițiu zilnic, omul îl aduce pe Hristos în inima sa, împlinind astfel primul pas în procesul de despățimire. În felul acesta, „credinciosul trebuie să fie în Dumnezeu și Dumnezeu trebuie să fie în inima lui ca să poată să ajungă la viața fericită. Pentru această împreună viețuire se urmărește în primul rând eliberarea de patimi și apoi dobândirea «păcii interioare într-o sfințenie»”.¹²²⁰ Cel care a trăit în întunericul păcatului devine opac luminii dumnezeiești, nelăsându-se pătruns de razele mântuitoare ale Duhului Sfânt. Cu toate acestea, cei care doresc să se întoarcă la lumina mântuitoare, nevoindu-se în lupta cu patimile, sunt întăriți de darul Duhului Sfânt prin Iisus Hristos Mântuitorul nostru. În explicarea acestui demers, Sfântul Macarie se folosește de antiteza lumină-întuneric.

¹²¹⁸ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme ...*, p. 43.

¹²¹⁹ Omilia XL, 2.

¹²²⁰ Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, p. 90.

„Sufletul se amestecă cu acela cu care se unește prin voință. Deci, fie că (având cugetul lui Dumnezeu), are în el lumina lui Dumnezeu și săvârșind toate virtuțile, devine el însuși lumină și odihnă, fie că, (având cugetul celui rău), are întru el întunericul păcatului și este vrednic de osândă. De aceea, se cuvine ca sufletul care dorește să trăiască în lumina și odihna cea veșnică a lui Dumnezeu să vină la Hristos, adevăratul Arhiereu, să fie sacrificat și să moară față de viața de dinainte, a întunericului răutății și să se mute la o viață dumnezeiască”.¹²²¹

Prezența luminii ca simbol și mijloc de experiență a înălțimilor duhovnicești se generalizează pe parcursul întregii alcătuirii macariene. „Sufletul cuprins de lumină” – explică IPS Irineu Popa – „ajunge până la prefacerea sa în lumină și foc. Cel care face această lumină să intre în om este Iisus Hristos. Omul pătruns de Hristos este purtat de lumină și rămâne în lumina divină aici pe pământ și acolo în ceruri după Înviere. În lumina lui Hristos, nevoitorul ajunge să cunoască rațiunile lucrurilor și, progresând pe raza Duhului, dorește tot mai mult să trăiască în lumina lui Dumnezeu”.¹²²²

Mistuirea patimilor în focul dumnezeiesc al Duhului și curățirea inimii prin lumină și foc, reprezintă una dintre cele mai populare și mai frumoase idei desprinse din mistica siriană.¹²²³ Ea a fost împrumutată de misticii nestorienii de la Sfântul Macarie Egipteanul. Pentru a demonstra această echivalență conceptuală, Robert Beulay preia următorul text din însemnările lui Ioan de Dalyatha care identifică acest foc mistic cu cea de a III-a Persoană a Sfintei Treimi:

„Există o lucrare a harului care se așează în inima călugărului, asemenea unei adieri de foc, aprinzându-l cu incandescența sa în toate mădularele trupului. Este Duhul înfierii în Hristos pe care noi l-am primit la Sfântul Botez, pentru viața cea veșnică. Este Duhul care naște pe toți sfinții de pe această lume. Prin El, ei primesc desăvârșirea dragostei Celui prin care toate sunt trase la desăvârșire. Este focul despre care Domnul nostru a zis: «Am venit în lume să aduc foc...». Este comoara despre care Sfântul Pavel a spus că o avem așezată într-un vas de lut și a cărei slavă vine de la Dumnezeu. Este Duhul descoperirilor dumnezeiești, Paracletul, Mângâietorul. Este focul în care Adam a fost îmbrăcat înainte de călcarea poruncii și de care a fost dezbrăcat atunci când a mâncat din pomul neascultării. Nefiind vrednic de acesta, el a fost îmbrăcat din nou de Adam cel nou prin apă și prin Duh”.¹²²⁴

¹²²¹ Omilia I, 8.

¹²²² Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, p. 99.

¹²²³ Trebuie să menționăm că, din punct de vedere structural, această latură a misticii siriene se regăsește în cea de a doua treaptă de ridicare la cunoașterea și trăirea în Hristos, identificată din punct de vedere teologic sub denumirea de „iluminare”. Este etapa mistică în care sunt activate darurile Duhului Sfânt prin Taina Mirungerii. Dacă purificările erau active, iluminare este mai mult pasivă conturând imaginea omului care, curățit de patimi prin asceză, este încălzit de focul haric al Sfântului Duh. Omul intră acum sub incidența lucrării dumnezeiești care îl pregătește pentru desăvârșire. În locul celor 7 păcate capitale, pe care le-a deznăscut prin nevoită, omul primește cele 7 virtuți capitale, răsădite în sufletul complet golit de puterea Duhului Sfânt – Vezi. Ioan Gh. SAVIN, *Op. cit.*, pp. 130-131.

¹²²⁴ Apud, Robert BEULAY, *La Lumière sans forme ...*, pp. 64-66.

În L.G. locul întâlnirii omului cu Hristos în dumnezeiasca Sa lumină este mai întâi Biserica văzută și mai apoi „inima” celui „desăvârșit”.¹²²⁵ Progresul pe aceste trepte se face prin rugăciune și despățimire. După cum am văzut mai sus, rugăciunea neîncetată a inimii este modalitatea de păstrare a lui Hristos în suflet. Ea este cea care în așează pe om în comuniunea mistică de sfințenie cu Dumnezeu, adică în unire cu El. Atunci când ispitele apasă pe suflet, Duhul Sfânt este chemat înăuntru prin rugăciune curată.¹²²⁶ Sfântul Macarie descrie în amănunt acest demers arătând că, mai întâi, omul trebuie să-și adune gândurile și să lepede de la sine deșertăciunea preocupărilor pământești „pentru a uni cu Dumnezeu o minte purificată și concentrată în așteptarea harului”. Adunarea gândurilor împrăștiate de vrășmașul diavol prin rugăciune și practicarea virtuților favorizează apropierea Duhului și comuniunea celui credincios cu harul care mistuie orice patimă și neputință: „Așa după cum măcăcinii aruncați în foc ... sunt imediat consumați, tot așa demonii aprinși, care vor să-l înșele pe om se aprind și sunt consumați de puterea dumnezeiască și de focul ei mistuitor. Și chiar când diavolii sunt tari ca un munte de fier, sunt arși de rugăciune cu ceară de foc”.¹²²⁷

Darurile pe care omul le primește ca arme în lupta sa pentru desăvârșire se datorează Întropării Mântuitorului Hristos. El „S-a îmbrăcat cu trup și ascunzându-și dumnezeirea Sa – pentru ca prin Cel asemănător cel asemenea să se mântuiască – și-a pus sufletul Său pe Cruce. Atât de mare a fost iubirea lui Dumnezeu pentru oameni”.¹²²⁸ Având acest început ca temelie, cel credincios urcă pe „scara duhovnicească a desăvârșirii, unde sufletele cresc progresiv în Hristos”.¹²²⁹ Ultima treaptă este, la fel ca în L.G., intrarea în „Biserica cerească”, alături de sfinți și de îngeri:

„După cum, în viața de toate zilele împăratul nu este slujit de oameni (obișnuiți, proveniți) din gloată, ci de (oameni) arătoși și bine educați, la fel și în palatul cel ceresc slujesc Împăratului ceresc doar aceia care sunt fără prihană, neîntinați și cu inima curată. Și după cum în palat stau în legătură cu împăratul numai fete prea frumoase și neîntinate, la fel și în cele duhovnicești, sufletele cele împodobite cu toate frumoasele însușiri, (stau) în comuniune cu Împăratul Ceresc. Dacă în viața de toate zilele, (trebuind) ca un dregător să meargă și să stea într-o casă și întâmplându-se ca acea casă să nu fie curată, (numaidecât) se repară, se împodobește și se varsă arome în ea, cu atât mai mult casa sufletului în care Domnul se odihnește, trebuie să fie frumos împodobită, pentru ca să poată să intre și să se odihnească acolo cel neîntinat și fără prihană! Pentru că în astfel de inimă se odihnește Dumnezeu și toată Biserica cerească!”¹²³⁰

IV.2.3.2. Mistica siriană, o „mistica a inimii”

Din cele de mai sus trebuie să observăm faptul că atât textul Omiliei XII din L.G., cât și „Omiliile pseudo-macariene”, joacă un rol foarte important în conturarea unei identități hristologice-mistice în Siria primelor patru veacuri. Comparativ cu vehiculările mesaliene, care impuneau o mistică exclusiv pnevmatică, putem observa, de

¹²²⁵ L.G. XII, 7.

¹²²⁶ Prof. Nicolae CHIȚESCU, *Introducere ...*, p. 28.

¹²²⁷ Omilia I, 14.

¹²²⁸ Omilia XV, 44.

¹²²⁹ Irineu SLĂȚINEANUL, *Experiențe mistice ...*, vol. I, p. 94.

¹²³⁰ Omilia XV, 45.

pildă, că autorul L.G. păstrează laolaltă sacramentele Bisericii văzute, „bisericii sufletului” și Bisericii celei nevăzută. Pornind de la această idee, A. Guillaumont face următoarea precizare: „Putem spune că L.G. este mesaliană? Eu nu cred acest lucru. Problema trebuie privită din alt punct de vedere: mișcarea mesaliană, născută în Mesopotamia, a moștenit foarte multe lucruri din mistica pnevmatică, înfiripată în tradiția siriacă și în implicit în L.G. Cu toate acestea, mistica pnevmatică nu este întru totul compatibilă cu rătăcirea mesaliană. De aceea, trebuie să excludem tendința de a considera drept mesaliană întreaga mistică pnevmatică, la fel cum nu trebuie să vedem în orice călugăr un eretic mesalian! La toate aceste idei sursele primare grecești au avut o contribuție însemnată. Este în sfârșit timpul să revenim la o definiție riguroasă: ceea ce caracterizează mesalianismul este ideea că numai rugăciunea neîncetată naște în suflet prezența Duhului. În felul acesta este nesocotită Preoția și Tainele Bisericii”.¹²³¹ În acest context, L.G. nu contrazice faptul că pentru primirea lui Hristos pe „altarul inimii” omul trebuie să se lase mistuit în „botezul focului” de Duhul Sfânt, însă, înaintea de aceasta, este mai mult decât necesară primirea Botezului liturgic, cel „din apă și din Duh”, după cuvintele Scripturii.¹²³²

În concluzie, putem spune că „mistica inimii”, punctată foarte bine de L.G. XII și „Omiliile pseudo-macariene”, constituie un important reper în evoluția și conturarea spiritualității siriane. Această manieră de descriere a parcursului duhovnicesc spre desăvârșire se așează în contrast cu mistica evagriană, caracterizată mai mult printr-o spiritualitatea minții, a nousului. În felul acesta, căutarea lui Dumnezeu nu începe la nivel rațional, ci răsare în adâncurile cele mai intime ale ființei omenești.¹²³³

Începutul acestui demers se derulează de la exterior, din sânul Bisericii văzute, se transpune euharistic ca jertfă pe „altarul cel tainic al inimii”, urmând, în cele din urmă, să se consume desăvârșit în perspectiva eshatologică. Prin urmare, centrul simțirii omenești „gravitează în jurul experienței ascunse a omului lăuntric în Hristos și a extinderii sale în exterior, spre Biserica lui Hristos”.¹²³⁴ În această atmosferă, scara celor desăvârșiți, definită în primul rând hristocentric, se încarcă printr-o capacitate liturgică a adevărilor de credință, desfășurându-se „pe fundalul sfânt al dumnezeieștii Liturghii ca iconă veritabilă a întâlnirii mistice dintre Hristos și om”.¹²³⁵

IV.3. Mistica siriană și dimensiunea ei „pnevmatică”

Perioada secolelor VII-VIII a constituit cu siguranță vârful misticii siriene. Traversând o vreme în care polaritatea gândirii grecești și-a făcut tot mai mult simțită

¹²³¹ A. GOULLAUMONT, *Situation et signification de Liber Graduum, dans la Spiritualité Syriacque*, p. 238.

¹²³² Cf. In. 3, 1-5: „Și era un om dintre farisei, care se numea Nicodim și care era fruntaș al iudeilor. Acesta a venit noaptea la Iisus și I-a zis: Rabi, știm că de la Dumnezeu ai venit învățător; că nimeni nu poate face aceste minuni, pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu el. Răspuns-a Iisus și i-a zis: Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu. Iar Nicodim a zis către El: Cum poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare, poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale și să se nască? Iisus a răspuns: Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu”.

¹²³³ Andrew LOUTH, *The origins of the christians mystical tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 116.

¹²³⁴ Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 66.

¹²³⁵ Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice ...*, vol. I, p. 91.

prezența în etosul tradiției semitice prin diferite traduceri ale scriitorilor deja consacrați duhovnicește, dimensiunea ascetico-mistică a teologiei siriene a reușit să păstreze și să se dezvolte „pnevmatic” în conținutul ei.¹²³⁶ Așezând această direcție sub auspiciile unei tradiții confirmate semitic, sirologii mai noi încearcă să identifice linia de demarcație sau mai precis firul tradiției în mistica siriană. Etalonul acestei încercări se regăsește în gândirea Sfântului Efrem Sirul, unde se poate distinge o linie precisă de demarcare a vieții spirituale, așezată pe trei etape, ordine sau trepte: *corporală*, *psihică* și *pnevmatică*.¹²³⁷

Această așezare structurală este identificată de sirologi cu latura nestoriană a teologiei siriene. În acest cadru, dincolo de moștenirea doctrinară diofizită, în mare parte diluată în ortodoxia învățăturilor sănătoase, gândirea Părinților a avansat caracterul conservator al teologiei Bisericii Siro-Orientale. Pornind de aici, misticii nestorieni au încercat să ducă mai departe moștenirea „Părinților duhovnicești”, așa cum îi numește Robert Beulay pe: Evagrie, Sfântul Macarie, Sfântul Dionisie, Ioan Singuratecul, Sfântul Grigorie de Nyssa sau pe doctorii Bisericii Nestoriene. Prin urmare, „originalitatea fiecăruia dintre misticii nestorieni” – spune Beulay - „este în mod sigur mai mare decât a dogmaștilor din Biserica lor. Cu toate acestea, această originalitate ține în fapt de felul în care fiecare își păstrează moștenirea și de puterea de sinteză a acesteia”.¹²³⁸

Departate de a fi întru totul conservatoare, mistica siriacă din această perioadă prezintă o mare deschidere pentru influențele din afară. Traversând o epocă a traducerilor din greacă în siriacă și invers, operele scriitorilor sirieni au reușit să păstreze nealterat tezaurul Bisericii mame și, în același timp, să primească noi elemente de conținut.¹²³⁹ Pe această direcție se conturează și structura ascetico-mistică a teologiei siriene de tradiție nestoriană unde parcursul omului spre desăvârșirea în Hristos îmbracă o dimensiune ascendentă, desfășurată între parametri *corporal-psihic-pnevmatic*. Acest traseu duhovnicesc corespunde întru totul manierei de desfășurare a ideilor mistice, expuse pe larg în operele scriitorilor sirieni din perioada secolelor VI-VIII. O descriere amănunțită asupra acestui aspect ne este oferită de orientalistul francez Antoine Guillaumont: „Prima condiție de intrare în viața monastică este *practicarea ascezei*, a nevoințelor trupești, rugăciunii rostite etc., prin care sunt învinse pornirile trupului. Această stare aparține celor numiți *dakyûtâ* – «curați», prin care se face trecerea la treapta *psihică*; le aparține celor singuratici care se angajază permanent într-o asceză interioară împotriva pornirilor pătimase ale sufletului și gândurilor ce-i asaltează. Pentru aceștia, fiecare victorie constituie o apropiere progresivă de o formă superioară de curățire, numită *safyûtâ* – «puritate». Când această treaptă este împlinită, se trece la

¹²³⁶ Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la Spiritualité de L'Orient Chretien*, p. 207.

¹²³⁷ Prin această demarcare, Guillaumont încearcă să ofere o privire de ansamblu asupra misticii siriene de tradiție semitică. El face trimitere în acest sens la perioada dintre secolele VI-VIII, apogeul misticii siriene, confirmată prin operele de valoare și însemnările celor mai cunoscuți trăitori de pe aceste meleaguri. Ideea treptelor spirituale are menirea să ducă mai departe tradiția primelor veacuri, elocvent redată în conținutul lucrării anonime *Liber Graduum*. Mai mult decât atât, această manieră de abordare are rolul de a descoperi mai ușor influențele exterioare tradiției siriene, cum ar fi de pildă cele desprinse din textele evagriene – Vezi: IBIDEM, p. 208.

¹²³⁸ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme ...*, p. 8.

¹²³⁹ Sebastian BROCK, *The Syriac Background to the World of Theodore of Tarsus*, in M. LAPIDGE (ed), *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge, 1995, pp. 30-53; IDEM, *Syriac Culture*, in Cambridge Ancient History (CAH), XIII, p. 714.

a treia, cea *pneumatică*, spirituală sau intelectuală, liberă de orice patimă, în care se pot contempla tainele dumnezeiești sub chipul «Luminii fără formă», despre care vorbește Evagrie. În această stare de desăvârșire, cei *duhovnicești*, așa cum îi descrie Sfântul Macarie, sau *desăvârșiții* din Liber Graduum, trăiesc cu putere starea de smerenie în care se cuprinde iubirea tuturor creaturilor”.¹²⁴⁰

În spatele acestui fond ideologic, mistica siriană de tradiție nestoriană s-a fundamentat teoretic în primul rând pe prevederile doctrinare elaborate ulterior separației generate de Sinoadele dela Efes (431) și Calcedon (451). Raportarea la acest moment a fost definitorie în elaborarea multora dintre operele mysticilor sirieni, mulți dintre ei căutând să ducă mai departe linia de gândire trasată de înaintași. În acest sens, latura conservatoare a teologiei siriane s-a putut manifesta prin intermediul vechilor centre sau școli teologice, majoritatea așezate în latura persană a arealului sirian, cum ar fi de pildă Edessa sau Nissibis.¹²⁴¹ Aici au fost reactivate ideile hristologice și mistice deprinse din gândirea lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia sau Teodoret de Cir, doctorii prin excelență ai Bisericii Nestoriene. Cu toate că cei trei au aparținut exclusiv Școlii Antiohiene, în urma demarcației doctrinare trasată la Sinoadele de la Efes și Calcedon, majoritatea teologilor nestorieni s-au poziționat în latura persană a Siriei. Aici au generat renașterea unei literaturi noi, marcate prin punerea în legătură a tradiției grecești cu reîntoarcerea la izvoarele semitice.¹²⁴²

Un alt element de observat este cu siguranță denumirea sub care au fost încadrate această latură a Bisericii Siriene, cea de „Nestoriană”, după doctrina și ideile ereziarhului diofizit. Cu toate acestea, elementele doctrinare moștenite de mistici se regăsesc cel mult în gândirea lui Teodor de Mopsuestia. Să luăm spre exemplu identitatea Sfântului Isaac Sirul, care deși fiind recunoscut ca „ucenic fidel al lui Teodor de Mopsuestia”,¹²⁴³ a reușit să ofere prin scrierile sale o adevărată polivalentă hristologico-mistică, adunând laolaltă și dezvoltând idei desprinse din mistica evagriană sau dionisiană. În acest cadru plurivalent, el reușește să impună un nou spirit misticii siriene, desprins de moștenirea controversată a înaintașilor. Iată ce spune în acest sens părintele profesor Dumitru Stăniloae: „Identificarea autorului nostru cu un episcop nestorian al Ninivei ridică unele întrebări greu de rezolvat în cadrul acestei ipoteze. De exemplu: cum ar fi putut un adept al nestorianismului care desparte strict în Hristos persoana dumnezeiască de cea omenească, să adopte mistica evagriană, care aproape confundă dumnezeiescul cu adâncul omului? Cum a putut apoi un evagrian să-l folosească atât de frecvent pe Dionisie Areopagitul, care e la antipolul lui Evagrie prin plasarea lui Dumnezeu într-o transcendență atât de accentuată? Sunt apoi în textul lui Isaac propoziții opuse nestorianismului. De exemplu: «Hristos a săvârșit înnoirea firii prin ipostasul Său» (Epistola IV). Doar se știe că nestorianismul vorbea de două

¹²⁴⁰ Antoine GUILLAUMOUNT, *Etudes sur la Spiritualité de L'Orient Chretien*, pp. 208-209.

¹²⁴¹ Comparativ cu școala din Antiohia a cărei direcție era centrată în mare parte pe tradiția culturii grecești, centrele din Edessa și Nissibis au reprezentat cu succes tradiția creștinismului siriac – Sebastian BROCK, *The Rise of Christian Thought. II – The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, in H. BADR (ed), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut, 2005, p. 159.

¹²⁴² Luis BOUYER, Dom Jean LECLERCQ, Dom Francois VANDERBROUCKE et Luis COGNET, *Histoire de la Spiritualité Chrétiénne*, vol. I, Achevé d'imprimer, Vienne, 1960, p. 510.

¹²⁴³ Sabino CHIALĂ, *Cuvânt înainte, introducere și text la SFÂNTUL ISAAC SIRUL, Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită*, ediția a II-a, traducere în românește de diac. Ioan I. Ică. Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 17.

ipostasuri în Hristos. Contrare nestorianismului sunt și afirmări ca acestea ale autorului nostru: «Iar ca sfârșit al tuturor acestora L-a dat pentru dragostea Sa pe Însuși Fiul Său la moarte prin cruce». «Și ne-a apropiat pe noi de Sine în moartea Unuia-Născut Fiului Său» (Cuvântul LXXXI)¹²⁴⁴

Găsim același spirit moderat și în gândirea celorlalți mistici nestorieneni, care au reușit să înduhovnicească vechile tradiții doctrinare. Între aceștia, Ioan de Dalyatha, scriitor de secol VIII, a reușit să impună o notă de evidentă specificitate în mistica nestoriană. Nici el nu L-a înțeles pe Hristos ca fiind cu totul separat în cele două ipostasuri ale Sale, ci permanent coborât în cele ale noastre, confirmând astfel strânsa legătură ce definește cele două naturi, dumnezeiască și omenească. „Așa cum nu se poate ca natura focului să se arate vederii omenești,” – spune el – „ci se face văzută într-un cadru material, în același mod ochiul pământesc nu poate vedea natura dumnezeiască, fără templul cinstit de Domnul nostru”.¹²⁴⁵ Printr-o abordare minuțioasă, el reușește să adapteze elementele doctrinare de tradiție nestoriană la mistica inimii, așezând omenitatea slăvită și pnevmatizată a Mântuitorului în centrul existenței celui care merge spre desăvârșire. În felul acesta, „omul lăuntric” se înfrumusețează continuu prin „frumusețea stăpânirii lui Hristos, asemenea unei stele atotstrălucitoare care locuiește în inimă și răsare în suflet”.¹²⁴⁶

Această accentuare excesivă a omenității Mântuitorului Hristos constituie în mod evident unul din elementele de specificitate în hristologia nestoriană. Cu toate acestea, misticii sirieni au reușit să așeze această idee într-o lumină mult mai favorabilă, cel puțin din punct de vedere duhovnicesc. Așa se face că prezența Mântuitorului Hristos cu firea Sa omenească pnevmatizată în lăuntru existenței noastre, despre care amintea mai sus Ioan de Dalyatha, poate fi înțelesă ca o „Lumină fără formă”.

IV.3.1. Sfântul Isaac de Ninive, un sintetizator al misticii orientale

Unul dintre cei mai profunzi scriitori ai Bisericii Siriene, Sfântul Isaac de Ninive, sau Sirul, s-a făcut cunoscut în întreaga lume datorită notorietății minunatelor sale alcătuirii teologice.¹²⁴⁷ Sursa acestor inspirații a avut în primul rând rădăcini siriene, conturându-se în jurul reprezentanților Școlii Antiohiene, de unde și așezarea sa în mijlocul misticilor nestorieneni. Este cunoscută în acest sens compatibilitatea de gândire cu Teodor de Mopsuestia. În ierarhia valorilor sale se regăsesc de asemenea numeroase idei desprinse

¹²⁴⁴ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILAOE, *Traducere din grecește și introducere și note la SFÂNTUL ISAAC SIRUL, Cuvinte despre Sfintele nevoițe*, în „Filocalia”, vol. X, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 6-7.

¹²⁴⁵ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme ...*, pp. 188 - 189.

¹²⁴⁶ IBIDEM, p. 189.

¹²⁴⁷ Perioada în care a trăit Sfântul Părinte este dedusă din corespondențele purtate cu colaboratorii săi, Simeon Stâlpnicul cel Tânăr sau Thaumastoricul, dar și din citatele preluate de la Iacob de Sarug. Originar din localitatea Beth Qatraye, a fost primit la Mănăstirea Mar Matei din Ninive la o vârstă destul de fragedă. A fost ales ca episcop al orașului Ninive, ascultare din care a ieșit după numai cinci luni de activitate. Toată viața s-a nevoit cu scrisul, reușind să transmită posterității, din haina sa de simplu monah, valori teologice de cea mai înaltă ținută morală. Amintim numai câteva dintre scrierile sale, care s-au păstrat până astăzi prin traduceri: *optzeci și douăde tratate* sau capitole, publicate de P. Bedjan, *șapte tratate inedite* sub formă de centurii, *patru tratate despre cunoaștere* din care primele două sunt pierdute. În cea mai mare parte opera Sfântului Părinte a fost tradusă în numeroase limbi, vocea sa răsunând, așa cum afirma Sebastian Brock într-unul din articolele sale, din „Lavra Sfântului Sava cel Sfințit de lângă Ierusalim, din Qatar și până la Tokio” – Vezi. Remus RUS, *Dictionar enciclopedic ...*, pp. 453-454; Sebastian BROCK, *From Qatar to Tokio by Way of Mar Saba: The translation of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)*, in ARAM, nr. 11-12/1999-2000, pp. 475-484.

din scrierile lui Evagrie, Ioan de Apamea, Sfântul Macarie, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Vasile cel Mare sau din alcătuirile Părinților Pustiei. Deși o parte din aceștia au fost condamnați ca eretici în cadrul Sinoadelor Ecumenice, Sfântul Isaac i-a abordat într-o manieră cu totul ortodoxă, reușind să aleagă, precum albina, polenul cel sănătos al învățăturilor îndumnezeite.¹²⁴⁸

În cuprinsul operei sale, toate aceste împrumuturi sunt cât se poate sesizabile. De pildă, de la Evagrie, Sfântul Isaac și-a împrumutat: armura gândurilor, noțiunile de intelect, concepția despre rugăciunea curată și chiar elemente desprinse din doctrina impasibilității firii dumnezeiești. Pe de altă parte, în baza contactului cu scrierile macariene, Sfântul Părinte a reușit, întocmai ca ceilalți mistici sirieni, să-și contureze o viziune proprie asupra „inimii”, ca element cheie în articularea hristocentrismului misticii sale. Totodată, pentru definirea ascensiunii duhovnicești, el se folosește de numeroase simboluri și concepte macariene, prelucrate și așezate într-o abordare proprie, cum ar fi: imaginea mistică a focului, importanța rugăciunii continue, a smereniei și a milei față de toți oamenii deopotrivă, fără separarea celor drepti de păcătoși etc. Din contactul cu opera Sfântului Dionisie, Sfântul Părinte a preluat ideea de liniște dumnezeiască.¹²⁴⁹

Dacă în cazul autorilor amintiți mai sus rezonanța ideilor doctrinare este cât se poate de evidentă, abordarea isachiană este completată de un element cu totul inedit, și anume: conexiunea de gândire mistică cu Ioan de Apamea.¹²⁵⁰ Caracteristica acestei legături a avut ca rezultat delimitarea vieții duhovnicești pe două planuri: *psihic* și *spiritual*, cu corespondență în rugăciune și liniște. La toate acestea se alătură, ca o completare a întregului bagaj de idei și concepte teologico-mistice, experiența trăită a Părinților Pustiei. De la ei Sfântul Părinte învață dimensiunea practică a ascetismului monahal, experimentată mistic în contextul ascensiunii spre desăvârșire.¹²⁵¹ Astfel, în baza istorisirilor trăite de experimentații anahoreți și concentrate în *Apophthegmata Patrum*, Sfântul Isaac reușește să descrie treptele urcușului duhovnicesc spre întâlnirea desăvârșită cu Mântuitorul Hristos.

¹²⁴⁸ Patrik HAGMAN, *The ascetism of Isaac of Nineveh*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 27.

¹²⁴⁹ Robert BEULAY, *La Lumière sans forme ...*, pp. 207-208.

¹²⁵⁰ Ioan de Apamea, Singuraticul (*ihidaya*), sau în mod eronat „de Lykopolis”, s-a făcut remarcant în teologia siriană în prima jumătate a secolului al V-lea. Identitatea și conținutul operei sale nu au fost exploatare în întregime. Din opera pe care a lăsat-o spre moștenire posterității au fost traduse: trei dialoguri despre suflet, o serie de dialoguri cu un oarecare Thaumasius, trei tratate teologice despre Taina Sfântului Botez și despre viața veșnică, trei epistole de întindere mare și alcătuirii mai scurte despre „rugăciune” și „linișirea duhovnicească” (element prim al mult mai elaboratului principiiului grecesc de *hysichia*). În ceea ce privește caracterul definitoriu al misticii sale, sirologii, între care și Irénée Hausherr, o evidențiază ca pe o „mistică a speranței, a așteptării lui Dumnezeu”. Această caracterizare se justifică prin faptul că misticul sirian insistă asupra „elementelor progresului spiritual, care fac accesibilă împlinirea speranței veșnice, dar al lui Dumnezeu în Iisus Hristos”. Datorită identității sale controversate, au existat numeroase voci care au contestat ortodoxia scrierilor semnate cu numele lui. De menționat în acest sens este că, după cercetările lui Hausherr, au existat nu mai puțin decât trei persoane cu același nume. Luându-l în calcul numai pe autorul lucrărilor deja menționate, este confirmat că mistică sa se apropie foarte mult de cea a Părinților Orientali din primele veacuri, fiind marcat de ideile Sfântului Efrem, Sfântului Grigorie de Nyssa sau ale lui Evagrie Ponticul – Vezi: Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on prayer ...*, pp. 78-79; Irénée HAUSHERR, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, en OCA, no. 183/1969, p. 213; Remus Rus, *Dicționar enciclopedic ...*, p. 391.

¹²⁵¹ Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 27.

În baza scurtei noastre analize asupra contextului dezvoltării misticii isachiene, putem afirma că polivalența și deschiderea gândirii sale față de operele Părinților Orientali, fie ei și de limbă greacă, a impus în mare parte linia numeroaselor sale expuneri teologice. Și dacă până acum am folosit o abordare ascendentă, de la purificare la desăvârșire, vom încerca în cele ce urmează să nu pierdem din vedere nici elementele de crescendo duhovnicesc, caracteristice firului ascetico-mistic al gândirii Sfântului Părinte. Pentru o mai bună analiză asupra misticii sale, apelăm la următoarea descriere informativă, realizată de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în introducerea Filocaliei X: „Sfântul Isaac se ocupă în mod deosebit de intens cu patru teme capitale, legate însă de o mulțime de altele, subordonate acestora: a. importanța nevoițelor și a greutăților pentru desăvârșirea omului, temă care manifestă o înrudire cu Marcu Ascetul; b. importanța smereniei, în a cărei descriere e poate cel mai mare maestru; c. rolul cunoscător al simțirii, în care este un predecesor al Sfântului Simeon Noul Teolog; d. descrierea insistentă a stării de liniște, strâns legată cu cea a rugăciunii neîncetate și a dragostei”.¹²⁵²

La fel ca și ceilalți mistici sirieni, Sfântul Isaac descrie teoretic traseul *pocăință - purificare/curățire - desăvârșire* folosindu-se în primul rând de propriile experiențe duhovnicești. După el, condiția primă în demersul mistic de căutare a desăvârșirii este, pe lângă pocăință, singurătatea, întrucât limpezește sufletul de patimi. Experiența sa ascetică îi oferă autoritatea să ridice teoria la rang de adevăr trăit.¹²⁵³ Cu multă smerenie el își întărește spusele prin exemplul unui alt mare ascet, viețuitor în ținuturile Palestinei, Sfântul Vasile cel Mare. „Prin singurătate – spune binecuvântatul Vasile, torța cea mult strălucitoare a întregii lumi – se face începutul curățirii sufletului” și „când un om a găsit singurătatea, sufletul său se face înțelept și lasă la o parte pornirile pătimase. Atunci omul lăuntric se va așeza în latura celor duhovnicești și va pătrunde în fiecare zi înțelepciunea cea adâncă din sufletul său”.

Sfântul Părinte arată că prin singurătate, nu numai sufletul se curățește, ci omul întreg este purtat într-o treaptă superioară.¹²⁵⁴ În acest sens, el aseamănă viața singuratică cu pregustarea vieții veșnice, monahul fiind acela care prin viața sa plină de nevoiță stă de vorbă cu Dumnezeu încă din această lume, aflându-se în anticamera Împărăției Cerești. „Viața singuratică e dincolo de lumea aceasta” – subliniază episcopul de Ninive – „și purtările ei se aseamănă cu cele ale vieții viitoare; căci s-a zis: «Acolo nici nu se însoară, nici nu se mărită»”.¹²⁵⁵ În loc de aceasta ei vorbesc cu Dumnezeu față către față. Adevărata icoană a lumii de dincolo, ei se unesc cu El în fiecare clipă în rugăciune, fiindcă rugăciunea e în stare mai mult decât orice altceva să apropie mintea de

¹²⁵² Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Introducere* la Filocalia X, p. 8.

¹²⁵³ Longevitatea Sfântului Isaac în scaunul episcopal de Ninive a însumat doar cinci luni. Retragerea sa a fost una benevolă, motivată de dorința de a-i sluji lui Dumnezeu în singurătate, până la fârșitul vieții. Pentru a-și îndeplini această dorință, Sfântul Părinte s-a retras în Deșertul Sketis unde a trăit în asceză, ca un adevărat *ihidaya* – Vezi: William WRITH, *Op. cit.*, p. 73.

¹²⁵⁴ *Mistic Treatises by Isaac of Niniveh*, translated from Bedjan's syriac text with an introduction and registres, by A. J. WENSINCK, Utigave der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1923, p. XXXIV.

¹²⁵⁵ Mc. 12, 25.

Dumnezeu, în așa fel încât El să intre în comuniune cu ea și să strălucească în purtările ei”.¹²⁵⁶

Faptul că opera Sfântului Părinte a marcat atât de mult parcursul doctrinar al misticii monahismului oriental și chiar occidental prin ortodoxia conținutului ei, a determinat revenirea la întrebarea oarecum paradoxală cu privire la identitatea autorului. Să fi fost el nestorian, monofizit sau evagrian? Este o dilemă la care astăzi se răspunde din oficiu: Sfântul Isaac a fost și este ortodox prin moștenirea pe care a lăsat-o. „Martor al iubirii infinite a lui Dumnezeu în focul Duhului Sfânt” – notează diac. Ioan Ică jr. – „Sfântul Isaac ne obligă să ne revizuim clișee milenare adânc purificate. Realitatea contrazice flagrant stereotipiile comode și autosecurizate. Dacă un eretic «nestorian» poate avea o învățătură duhovnicească atât de «ortodoxă», aceasta arată că «nestorianismul» acela nu era de fapt ceea ce s-a crezut, pentru că acolo unde istoria și dialectica formulelor dogmatice despart, Duhul Sfânt unește și nimic nu are loc în afara unei Providențe (*auden apronoeton*, zicea Sfântul Vasile cel Mare). Mar Isaac al Ninivei este cu adevărat «Sfântul Isaac». Dar, așa cum nimerit spunea părintele Alexander (Golitzin): «Isaac nu e numai minunat și sfânt. E și tulburător»”.¹²⁵⁷

IV.3.1.1 Mistica isachiană între nevoiță și purificare

Statura dumnezeiască după care a fost creat omul se explică de fiecare de dată prin tendința lui permanentă spre infinit. După căderea în păcat această sete după infinit s-a făcut tot mai greu de împlinit, în condițiile în care întregul conținut psiho-somatic al omului a fost asaltat de patimi și ispite. Părintele profesor Dumitru Stăniloae localizează foarte bine raporturile dintre nevoița de a ajunge la recâștigarea infinitului și permanenta luptă de despățimire și purificare a omului conștient și responsabil. De multe ori, în acest demers, subiectul uman caută soluții alternative la calea cea dreaptă propusă de Biserică. Una dintre ele ar fi aplecarea spre lucrurile materiale și implicit spre patimi, justificată de o sete după un pseudo-infinit. Patima devine astfel, pe lângă dorința de desăvârșire, o întoarcere „de la autenticul infinit, care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului”.

În loc să participe la infinit, omul a căutat să devină el însuși infinit, adâncindu-se și mai mult într-o experiență iluzorie a unui adevăr inundat de patimi. În acest sens, pr. Stăniloae vorbește de capacitatea omului de a fi sau nu în veșnicie, adică în infinit. „Omul, fără să fie el însuși infinit” – spune el - „este nu numai capabil, ci și însetat de infinit și tocmai de aceea este capabil și însetat de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit (*homo capax divini*). Este capabil și însetat de infinit nu în sensul că ar fi în stare să-l dobândească, să-l absoarbă în ființa lui, căci atunci însăși ființa umană ar deveni infinită, sau ar fi virtual infinită, ci în sensul că poate și trebuie să se alimenteze spiritual din infinit și la infinit, căutând și putând să trăiască într-o continuă comunicare cu el, într-o participare la el. Dar omul n-a voit să se mulțumească cu această participare la infinit, ci a voit să devină el însuși centrul infinității, sau a crezut că este asemenea unui

¹²⁵⁶ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, partea a III-a recent regăsită, ediția a II-a, cuvânt înainte, introducere și text Sabino Chialà, în românește diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, Cuvântul I, 1, p. 33.

¹²⁵⁷ Diac. Ioan Ică jr., *Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției sîro-orientale*, în SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, partea a II-a recent descoperită, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 83-84.

centru, lăsându-se amăgit de setea după infinit a firii sale. Neînțelegând deci că setea infinită a firii sale nu este o indicație a infinității acestei firi – căci infinitul adevărat nu poate avea o sete – ci numai expresie a capacității sale de comunicare cu infinitul, care nu este propriu firii sale – ființa umană, în loc să se mulțumească de a rămâne și a progresa în comunicarea cu adevăratul infinit, a voit să devină ea însăși infinitul, căutând să absoarbă în sine sau să-și subordoneze tot ce se păstrează la această relație de subordine față de sine, adică obiecte moarte, lucruri finite”.¹²⁵⁸

Acest lucru se datorează în mod exclusiv ispitelor venite din partea vrășmașului care nu fac decât să-l orbească și să-l înstrăineze pe om de autenticul existenței sale.¹²⁵⁹ Dacă cel îndreptat spre Dumnezeu poate dobândi duhovnicesc belșug în viața sa prin nevoința și lacrimile trupului, omul pătimăș se afundă în neștiință și întuneric.¹²⁶⁰ De aceea, lupta cu patimile sau nevoința țintește tocmai spre restaurarea firii omenești și reasezarea ei pe făgașul ce merge spre desăvârșire, spre infinitul iubirii și bunătăților dumnezeiești. Contrasensul acestei direcții este dat fără îndoială de patimă. Izvorâtă dinăuntru sau dinafară, această armă a vrășmașului „obișnuiește să zăpăcească puterile sufletului și sleiește mișcările curate”.¹²⁶¹

Pentru a detalia raportul dintre nevoință și purificare, Sfântul Isaac construiește mai întâi o filozofie a patimii. În acest sens, el se ajută de un vocabular adecvat, compatibil în mare parte termenului grecesc de παθος, cum ar fi: „suferință”, „slăbiciune”, „gând” sau „tentativă”. În încercarea de a defini rădăcina patimii, Sfântul Părinte folosește o abordare antropologică, reușind să sintetizeze cu succes cele mai importante direcții desprinse din mistica predecesorilor orientali. Se poziționează astfel la confluența dintre gândirea lui Teodor de Mopsuestia și Ioan de Apamea, care socoteau ca patima își are sălașul în trup și Evagrie Ponticul, care susținea linia *trup-suflet-nous*.¹²⁶²

Inspirat de gândirea acestor mistici, Sfântul Isaac afirmă că patima intră în existența omului ca o boală, de la exterior spre interior, fără să fie proprie și constitutivă firii sale. Așa se face că, înainte de cădere, sufletul nu a avut niciun contact cu patima, întreaga existență fiindu-i dăruită de Dumnezeu în curățenie și sănătate spirituală. Prin urmare, dacă patimile sunt un fel de boli ale firii noastre, atunci adevărata natură a sufletului este fără de acestea. După păcatul protopărinților, întreaga constituție umană a căzut sub incidența păcatului. Fără să-și mai dea seama, omul și-a căutat sensul existenței în lume. Din acest punct de vedere, mistica Sfântului Părinte se găsește la interferența curentelor misticii orientale.

Patima, ca centru și produs al „unor porniri întortocheate ale firii, sau ale unei firi care și-a pierdut tendința simplă și rectilinie”,¹²⁶³ îl așează pe om în tiparul unei existențe înșelătoare, îl fixează în lume pentru a-l supune plăcerilor ei. Acest aspect este

¹²⁵⁸ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Desăvârșirea noastră în Hristos. Despre patimi*, în „Mitropolia Olteniei”, XXXII, nr. 3-6/1980, p. 403.

¹²⁵⁹ „Răul este mișcarea nerațională a facultăților sufletești spre altceva decât spre ținta lor finală, în baza unei judecăți greșite. Iar ținta finală numesc cauza lucrurilor, după care se doresc toate în mod natural, chiar dacă cel rău, acoperindu-și pizma sub chipul bunăvoinței, înduplecă prin viclenie pe om să-și miște dorința spre altceva decât cauza lucrurilor, creând în el ignorarea cauzei” – Vezi: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaest ad Thalassium*, PG 90, 233.

¹²⁶⁰ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Desăvârșirea noastră în Hristos ...*, p. 404.

¹²⁶¹ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvântul XLII*, p. 196.

¹²⁶² Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 75-76.

¹²⁶³ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Desăvârșirea noastră în Hristos ...*, p. 404.

rezolvat de Sfinții Părinți și implicit de Sfântul Isaac printr-o trasare cât mai precisă a liniei de demarcație dintre trupesc și duhovnicesc. Cu toate acestea, el nu neagă puternica legătură dintre suflet și trup și nici faptul că, în baza acestei strânse unități, patimile trupești se pot împleti cu cele sufletești. Pe de altă parte, logica acestei gândiri mistice însumează stingerea „dorinței excesive a simțurilor”, într-un cuvânt: depărtarea de „poftirea lumii”. Sfântul Isaac vorbește despre această etapă a vieții duhovnicești, arătând că începutul nevoițelor ascetico-mistice pleacă din lume și se desăvârșește în pustie:

„Adevărat este cuvântul Domnului pe care l-a spus, că nu poate cineva dobândi dragostea de Dumnezeu odată cu poftirea lumii, nici nu e cu putință să dobândească părtășia cu Dumnezeu (comuniunea cu EL) împreună cu părtășia de lume, nici să aibă grija lui Dumnezeu împreună cu grija lumii. Căci, când părăsim cele ale lui Dumnezeu pentru slava deșartă sau de multe ori pentru trebuința trupului, mulți dintre noi se apleacă spre celelalte ... Drept aceea, să căutăm trăirea cu Dumnezeu, nu în cele trupești, uitând de lucrurile sufletelor noastre, ci să ne întoarcem toate faptele noastre spre nădejdea celor viitoare. Căci cel ce s-a predat odată pe sine lucrării virtuții din dragostea sufletului său și dorește să desăvârșească lucrarea ei nu se îngrijește iarăși de cele trupești, fie că le are, fie că nu le are. Fără îndoială, Dumnezeu îngăduie ca cei virtuoși să fie ispitiți de acestea și lasă ca ispitele să se ridice împotriva lor în orice loc”.¹²⁶⁴

Prin urmare, putem spune că, în gândirea ascetico-mistică a Sfântului Părinte, despățimirea reprezintă prima etapă a procesului de purificare. De pe această treaptă, ascetul trăiește *apatia* – nepățimirea, patima sa devenind astfel „nepățimitoare”, „concentrându-se în așteptarea liniștită a momentului în care Dumnezeu înveșmântează sufletul cu formă divină”.¹²⁶⁵ Pornind de aici, vom încerca să analizăm pe rând principalele coordonate ale misticii isachiene, evidențiind totodată comparativ legătura de gândire cu celelalte abordări mistice orientale. Ca și în cazul analizei asupra misticii lucrării anonime *Liber Graduum*, ne vom strădui să păstrăm aceeași linie ascendentă de abordare: *purificare – iluminare – desăvârșire*.

IV.3.1.1.1. Lepădarea de lume și buna pătimire

Dimensiunea ascetico-mistică a acestui demers duhovnicesc la Sfântul Isaac Sirul, poate fi descrisă comparativ cu învățătura lui Evagrie Ponticul despre patimi. Așadar, dacă pentru Evagrie, monahul duce o luptă vădită împotriva „gândurilor răutății”, la Sfântul Isaac acesta caută filosofia existenței în singurătate, departe de „poftirea lumii”. Din mijlocul ei, consideră Sfântul Părinte, răsar toate ispitele și pătimirile păcătoase scornite de vrășmașul diavol. De aceea, el spune:

„Nimic nu ne desparte așa de mult de lume și nu omoară patimile din noi, și nu ne trezește, și nu ne înviează spre cele duhovnicești, ca plânsul și durerea inimii,

¹²⁶⁴ Filocalia X, *cuv. IV*, p. 40.

¹²⁶⁵ Paul EVDOKHIMOV, *Ortodoxia*, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba franceză de dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscop vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996, p.116.

împreunate cu dreapta socoteală. Căci fața celui sfios ia ca pildă smerenia Celui iubit. Și, iarăși, nimic nu ne face să petrecem așa de mult în lume și cu cei beți și risipitori din ea, și nimic nu ne desparte așa de mult de vistierile înțelepciunii și ale cunoașterii tainelor lui Dumnezeu ca râsul și ca împrăștierea, împreunate cu îndrăzneala. Acestea sunt îndeletnicirile dracului curviei”.¹²⁶⁶

În viziunea Sfântului Isaac, lumea este privită ca focar al patimilor. Iată de ce mistica sa se regăsește aproape tot timpul în viața singuratică, ca loc al celor mai intense trăiri duhovnicești. După el, patima se conturează în lume și lumea se definește prin patimă. Toate laolaltă, „iubirea de bogăție, agonisirea averilor, îmbuibarea trupului care împinge la curvie, dorința de mărire care aduce după sine invidia, asuprirea celui slab, mândria și fastul, dușmănia, frica trupească”, sunt în primul rând curse ale vrășmașului și totodată moduri de exprimare și conturare a personalității celui ispitit.¹²⁶⁷ În căutarea desăvârșirii, nevoitorul trebuie să se depărteze de tot ce ar putea să-i fie piedică în demersul său. În limbajul Sfântului Părinte, aceste piedici sunt numite „pricini ale păcatelor”. Desprinse din cele ale lumii, rădăcinile patimilor conturează în existența celui pătimăș cadrul propice instaurării păcatului, în primul rând ca paradox al adevăratei existențe. De aceea, îndemnul Episcopului Sirian este direcționat spre lupta împotriva patimilor.

„Cel ce nu se depărtează de bună voie de pricinile pătimirilor e atras de bunăvoie de păcat. Iar pricinile păcatului sunt acestea: vinul, femeile, bogăția și bunăstarea trupului. Nu pentru că acestea sunt prin fire păcate, ci pentru că firea ușor înclină din pricina lor spre patimile păcatului. De aceea omul trebuie să se separe. De-ți vei aduce aminte de slăbiciunea ta, nu vei călca hotarul ce trebuie păzit. La oameni e urâtă sărăcia; la Dumnezeu, sufletul semeț și mintea împrăștiată. La oameni e cinstită bogăția; la Dumnezeu, sufletul smerit”.¹²⁶⁸

Această stare, premergătoare apariției păcatului, este numită de Sfinții Părinți „împătımire” (de la grecescul *προπαθεια*). „Ea este cleiul care ne lipește de suprafața lumii exterioare” prin gustarea plăcerii și revolta față de durere (întristarea, mânia).¹²⁶⁹ În acest sens, Sfântul Isaac recomandă ca reversul despătimirii să se face din timp, „atunci când greșeala e mică și slabă”, întrucât poate ajunge „ca o stăpână nemiloasă”, iar omul „ca o slugă în lanțuri”.¹²⁷⁰ Pentru a sta departe de aceste încercări „nevoitorii s-au înstrăinat de lume ... îmbrățișând pustia în toate zilele vieții lor”.¹²⁷¹

Dincolo de aspectul negativ al patimii regăsite în lume, ispita are și un rol îngăduit, edificator. Se „lipește” îndeosebi de cel care a ieșit din starea de veche, „de cei nepăsători și leneși, ca să cugete la acestea, și nu la cele deșarte”. Toate acestea sunt îngăduite de Dumnezeu din înțeles pedagogic, pentru cei „Ce-l iubesc pe El ca să-i certe, să-i înțeleptească și să-i învețe voia Sa. Și când se roagă Lui nu-i ascultă îndată, ci când

¹²⁶⁶ Filocalia X, *cuv. II, Despre lepădarea de lume*, p. 34.

¹²⁶⁷ Patrik HAGMAN, *Theascetism of Isaac of Nineveh*, p. 81.

¹²⁶⁸ Cuvântul V, *Despre lepădare de lume*, p. 43.

¹²⁶⁹ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, p. 119.

¹²⁷⁰ Filocalia X, *cuv. V*, p. 44.

¹²⁷¹ IBIDEM, p.46.

slăbesc și învață cu adevărat că aceasta li s-a întâmplat din trândăvie și nepăsare”.¹²⁷² În consecință, Sfântul Isaac așează pătimirea în legătură cu „ispitirile lumii acesteia”. Ele sunt rânduite și îngăduite de Dumnezeu spre folosul și creșterea duhovnicească a celui credincios, pentru a ține strâns legătura cu El și pentru a conștientiza că El, în calitatea Sa de Creator, este Părinte iubitor, izbăvitor, care poartă tuturor de grijă și „a făcut pentru tine lumea cea îndoită; pe una, ca învățătoare și povățuitoare vremelnică; pe cealaltă, ca locuință pământească și ca moștenire veșnică a ta”. Prin urmare, spune Părintele Ninivei, „dacă e vădit că atârnă de voi să vă nevoiți pentru cele bune și să vă abateți de la cele rele; și că ne sunt de folos atât cinstea, cât și necinstea ce vin din acestea. Căci prin necinste rușinându-ne, ne temem. Iar prin cinstire, aducând mulțumire lui Dumnezeu, năzuim spre virtute. Pe acești pedagogi ți i-a înmulțit Dumnezeu ca nu cumva, lipsit de ei, deci nesimțitor la cele ce întristează și mai sus de orice frică, să uiți de Dumnezeul tău, să te abați de la El și să cazi în închinarea la mulți dumnezei, ca mulți alții, care, deși sunt pătimitori asemenea ție, nu numai că au căzut într-o clipă de dragul unei vremelnice și stricăcioase puteri și bunăstări, în închinarea la mulți dumnezei, ci au cutezat nebunește să se socotească pe ei înșiși dumnezei”.¹²⁷³

Sensul pedagogic-ascetic al pătimirii¹²⁷⁴ se desprinde din mistica paulină. Cel mai concludent exemplu în acest sens este însuși Apostolul Pavel, care de nenumărate ori a fost încercat, purtând pe trupul său *stigmatel*e lui Hristos pentru a arăta lumii că cel botezat în credința creștină trebuie să fie înainte de toate pildă de credință și de jertfă mucenicească. Mai mult, viața Sfântului Pavel a fost ferită de duhul mândriei prin suferință și patimă. El le vorbește corintenilor despre boala pe care Dumnezeu a pus-o în trupul său ca să nu se trufească: „Și pentru ca să nu mă trufesc cu măreția descoperirilor, datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc”.¹²⁷⁵

Spre deosebire de pătimirea care vine din ispitire, patima în sensul de suferință este îngăduită de Dumnezeu spre întărirea celui credincios. Acest aspect este comentat de Mitropolitul Nicolae Mladin, după cum urmează: „De aceea, privind peste viața sa, în pragul morții, Apostolul îi scrie ucenicului iubit, Timotei: «Tu ai urmat învățăturile mele, strădaniei mele ... îndelungii mele răbdări ... prigonirilor și pătimirilor ca mi s-au făcut ... câte prigoniri n-am răbdat și din toate m-a izbăvit Domnul». Existența Apostolului este suferința și nu numai existența lui, ci «toți cei ce voiesc să trăiască cu cucernicie în Hristos Iisus vor fi prigonii». ¹²⁷⁶ Dacă despre Pavel, după întâlnirea pe drumul Damascului, zice Domnul: «Îi voi arăta câte trebuie să pătimească pentru numele Meu»,¹²⁷⁷ același lucru e valabil și pentru ceilalți credincioși: «Nimeni să nu se clatine în aceste necazuri, căci voi înșivă știți că spre aceste suntem puși». ¹²⁷⁸ Experiența creștină este suferință: într-un mod copleșitor pentru Apostolul Pavel și în măsură variată pentru ceilalți credincioși. Face impresia că «a fi în Hristos», a fi creștin, și a «suferi pentru

¹²⁷² IBIDEM, p.48.

¹²⁷³ IBIDEM, p. 49.

¹²⁷⁴ Aici patima este descrisă mai mult în înțelesul de suferință, pătimire a ispitirilor venite de la lume, în numele și spre slava Mântuitorului Hristos.

¹²⁷⁵ II Cor. 12, 7.

¹²⁷⁶ II Tim. 3, 11-12.

¹²⁷⁷ F.A. 9, 16.

¹²⁷⁸ I Tes. 3, 3; cf. Fil. 10, 1, 29.

Hristos» sunt moduri existențiale ce nu se pot separa: «a fi în Hristos» implică în mod esențial «suferința»¹²⁷⁹.

Pe de altă parte, dacă luăm în calcul raportul dintre patimă și afect, ca element natural al firii umane, observăm că există două posibilități în dezvoltarea negativă sau pozitivă a acestora. Prin urmare, în ascensiunea sa duhovnicească, nevoitorul se poate folosi de afecte ca resort spre desăvârșire. Demersul său trebuie să fie dozat spre dobândirea celor veșnice și nu spre deșertăciunile lumii.¹²⁸⁰ În felul acesta se conturează sensul pedagogic al pătimirii, ca medicament și remediu în restaurarea firii chinuite de păcat. Acesta este propriu-zis pasul prim al procesului de purificare, asociat de Sfântul Părinte cu rezultatul unei pomeniri permanente a lui Dumnezeu în inimă. Numai în această stare, cel încercat își poate începe demersul mistic dozat spre atingerea scopului ultim, desăvârșita întâlnire cu Mântuitorul Hristos în ceruri:

„Pentru aceasta a îngăduit să fii în necazuri. Iar uneori și pentru ca să nu te abați și să-L mâinii, și astfel, pe lângă pedeapsa ce-ți vine, să te și piardă de la fața Lui. Nu mai vorbesc de necinstirea lui Dumnezeu și de celelalte blasfemii ce se nasc din viața îndestulată și din lipsa de frică, chiar dacă nu ar îndrăzni cineva să înșire cele mai înainte spuse. Pentru aceasta a înmulțit prin patimi și supărări pomenirea Lui în inima ta,¹²⁸¹ și prin frica de cele potrivnice te-ai trezit și te-a adus la poarta milei Lui. Și prin izbăvirea de ele și de pricinile lor ți-a semănat dragostea față de El. Și, sădind în tine dragostea, te-a apropiat prin cinstea de fiu și ți-a arătat cât de bogat este harul Lui. Căci de unde ai fi cunoscut această mare purtare de grijă și ocrotirea Lui, de nu ți s-ar fi întâmplat ție cele potrivnice? Pentru că de cele mai multe ori mai ales din acestea se înmulțește dragostea de Dumnezeu în sufletul tău, adică din cunoașterea darurilor Lui și din aducerea aminte de mărirea purtării Lui de grijă. Toate aceste bunătăți ți se nasc din cele ce te întristează, ca să înveți să mulțumești. Drept aceea, pomenește pe Dumnezeu, ca și El să te pomenească totdeauna. Și, pomenindu-te și izbăvindu-te, vei lua de la El toată fericirea»¹²⁸².

IV.3.1.1.2. Imaginea simbolică a bunei pătimiri

Pornind de la ideea unei pătimiri pedagogice, sirologul și orientalistul italian Sabino Chialà vorbește despre o „convertire a ascezei”, punctând totodată dimensiune interioară

¹²⁷⁹ Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, pp. 154-155.

¹²⁸⁰ „Precum, adică, afectele pot deveni patimi” – notează părintele Stăniloae – „tot așa pot deveni porniri bune, după cum setea de infinit a omului ca ființă spirituală se orientează spre lume sau spre Dumnezeu. Ele devin bune și când sunt menținute în funcțiunea lor biologică necesară, adică în marginile necesare conservării trupului, prin gândul la Dumnezeu. Desigur, în acest caz nu sunt la fel de bune ca atunci când sunt îndreptate exclusiv spre Dumnezeu. De aceea, asceza nu trebuie să lupte pentru desființarea lor, dar nu trebuie să se dezintereseze de ele, căci astfel ușor pot deveni patimi. Ci trebuie să le observe mereu, ținându-se în frâu. Prin aceasta omul se întărește în latura sa spirituală, disciplinându-se zi de zi ... Ele sunt o otrăvă în fire, dar o otrăvă care ne poate fi spre vindecarea mușcăturii veninoase a celui rău” - Vezi: Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Desăvârșirea noastră în Hristos. Despre patimi*, p. 408.

¹²⁸¹ Dacă în mistica Liber Graduum am identificat prezența unui incipit al rugăciunii inimii, în cazul de față avem de-a face cu o filozofie mult mai profundă. Sfântul Părinte deja vorbește despre o așezare a gândului îndumnezeit în inimă care penetrează decisiv ființa nevoitorului, restaurându-l și pregătindu-l pentru desăvârșire. Această idee o regăsim și în mistica Sfântului Grigorie de Nyssa care impune ca regulă în ascensiunea duhovnicească „desprinderea de cele trupești și pomenirea permanentă a lui Dumnezeu” – Vezi: Irineu POPA SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, p. 144.

¹²⁸² Filocalia X, *cuv. V*, p. 50.

și exterioară a luptei cu patimile. El distinge în acest sens un aspect „practic” sau „faptic” și unul „permanent” sau „contemplativ” al ascezei. În acest context, nevoița monahului poate fi „amară” – atunci când este dominată de osânda pentru păcat și „dulce” – atunci când „se amestecă cu rugăciunea”. Monahul de Bose face această distincție pornind de la un text al Sfântului Isaac, în care se amintește de rugăciunea pe care Domnul a rostit-o în Grădina Ghetsimani: „În noaptea în care a asudat¹²⁸³ Domnul a prefăcut sudoarea osteneții de pe pământ, care dă spini și pălămidă, în sudoarea care se amestecă cu rugăciunea”.¹²⁸⁴

Facem aici o mică paranteză pentru a explica dimensiunea hristologico-mistică a acestei imagini, definitorie pentru identitatea pneumatică a misticii siriene. În acest context, putem surprinde dorința Mântuitorului de a contracara neascultarea lui Adam cel căzut și de a-l trage înapoi în Paradis. Acolo, în Grădina Ghetsimani, Domnul îndreaptă strâmbătatea voinței Strămoșului nostru prin cuvintele: „Părinte, de voiești, treacă de la Mine acest pahar. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă”.¹²⁸⁵ În această stare de profundă contemplație mistică, sudoarea Mântuitorului Hristos vindecă sudoarea lui Adam. Sudoarea Domnului șterge blestemul lui Adam și totodată blestemul care era asupra pământului. Analizând contextual momentul Ghetsimani, profesorul indian G. Chediath spune: „Boala lui Adam se desprindea din starea lui de cădere. Lipsurile sale din afara Paradisului erau simbolizate prin sudoarea frunții sale. Ideea că pământul se afla în suferință ar fi fost legată de faptul că suporta și el blestemul lui Adam. În acest sens, tradiția siriană așează în mod expres creația în lucrarea de mântuire săvârșită de Hristos. Vindecarea urechii servitorului, tăiată de Sfântul Apostol Petru, trimite la restaurarea omului căzut”.¹²⁸⁶ El așează în același context descrierea simbolismului patimilor Mântuitorului Hristos, până la Răstignire: „Tăcerea lui Iisus semnifică mandatarea pedepsei neamului omenesc. Prin tăcere Sa, noi am devenit liberi. El, Cel ce era nevinovat, a fost așezat în judecata celor nedrepți. În felul acesta, a luat asupra-Și slăbiciunile noastre, înfățișându-se înaintea scaunului de judecată ca Dumnezeu pentru noi. Lăsându-Se biciuit, El a încercat să schimbe viața noastră. Batjocorirea a suferit-o pentru a ridica blestemul lui Adam, pentru a-l înfrânge pe vrășmașul și pentru a restaura chipul Protopărintelui. Coroana de spini ridică de asemenea blestemul lui Adam. Trestia din mână ne arată că sub picioarele celui drept satana este ca o trestie ruptă. Scurpările de pe fața Sa arată ridicarea rușinii de pe fața primilor oameni. A purtat pe umeri lemnul Crucii pentru a face uitată pustiirea adusă de pomul Raiului”.¹²⁸⁷

Cu aceste imagini în minte, Sfântul Isaac arată că numai prin puterea rugăciunii contemplative nevoița ascetului poate trece dincolo de osândă și de patimă indulcindu-se de bunătățile comuniunii cu Dumnezeu. Sfântul Părinte aduce în acest sens două exemple practice, desprinse din viața de zi cu zi: *perla* și *rodul pomilor*. El caută să arate

¹²⁸³ Cf. Lc. 22, 44: „Iar El, fiind în chin de moarte, mai stăruitor Se ruga. Și sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge care picurau pe pământ”.

¹²⁸⁴ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *cuv. VI*, apud Sabino CHIALÀ, monah de Bose, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, traducere Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 228.

¹²⁸⁵ Lc. 22, 42.

¹²⁸⁶ G. CHEDIATH, *Christology*, p. 245.

¹²⁸⁷ IBIDEM, 246.

astfel adevărata stare în care omul poate dobândi harul Sfântului Duh pentru a face primii pași pe drumul ascezei:

„Vântul dă pomilor rodul și Duhul lui Dumnezeu dă sufletului roadele lui. Scoica în care se plămădește perla primește umplerea ei de la aer, cum îi spune numele, până atunci e simplă carne. La fel se întâmplă și cu inima monahului: până nu primește prin discernământ umplerea cerească, făptuirea lui e încă goală și în scoica lui nu e mângâiere. Rodul pomilor e tare și neplăcut la gustare și nu e bun de mâncat până nu pătrunde în ele dulceața care vine de la soare. Tot așa și vechile osteneli ale pocăinței sunt amare și foarte neplăcute și nu dau mângâiere singuraticului, până ce nu pătrunde în ele dulceața contemplării care depărtează inima de la lucrurile pământești, iar singuraticul se uită pe sine însuși”.

Dumnezeu a îngăduit ca omul să fie încercat și ispitit pentru a-l face mai tare pe calea desăvârșirii. În felul acesta, El vrea să ne arate că sufletul este mai presus de patimi și că primirea acestora se face cu folos spre „străpungerea conștiinței”. Dacă cel încercat nu reușește să depășească starea de pătimire, afundându-se și mai tare în ea, atunci rătăcește pe alături, nemaiputând vedea cărarea spre Hristos. În acest context, Sfântul Isaac oferă următoarea alternativă: „Sunt trei chipuri prin care se poate apropia orice suflet de Dumnezeu: sau prin căldura credinței, sau prin frică, sau prin cercetarea lui Dumnezeu. Nimeni nu se apropie de dragostea lui Dumnezeu dacă nu se apropie prin vreunul dintre aceste trei chipuri”.¹²⁸⁸ În această situație, cel mai potrivit cadru pentru împlinirea ascezei este dat prin „lepădarea de lume”, căci „monah este cel ce petrece în afara lumii și cere puterea lui Dumnezeu să dobândească bunătățile viitoare”.¹²⁸⁹

Problema raportului dintre patimă și „lepădarea de lume” este soluționat de Sfântul Isaac în cel de al VI-lea Cuvânt al însemnărilor sale, el vorbind aici despre „folosul ce se naște din fuga de lume”. Textul apare ca o justificare a deciziei pe care a luat-o atunci când, de bună voie, a renunțat la scaunul episcopal de Ninive. El ne încredințează astfel că, pentru o asceză cât mai curată și rodnică, lepădarea de lume este cea mai întemeiată alternativă. Aceasta reprezintă în fapt asumarea benevolă a unei stări de permanentă comuniune cu Dumnezeu. Iată descrierea Sfântului Părinte:

„Aspră cu adevărat și anevoioasă și grea este nevoința prin fapte. Și, oricât ar ajunge cineva de nebiruit și de tare, când se apropie de el pricinile momelilor și războaielor și luptelor, se lipește de el frica și-l duce repede la cădere; cu atât mai mult, când se întâlnește cu războiul arătat al diavolului. Căci, în măsura în care nu se depărtează omul de cele de care se teme inima lui, dă putere vrășmașului împotriva lui. Și când ațipește puțin, ușor îl prinde acela. Căci, când sufletul se întâlnește cu întâmpinările vătămătoare ale lumii, aceste întâmpinări i se fac țepușe și e biruit oarecum în chip firesc când le răspunde lor. De fapt, părinții noștri cei de odinioară, care au umblat pe aceste cărări, știau că mintea nu e tare în toată vremea, nici nu poate să rămână neclintită în aceeași rânduială și să-și țină straja ei, ci se întâmplă câteodată că nu poate vedea cele ce o vatămă”.¹²⁹⁰

¹²⁸⁸ Filocalia X, *cuv. LVI, Cu folos a îngăduit Dumnezeu ca sufletul să fie primitor de patimi*, p. 250.

¹²⁸⁹ IBIDEM, p. 252.

¹²⁹⁰ Filocalia X, *cuv. VI, Despre folosul ce se naște din fuga de lume*, p. 56.

Prin urmare, fuga de lume nu trebuie înțeleasă aici ca o alternativă de urmat în lupta cu patimile, ci ca pe o ferire conștientă de obiectul acestora, ispita. În pustie, nevoitorul duce o luptă corp la corp cu păcatul și cu părintele păcatului,¹²⁹¹ după cum explică Sfântul Isaac:

„De aceea au plecat în pustie, în care nu sunt lucruri, care sunt pricină patimilor, pentru că nici când vine ceasul unei slăbiri a lor să nu găsească pricini de cădere, adică mânia, pofta, ținerea de minte a răului și slava, ci ca acestea și celelalte să se facă ușoare din pricina pustiei. Ei au întărit și s-au zidit în pustie ca într-un turn de nedoborât. Căci acolo unde simțurile nu găseau puțința să se unească cu cel ce ne războiește, în întâlnirea cu cele vătămătoare, ... mai bună ne este nouă moartea în luptă decât viețuirea în păcat”.¹²⁹²

IV.3.1.1.3. Singurătatea - cadrul exterior al purificării de patimi¹²⁹³

Cea de a doua treaptă a demersului mistic din opera Sfântului Isaac Sirul începe cu descrierea noului cadru de experimentare și desfășurare a nevoițelor duhovnicești. În acord perfect cu dorința de desăvârșire, întinderea pustiei este, în gândirea Sfântului Părinte, locul binecuvântat și dorit de fiecare monah aflat în căutarea liniștirii. Rezultatul acestei integrări duhovnicești se reflectă mai ales în eforturile ascetice de purificare. Aici lupta cu patimile ia o nouă turnură. Conflictul este unul direct, așteptat într-o stare de permanentă rugăciune și priveghere. Mai mult, singurătatea formează, alături de tăcere, post, liniștire, renunțare, amintirea începuturilor sau discernământ, cadrul „exterior” al desăvârșirii duhovnicești.¹²⁹⁴

Pentru a descrie parcursul mistic spre desăvârșire, Ioan de Apamea identifică trei trepte: „*grija pentru trup, grija pentru suflet și desăvârșirea*”. Sfântul Isaac se inspiră din acest sistem de clasificare, evidențiind în mistica sa două direcții complementare în atingerea scopului ultim: *purificarea de patimi și liniștea*. „În primul eșalon, călugărul

¹²⁹¹ Aceasta este și logica urmată de Sfântului Antonie cel Mare care s-a retras din lume pe la anul 270, lăsând în urmă toată moștenirea părintească. Prima experiență ascetică a trăit-o lângă localitatea natală, urmând ca mai apoi să-și îndrepte pașii spre pustie. Pentru tânărul Antonie deșertul reprezenta, ca de altfel pentru toți anahoreții primelor veacuri, o zonă reductibilă, un tărâm al puterilor potrivnice. După fiecare victorie asupra vrășmașului, pașii săi înaintau tot mai mult în inima deșertului, făcând ca asalturile vrășmașilor să fie tot mai mari și mai grele. Analizând acest fenomen, specialiștii au identificat o strânsă legătură între anahoreză, retragerea în pustie și atacurile diavolului. Motivul ar fi că demonii își apără domeniul pe care îl au temporar în stăpânire, nesuportând prezența nevoitorului asupra căruia trimit neîncetat săgeți aprinse, mergând până la amenințări și chiar rugăminți: „Pleacă din aceste locuri ale noastre, ce este între tine și pustie?”, așa cum îi strigau Avvei Antonie – Vezi: SFÂNTUL ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în cele 170 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 7; Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, p. 106.

¹²⁹² *Filocalia X, cuv. VI, p. 56.*

¹²⁹³ În mistica Sfântului Isaac poziționarea pe două planuri a exercițiului de asceză – lume/pustie - conferă o conturare mai precisă asupra perspectivelor mistice în ascensiunea nevoitorului spre desăvârșire. Dacă în primul cadru războiul nevăzut cu patimile este acoperit, susținut și întărit de o bază materială, în cel de al doilea monahul are posibilitatea unei ofensive corecte, luptând „corp la corp” cu vrășmașul. În acest context, nevoința sa se poate face „dincolo de lumea aceasta” și purificările ei se pot asemăna cu cele ale „lumii viitoare”. Aceste aspecte sunt detaliate de Sfântul Părinte în special în „*Cuvintele către singuratici*” – Vezi: SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a și partea a III-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2007.

¹²⁹⁴ Sabino CHIALĂ, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 236.

îvinge patimile care au rădăcina în trup și se purifică de ele. Etapa psihică implică purificare minții și a sufletului, curățindu-le de gândurile care sunt străine naturii umane. Rezultatul este liniștirea și impasibilitatea. Trăsătura distinctivă a acestui al doilea stadiu este revărsarea continuă a lacrimilor, cu totul absente din stagiul corporal datorită faptului că mintea este cufundată în patimi. Când darul lacrimilor vine, monahul va afla bogăția lor, în așa fel încât nu se va despărți de ele nici în timpul mesei. Aceasta este semnul care arată că sufletul trece în stagiul spiritual unde curg râuri de lacrimi, unde integritatea sufletului este restaurată, unde extazul apare, în așa fel încât persoana este răpită de uimire, într-o stare de profundă trăire duhovnicească, nemaifiind cu trupul în lumea aceasta”.¹²⁹⁵

Prin renunțarea la lume, sălășluirea în pustie și continua despățimire, monahul trăiește prefigurativ bunătățile vieții de după Înviere. În acest context, existența singuratică devine o pregustare a bunurilor viitoare, umbrită de harul Duhului Sfânt, o așteptare liniștită a fericirii celei fără de sfârșit.¹²⁹⁶ Sfântul Isaac face o frumoasă descriere a acestei legături, amintind că liantul dintre cele două planuri este asigurat de rugăciune:

„Viața singuratică e dincolo de lumea aceasta și puterile ei se aseamănă cu cele ale lumii viitoare; căci s-a zis: «acolo nici nu se însoară, nici nu se mărită».¹²⁹⁷ În loc de aceasta ei vorbesc cu Dumnezeu față către față. Adevărată icoană a lumii de dincolo, ei se unesc cu El în fiecare clipă prin rugăciune. Fiindcă rugăciunea e în stare mai mult decât orice altceva să apropie mintea de Dumnezeu, în așa fel încât El să intre în comuniune cu ea și să strălucească în purtările ei”. Și mai spune Sfântul Părinte: „Cel mai bun e omul care rămâne singur în Dumnezeu, cuprins de uimire față de ce e în Firea Lui. Înțelegerea Lui se înalță atunci dincolo de ea însăși, fiind înțeleptită de Duhul în cunoașterea mai bună și credința în taine. Se oprește să cugete tot mai mult asupra lumii celei noi și asupra celor viitoare; meditează cu atenție la cele ce țin de acestea și la neîncetata ieșire/mutare care e călătoria gândului spre acele lucruri și tainele ce s-au descoperit și lumile transfigurate în intelect. Atunci gândurile se transformă înlăuntrul trupului și acesta nu mai pare trup; intelectul își schimbă sălașul și trece dintr-unul în altul, și nu din voia lui. El purcede în calea lui rămânând stând unit cu Ființa dumnezeiască; iar la sfârșitul căii ei, mintea se îndreaptă spre Cauza și Obârșia (a toate).

¹²⁹⁵ *The Wisdom of the Pearls. An antologie of Syriac Christian Mysticism*, translated with an introduction by Brain E. COLLESS, in Cistercian Studies Series: Numeber Two Hundred Sixteen, Cistercian Publications Kalamazoo, Michigan, 2008, pp. 89-90.

¹²⁹⁶ Această idee, compatibilă cu misticul *iluminării*, este defalcată în însemnările Sfântului Părinte. Brain E. Colless face trimitere în acest sens la Capitolele XXX – XL din *Cuvintele către singuratici* ale Sfântului Părinte, pe care le categorisește după cum urmează: drumul spre limanul mântuirii (XXX - XXXIII), viața singuratică (XXXIV - XXXIX) și credința (XL). Un lucru cu totul aparte este trimiterea pe care o face Sfântul Părinte în capitolul XXXIV unde, folosindu-se de o simbolistică pur siriacă, definește singurătatea prin imaginea „perlei”, pe care o caută neîncetat „cei care se scufundă în oceanul liniștirii”. Imaginea „perlei” este foarte des întâlnită în teologia siriană, având un evident conținut hristologico-mistic. Amintim în acest sens „Imnele Perlei”, alcătuirii în versuri sembrate de Sfântul Efreem Sirul, în veacul al IV-lea - Vezi: Francois GRAFFIN, *Les Hymnes sur la Perle, de Saint Ephrem*, dans la **Revue L'Orient Syrien**, vol. 12, fasc. 2/1967, pp. 132-140; Brain E. COLLESS, *The Wisdom of the Pearls*, p. 90; SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a, *Cuvântul XXXIV*, 5, p. 356.

¹²⁹⁷ Mc. 12, 25.

Astfel, ființele raționale reușesc să înțeleagă ceva din Ființa (dumnezeiască) meditând la înalta rânduială a iubirii Sale”.¹²⁹⁸

Din punct de vedere teoretic, fuga de lume și căutarea singurătății reprezintă pentru Sfântul Părinte fundamentul vieții ascetice pe care stau așezate rugăciunea, privegherea și celelalte trepte ale nevoițelor duhovnicești. În felul acesta, ținând cont de faptul că în fața sa se află cei care trăiesc în singurătate, el afirmă că, fără acest fel de viațuire, toate darurile de sus ar fi lipsite de sens. „Nimeni nu este în stare să se apropie de Dumnezeu fără să lase lumea în spate”. Fără o viațuire solitară,¹²⁹⁹ monahul nu este în stare să-și adune mintea la rugăciune, disipându-se în deșertăciunile lumii.¹³⁰⁰ În acest context, Sfântul Părinte vorbește despre o „împrăștiere rea” și una „bună”:

„*Împrăștierea e rea* atunci când omul care se roagă înaintea lui Dumnezeu e abătut de gânduri deșarte, meditând la ceva rău sau având gânduri rele. *Împrăștierea e bună* atunci când tot timpul rugăciunii gândirea hoinărește cu privire la Dumnezeu, la slava și măreția Lui, plecând de la amintirea Scripturilor și înțelegerilor rostirilor dumnezeiești și cuvintelor sfinte ale Duhului. Dacă se luptă cineva să-și lege gândurile și să-și împiedice gândirea să hoinărească în ele, crezând că această împrăștiere e străină de rugăciunea curată și în afara ei, acesta e omul cel mai neghiob cu putință. Căci noi, socotim, dimpotrivă că aducerile-aminte folositoare care țâșnesc din Scripturile Duhului, ca și înțelesurile și contemplarea celor dumnezeiești, care se ivesc în gândire la vremea rugăciunii, nu sunt străine de rugăciunea curată și nu vatămă adunarea gândurilor noastre”.¹³⁰¹

Referitor la locul în care-și desfășoară nevoița, Sfântul Isaac recomandă monahului să fie unul singur, ales pe măsura statorniciei sale în credință. În felul acesta, el asociază la singurătatea deșertului, spațiul chiliei ca simbol adițional singurătății. Rolul ei este unul mistic și străbate dincolo de ideea de izolare. În chilie, monahul este chemat să „dobândească sensibilitatea proprie lui Dumnezeu”. Despre încărcătura tainică a acestui spațiu, Sabino Chialà scrie: „Aici se maturizează el și în «înstrăinarea inimii», cu alte cuvinte în acea distanță de gândirea lumească care-l face apoi pe om singuratic în adânc și liber chiar și atunci când este în mulțime. Pe lângă singurătate, chilia trimite și la stabilitate, la fidelitatea față de un loc, antidot împotriva demonilor care caută să-l

¹²⁹⁸ Partea a III-a, *cuv. I*, 1; 8-9.

¹²⁹⁹ În ascetismul est sirian exista obiceiul ca, la începutul vieții monahale, novicele să trăiască în comunitate urmând ca, după ce a acumulat îndeajuns de multă experiență, să-și înceapă în mod gradual viața eremitică. Pentru singuratici, comuniunea avea o dimensiune strict euharistică. De aceea, Sfântul Isaac vede inadecvat pentru un monah a-și trăi viața comunitar. El consideră că rugăciunea celor adunați la săvârșirea cultului liturgic nu este mai mare decât a celui care vorbește cu Dumnezeu în pustie. Prin urmare, în concepția Sfântului Părinte viața într-o comunitate cenobitică nu reprezintă decât o pregătire pentru viața „adevăratei asceze, în singurătate” – Vezi: Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 140.

¹³⁰⁰ Grija monahului de a-i sluji lui Dumnezeu cu o inimă unită se impune în primul rând printr-o continuă despățimire și lepădare de lume (*apotaxis*). Conceptul este identificat de orientalistul francez Antoine Guillaumont sub numele de *monotropie* și este legat de primele forme de viațuire singuratică în Siria de tip *ihidaya*. Cu toate acestea, „idealul monotropiei este, în sine, de sorginte paulină și rămâne viu în comunitățile creștine siriace unde experiența ascetică neîmpărțită reprezintă marca specifică a vieții tuturor credincioșilor și nu a unei elite minore” – Vezi: Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale*, pp. 26-31; Pr. lect. univ. dr. Picu OCOLENU, *Harisma filosofiei duhovnicești*, p. 79.

¹³⁰¹ Partea a II-a, *cuv. XV*, 4-5.

împingă pe singuratic să rățăcească și, prin urmare, să se risipească. Împotriva demonului lui «altundeva», care-l împinge să dorească mereu alte locuri în care pacea încă neatinsă apare mai ușoară, se îndreaptă lupta chilieii, unde singuraticul e invitat să rămână chiar atunci când i se pare că nu i se întâmplă nimic și că zilele sale trec în relaxare și plictiseală”.¹³⁰² Despre cei care se află în această stare, Sfântul Isaac spune:

„Știu un frate care a pus cheia în ușa chilieii lui să o încuie, ca să iasă să hoinărească și să pască vântul, cum spune Scriptura,¹³⁰³ și acolo l-a cercetat harul și l-a întors numaidecât înapoi ... Știți doar, fraților, că osteneala noastră nu este doar cea săvârșită înaintea oamenilor, ci avem o lucrare ascunsă de ochii oamenilor și pe care începătorii și mirenii nu o cunosc. Fiindcă știți bine că singuraticul e sub un călăuzitor și nu se conduce pe sine însuși. Dacă unul dintre frați se întâmplă să vină să-l cerceteze și el nu răspunde, acel frate să se întoarcă numaidecât înapoi fără să găsească vină fratelui său, căci nu știe în ce anume se află în acea vreme. Căci așa cum spun Părinții: «chilia unui singuratic e scobitura stâncii în care Dumnezeu a vorbit cu Moise».¹³⁰⁴ Dar cei care n-au făcut cu fapta experiența acestui lucru în care stă adevărata gustare liniștirii, nu știu aceste lucruri, îi disprețuiesc pe frații lor și-i judecă asemenea lor, pretinzând pentru ei egalitatea cu ei în toate”.¹³⁰⁵

Pentru Sfântul Isaac experiența liniștirii și singurătății a constituit cel mai potrivit cadru de exprimare. Cele două elemente constituie în mare parte firul mistic pe care merge Sfântul Părinte în elaborarea discursurilor sale.¹³⁰⁶ Iată ce le spune destinatarilor săi: „Acesta este scopul acestei epistole, ca tu să înveți ce înseamnă viața în liniștire, ce este munca, ce taine sunt ascunse în această învățătură ... Căci din înțelegerea acestor lucruri îi binecuvântăm pe cei singuratici care petrec în această lume, rămânând cu gândul la cele veșnice”.¹³⁰⁷

IV.3.1.2. Iluminarea între liniștire (*shelzâ*) și vederea lui Dumnezeu (*te'orya* - *θεωρία*)¹³⁰⁸

Viețuirea în singurătate stă laolaltă cu dreapta socoteală și liniștirea, două din armele pe care monahul le folosește în lupta cu patimile. Spre liniștire nevoitorul

¹³⁰² Sabino CHIALÀ, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 237.

¹³⁰³ Cf. Os. 12, 1-2: „Efraim M-a înconjurat cu minciună și casa lui Israel cu viclenie, și Iuda este fără frâu în fala Celui Atotputernic și înaintea Dumnezeului celui Sfânt și credincios. Lui Efraim îi place vântul și după vântul de răsărit aleargă; grămădește minciună și deșertăciune, încheie legământ cu Asiria și duce untdelemn în Egipt”.

¹³⁰⁴ Ieșire 33, 22: „Când va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stâncii și voi pune mâna Mea peste tine până voi trece”.

¹³⁰⁵ Partea a II-a, *cuv. XXIV*, 2-3.

¹³⁰⁶ Hannah HUNT, *Joy-bearing grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Brill, Leiden-Boston, 2004, p. 132.

¹³⁰⁷ *Homily 65*, in ISAAC OF NINEVEH, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, P. BEDJAN (ed.), (Paris/Leipzig: 1909) *Homilies*, trans A.J. WENSINCK (Amsterdam: 1923) and D. MILLER (Boston: 1984), p. 319.

¹³⁰⁸ Evagrian la origine, conceptul de grecesc de *θεωρία* este aproape absent din literatura siriacă. El lipsește cu desăvârșire din operele principalilor scriitori și Părinți bisericești, precum: Afraate, Sfântului Efrem, Narsai sau Iacob de Sarug. Pentru prima dată apare la Filoxene de Mabug care îl preia din traduceri siriace ale scrierilor lui Evagrie. La rândul său, Ioan Singuraticul îl folosește pasager în însemnările sale, datate de specialiști în secolul al V-lea. Un secol mai târziu păreriile au fost împărțite, conceptul fiind pe de o parte respins de Cyrus de Edessa sau Shubhalmaran și acceptat, pe de altă parte, de Babai cel Mare,

înaintează prin tăcere, post și priveghere. *Shelzâ*, așa cum o găsim în însemnările isachiene, deschide o nouă dimensiune în practica ascetico-mistică, referindu-se mai mult la intelect decât la trup. „Prin liniștire” – afirmă S. Chialà – „Isaac pare să indice ceva mult mai complex decât singurătatea chilie, sau decât tăcerea, la care s-ar putea raporta. Pentru că ea trebuie înțeleasă drept «dimensiunea interioară» care poate fi născută din «practicile trupului»”.¹³⁰⁹ Iată cum definește Sfântul Isaac această stare:

„Mai e un nume al vieții de liniștire: odihnă (*shalyutâ*) de toate. Căci, dacă și în liniștire ești plin de tulburare pentru că trupul e tulburat de lucrul mâinilor sau de felurite treburi, cum te vei putea liniști, îndeletnicindu-se de multe și să placi lui Dumnezeu, judecă tu însuși! Căci fără părăsirea tuturor și a gândului la toate e de răs să spui că urmezi viețuirea liniștirii”.¹³¹⁰

Pe parcursul însemnărilor sale, Sfântul Părinte amintește în nenumărate rânduri despre folosul și binecuvântarea pe care o primește cel ce a ajuns pe treapta liniștirii. În felul acesta, el vede liniștirea ca pe un ocean în care se cufundă cel asuprit de patimi pentru a căuta „perla”, adică mărgăritarul cel neprețuit al darurilor dumnezeiești. Pentru a-l găsi însă, monahul trebuie să-și învingă gândurile care-l depărtează de la rugăciune și alungă din inima sa starea de liniștire. Sfântul Părinte face trimitere aici la păcatul lăncezelii (gr.: ακαιδου),¹³¹¹ dincolo de care se trece prin rugăciunea curată și stăruitoare. Câștigul acestei lupte este bineînțeles liniștirea care se așează în inimă și „începe să încolțească înlăuntrul ei”. În această stare, monahul simte cum „o săltare pune stăpânire pe sufletul său și desfătarea ei îl face să disprețuiască tot ce există sau vede;

Grigorie de Cipru, Sfântul Isaac Sirul sau de Ioan Dadisho'. La Evagrie conceptul de *θεωπία* este integrat în linia *praktiké* – *physiké* – *theologiké*, cu trimitere la directă la „vederea lui Dumnezeu”. Aceasta este treapta de dincolo de rațiune, „ușa prin care misticul dobândește acces la Dumnezeu pe calea supraratională”. În consecință, „teologul pe care-l are în vedere Evagrie este în realitate adevăratul rugător”, adevărata rugăciune fiind „preludiul” acestei intrări – Vezi: Sebastian BROCK, *Some use of the term Theoria in the writings of Isaac of Nineveh*, in *Parole de l'Orient*, No. 22/1996, pp. 407-408; Ieromonah Gabriel BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 141-143.

¹³⁰⁹ Sabino CHIALÀ, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 242.

¹³¹⁰ Partea I, *cuv. 18*.

¹³¹¹ *Akedia* este identificată de Avva Evagrie Ponticul cu „demonul de la amiază” care îl împinge pe monah să-și părăsească chilia și să renunțe la pusnicie, pierzând tocmai esența vieții duhovnicești: „Demonul acediei, care se mai numește și «demonul de amiază», este cel mai apăsător dintre toți. El se năpustește asupra călugărului pe la ceasul al patrulea și dă târcoale sufletului acestuia până pe la ceasul al optulea. Mai întâi, el face ca soarele să-i pară că abia se mișcă sau chiar că stă în loc, iar ziua parcă ar avea cincizeci de ore. Apoi, îl țintuiește cu ochii pe ferestre, împingându-l să iasă afară din chilie, să cerceteze dacă soarele mai are mult până la ceasul al nouălea, ori să-și poarte privirile roată-mprejur după vreun frate. Pe lângă acestea, îi stârnește ură față de locul în care-și duce viața, față de viața însăși și față de lucrul cu mâinile, precum și pentru faptul că iubirea i-a părăsit pe frați și nu mai are pe cine să cheme în ajutor. Iar dacă, în zilele cu pricina, cineva l-a întristat pe călugăr, demonul profită ca să-i sporească ura. Atunci îl face să tânjască după alte locuri, unde ar putea găsi mai ușor cele de trebuință, unde ar lucra fără atâta trudă, dar dobândind mai mult. Și adaugă îndată că a fi plăcut Domnului nu ține de un loc anume: căci dumnezeirii, zice el, I te poți închina pretutindeni. La toate acestea, el adună amintirea casei părintești și a vieții de odinioară; îi înfățișează cât de lungă e viața, aducându-i înaintea ochilor toate chinurile ascezei. Într-un cuvânt, cum se spune, trage toate itele pentru ca bietul călugăr, părăsindu-și chilia, s-o ia la fugă. Acest demon nu e urmat îndeaproape de niciun altul: o stare de liniște și o bucurie de nespus cuprind sufletul după încheierea bătăliei” – Vezi: EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile - despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor*, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 60.

prin puterea ei (a acestei bucurii) gândirea vede temeiurile răpirii gândurilor ei fără să înțeleagă însă de ce anume se întâmplă aceasta. Vede gândirea sa ridicată mai presus de orice legături cu orice altceva și că în țâșnirea ei se află dincolo de lume și de toate aducerile aminte de cele de sub ea; ea se avântă și alungă departe de sine toată lumea supusă timpului, dar nu discerne nicio răpire a minții atunci când inima începe să salte sau să sufere vreo (mișcare) răbdare atunci când suferă”.¹³¹²

În ochii Sfântului Părinte, cel care a răbdat *akedia* a reușit să păstreze în inimă harul lui Dumnezeu. Pe acesta îl ferește și-l consideră vrednic de a se împărtăși din oceanul cel fără de margini al liniștirii:

„Fericit cel care a răbdat lăncezeala (*akedia*) păstrându-și nădejdea în harul lui Dumnezeu, lucru care e încercarea ascunsă a unei gândiri ce devine mai bună și a creșterii ei. Starea lui se aseamănă mohorării iernii care îngăduie seminței ascunse sub pământ să putrezească și să crească datorită asprelor schimbări ale vremii vârtoase. Tot așa și el, în așteptarea roadelor ce vor veni după trecerea unui timp, alungă departe lăncezeala, nelăsându-și ochiul să se întunece meditând la lucrurile asupra cărora își ațintește cu grijă privirea sa, căci de aici țâșnește bucuria și starea mai bună a gândirii”.¹³¹³

Pentru a ajunge la starea de liniștire, monahul duce o luptă continuă de renunțare la sine însuși.¹³¹⁴ Trecând cu bine de încercările pătimase, el pune început curățirii sufletului, domolindu-și mădulele „de zarva din afară” și „întorcându-și mintea din rătăcire la locul ei cel dinlăuntru”.¹³¹⁵ În această stare, el se aseamănă „unui izvor de ape” care „ori de câte ori se liniștesc și face să înceteze în el toate mișcărilor auzului și vederii” fac limpede vederea lui Dumnezeu și a eului lăuntric din care scoate „ape limpezi și dulci, care sunt gândurile suave ale tăriei”. În caz contrar, „dacă se apropie de aceste ape când lasă ca în sufletul său să pătrundă tulburarea, atunci e ca unul care umblă în noapte când văzduhul e acoperit de nori și nu mai vede nici calea, nici cărarea dinlăuntru lui, ci rătăcește ușor în ținuturi pustii și vătămatoare pentru el. Dar, când e liniștit în el însuși, e ca unul peste care suflă o adiere frumoasă și deasupra căruia văzduhul este senin; atunci începe să vadă limpede înaintea lui, se vede pe sine însuși și înțelege unde este și unde trebuie să meargă, și vede de departe sălașul vieții”.¹³¹⁶

Pentru a descrie cât mai plastic efortul duhovnicesc depus pentru dobândirea stării de liniștire, Sfântul Isaac face trimitere la una dintre cele frumoase simboluri ale literaturii siriene: „perla”. Prin urmare, așa cum nu toți scufundătorii pot găsi cu ușurință acest nestemat, tot așa, nici monahul nu poate dobândi liniștirea, dacă nu este îndeajuns de pregătit și încercat:

¹³¹² Partea a II-a, *cuv.* XXXIV, 2.

¹³¹³ Partea a II-a, *cuv.* XXXIV, 3.

¹³¹⁴ „Liniștea” – spune Chialà –, e deja o formă de renunțare, o despuiere de tot ce ar putea aglomera spațiul interior al Duhului, dar Isaac revine foarte adeseori la formele mai comune ale renunțării, de la renunțarea la sine însuși, la lucruri, descriindu-o ca o atitudine continuă care trebuie să-l însoțească pe singuratic și trebuie să meargă tot mai adânc – Vezi: Sabino CHIALÀ, *Op. cit.*, p. 244.

¹³¹⁵ Partea I, *cuv.* XXXV.

¹³¹⁶ Partea a II-a *cuv.* III, 61.

„Dacă scufundătorul ar găsi un mărgăritar în fiecare scoică, atunci toți s-ar îmbogăți deîndată; și dacă în clipa în care s-ar scufunda ar aduce la suprafață una, fără ca valurile să-i bată, fără să întâlnească șerpi, fără să-și țină răsuflarea aproape până-și de duhul, fără să se lipsească de aerul curat dat tuturor, și fără să coboare în adânc, atunci mărgăritarele ar fi mai dese și mai rezezi decât fulgerele. Aceasta înțelege-mi-o în acest chip: cei care se scufundă în oceanul liniștirii, cei care stau pe bogățiile mării și se coboară în inima pământului, să fie învățătorii voștri. Să socotim drept scoici rugăciunile pe care se așează mintea, înțelegerile pe care le contemplă, cunoașterea dumnezeiască, înțelepciunea și bucuria Duhului. Scufundătorii coboară adeseori în adânc, dar găsesc numai scoici pline de carne obișnuită, și numai odată se întâmplă să fie în ea un mărgăritar. Aceeași experiență o facem și noi în rugăciune: de-abia dacă ni se va da o rugăciune care să ne mângâie în descurajarea noastră. Cei mai iscusiți în acest meșteșug prin vârstă și prin timpul îndelungat știu până la ce adâncimi trebuie să se scufunde prin mișcările trupurilor lor ca să găsească mărgăritare strălucitoare și de mare preț care n-au egal. La fel se întâmplă și cu cel care, potrivit puterii minții sale, înoată în vremea rugăciunii în locuri în care nu toți pot înota ușor”.¹³¹⁷

În starea de liniștire nevoitorul ajunge pe o nouă treaptă de înaltă contemplare duhovnicească, la o vedere prin har, situându-se deasupra rugăciunii întrucât „harul îi dă (să simtă) dulceața tainelor înțelepciunii și iubirii lui Dumnezeu prin vederea cunosătoare a evenimentelor și ființelor naturale”. Este o purificare desăvârșită a minții, dăruită de Dumnezeu sfinților pentru „cunoașterea tainelor celor de sus”.¹³¹⁸ Pentru a explica această stare, Sfântul Isaac apelează la învățăturile Sfântului Vasile cel Mare și la experiența Avvei Evagrie Ponticul. În acest sens, el spune: „Aceasta este ceea ce Evagrie, cel plin de descoperiri duhovnicești, o numește «răsplătirea însutită făgăduită de Domnul în Evanghelia Sa». ¹³¹⁹ Bine a făcut când, în uimire în fața măreției acestei dulceți, o numește «Împărăția cerurilor»¹³²⁰ ¹³²¹

În concluzie, putem spune că Duhul Sfânt descoperă celui care sălășluiește în liniștire adâncurile lui Dumnezeu. „Liniștea e socotită ca un mare adânc sau ca o mare înălțime, ca un liman al tainelor, la care se ajunge plutind pe «marea aspră a nevoințelor». E socotită o clădire înaltă, zidită în straturi, ca un urcuș la taine tot mai înalte, la o desăvârșire de tot mai înaintată. E o mișcare de înălțare sau de scufundare continuă în tainele dumnezeiești, nu o încremenire în golul oricărei veți spirituale ... La liniște se ajunge însă, pe de o parte, prin curățirea de patimi, pe de altă parte, prin rugăciunea neîncetată, care, la rândul lor, sunt indisolubil unite. Căci mai ales prin rugăciune se depărtează omul de patimi și uită de ele”.¹³²²

¹³¹⁷ Partea a II-a, *cuv. XXXIV*, 4-7.

¹³¹⁸ Partea a II-a, *cuv. XXXV*, 8.

¹³¹⁹ EVAGRIE, *Kphalaia Gnostika*, IV, 42.

¹³²⁰ „Cheia Împărăției Cerurilor e darul duhovnicesc care descoperă minții contemplarea fapturii duhovnicești, înțelege care e în firi și în rațiunile privitoare la Dumnezeu” – Evagrie, *Kphalaia Gnostika*, IV, 40.

¹³²¹ Partea a II-a, *cuv. XXXV*, 12.

¹³²² Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia X*, introducere, pp. 8-9.

IV.3.1.2.1. Rugăciunea curată și „non-rugăciunea”

Cel mai eficient mod de a ajunge la starea de liniștire în teologia patristică este rugăciunea curată. Prin introducerea ei în această demarcație duhovnicească, Sfântul Părinte se arată tributar misticii evagriene, care așează acest exercițiu de virtute în latura practică/*praktiké* a desăvârșirii. Combinată cu liniștirea, strădania monahului duce la nepătimire (*apatheia*). În cele din urmă, scăldat de harul dumnezeiesc, cel singuratic ajunge la trăirea vederii și contemplării lui Dumnezeu în trup. Acest stadiu se caracterizează prin absența înclinațiilor spre tendințe senzoriale, așa cum consideră și Evagrie. Comunicarea cu Dumnezeu pe acest plan se face doar în rugăciune curată, liberă de toate ispitirile care vin de la vrășmașul diavol.¹³²³ Este de fapt trăirea mistică a extazului tăcerii interioare, „o oprire totală a cugetării în fața misterului divin”.¹³²⁴ Prin urmare, așa cum nevoița are mai multe trepte în plinirea ascensiunii duhovnicești, de la *purificare*, la *iluminare* și *unire*, tot așa și rugăciunea, de care monahul trebuie să se însoțească permanent.

Rugăciunea curată îi aparține minții care a atins capacitatea de a alunga cu ușurință orice gând, fiind cu adevărat desăvârșită. Pe această culme, cuvintele rugătorului sunt mai puține, lacrimile fiind acelea care vorbesc ca „semn al milei lui Dumnezeu, de care s-a învrednicit sufletul în pocăința sa”.¹³²⁵ Curățind mintea și inima, rugăciunea face să strălucească înlăuntrul lor Soarele Dumnezeiesc. Pornind de aici, Sfântul Isaac Sirul începe să descrie starea de iluminare în care intră cel care s-a curățit de patimi, care „umblă pe calea liniștirii”: „Căci, precum fața pământului se descoperă razelor soarelui de sub întunericul pâclei ce-l stăpânește, așa poate și rugăciunea să destrame și să risipească din suflet norii patimilor și să lumineze mintea cu lumina veseliei și a mângâierii. Această lumină se întinde de obicei peste gândurile noastre, mai ales când primește putere din dumnezeieștile Scripturi și găsește mintea strălucit în priveghere. Căci îndeletnicirea continuă cu scrierile sfinților umple sufletul de o lumină neînțeleasă și de veselia dumnezeiască”.¹³²⁶

Spre deosebire de Evagrie, care consideră rugăciunea ca pe „străfulgerare a slavei dumnezeiești în intelect” și „manifestare a Persoanei lui Dumnezeu în persoana omului” și prin urmare „nu o simplă golire și orientare spre Dumnezeu, ci și revelarea lui

¹³²³ Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 163.

¹³²⁴ „Această ieșire (εκστασις) este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație. Ea e proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are unirea lor, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, șezând în foșorul vărfurilor firii, așteptând făgăduința Tatălui, și până ce nu-l va răpi, prin descoperire, vederea luminii” – Vezi: SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Al treilea dintre cele posterioare, Despre lumina sfântă*, în Filocalia VII, scrieri de: Nichifor din Singurătate, Teolipt al Filadelfiei, Sfântul Grigorie Sinaitul, Sfântul Grigorie Palama, traducere, introducere și note de: pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. EIBMBOR, București, 1977, p. 310.

¹³²⁵ „Lacrimile din rugăciunea ta sunt un semn al milei lui Dumnezeu, cu care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința sa; și că ea a fost primită și a început să intre prin lacrimi în câmpia curăției. Căci ochii nu pot vărsa lacrimi de ce nu pot fi înlăturate gândurile celor trecătoare; și de ce nu vor arunca gândurile tale de la ele grija lumii și nu se vor ivi din ele disprețuirea lumii; și de ce nu vor începe să pregătească merindea pentru ieșirea din viața aceasta; și de ce nu vor începe să se miște în suflet gândurile privitoare la unele lucruri din cealaltă viață. Căci lacrimile vin din cugetarea cea curată neîmpărtășită, din gândirea multă, neîncetată și neabătută la cele de mai sus și din amintirea vreunui lucru subțire, care s-a ivit în cugetare și înrăstează inima prin amintirea lui. Din acestea se înmulțesc lacrimile și sporesc tot mai mult”, spune Sfântul Isaac Sirul – Vezi: Filocalia X, *cuv. XXXIII*, p. 166.

¹³²⁶ Filocalia X, *cuv. XIV*, p. 76.

Dumnezeu în inima celui ce se roagă”,¹³²⁷ Episcopul Sirian realizează o ierarhizare pnevmatică a acesteia, fiind întru totul conștient de caracterul revelatoriu al acesteia. Astfel, pentru a combate rătăcirea mesaliană care socotea existența unei rugăciuni pe treapta duhovnicească,¹³²⁸ Sfântul Părinte așează, alături de rugăciunea curată, „non-rugăciunea”. În felul acesta, „ceea ce părinții indicau generic prin «rugăciune», la Isaac este desemnat de doi termeni: «rugăciune» și «non rugăciune». Dacă în interiorul «rugăciunii» distingem și ceea ce el numește «rugăciune curată», avem atunci o triadă care reproduce o schemă deja văzută: *rugăciune, curată și non-rugăciune*. Dacă distincția între al doilea și al treilea stadiu e destul de clară, întrucât Isaac insistă pe faptul că în non-rugăciune nu mai există nicio altă lucrare a omului, ci doar lucrarea Duhului, distincția rugăciunii de rugăciunea curată nu este o operație simplă”.¹³²⁹

Distincția dintre cele două feluri de rugăciune se regăsește în cel de al XVI-lea capitol al Cuvintelor sale către singuratici, partea a III-a. Aici Sfântul Isaac punctează gradual diferențele dintre rugăciunea curată și non-rugăciune (tradusă aici prin sintagma „rugăciune duhovnicească”):

„Există o rugăciune curată și există o rugăciune duhovnicească. Cea din urmă e mai mare decât cea dintâi așa cum lumina soarelui e mai mare decât licărirea unei candelă. Rugăciunea curată este cea care, prin cugetarea la bunătățile cerești și aducerea-aminte de lumea viitoare, se înalță mai presus de risipirea gândurilor și de cugetarea pământească. Ea cere ce e frumos și e liberă de tulburarea pricinuită de lucrurile trecătoare. Rugăciunea duhovnicească e însă cea pusă în mișcare în înțelegere de lucrarea Duhului Sfânt potrivit unei simțiri mai presus de cunoașterea fapturilor. Ea nu face cereri nici chiar pentru a dobândi ce e mai bun sau făgăduințele dorite sau Împărăția Cerurilor. Prin lucrarea Duhului Sfânt, nu din voie proprie, în ea firea iese din ceea ce este al ei și atunci în ea e doar sufletul uimit de Slava dumnezeiască, după asemănarea puterilor sfinte (ale îngerilor) care stăruie în laudele lor negrăite și despre care spune adevărul în ce le privește Pavel.¹³³⁰ În cea dintâi e osteneală și ea stă în puterea voinței, iar mișcărilor ei sunt fixate: căci se roagă sufletul, trupul și mintea. În cea de a doua însă nu se roagă nici sufletul, nici mintea, nici simțirile trupești, și ea nu stă în puterea

¹³²⁷ Sabino CHIALĂ, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 290; Tot în acest sens, IPS Irineu Popa subliniază capacitatea revelatorie și dimensiunea prefigurativă a rugăciunii în concepția monahului egiptean: „Viața ascetică este coordonată, la Evagrie, de minte ca judecător și călăuzitor al nevoitorului pe calea cunoașterii. Dacă mintea monahului nu se leapădă de gândurile rele, ea își strică alcătuirea ei, iar ochii sufletului sunt înecați în vremea rugăciunii. Pentru a ajunge însă la nepătimire, omul are nevoie de «harul lui Dumnezeu care luminează mintea în rugăciune», slobozindu-o de mulții și amarnicii dușmani ce lucrează stricăciunea ei. De altfel, o relație autentică între Dumnezeu și om, ca între două persoane, nu poate avea loc fără dimensiunea unei libertăți și a unei spontaneități reciproce, lucru specific rugăciunii lăuntrice. Cel ce se roagă nu are nevoie să se supună unor reguli fixe și invariabile sau unei tehnici mecanice. Harul rugăciunii se dobândește în mod gratuit, ca o recompensă a unei fidelități în relația de iubire dintre Dumnezeu și om. Acest pas presupune, deci, o depășire personală ce se integrează în lauda lui Dumnezeu prin El Însuși, cum spune Evagrie. Omul are un dor nemărginit după divin și prin rugăciune își sporește acest foc interior. Sufletul său pregustă, prin apropierea de Dumnezeu, fericirea viitoare ca pe o răpire izvorâtă dintr-o dragoste extremă de Dumnezeu” – Vezi: Irineu SLĂTINEANUL, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, pp. 79-80.

¹³²⁸ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a*, p. 18, nota. 84.

¹³²⁹ Sabino CHIALĂ, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 290.

¹³³⁰ Cf. Ef. 1, 21: „Mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor”.

voinței. Ci atunci când totul e în liniștire, Duhul își împlinește în ea rugăciunea Lui proprie, și nu mai e nici măcar rugăciune, ci tăcere. Aceasta e liturghia netrupească săvârșită potrivit prefigurărilor cerești de sfinți pe pământ, cât și în ceruri. Când sufletul vede prin intelect contemplarea care e în aceste lucruri, ochii varsă lacrimi din pricina dulceții ce a văzut. Atunci, deși gândurile atacă sufletul, în timp ce el rămâne în minunarea Ființei Dumnezeiești, niciunul din ele nu poate face nimic”.¹³³¹

Spre deosebire de rugăciunea curată, non-rugăciunea implică și necesită prezența și acțiunea indispensabilă a Duhului Sfânt în sufletul nevoitorului. În felul acesta, copleșit de frumusețile vederilor dumnezeiești, sufletul însetat de mântuire lasă să glăsuiească înlăuntrul său rugăciunea cea fără de glas a Sfântului Duh. Ea trece dincolo de cuvinte, dincolo de efemeritatea pământească, așezându-l pe ascet laolaltă cu puterile cele fără de trupuri, în „liturghia cosmică”.¹³³²

Strâns legate de acest concept stau și însemnările lui Ioan de Apamea, care asociază rugăciunea duhovnicească și liniștea, în special cea care se sălășluiește în suflet, în așa fel încât, numai Dumnezeu se mișcă în minte. „Dacă cineva vrea să se roage sau să cânte lui Dumnezeu, atunci este mai de folos trebuie să facă aceasta în suflet și în minte, decât cu limba”.¹³³³ Faptul că, după el, nevoitorul ajunge să atingă treapta rugăciunii duhovnicești doar temporar, așează gândirea scriitorului sirian laolaltă cu ideea de „rugăciune curată”, întâlnită la Avva Evagrie Ponticul.

Trecând dincolo de teoreticizările înaintașilor săi, Sfântul Isaac este de părere că această rugăciune nu trebuie numită rugăciune,¹³³⁴ nedepărtându-se totuși de tradiția contemplației în liniște.¹³³⁵ Nefiind ceva generat de inițiativa unei persoane, această stare este cauzată exclusiv de implicarea Duhului Sfânt. În consecință, sufletul care a

¹³³¹ Partea a III-a, *cuv. XVI*.

¹³³² Sintagma îi aparține Sântului Maxim Mărturisitorul și este preluată de teologul suedez de limbă germană Hans Urs von Balthasar ca titlul al uneia din lucrările sale, reeditată în numeroase traduceri. În elaborarea noastră ne vom folosi de cea engleză: Hans URS von BALTHASAR, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, translated by Brain E. Daley, S.J., A Comunio Book, Ignatius Press, San Francisco, 2003.

¹³³³ JOHN OF APAMEA, *On prayer*, 5, apud Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 169.

¹³³⁴ Legătura de gândire dintre cei trei Părinți asupra acestui mod de abordare al rugăciunii contemplative i-a determinat pe unii orientaliști să se arate sceptici cu privire la originalitatea ideii în sine. Între aceștia, Irénée Hausherr a înaintat teoria unei traduceri incorecte în siriacă a textelor grecești semnate de Evagrie Ponticul și de aici preluarea greșită a ideii de către Ioan Singuraticul și Sfântul Isaac Sirul. Acestei supoziții a subscris și É. Khalifé-Hachem. Cei doi au fost contrașiși de Paolo Bettilo care, într-un articol intitulat sugestiv „Prizonierii Duhului”, a afirmat că „încetarea rugăciunii în eshaton nu e într-un totodată rodul unei interpretări eronate a lui Evagrie, ci constituie un element cheie al gândirii lui Isaac”, care, dincolo de capacitatea sa de sinteză, rămâne fidel misticii siro-orientale: Vezi: I. HAUSHÉRR, *Par-delà l'oraison pure, grâce à une conquille*, 132, p. 188; É. KHALIFÉ-HACHEM, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, 1969; P. BETTILLO, *Prigionieri dello Spirito*, 1999, apud Sabino CHIALÀ, *Isaac Sirianul – așeză singuratică și milă fără sfârșit*, pp. 298-299.

¹³³⁵ Pentru a descrie starea non-rugăciunii, de dincolo de rugăciune, Sfântul Isaac folosește mai multe trimiteri simbolice și analogii, cum ar fi: focul arzător, dulceață nemăsurată, vedere uimită etc.: „Când uneori cineva mișcat de har se învrednicește de o rugăciune înflăcărată, atunci primește la rugăciune mișcări/strârniri dese și nemăsurate, rugăciuni năvalnice și puternice, curate și fierbinți, asemenea unor cărbuni aprinși, în mijlocul cărora un strigăt puternic urchă din adâncurile inimii lui, amestecat cu o smerenie care vine din puterea bucuriei. Și de acolo de unde vin aceste lucruri primește de la rugăciune însuși ajutor în mișcări/stârniri ascunse și un foc aprins ivit de bucurie se pune în mișcare în sufletul său, până ce gândurile sale se pogoară în adâncuri” – Vezi: Partea a II-a, *cuv. XXXII*, 2.

intrat în această non-rugăciune nu mai poartă răspunderea proprie, fiind luat captiv.¹³³⁶ Despre această stare Sfântul Părinte spune:

„Iar de la rugăciunea curată și până la cele dinlăuntru, după ce trece hotarul acesta, cugetarea nu mai are puțința de lucrare nici în rugăciune, nici în mișcare, nici în plâns, nici stăpânire de sine, nici cerere, nici dorință, nici plăcere pentru ceva din cele nădăjduite în viață sau din cele din veacul viitor. De aceea, după rugăciunea curată, altă rugăciune nu mai este ... după acest hotar, are loc o răpire, și nu o rugăciune. Pentru că au încetat cele ale rugăciunii și se ivește o vedere oarecare, și mintea nu mai este în rugăciune. Felurile rugăciunii ce se săvârșesc, se săvârșesc prin mișcare. Dar, când mintea intră în mișcările duhovnicești, nu mai este rugăciune. Altceva este rugăciunea, și altceva vederea din ea. Căci cea dintâi este sămânța, iar cea de a doua, adunarea snopilor”.¹³³⁷

Starea de extaz se păstrează însă în liniștirea pe care o dobândește în cele din urmă rugătorul. Ea penetrează experiența sa mistică până dincolo de rugăciunea curată, „căci liniștea e o stare de răpire a sufletului în vederea lui Dumnezeu, când încetează orice mișcare în suflet”.¹³³⁸ Din starea de liniștire, monahul poate ajunge cu ușurință la măsura dragostei lui Dumnezeu, izvorul tuturor căutărilor și nevoințelor sale ascetice.

IV.3.2. Mistica unirii sufletului cu Dumnezeu în gândirea lui Ioan Saba de Dalyatha

Spre deosebire de împărțirea tripartită a misticii orientale, socotită a fi clasică pentru cei mai mulți dintre Părinții și scriitorii răsăriteni de tradiție nestoriană, Ioan Saba de Dalyatha sau Ioan Bătrânul,¹³³⁹ așa cum apare în tradiție, urmează o cu totul altă linie. Nu este străin de „etapele” sau „treptele” ascensiunii mistice spre desăvârșire pe care le folosește însă fără o articulare bine structurată și conceptualizată, caracteristică întâlnită în scrierile antecesorilor și contemporanilor săi: Evagrie, Ioan de Apamea sau Iosif Hazzaya. Robert Beulay amintește în acest sens de faptul că termenul de „treaptă/etapă spirituală” (*mišûhṭâ*) apare folosit o singură dată în însemnările misticului sirian.¹³⁴⁰ Gândirea sa este întotdeauna precisă, folosindu-se de o logică riguroasă, implicând astfel o dezvoltare cât se poate de originală a etapelor ascetico-mistice. Așa se pare că, deși nu dispune de o delimitare teoretică a vieții duhovnicești, scriitorul sirian amintește în mai multe locuri în omiliile sale de nevoințele experiate de „începători” (*šarwâye*) și „desăvârșiți” (*tarbîṭâ*). De pildă, în cea de a VI-a Omilie a sa, el îi consideră pe „începători” drept „antreprenori ai vieții eremitice”.¹³⁴¹ Din toate acestea denotă că „Ioan de Dalyatha nu putea fi străin de împărțirea vieții duhovnicești pe trei trepte, moștenită de la Ioan Singuraticul, cunoscând totodată și vocabularul folosit de

¹³³⁶ Patrik HAGMAN, *Op. cit.*, p. 169.

¹³³⁷ Filocalia, *cuv. XXXII*, p. 156.

¹³³⁸ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Filocalia X*, introducere, p. 9.

¹³³⁹ În limba siriacă *saba* înseamnă *bătrân*. În corespondența aramaică *saba* se traduce prin „șeic duhovnicesc” – Vezi: Brain E. COLLESS, *The Wisdom of the Pearles*, p. 96.

¹³⁴⁰ Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 112-113.

¹³⁴¹ IDEM, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, Mistique Siro-Oriental du VIII^e siècle*, avant-propos de Antoine Guillaumont, en *Theologie Historique – Collection Fondée par Jean Daniélou*, dirigé par Charles Kannengiesser, no. 83, Beauchesne, Paris, 1990. p. 39.

acesta. Folosirea cuvântului *mišūḥṭā* și afirmațiile despre existența unei etapizări spirituale în gândire și voință ar putea fi tributare acestei împărțiri atât de importante în gândirea misticilor nestoriani din secolele VII și VIII. Cu toate acestea, nu numai că aceste idei nu au fost total recuperate și sistematizate ca etape ale progresului duhovnicesc în opera sa, ci au fost transpuse și explicate în concordanță cu propriile sale experiențe mistice”.¹³⁴²

Pe de altă parte, în descrierea și așezarea ideilor sale mistice, Ioan se folosește de sistemul dionisian clasic: *purificare, iluminare și unire*. Contribuția personală este fără îndoială cea dominantă, întrucât aceste etape sunt descrise separat, fără să se lege una de alta. De aici înțelegem că autorul sirian avea cunoștințe bogate despre conținutul scrierilor Părinților și scriitorilor Orientali, pe care le studiasă cu atenție. Despre acest aspect vorbește orientalistul Brian E. Colless,¹³⁴³ care stabilește corespondența operei lui Ioan Saba cu celelalte scrieri monastice. El arată că în scrierile sale Ioan Saba îi citează pe Evagrie - de la care preia multe elemente de limbaj sau pe Macarie – sub înrâurirea căruia vorbește despre descoperirea lui Dumnezeu în inima credinciosului și despre lucrarea Duhului în omul lăuntric.¹³⁴⁴

De la Efrem și Afraate a împrumutat ideea de „lumină” și „iluminare”, remarcându-se în special expresia „Lumină din Lumină”.¹³⁴⁵ Se pot identifica de asemenea numeroase

¹³⁴² IDEM, *La lumière sans forme*, p. 116.

¹³⁴³ Brain E. COLLESS, *The mysticism of John Saba*, in **OCP**, no. 39/1973, pp. 83-102.

¹³⁴⁴ R. Beulay detaliază acest raport, aducând ca exemplu următoarele conexiuni conceptuale: rugăciunea și practicarea acesteia, dimensiunea mistică a inimii, raportul dintre termenii *eros* și *agape*, vederea luminii cerești etc. De aici se poate deduce legătura de principii care există între cei doi, apropiată simbolistico-mistic prin conceptul de „inimă”. Prin urmare, „dacă pentru Macarie inima e sursa vieții, pentru misticul nestorian ea este sursa fluviilor de splendoare ale Duhului Sfânt. Realitățile negrăite și sublime ale dumnezeirii sunt înscrise pe tablele inimii”. Preotul Cătălin Pălimaru detaliază aspectele confluențe dintre cei doi, pornind de la mistica inimii, înveșmântată într-o bogăție de simboluri, caracteristice de altfel arealului sirian. Iată ce spune în acest sens: „Într-un text admirabil, marele Părinte siro-oriental descrie inima ca locul unor experiențe inefabile: «Hristos a intrat în inima noastră și ea a fost luminată de slava lui Dumnezeu, așa încât oamenii purificați contemplă frumusețea dumnezeirii lui Hristos în omul lor lăuntric, precum o stea strălucitoare care răsare în inimă și se înalță în minte». Un alt important punct de convergență între cei doi autori îl constituie simbolul focului. Utilizat de Ioan ca un indicator al lucrării Duhului și agent al curățirii inimii de efectele răului, focul, apreciază acest scriitor, arde în inima monahului, mai întâi ca un jărat, iar apoi combustia se extinde în tot trupul. Totodată, focul e o temă recurentă în iconomia mântuirii, un semn al neîncetatei purtări de grijă a lui Dumnezeu: cu foc a fost îmbrăcat Adam înainte de a călca porunca, de el a fost deposedat; focul închipuiește Duhul manifestat prin profeți și în revelații; el este amintit de Hristos când afirmă: «Eu foc am venit să arunc pe pământ» (Lc 12,49); de acest foc ne învrednicește al doilea Adam, paradoxal, prin apa Botezului. Regăsim tema focului în *Omilia 25*, 9-10 din colecția a II-a a corpusului macarian. Un împrumut evident al misticului nestorian nu poate fi dovedit cert. Între cele două pasaje există însă multe note comune. Experiența focului divin e asociată, în gândirea celor doi scriitori, luminii cerești și vederii lui Dumnezeu. Teologia lui Ioan de Dalyatha dobândește un plus de relevanță dacă este evaluată în perspectiva acestei teme. Lumina e un simbol folosit abundent în scrisul lui: Dumnezeu este ca o *mare* sau un *munte de lumină*, harul Lui ne învalue ca o manta de lumină. Hristos e prezent, sub forma luminii, în cele mai neînsemnate realități ale lumii. Atenția acordată vieții interioare și experiența Duhului în suflet constituie un alt aspect care îi apropie pe cei doi autori. Ioan de Dalyatha descrie întâlnirea cu Dumnezeu în termeni de un lirism aparte și cuprins de un entuziasm unic în suita de mistici siro-orientali. Maniera în care sunt expuse aceste realități poate conduce la stabilirea unor punți de legătură între acești doi Părinți de marcă ai spiritualității răsăritene” – Vezi: Pr. drd. Cătălin PĂLIMARU, *Influența Corpusului macarian asupra spiritualității răsăritene*, în „Revista Teologică”, nr. 1/2008, pp. 281-282.

¹³⁴⁵ Expresia este așezată la începutul celei de a doua Omilii a misticului sirian: „Lumină din Lumină, care luminează întreaga lume, Te-ai arătat pentru a noastră mântuire, pentru a descoperi lumii taina ascunsă a Existenței Tale, luminează mintea noastră, ridicând de pe ea vălul patimilor. Și fă ca în inima noastră să

conexiuni cu gândirea mistică a Sfântului Dionisie Areopagitul, așa cum am arătat mai sus. În această privință trebuie amintită moștenirea apofatică pe baza căreia se formează mistica scriitorului sirian, împrumutând de la venerabilul său înaintaș imagini precum: „vederea lui Dumnezeu în nor” sau „întunericul dumnezeiesc”, ca dimensiune cadru a cunoașterii celor ce sunt mai presus de minte. Prezența acestor teme în mistica lui Ioan Saba se încadrează într-un context mai amplu de prezentare, definit prin intermediul unei descrieri plasticizate.

Influența Sfântului Dionisie s-a făcut simțită la scară largă în mistica răsăriteană și apuseană, diseminându-se în gândirea marilor trăitori, până la Sfântul Ioan al Crucii (†1591). La Ioan de Dalyatha influența misticii dionisiene se face simțită cu preponderență în cea de a IX-a Omilie, „*Despre rugăciune*”:

„Când harul lui Dumnezeu se revarsă peste cel singuratic la începutul rugăciunii, senzații necunoscute, trăiri, se năpustesc în valuri peste mintea sa, răbindu-l cu plăceri, viziuni, dorințe și descoperiri până ce se adăpostește în norul de lumină curată ... Astfel înaintează zi de zi și progresează tot mai mult în starea de veghe din slavă în slavă prin Duhul Sfânt, fiind schimbat întru asemănarea cea fără asemănare, într-o perfectă și neconfundată unitate cu Dumnezeu, vederea și cunoștința slavei sale fiind cu mult mai presus decât cele ale lumii”.¹³⁴⁶

IV.3.2.1. Ascensiunea infinită a sufletului spre Dumnezeu

Ioan Saba folosește în scrierile sale o paletă largă de expresii și imagini, menite să exprime cât mai precis dimensiunea mistică a unirii omului cu Dumnezeu. Majoritatea dintre ele poartă o profundă încărcătură apofatică. De pildă, expresia de „Cel Necunoscut”, a cărui „cunoaștere este mai presus de cunoaștere”,¹³⁴⁷ este desprinsă din teologia mistică a Sfântului Grigorie de Nyssa pe care, deși nu-l menționează cu numele nicăieri, îl arată, prin revalorificarea conceptelor sale mistice, normativ în structurarea operei pe care o dezvoltă.¹³⁴⁸ Toate aceste principii au fost aprofundate în contactul cu marele Părinte Capadocian. Continuând o tradiție la care s-au aliniat și înaintașii săi prin intermediul traducerilor pătrunse în arealul sirian, Ioan Saba a așezat în buchetul său de cunoștințe și experiențe mistice și câteva expresii capadociene, transformându-le în principii fundamentale ale gândirii sale.

Prefațate de un cadru propice, ideile Sfântului Grigorie de Nyssa au devenit frecvent întâlnite în întreaga mistică siriană. În cazul scriitorului nostru se poate vorbi despre parcurgerea unei „ascensiuni infinite spre vederea lui Dumnezeu”. Această idee este desfășurată pe parcursul Omiliilor VI și XIV. Am putea spune că, dacă pentru scriitorul sirian, la capătul nevoițelor duhovnicești, „sufletul devine captiv al vederii pline de slavă, fiind cu totul absorbit de aceasta”, la Sfântul Grigorie al Nyssei urcușul tainic înspre Dumnezeu devine o adevărată teologhisire, „bazată pe experiența trăită de el în

izvorască Tainele Tale ca să umble fără poticnire în voia Lumii Tale, până când vom ajunge să ne odihnim într-o Tine” – JEAN DE DALYATHA, *Les Homilies I-XV*, édition critique du texte siriaque inédit, Homilie II, traduction, introduction et notes par Nadira Khayyat, CERO, 2007, p. 117,

¹³⁴⁶ Jean DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, édition mouton, Paris, 1944, p. 202; Brain E. COLLESS, *The mysticism of John Saba*, p. 101.

¹³⁴⁷ *Omilia VIII*, 3, KHAYYAT (ed.), p. 203.

¹³⁴⁸ Nadira KHAYYAT, *Introduction to JEAN DE DALYATHA, Les Homilies I-XV*, p. 67.

chip extatic”, împărtășindu-se de prezența lui Dumnezeu pe care o percepe „într-o formă luminoasă și prelungită, asemenea unei explozii de lumină”.¹³⁴⁹ Influența misticii sale fixează și mai bine ideile apofatice absorbite de monahul sirian din opera predecesorului său, Sfântul Dionisie.¹³⁵⁰ Iată ce spune în sensul acesta:

„Dumnezeu a început să i se arate Marelui Moise prin lumină. De aceea îi vorbește prin nor. Apoi, după ce a ajuns mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Din aceasta învățăm că depărtarea de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu reprezintă strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea, următoare nemijlocită a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute, spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce se vede iar, pe de alta, îl conduce și-l obișnuiește să-L vadă pe Cel ascuns. Sufletul înaintând prin aceasta spre cele mai de sus cât e cu putință firii omenești, păzește cele de jos și ajunge înlăuntrul tainelor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Apoi, lăsând afară tot ce se vede și se cuprinde, pentru contemplarea sufletului nu mai rămâne decât nevăzutul și necuprinsul în care e Dumnezeu, precum zice Scriptura despre legiuitor: «A intrat Moise în întunericul unde este Dumnezeu»”.¹³⁵¹

În viziunea Sfântului Părinte, nevoitorul are de trecut trei trepte pentru a atinge comuniunea cu Dumnezeu: *cunoașterea în lumină, în nor* (νεφέλη) și *în întuneric* (γυφοσ). Apofatismul întunericului are rădăcini mult mai adânci, regăsindu-se ca temă în însemnările lui Filon din Alexandria, căruia Sfântul Părinte îi este în parte tribut. „Moise a intrat în întunericul în care se afla Dumnezeu, adică în adâncul (tainicul, secretul - αβυσσος) nevăzut (invizibil - ανωρατος) al gândurilor, pentru «Cel ce este». Căci atunci când sufletul tânjește după Dumnezeu și Îl caută pe «Cel ce este» prin fire, el se angajează într-o căutare fără formă și invizibilă, alegându-se de aici cu cel mai mare bine, care este înțelegerea că Dumnezeu este întru totul de neînțeles și de a vedea că Acela este de-a dreptul invizibil”, spune Filon. Ideile sale sunt preluate și completate de Părintele Capadocian: „Ce înseamnă intrarea lui Moise în întuneric? ... Cuvântul ne învață că, cu cât sufletul se lipește mai mult de contemplație, cu atât vede mai clar că

¹³⁴⁹ IPS Irineu POPA; *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 372.

¹³⁵⁰ Importanța gândirii sale în formarea misticii răsăritene este capitală, lucru relevat de scrierile patristice de mai târziu. Mai mult, „el reprezintă veriga dintre Filon și alexandrini prin Plotin, la Sfinții Dionisie Areopagirus, Maxim Mărturisitorul și mistică bizantină”. Legătura dintre cei doi mari mistici răsăriteni este evidentă în *Teologia Mistică* a Sfântului Dionisie, din care se desprind mai multe idei comune, precum: *unirea cu Dumnezeu, misterul divin, întunericul dumnezeiesc* etc. Cea mai concludentă observație despre rolul edificator al misticii Sfântului Părinte Capadocian în formarea misticii orientale îi aparține teologului rus Vladimir Lossky, care spune să el este cel care a pus „bazele apofatice ale întregii teologii adevărate” – Vezi: Vladimir LOSSKY, *The mystical Theology of the Eastern Church*, Chambridge, 1957, p. 33, apud. Diacon Liviu PETCU, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre întunericul luminos al prezenței ascunse a lui Dumnezeu. Referire specială la cartea De vita Moysis*, în *Din comorile teologiei Părinților Capadocieni*, volum îngrijit de pr. prof. dr. Viorel SAVA și prof. dr. Nicoleta MELNICIUC PUICĂ, Ed. Doxologia, Iași, 2010, pp. 379-380.

¹³⁵¹ Ieșire 20, 21; SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri*, Partea I, în **PSB 29**, Carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de pr. prof. Dumitru Stăniloae și pr. Ioan Buga, note: pr. Dumitru Stăniloae, indice: pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 260.

natura dumnezeiască este invizibilă. Adevărata cunoaștere a Aceluia pe care îl caută este înțelegerea că a vedea înseamnă de fapt a nu vedea nimic”.¹³⁵²

În continuarea celor doi, Ioan de Dalyatha se folosește de aceste imagini, încercând să explice starea extatică pe care cel desăvârșit o trăiește pe piscul căutării mistice a lui Hristos. Astfel, pe ultima treaptă a cunoașterii, în unirea cu Dumnezeu, sufletul monahului este absorbit de puterea luminoasă a vederii „celel nevăzute”, mergând „din slavă în slavă”¹³⁵³ până la unirea deplină cu Hristos. Înțelegem de aici că această idee a fost „fecundată în experiența și gândirea lui Ioan de Dalyatha de ceea ce a primit de la Sfântul Grigorie al Nyssei”.¹³⁵⁴

„Fericit este cel ce s-a făcut vrednic să intre în această stare și să se bucure de această vedere! Aici sufletul vede fața Domnului său și sălașul Lui de nepătruns. El gustă dulceața lui Dumnezeu¹³⁵⁵ și se află în extaz; el respiră parfumul Său sfânt și este laudat pentru fericirea lui. El se așează în adâncurile slavei Sale și strălucește de raza frumuseții Sale. Se adăpostește în muntele cel sfânt al Lui,¹³⁵⁶ de unde se revarsă lumina Ființei Sale și nu va ieși de acolo decât dacă nu mai este vrednic să stea în unitate cu El. El nu iese nici din chipul său, nici din patria sa, atât timp cât va ședea acolo. Sufletul s-a făcut într-adevăr captiv al priveliștilor slăvite și, lăsându-se absorbit de acestea, nu se mai poate întoarce datorită uimirii și desfătării sale. Vederea sa este prinsă de uimirea celor văzute și mișcările sale sunt vlăguite, rămânând nemișcat. Se vede închis ca într-un munte de lumină vădit tuturor, dar nevădit lui însuși. Este starea de extaz, pe care Tatăl nostru o numește «vederea slavei lui Dumnezeu»,¹³⁵⁷ sunt bogățiile Muntelui celui Nou. Însă, chiar și în acest extaz, omul progresează și se întărește zi după zi și cu toate acestea, nu va putea niciodată să ajungă singur acolo, nici el și nici măcar îngerii. Întărindu-se din ce în ce mai mult, el se ridică tot mai sus, acestea fiindu-i date de sus pentru a ajunge din «slavă în slavă»¹³⁵⁸ la Slava Măreției, pe care doresc să o îplinească în unirea lui cu El”.¹³⁵⁹

Acest text este analizat contextual de sirologul Robert Beulay, care identifică principalele coordonate ale mesajului său mistic, folosindu-le mai apoi pentru a descrie procesul de unire a nevoitorului cu Dumnezeu. Între elementele dominante se disting: întunericul luminos, vederea Chipului Dumnezeiesc, „muntele de lumină”, „slava Măreției”, vederea lui Dumnezeu în slavă, extazul, lumea cea nouă, progresul

¹³⁵² Apud Jean DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 202.

¹³⁵³ Cf. II Co. 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”.

¹³⁵⁴ Nadira KHAYYAT, *Introduction to JEAN DE DALYATHA, Les Homilies I-XV*, p. 70.

¹³⁵⁵ Cf. Ps. 34, 8: „Iar sufletul meu să se bucure de Domnul, să se veselească de mântuirea lui”.

¹³⁵⁶ Cf. Ps. 2, 6: „Iar Eu sunt pus Împărat de El peste Sion, muntele cel sfânt al Lui, vestind porunca Domnului”.

¹³⁵⁷ Vezi: SF. GRIGORIE DE NYSSA, PG 46, 716, D.

¹³⁵⁸ II Co. 3, 18.

¹³⁵⁹ *Omilia VI, 22*. Este foarte important să amintim că, între *Slava* și *Natura Dumnezeiască*, ca elemente ultime pe scara ascensiunii duhovnicești neîncetate, regăsit în treapta *unirii*, există, din perspectiva scriitorului sirian, o relație eterogenă. Nadira Khayyat explică locul acestor elemente în mistica lui Ioan de Dalyatha folosindu-se următoarea schemă: „a. vederea în prima treaptă a slavei; b. imobilitatea dorinței în uimirea extatică; c. vederea într-o nouă treaptă a slavei oferită în dar de lucrarea Duhului Sfânt, d. o nouă treaptă mai profundă a uimirii extatice; e. vederea într-o treaptă mai profundă a slavei etc.” – Vezi: Nadira KHAYYAT, *Introduction to JEAN DE DALYATHA, Les Homilies I-XV*, p. 62.

duhovnicesc „din slavă în slavă” etc. Ideea predominantă, așezată în corespondență cu mistica Sfântului Grigorie de Nyssa, se referă la „treptele vederii lui Dumnezeu în slavă”.¹³⁶⁰ Ascendența „din slavă în slavă” conturează în gândirea Sfântului Părinte ideea „progresului etern” (gr. επεκτασις).¹³⁶¹ El susține astfel că scopul ultim al omului este înaintarea neîncetată și, „chiar dacă sufletul ia contact direct cu divinul, fiind transformat după asemănarea Lui, acestuia nu i se satisface (acordă) niciodată cunoașterea cuprinzătoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă, în adâncimi și mai adânci. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este dincolo de el”.¹³⁶²

Împărtășind aceleași perspective, viziunea monahului sirian își conturează caracterul apofatic, el devenind astfel singurul dintre misticii nestorieni care îmbrățișează acest principiu.¹³⁶³ În conținutul celei de a XIX-a Omilii, Cuviosul Ioan descrie dimensiunea infinită a unirii cu Dumnezeu în întunericul cel luminos al slavei Sale, reiterând astfel concepția epectatică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Iată conținutul textului:

„Spunând că sufletul se ridică la cer, trebuie știut că el merge într-un loc duhovnicesc, unde locuiesc Puterile cele netrupești, pentru a fi cu acestea la Înălțime, pentru a fi cu cetele din mijlocul cărora a fost gonit odinioară; fiecare suflet făcându-se ca un tovarăș al ascensiunii sale. Când spunem că ele (sufletele) sunt trimise în Paradis, ne referim la același lucru, prin faptul că locuiesc în sălașurile bunătăților tainicelor descoperiri Dumnezeiești, deasupra lor strălucind frumusețile inefabile izvorâte din Ființa Dumnezeiască – Părinții noștri numind «paradis» sau «Cer mai presus de ceruri», locul cunoașterii lui Dumnezeu în lumină - în timp ce ele se scaldă permanent în imnele de slavă ale tainei reînnoirii. Totuși, timpul ca fiecare din ele să primească deplin aceste daruri încă nu a sosit”.¹³⁶⁴ La finalul Omiliei sale, Ioan îi fericește pe cei care prin nevoită s-au adâncit în lucrul înțelegerii celor sfinte: „Câte lucruri slăvite nu le-a descoperit Dumnezeu în vedere, în ascultare și în înțelegere! Aceștia nu se apleacă la cele grăite cu limbă sau la cele scrise cu mâna dreaptă pe hârtie. La ei lucrurile cele dumnezeiești sunt scrise pe inimă și imprimate în inteligența lor luminoasă, gândind

¹³⁶⁰ Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 131.

¹³⁶¹ În identificarea acestui concept, teologul francez Jean Daniélou face trimitere la următorul text: „... Fraților, nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc că doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând (επεκτείνουσα) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus (Fil. 3, 12-13)”. Pentru a intra în întunericul luminos al dumnezeirii, Moise lasă în urmă toate cele pământești, dezvelindu-se de zgura instinctelor și pornirilor animalice. De acum încolo, el se subțiază duhovnicește, intră în munte și începe ascensiunea în dobândirea cunoașterii desăvârșite. „Numai după ce s-a curățit astfel” - spune Preacuviosul Părinte Grigorie „să îndrăznească să se apropie de munte. Căci cu adevărat muntele înălțat pieptiș și greu de urcat este cunoașterea lui Dumnezeu (*theologia*). Și mulțimea poporului de-abia ajunge la poalele ei. Iar dacă este vreun Moise, acela poate că prinzând în auz sunetele trâmbițelor, despre care spune cuvântul istorisirii că se aud mai tare pe măsura urcării” – Vezi: Jean DANIELÉLOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 59; SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, în **PSB 29**, p. 71.

¹³⁶² Kathryn ROMBS, *Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa: câteva implicații logice*, (traducere după: *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, **Studia Patristica**, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, pp. 288-293), traducere din engleză de Liviu PETCU, în Petre SEMEN și Liviu PETCU (coordonatori), *Părinții Capadocieni*, Ed. Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009, p. 591.

¹³⁶³ Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 317.

¹³⁶⁴ *Omilia a XIV-a, 2-3.*

duhovnicește la toate căile și judecățile Providenței și grăind laolaltă cu Apostolul Pavel: «Cât sunt de necercetate judecățile Tate și cât sunt de nepătrunse sunt căile Tale!»¹³⁶⁵.¹³⁶⁶

IV.3.2.2. Apofatismul vederii lui Dumnezeu în lumină

Legătura dintre „cunoașterea lui Dumnezeu în lumină”, despre care vorbește Ioan de Dalyatha, și cea de a treia treaptă a cunoașterii, la Sfântul Grigorie al Nyssei, se poate explica prin ideea „întunerului luminos”. După Părintele Capadocian, „taina întunerului” constituie un mod de cunoaștere dumnezeiască și de comuniune cu Dumnezeu, „superioară contemplației lumii în care Dumnezeu S-a arătat lui Moise în rugul aprins, la începutul chemării sale. În atare caz, trecerea de la lumină, la întuneric este explicată de el în sensul imposibilității vederii ființei divine”.¹³⁶⁷ De aici, Ioan dezvoltă conceptul „*luminii fără formă*”,¹³⁶⁸ ca loc al experienței apofatice, ca dimensiune pneumatică infinită în ascensiunea sufletului către Dumnezeu. Este relevantă în acest sens poziția Sfântului Dionisie Areopagitul care, încercând să explice paradoxul mistic lumină-întuneric, face trimitere la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstea și puterea veșnică!”,¹³⁶⁹ arătând astfel că:

„Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată în care se spune că locuiește Dumnezeu. Și fiind nevăzut din cauza luminii covârșitoare, și neapropiat, pentru abundența revărsării supraființiale de lumină, în El ajunge oricine se învrednicește să cunoască și să vadă, prin faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaște, ajungând în realitate în Cel mai presus de vedere și de cunoaștere, cunoscând acestea: că este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile. Neștiind nimic despre El, decât că trnscede în mod desăvârșit tot ceea ce este sensibil și inteligibil, spunem laolaltă cu Psalmistul: «Căci știința Ta este preaminunată pentru mine și ea depășește cu mult puterile mele de a o înțelege». La fel a spus și Dumnezeiescu Pavel care, cunoscându-L pe Dumnezeu a știut că este deasupra oricărei inteligențe sau cunoașteri. De aceea el spune: « O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât sunt de nepătrunse căile Lui!»,¹³⁷⁰ arătând că L-a descoperit pe Cel ce transcede toate, știind că El, Făcătorul a toate, se află cu mult deasupra celor pământești”.¹³⁷¹

Pentru Ioan Saba experiența apofatismului luminii dumnezeiești constituie una din treptele cele mai înalte pe scara unirii, ca etapă ultimă a ascensiunii spre desăvârșire. Pentru a înțelege acest aspect, textul Omiliei VI este cât se poate de relevant. Aici autorul

¹³⁶⁵ Rm. 11, 33.

¹³⁶⁶ Omilia a XIV-a, 8.

¹³⁶⁷ IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice*, vol. II, p. 392.

¹³⁶⁸ „*Lumina fără formă*” este lumina care depășește toate formele de înțelegere intelectuală, neputând fi supusă niciunei limite. Conceptul are rădăcini platoniciene, fiind preluat de Evagrie pentru explicarea „Luminii Trinitare” – Vezi: Nadira KHAYYAT, *La Théologie mystique de Jean de Dalyatha*, p. 165, nota 2.

¹³⁶⁹ Cf. I Tim. 6, 16.

¹³⁷⁰ Rm. 11, 33.

¹³⁷¹ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola V către Dorotei*, în PG 3, 1070 D; un dosar la azi și: *Ouvres complètes du Pseudo-Denys L'Areopagite*, traduction, préfaces et notes par Maurice de CANDILLAC (chargé de maîtrise de conférences a l'Université de Lille et a l'École pratiques des Hautes Études), Aubier Édition Montaigne, Paris, 1941, pp. 330-331.

detaliază atmosfera harică, plină de taină, în care se adâncește cel care s-a învrednicit să ajungă la desăvârșire:

Este locul în care cei dreپți respiră harul Duhului Sfânt; cugetul lor a încetat să se mai clatine de mișcările cele păcătoase și Duhul grăiește în ei despre Tainele Sale. Este locul limpede și bun care se cheamă «Lumina fără formă». În el mintea intră dirijată și invitată de Duhul, neputând privi spre Cel ce este totul în toate. Și, așezându-se la rugăciune, cel desăvârșit vede strălucirea Ființei Sale, în timp ce bunătatea propriei Sale naturi îi strălucește în suflet: se vede așa cum este, simte Lumina dumnezeiască strălucind înlăuntru și se transformă după asemănare. Asemănarea naturii sale se ivește înaintea ochilor săi pentru a vedea singur asemănarea cu Dumnezeu, întrucât s-a unit cu Lumina cea fără de formă, care este Lumina Preasfintei Treimi ce strălucește înlăuntru. El se aruncă în valurile frumuseții dumnezeirii și rămâne acolo plin de uimire. Și uneori este transformat din vedere în vedere, depărtându-se într-o clipită de ceea ce este vătămător”.¹³⁷²

De aici Ioan Saba ajunge la conceptul de „desăvârșire infinită” sau „progres infinit”, idee preluată de altfel din mistică Sfântului Grigorie de Nyssa, așa cum am arătat mai sus. Alături de Părintele Capadocian, scriitorul sirian este de părere că această stare de continuă unire cu Dumnezeu depășește cu mult capacitatea de înțelegere a minții omenești și de aceea trebuie acceptată într-o formă apofatică. Așa se face că, încălzită de iubirea dumnezeiască, mintea ascetului se face străvezie la mișcările Duhului și se deschide bunătăților dumnezeiești, lepădând zgura gândurilor deșarte. „Astfel, cunoașterea ca «vedere» sau ca «simțul cel mai intelectual» al omului este suprimată pentru a da loc iubirii sau, mai degrabă, această cunoaștere mistică devine iubire. În asemenea experiență, omul, angajat pe drumul cunoașterii mistice, se deschide spre unirea tainică cu Dumnezeu, prin întoarcerea de la lucrurile exterioare către adâncurile sale de taină și prin desfacerea de orice cunoștință reprezentată de imagini sau concepte raționale. Astfel, cu mintea și cu sufletul purificare de tot ceea ce nu sunt ele, nevoitorul intră în lumina cea neapropiată și se face părtaș, așa cum zice Sfântul Apostol Pavel, dumnezeieștii firi”.¹³⁷³

Pentru a înțelege mai bine raportul de gândire dintre cei doi mistici orientali, cu privire la continua desăvârșire și căutarea lui Dumnezeu în lumină, Robert Beulay face următoarea observație: „... aceste texte ale Sfântului Grigorie de Nyssa și Ioan de Dalyatha pot fi așezate în următorul raport: relevând un lirism caracterizat adesea printr-o sensibilitate fin omenească, la Grigorie și un caracter intelectual-mistic, la Ioan (sub influența darurilor contemplative ale lui Evagrie); imagini similare de conținut și o creștere neîncetată, la Grigorie, și abateri nenumărate săvârșite dintr-o dată, de Ioan; noțiuni comune de «termeni», «de imagini adaptate la capacitatea sufletului»”.¹³⁷⁴ Totodată, reținem că, în ceea ce-l privește pe Sfântul Grigorie de Nyssa, progresul epectatic se explică printr-o dorință permanent trează, angajată de o sete ce izvorăște continuu din ea însăși. Pentru a reda această idee, Sfântul Părinte evită să folosească o „viziune optimistă în cunoașterea lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb o

¹³⁷² Omilia VI, 15.

¹³⁷³ IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice*, vol. II, p. 393.

¹³⁷⁴ Vezi: Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 134.

teologie negativă a dorinței perpetue”. În consecință, „experierea lui Dumnezeu către suflet nu este una a luminii, implicând viziunea/contemplarea (*theoria*), ci a întunericului (*gnophos*). Acesta este motivul pentru care, potrivit Sfântului Grigorie, sufletul nu experiează nicio vedere fericită, nicio înțelegere. Ci, mai curând, sufletul pătrunde în întunericul luminos”.¹³⁷⁵ În acest sens, Sfântul Părinte are în vedere cele trei trepte prin care a trecut Moise pentru plinirea legământului cu Dumnezeu (cunoașterea în lumină, în nor și în întuneric), pe care le explică după cum urmează:

„Marelui Moise a început să i se arate Dumnezeu prin lumină. După aceea, îi vorbește prin nor. Apoi, după ce a ajuns mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Iar ceea ce învățăm prin aceasta e aceasta: cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea nemijlocit următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta, îl conduce și îl obișnuiește să vadă pe Cel ascuns. Iar sufletul înaintând prin aceasta spre cele de sus, cât e cu puțință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge înlăuntrul ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul, în care e Dumnezeu, precum zice Scriptura despre legiuitor: «A intrat Moise în întunericul unde e Dumnezeu»”.¹³⁷⁶

În cazul lui Ioan de Dalyatha, starea de continuă desăvârșire este așezată pe alocuri sub incidența harului dumnezeiesc, fără a fi vorba de o dorință arzătoare a sufletului. Așadar, în mișcarea sa către o treaptă superioară, sufletul se așează într-o „umplere extatică nemișcată” (*témhâ*).¹³⁷⁷ Dincolo de acestea, legătura conceptuală dintre cei doi mistici orientali este mai mult decât evidentă. Ambii descriu cât se poate de clar acest perpetuu pelerinaj spre îndumnezeire. „Sufletul” - spune Ioan – „este stăpânit de vederea slăvită, fiind absorbit de aceasta și neavând putere prin sine însuși de a se întoarce la origini ... Este vederea slavei dumnezeiești cea pe care Părinții o numesc «extaz»; comorile lumii celei noi. Dar și în acest extaz, omul urcă (*métrabbê*) și se ostenește zi după zi, neputând niciodată ajunge la atingerea unei unirii desăvârșite, nici el și nici chiar îngerii. De aceea, el se nevoiește permanent pentru a se ridica, fără a se opri și a atinge vreun sfârșit”.¹³⁷⁸ În cadrul acestei permanente ascendențe către vederea lui Dumnezeu, Ioan Saba punctează trei mari etape, definite prin trei stări pe care le experiază sufletul sub incidența luminii dumnezeiești: *mirarea (tahrâ)*, *uimirea (témhâ)*,

¹³⁷⁵ Kathryn ROMBS, *Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa: câteva implicații logice*, p. 592.

¹³⁷⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, XI, în **PSB 29**, p. 260. În altă parte, Sfântul Părinte explică și mai clar dimensiunea cunoașterii lui Dumnezeu, care este Lumină, în întuneric, pornind de la premisa războiului pe care nevoitorul îl poartă împotriva nevăzuților vrășmași. „Deci această luptă lăuntrică pricinuindu-se în mine de către frații mei, adică de dușmanii mântuirii mele, m-am făcut neagră, fiind biruită de cei care mă zdrobesc și via mea nu am păzit. Căci prin vie trebuie înțeles Raiul. Fiindcă omul a fost așezat să păzească Raiul. Iar negrija în păzire scoate pe om din Rai și-l face locuitor al apusurilor, despărțindu-l de la răsărit. De aceea, răsăritul pătrunde în apus, «Cântați, zice, Domnului, că S-a suit peste apusuri» (Ps. 67, 5), ca lumina strălucind în întuneric, întunericul să se prefacă în raze și cea neagră să se facă iarăși frumoasă” – Vezi: IBIDEM, II, p. 137.

¹³⁷⁷ Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 134-135.

¹³⁷⁸ *Omilia VI, 5*, apud R. BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, pp. 395-396.

răpirea (*htîpâtâ*) și extazul (sau „ieșirea omului din sine însuși”¹³⁷⁹ - *nâpêq mén takséh*).¹³⁸⁰

Din cele arătate înțelegem că, în cea mai mare parte a sa, mistica lui Ioan de Dalyatha se poate caracteriza printr-o simbolistică a luminii. Scriitorul sirian vede firul nevoițelor duhovnicești ca pe o afundare etapică în lumina lui Dumnezeu, contemplată în natură sau prin sine însăși. Este o alternanță continuă și paradoxală, între „vederea lui Dumnezeu în Nor” și cunoașterea Sa în lumină. În descrierea acestor aspecte, Ioan Saba se folosește de o serie de expresii și simboluri, menite să întărească logica legăturii mistice cu Dumnezeu, pe care omul o experimentează pe treapta unirii. Astfel, Părintele Ceresc este asemănat cu „o mare de lumină”,¹³⁸¹ „un munte de lumină”,¹³⁸² harul Său este „veșmântul de lumină”,¹³⁸³ iar Hristos Domnul „strălucește în apa pe care o bea monahul”^{1384, 1385}

Pornind de la cele de mai sus, vom încerca în cele ce urmează să analizăm câteva aspecte din latura „luminoasă” a misticii lui Ioan de Dalyatha, exemplificându-le textual cu fragmente din Omiliile și Scrisorile¹³⁸⁶ sale.

IV.3.2.2.1. Dimensiunea hristocentrică a vederii lui Dumnezeu la Ioan Saba

Adăpându-se mai întâi din „marea de lumină”, sufletul ajunge să pătrundă în întunericul dumnezeiesc, unde este capacitat de un nivel și mai înalt de contemplare. Începând din această stare, Ioan Misticul își pune problema vederii lui Dumnezeu. Demersul său este susținut și exemplificat apofatic. Așadar, „dacă pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată, atunci cunoașterea naturii dumnezeiești este inaccesibilă, nu numai omului, ci și tuturor făpturilor înțelegătoare.”¹³⁸⁷ Iată de ce Moise, în timpul urcușului său duhovnicesc, a spus că L-a văzut pe Dumnezeu în întuneric, afirmând prin aceasta că El este Cel care transcende toată înțelegerea și scapă oricărei înțelegeri spirituale”.¹³⁸⁸

De data aceasta, misticul sirian își centrează optica pe o abordare hristologică, arătând că modelul suprem pe care omul îl poartă în suflet în acest urcuș duhovnicesc este Hristos, Fiul lui Dumnezeu care S-a jertfit pentru păcatele noastre. El este Cel care, pentru prima dată, ne arată „calea” desăvârșirii: „Fericți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu”.¹³⁸⁹ În această stare, „cei curați cu inima” nu pot fi decât aceia care

¹³⁷⁹ Explicarea extazului ca pe o desprindere radicală a sufletului din atracția patimilor, ca răsplată a purificării duhovnicești și al biruinței asupra gândurilor necurate, constituie una din principalele caracteristici ale misticii siriene – Vezi: Tomaš ŠPIDLIK, *The Spirituality of the ChriatianEast*, p. 340.

¹³⁸⁰ R. BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 397.

¹³⁸¹ *Omiliile VIII și XIV*.

¹³⁸² *Omilia VI*.

¹³⁸³ *Lettre IV*, in Robert BEULAY, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, in **PO 39**, fasc. 3, no. 180, Turnhout, 1978, p. 319.

¹³⁸⁴ *Lettre 51*, in **IBIDEM**, p. 475.

¹³⁸⁵ Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, p. 73.

¹³⁸⁶ Opera lui Ioan de Dalyatha a fost așezată de specialiști în trei mai grupe: Omiliile sau Tratatetele (*mémvré*), Scrisorile (*Égrâtâ*) și Capetele Gnostice (*résé didâ'tâ*). Între acestea, cea mai personală notă o poartă textul Scrisorilor sale, adevărate jurnale mistico-duhovnicești în care autorul descrie amănunțit trăiri desprinse din experiențele sale mistice. Cu toate acestea, răspunsurile și sfaturile oferite „fraților” poartă mai degrabă un caracter general, menit să răspundă nevoilor exprimate de corespondent – Vezi: **IDEM**, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, pp. 263-264.

¹³⁸⁷ Aici părintele sirian face trimitere la îngeri.

¹³⁸⁸ **IDEM**, *La lumière sans forme*, p. 139.

¹³⁸⁹ Cf. Mt. 5, 8.

au „ochiul minții curat și cuprins de rugăciunea neîncetată, coborâtă în inimă”, aceasta întrucât omul, ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu, este „atras să se ridice în lumină și să nu rămână cu privirea ațintită la nimic altceva din toată creația decât la Dumnezeu”.¹³⁹⁰ Pornind de aici, Ioan înainteașă ideea „vederii lui Dumnezeu în oglinda sufletului”. Această abordare reprezintă în primul rând o înțelegere profund interiorizată a adevărilor dumnezeiești și în același timp o manieră eficientă de reactivare duhovnicească a nevoitorului pe treptele urcușului luminos.

„Celui care este în mod constant afundat în adâncimile tainice este, mai presus de toate, ascuns înlăuntrul Celui care cuprinde toate. Acesta se arată într-adevăr numai celor care țin ochii ațintiți în adâncul sufletului lor, făcând din ei înșiși o oglindă în care se reflectă Cel Nevăzut. Căci, El îi atrage pe aceștia prin strălucirea Sa nespasă, care, răsărind din frumusețea Sa dumnezeiască, se imprimă în interiorul lor, ca mărturie a Cuvântului lui Dumnezeu: «Feriți-vă cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu»”¹³⁹¹

Această reflecție interioară a arhetipului presupune, în convingerea monahului sirian, o permanentă aducere aminte de Dumnezeu, echivalentă cu pomenirea Sa permanentă în inimă, despre care vorbește mistica isihastă.¹³⁹² În felul acesta, cel care pomeneste pe Dumnezeu în inima sa se deosebește de aceia care încearcă să scruteze adâncurile infinite ale firii dumnezeiești.¹³⁹³ În textul Epistolei 50, Ioan trage un semnal de alarmă asupra pericolului ce se naște din nesocotirea firii dumnezeiești: „Cei care, din ignoranță, doresc să scruteze Ființa Naturii Sale celei veșnice, aceia nu vor câștiga decât propria pierzare, făcând din scrutarea lor nenocire, amărăciune și întristare. Blestem să fie asupra scrutătorilor și asupra celor care îi ascultă! Căci aceia moștenesc înecul și înstrăinarea de Dumnezeu. Smerește-ți sufletul, scrutătorule,¹³⁹⁴ și nu-l lipsi de viața

¹³⁹⁰IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 396.

¹³⁹¹*Scrisoarea XIV*, 1-2. IPS Irineu Popa, analizând dimensiunea hristocentrică a misticii Sfântului Grigorie de Nyssa, comentează acest aspect, arătând că, în această etapă, „sufletul trebuie să se întoarcă total spre Dumnezeu, părăsind viața păcătoasă și adâncindu-se în străfundurile sale, acolo unde era odinioară”. De aici, sufletul înainteașă pas cu pas descoperind în unirea cu Dumnezeu, care nu este de fapt decât „regăsirea Mirelui Ceresc”. În sensul acesta, Mitropolitul Olteniei afirmă că „numai în urcușul epectatic în Dumnezeu desăvârșirea n-are capăt, iar fericirea este o epectază fără de sfârșit, adică o viețuire unică a omului cu Dumnezeu” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. III, pp. 393-395.

¹³⁹² Rugăciunea inimii, ca rezumat al teologiei isihaste și stare specifică iluminării mistice, presupune pomenirea permanentă a numelui lui Dumnezeu, mai întâi cu buzele, apoi cu mintea și în cele din urmă cu mintea coborâtă în inimă: „Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”. Părintele prof. Dimitru Stăniloae vorbește în acest sens despre o sincronizare a rugăciunii cu starea duhovnicească a rugătorului. „Această sincronizare” – spune el – „dacă ar consta numai într-o obișnuință de a rosti cuvintele rugăciunii simultan cu bătăile inimii și cu respirația, ar putea să devină ceva mecanic. Dar accentul principal nu se pune pe cuvinte, ci pe cugetarea la fiecare cuvânt, până când, în faza rugăciunii mintale, rostirea încetează, rămânând numai repetarea înțelesului lor cu cugetul. Această repetare cu înțelegerea devine o obișnuință neîntreruptă. Paralel cu respirația trupului se desfășoară, ca o altă respirație, cugetarea neîntreruptă la Iisus, împreună cu simțirea inimii. E rugăciunea permanentă a omului spiritual total. Atunci «numele Domnului s-a sădit în inimă», cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur, sau «inima a înghițit pe Domnul, și Domnul, inima, încât cele două au devenit una» și inima nu poate bate fără ca mintea să cugete pe Domnul, așa cum ochiul nu poate privi un lucru fără ca mintea să-l vadă” – Vezi. Pr. prof. Dimitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica*, pp. 323-324.

¹³⁹³R. BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 444.

¹³⁹⁴ Aici autorul re referă la ereticii eunomieni care supraevaluau latura cognitivă a omului, împingându-l spre o cunoaștere firească a lui Dumnezeu și a lucrărilor Sale, fără descoperire dumnezeiască. Această

care curge prin el!”¹³⁹⁵ La polul opus, despre cei care se fac transparenți vederii lăuntrice a lui Dumnezeu, Ioan Saba scrie:

„Sufletul care Îl caută pe Dumnezeu în lăuntruul său se face oglindă a lui Dumnezeu. Slava Sa se descoperă în intelectul celui care dorește arzător să Îl vadă cu bucurie! Nu vine la dânsul dintr-un loc oarecare pentru a se face văzut, ci se ascunde în el și, văzându-i osteneala dorința de a-L găsi, face să răsară într-însul frumusețea slavei sale, cea ascunsă înlăuntruul său și îl mângâie. Iată-l pe acela care găsește Împărăția cea ascunsă înlăuntruul său. Iată comoara îngropată în țarină pe care, găsind-o un om, a ascuns-o, și de bucuria ei se duce și vinde tot ce are și cumpără țarina aceea.¹³⁹⁶ Și iată pe acela care a făcut din sufletul său pământul cel bun, dând roadă însutită Semănătorului.¹³⁹⁷ A căruia să fie slava în vecii vecilor! Amin”¹³⁹⁸

Întrucât Dumnezeu nu se descoperă decât în slavă și în oglinda interioară a sufletului, Mântuitorul Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, se vedește nouă celor din lume în chip real și istoric, îmbrăcat fiind cu trupul nostru. Venirea Sa în lume deschide omului ochii sufletului și minții pentru a fi în stare să-L vadă alături de Tatăl și de Duhul Sfânt.¹³⁹⁹ Astfel, în tainica unire cu Hristos, nevoitorul poate simți aceeași lumină dumnezeiască în care i se descoperă tainele cele ascunse ale Tatălui. „Aprinde în tine focul lui Hristos” – îndeamnă Ioan – „pentru a da prin atingere curăție sufletului tău ... La lumina acestui foc tu vei dobândi curăția sufletului tău și frumusețea Chipului Dumnezeiesc oglindită în ea. Într-adevăr, Acesta nu se va ivi în sufletul tău, dacă acesta nu este curat. Fără această curăție, tu nu vei mai putea vedea nici cele dinlăuntru ale tale și nici pe Cel care sălășluiește acolo. De aceea, te sfătuiesc să cauți cu osârdie la vederea Lui și din moartea ta să faci înviere”¹⁴⁰⁰

Concretul hristologic al urcușului spre desăvârșire îmbracă mai cu seamă un caracter luminos. În acest sens, Ioan vorbește despre „slava măreției lui Hristos” în care sufletul locuiește¹⁴⁰¹ și strălucește,¹⁴⁰² înainte de a fi îmbrăcat, „ea însăși fiind haina pocăinței, descoperind celui ce o îmbracă slava lui Hristos, Lumina cea adevărată”¹⁴⁰³

Direcția hristocentrică a misticii lui Ioan Saba explică vederea lui Dumnezeu prin prisma Persoanei Logosului Înomenit, idee caracteristică și preponderent întâlnită în hristologia siriană de tradiție nestoriană. Pe de altă parte, se poate observa cu ușurință o legătură de gândire între abordarea lui Ioan și moștenirea hristologică a Sfinților

rătăcire a fost combătută de Sfinții: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Hrisostom și Efrem Sirul – Vezi: Vladimir LOSSKY, *Vision du Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 62-64.

¹³⁹⁵ *Scrisoarea L*, 16.

¹³⁹⁶ Mt. 13, 44.

¹³⁹⁷ Mt. 13, 8.

¹³⁹⁸ *Scrisoarea L*, 19. Doctrina vederii lui Dumnezeu în oglinda sufletului face parte din tradiția mistică orientale, definind în speță de capacitatea și disponibilitatea nevoitorului de a-și contempla Modelul pe care Îl reflectă, neștirbind nicio clipă dimensiunea transcendentă a ființei sale – Vezi: R. BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 445.

¹³⁹⁹ Cf. In. 14, 6-7: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine. Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați fi văzut”.

¹⁴⁰⁰ *Scrisoarea XV*, 8.

¹⁴⁰¹ *Omilia VI*, 5.

¹⁴⁰² *Scrisoarea XIV*, 3.

¹⁴⁰³ *Scrisoarea XLIII*, 7.

Macarie, Grigorie de Nyssa sau Dionisie Areopagitul. Robert Beulay oferă în acest sens un rezumat al legăturii conceptuale dintre cei patru mistici orientali. „Prin ochii minții noastre” – spune Sfântul Macarie – „vedem limpede, curat și luminos pe adevăratul Prieten, pe Domnul nostru, Mântuitorul, Împăratul biruitor, Împăratul Hristos, prin care sufletul a fost luminat, curățit, limpezit, urățit prin Duhul Sfânt și înduhovnicit. În felul acesta Frumusețea cea neatinsă și nevăzută a lui Dumnezeu se vădește în sufletul nostru”. Pe de altă parte, Sfântul Grigorie de Nyssa socotește că vederea harică a lui Dumnezeu vine din firescul trăirilor interioare, ca dat ontologic și totodată ca refacere a omului în starea din care, odinioară, a căzut. Pentru Sfântul Părinte, vederea lui Dumnezeu este „rânduită de Dumnezeu în natura umană” sau, mai bine spus, „permanenta reîntoarcere la starea de fericire originară”.¹⁴⁰⁴ Prin urmare, „prezența lui Hristos în noi este taina centrală a vieții spirituale în care experiența mistică nu este decât o creștere conștientă și progresivă”.¹⁴⁰⁵ În final, Sfântul Dionisie vorbește despre faptul că cel ajuns pe treapta unirii cu Dumnezeu este permanent încălzit de lumina „razelor lui Hristos, asemenea ucenicilor pe Tabor”.¹⁴⁰⁶

Încadrându-se perfect în tradiția misticii nestoriene, vederea lui Dumnezeu în suflet are aproape întotdeauna o dimensiune hristocentrică. Ioan de Dalyatha și Iosif Hazzaya adaugă acestei concepții capacitatea de „spiritualizare”, cu scopul de „a putea rămâne în sufletul celui care se adâncește în starea de contemplare”.¹⁴⁰⁷ Pornind de aici, Ioan consideră că Hristos se face pe Sine „suport al vederii lui Dumnezeu” numai interiorul sufletului, neavând nicio legătură cu ceea ce este în afara lui:

„Fericit este cel care a primit în sufletul său comoara vieții care nu este alta decât Hristos, Care se descoperă în cei care Îl iubesc, purtând întru Sine toate bunătățile! Nici pana sau cerneala nu pot spune frumusețea cea nespusă a celor făcute de Domnul în inima celui care Îl caută; căci venind înlăuntrul lui răspândește razele Sale în oglinda sufletului și le mișcă prin măreția slavei Sale celei negrăite ... Cel care L-a văzut pe Domnul nostru întru sine și al cărui suflet a fost inundat de lumina Sa, tresare la citirea cuvintelor care vorbesc despre a sa frumusețe!”.¹⁴⁰⁸

Toate acestea au atras după sine mai multe implicații mesaliene, condamnate ulterior de autoritatea doctinară a Bisericii. În acest sens, ca un rezumat al ideilor prezentate, preotul carmelit Robert Beulay scrie: „Mai mult decât o influență mesaliană, cred că ceea ce susține această doctrină, care desființează trupul pnevmatizat al lui Hristos, sau pe al omului restaurat, de toată materialitatea, este noțiunea de «corp duhovnicesc», așa cum o găsim exprimată la Evagrie. Având rădăcini scripturistice,¹⁴⁰⁹ această expresie

¹⁴⁰⁴ „Deci, a deveni asemeni lui Dumnezeu și a intra în lumina divină” – scrie Mitropolitul Irineu Popa – „sunt daruri ale Tatălui ceresc oferite omului încă de la creația sa și sădite în adâncul ființei sale. ca atare, omul trebuie să se deschidă spre lucrarea terapeutică a harului, să se curățească de întinărirea patimilor și să dea loc luminii divine ascunsă, de fapt, în sufletul său, să strălucească cu putere în întreaga sa ființă” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 400.

¹⁴⁰⁵ Jean DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 256.

¹⁴⁰⁶ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, în PG 3, 592 C, apud Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 459.

¹⁴⁰⁷ IBIDEM.

¹⁴⁰⁸ *Omilia XIV*, 5 (apud Beulay).

¹⁴⁰⁹ Cf. I Cor. 15, 44: „Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc”.

este interpretată de Iosif Hazzaya în termeni evagrieni: în sfera spiritualității, constituite prin darurile lumii celei veșnice (elemente doctrinare inspirate din opera lui Ioan Singuraticul) unde totul este pătruns de lumina fără de formă (începând de aici se diferențiază elementele evagriene), Trupul pnevmatizat al lui Hristos se detașează de toată zgura materială, făcându-se model pentru trupurile noastre. Acesta este, deși nevădit cu claritate, motivul pentru care umanitatea pnevmatizată a lui Iisus poate locui în inima omului. Însă – și acesta este un punct de vedere foarte important – în această vedere fără formă sensibilă, Hristos păzește în mod tainic – cel puțin după părerea lui Ioan de Dalyatha - «fața»¹⁴¹⁰ omenească de Mântuitor pe care noi am văzut-o și am mărturisit-o de la vârsta copilului, până la cea a bărbatului desăvârșit; aceasta fiind pentru Ioan sursa de tandrețe spirituală, valabilă atât pentru omenitate, cât și pentru dumnezeire, prin care definește legătura cu Hristos Cel statornicit în inimă”.¹⁴¹¹

IV.3.2.2.2. Caracterul epectatic al „întunericul luminos” la Ioan Saba de Dalyatha

Dimensiunea slavei dumnezeiești însumează, în concepția lui Ioan de Dalyatha, o permanentă și inepuizabilă căutare. În fața tainelor dumnezeiești, misticul rămâne pironit în extaz, lăsându-se mișcat doar de puterea harică a Duhului Sfânt, care îl poartă epectatic de la întunericul luminos la „Lumina cea neînserată” a veșnicilor bunătăți. Legat de învățăturile înaintașilor, Ioan transformă progresul duhovnicesc, izvorât din lupta cu ispitele de pe pământ, într-unul haric, încălzit de dorința permanentă a căutării lui Dumnezeu în ceruri. El construiește astfel o nouă ierarhizare mistică, de data aceasta dominată de unirea cu Dumnezeu în „lumină”.

Intrarea în parcursul mistic al „luminii dumnezeiești” este asociată de monahul sirian cu intrarea în „Norul luminos”.¹⁴¹² Este prima treaptă în demersul „vederii lui Dumnezeu în lumină” sau în căutarea unirii cu „Lumina fără de formă”, „care depășește orice fel de

¹⁴¹⁰ „Să așezăm înaintea Lui slăbiciunile noastre și El însuși va fi puterea care se va răspândi în membrele noastre. Să însetăm totdeauna după a Sa vedere și El ne va arăta frumusețea feței Sale” - Vezi: *Scrisoarea XI*, 3.

¹⁴¹¹ Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, pp. 463-464.

¹⁴¹² Această idee își găsește compatibilitatea în mistica Sfântului Grigorie de Nyssa care vorbește despre vederea lui Dumnezeu în întuneric, așa cum am mai arătat. În același sens, Sfântul Părinte arată cea de a treia treaptă în procesul cunoașterii duhovnicești este inaugurată de „intrarea sufletului în lumină”, care, prind densitatea ei devine „întuneric luminos”. Sămânța acestui concept se regăsește de altfel în filosofia lui Philon, pe care Sfântul Părinte l-a studiat îndeaproape. Cardinalul catolic Tomaș Špidlic detaliază cele trei trepte ale ascendenței mistice spre Dumnezeu, integrând și pe cea a „întunericului luminos”. El completează această împărțire cu explicații prețioase asupra locului pe care îl ocupă în ascensiunea mistică a sufletului care caută permanent să-L cunoască pe Dumnezeu: „1. în lumină (*dia photos*) – aceasta fiind vremea purificării; 2. în nor (*dia nepheles*) – intrarea în starea de contemplare a lucrurilor inteligibile; 3. în întuneric (*en gnopho*) - ultima treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu, este urcarea sufletului în dragostea Creatorului său. Aceasta este adevărata ieșire a sufletului din starea sa intelectuală. Și exprimându-și dorința arzătoare după Dumnezeu, dobândește o nouă cunoaștere a Dumnezeului-iubire. Dragostea devenind în felul acesta cunoaștere”. La rândul său, Ioan de Dalyatha dezvoltă aceste idei inserându-le în mistica sa despre „vederea lui Dumnezeu”. El devine astfel, singurul dintre misticii sirieni de tradiție nestoriană care dezvoltă atât de mult acest concept. În gândirea sa, simbolismele „norului” (*arpellā*) și „întunericului” (*amfânā*) beneficiază de un cadru generos de promovare. Cu toate acestea, spre deosebire de Sfântul Grigorie, Ioan nu reușește să facă întotdeauna o distincție clară între cele două idei, alternând între sensul strict al cuvântului „întuneric” și cel dobândit prin asociere: „întuneric-luminos” – Vezi: IPS Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, p. 391; Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 138-141; Tomaș ŠPIDLIK, *The Spirituality of the Christian East*, p. 340.

înțelegere rațională, neputând fi supusă vreunei limite”.¹⁴¹³ Iată cum descrie Ioan începutul acestui progres mistic:

„În timp ce sufletul este mânat de propria vedere interioară, omul vede, înțelege și pricepe în parte realitățile acestei lumi; însă, ajungând la starea înțelegerii lucrurilor duhovnicești, el nu mai vede și nu mai cunoaște nimic din cele de jos. Căci ceea ce este de înțeles, el înțelege din vedere și mergând mai sus, nu mai are habar de lucrurile pământești. Până la această treaptă mintea este călăuzită de înger; însă de acum înainte intervine lucrarea Duhului care, asemenea lor, îl conduce până la Norul de lumină. Din Norul luminii cele neatinsse, în care este scris că locuiește Dumnezeu, strălucesc raze asupra minții care, din milă, s-a învrednicit de această vedere, căci slava măreției bunătăților Sale este mai mare decât vederea luminii care este aceea a Norului care, la rândul ei, este mai mare decât strălucirea soarelui”.¹⁴¹⁴

Pornind de cuvintele Sfântului Apostol Pavel, adresate corintenilor: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”,¹⁴¹⁵ Ioan de Dalyatha reușește să-și contureze întregul proces de ierarhizare mistică. În felul acesta, „sub acțiunea neîncetată a Duhului Sfânt omul se transformă într-o formă din ce în ce mai clară după chipul lui Hristos Cel înviat, datorită vederii tot mai profunde a Slavei Dumnezeiești (care se revarsă din fața lui Dumnezeu) în oglinda inimii, unde fața a fost curățită de vălul patimilor”.¹⁴¹⁶

Dar care este legătura dintre slava dumnezeiască și vederea lui Dumnezeu în nor? În mod sigur, atunci când abordează această problemă, Ioan Saba are în vedere textul din Cartea Ieșirii, unde ni se spune: „Iar când vorbea Aaron către toată adunarea fiilor lui Israel, au căutat ei spre pustie și iată slava Domnului s-a arătat în nor”.¹⁴¹⁷ Folosind exemplul Sfântului Apostol Pavel, Ioan așează laolaltă cele două planuri ale progresului duhovnicesc: lumea creată și veșnicia harului dumnezeiesc, exemplificând cromatic diferența dintre ele. În felul acesta, el demonstrează dublul înțeles al termenului de „întuneric” (*amțânâ*). Așa se face că, la ieșirea din planul existenței firești, pătimitoare și întunecate, nevoitorul se poate bucura de lumina slavei dumnezeiești.

„Căci, de vreme ce lumea este locul umbrei și al tenebrelor, cetățenii ei băjbâie în întuneric. Toți cei care, prin voia lui Dumnezeu, s-au golit de patimi și de lăcomie și și-au întors ochii lor de la fumul păcătos ce se ridică din acestea, cel orbitor de conștiință: acelora le-a răsărit lumina slavei lui Dumnezeu în sufletele lor, dobândind astfel aripile vii ale Duhului. Aceștia și-au luat zborul și locuiesc în frumusețea luminii despre care Pavel, filosoful Duhului, spune că este la Dumnezeu. Ei nu mai sunt în lume, ci la Dumnezeu. Nu mai sunt slujitori ai cărnii, ci ai Duhului. Mintea lor nu se mai gândește la lume, ci la Dumnezeu, de unde ies mișcările lor în liniște și uimire. Inteligența lor a fost reinnoită și privește în toată vremea spre Dumnezeu. Din oameni firești s-au făcut

¹⁴¹³ Irénée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre de Pontique*, Paris, 1960, p. 93-95.

¹⁴¹⁴ *Omilia VI*, 20-21.

¹⁴¹⁵ II Co. 3, 18.

¹⁴¹⁶ Nadira KHAYYAT, *La Théologie mystique de Jean de Dalyatha*, p. 81.

¹⁴¹⁷ Ieșire 16, 10.

cețățeni ai cerului, făcându-se străini dorințelor de altădată. Lumea a fost dezarmată înaintea inimii lor, fiind luminați de Dumnezeu. Au lepădat toată grija, absorbiți fiind de dorința după Bunătate care le-a inundat toată mintea. Nicio durere nu-i mai apasă pentru că au fost altoiți prin Hristos, prin moartea Lui, pentru a se face părtași Învierii Lui, pregustând din slava Tatălui, așa cum a spus Sfântul Apostol, tâlcuind lucrurile cele noi”.¹⁴¹⁸

Pentru a susține acest concept, Ioan folosește o serie de imagini, menite să întărească dimensiunea epectatică a misticii sale. În acest sens, Dumnezeu devine pentru nevoitor o „mare de lumină”,¹⁴¹⁹ cadru propice împlinirii bucuriilor duhovnicești și răsplată a nevoițelor ascetice. Respirând în această atmosferă harică, ascendența nevoitorului ajunge să se întrepătrundă cu starea extatică din „norul luminos”. Aici sufletul rămâne captiv al bunătăților și al darului dumnezeiesc, ca într-un „munte de lumină”. Din acest moment, simțurile nu mai răspund, intrând într-o stare binecuvântă de așteptare a primirii darurilor luminoase. „Atunci când intră în norul de lumină sufletul este privat de mișcări, asemenea unui munte nemișcat. Vede că este închis ca într-un munte de lumină: valurile de lumină îl acoperă din toate părțile, făcându-i ființa transparentă. Aceasta este vederea slavei dumnezeiești despre care Părinții spun că este uimitoare”.¹⁴²⁰

În textul Epistolei XV, autorul arată până unde poate ajunge sufletul prin propriile sale puteri și de unde este preluat de puterea harului dumnezeiesc care-l umbrește. Explicațiile sale sunt structurate retoric, tocmai pentru a scoate la lumină bogăția răspătirii nevoițelor duhovnicești:

„Până când Moise, (care este) sufletul tău, va fi a croit de întunericul slavei dumnezeiești și fața sa va răspândi raze luminoase care strălucesc asupra-i din lăuntru

¹⁴¹⁸ Cf. Rm. 6, 5: „Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui”- Vezi: *Scrisoarea XLVII*, 3. Mitropolitul Nicolae Mladin rezumă foarte frumos dimensiunea mistică a acestei stări, arătând în principal perspectiva ei eshatologică. El aduce ca exemplu experiența Sfântului Apostol Pavel, care a fost răpit de Dumnezeu până la al treilea cer. În felul acesta, el vrea să arată că dimensiunea extatică a unirii cu Dumnezeu, începută în întunericul luminos, se desăvârșește în eshaton. „În Vechiul Testament” – spune mitropolitul – „predomină *auzul* față de *vedere*. În Noul Testament *vederea* e rezervată – ca și în Vechiul Testament – veacului eshatologic. Cu toate acestea, pentru că veacul eshatologic a început prin Învierea lui Hristos, în perioada dintre Înviere și Parusie, *auzirea* se echilibrează cu *vederea*: evidențiată ca și *auzirea* cuvintelor Lui. Oricare ar fi adevărul, fapt e că răpirea în al treilea cer presupune «cea mai înaltă treaptă de contemplație», cea mai adâncă intimitate cu Hristos, care s-a dat cândva pe pământ. Sfinții Părinți o pun alături numai de «vederea lui Dumnezeu» pe care a primit-o Moise. E ca o anticipare a vederii eshatologice. Pavel a participat, ca nimeni altul, încă din această viață, la comuniunea paradisiacă, la lumea dreptilor, la comuniunea ce va deveni deplină realitate abia la sfârșitul veacurilor. E piscul cel mai înalt al experienței mistice, pe a cărui ameteitoare înălțime au fost răpiți prea puțini privilegiați ai harului divin ... Aceasta este experiența mistică a Sfântului Apostol Pavel: ea cuprinde și în extensiune și în intensitate toate treptele posibile, de la «darurile duhovnicești», prin «vizuni» și «descoperiri», la «contemplație», până la culmea neajunsă a «răpirii în paradis» – Vezi: Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Op. cit.*, pp. 214-115.

¹⁴¹⁹ „Adesea Duhul, care îi este călăuză, atrage mintea și o aruncă în marea de lumină necreată. Un frate mi-a spus: «Atunci când strălucește peste mine milostenia Tatălui, reinviindu-mi duhul în această slăvită vedere prin care este absorbit în uimirea de nepătruns, bucurându-se în marea vieții, aruncându-se în valurile de lumină, respirând în extaz parfumul vieții» ... Apoi (marea) se bucură pentru că a fost pătruns de lumina sfântă, așezând sufletul în ea ca într-un munte de lumină cu multe raze. Rămâne uimit la vederea frumuseților pe care le ascunde lumina, lăsându-se astfel stăpânit de slava Celui Preaînalt” – Vezi: *Omilia VIII*, 5.

¹⁴²⁰ *Omilia VI*, 5.

norului, în aceeași măsură poate fi înțeleasă și Cartea cea nouă a Lumii celei Noi¹⁴²¹ și pot fi lămurite tainele fiilor lui Israel care au fost înnoite? Când va curge va curge prin sânul tău seva Vieții și nu vei mai înseta? Când te vei face cuvânt viu unit cu Viața în patria luminii, în așa fel încât tăcerea ta va mărturisi în liniște adevărul Lumii celei noi? Când se va face limba ta mlădioasă ca să alungi de la tine vorbele de ocară, lăsând pe Duhul Vieții să așeze pe ea cuvintele cele noi ale lumii duhovnicești? Până când Stăpânul casei te va alunga de la poartă ca pe un cerșetor?”¹⁴²²

Toate aceste întrebări au menirea să arate că scopul ultim al existenței trebuie căutat permanent. În „întunericul slavei dumnezeiești” sufletul nu se pierde, ci este tras de Duhul spre infinitul cel nedefinit al Ființei Dumnezeiești, care rămâne ascunsă în întuneric. Pornind de aici, Ioan Misticul vorbește, asemenea Sfântului Grigorie de Nyssa, despre un urcuș permanent, „din slavă în slavă”, prin întuneric, spre intimitatea Ființei Dumnezeiești care locuiește veșnic acolo. Întrepătrunderea dialectică dintre întuneric și lumină face ca, pentru Ioan de Dalyatha, misticul să-și dorească să vadă slava Naturii dumnezeiești și Natura în sine. Așadar, „El face vădită slava Firii Sale și nu Natura prin ea însăși, aceasta întrucât pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată și nici nu poate să Îl vadă. Cei cărora le descoperă slava Sa, sunt aceia care, datorită curăției inimii lor, Îl văd Dumnezeu în aceasta. Însă, așa cum vederea trupească este cu neputință de a se face ochilor, în același fel natura pe care El o vedește în lucrare (adică slava Sa cea cerească) nu este în fapt Natura Sa”¹⁴²³

IV.3.2.3. Locul misticii lui Ioan Saba de Dalyatha în teologia siriană

Ioan Saba de Dalyatha a făcut parte, la fel ca alți cunoscuți mistici sirieni, din tradiția răsăriteană a monahismului sirian, viețuind în secolul al VIII-lea în nordul Iracului de astăzi, așa cum afirmă sirologul englez Sebastian Brock.¹⁴²⁴ Și-a petrecut cea mai mare parte din viață în singurătate, ca eremit, în muntele Dalyatha (poziționat în sud-estul Turciei de astăzi).¹⁴²⁵ Din rodul experiențelor sale mistice s-a născut o bogată colecție de scrieri, formată din: 20 de Omilii, 51 de Scrisori și mai multe „povețe duhovnicești”. După moarte, opera sa a fost condamnată pentru sabelianism și mesalianism, alături de cea a lui Ioan Singuratecul și Iosif Hazzaya, într-un sinod local reunit, între anii 786-787, sub patriarhul nestorian Timotei I.¹⁴²⁶

Problema identității sale nu este însă într-atât de simplă, existând numeroase divergențe cu privire la perioada activității pe care a desfășurat-o. Astfel, după J.S. Assemani, a fost contemporan cu Sfântul Isaac de Ninive, trăind pe la mijlocul secolului al VI-lea, acesta confundându-l însă cu scriitorul ortodox Joannes de Dilaita. Pe de altă parte,

¹⁴²¹ Aici autorul face trimitere la proorocirea lui Isaia: „Pentru că Eu voi face ceruri noi și pământ nou. Nimeni nu-și va mai aduce aminte de vremurile trecute și nimănui nu-i vor mai veni în minte” (Is. 65, 17, paralel cu II Petru 3, 13 și Apocalipsă 21, 1).

¹⁴²² *Scrisoarea XV*, 2.

¹⁴²³ *Omilie despre rugăciune*, apud Robert BEULAY, *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, dans **Parole de l'Orient**, vol. 2, no. 2/1971, p. 274.

¹⁴²⁴ Sebastian P. BROCK, *Spirituality in the Syriac Tradition*, pp. 35-36.

¹⁴²⁵ Originar din Ardamut, în Beth Nuhadre, Ioan și-a început viața monahală în Mănăstirea Yozadak, în munții Cardu. Aici a rămas o vreme după care s-a retras în munții Dalyatha unde a întemeiat o nouă mănăstire – Vezi: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic*, p. 396.

¹⁴²⁶ Antoine GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, dans **l'Orient Syrien**, vol. III, 1, 1958, pp. 3-24.

William Wright nu ajunge nici el prea departe, plasându-l în anul 550. Cu toate acestea, el reușește să clarifice încurcătura de nume, demonstrând că formele Dilaita și Dalyatha nu sunt identice, definind două locuri total diferite. Orientalistul francez, Rubens Duval îl identifică pe Ioan cu unul din ucenicii misticului Iosif Hazzaya, justificând aceasta în baza corespondenței de gândire și compatibilității ideologice dintre ei.¹⁴²⁷ Mai târziu, la începutul anilor 1980, preotul carmelit Robert Beulay¹⁴²⁸ a reușit de articuleze identitatea și opera misticului nestorian, oferind, printr-o analiză critică, o reactivare a acestora în lumea academică a teologiei siriene.

Principala acuză adusă operei lui Ioan de Dalyatha era legată de folosirea conceptului de „vedere duhovnicească a lui Dumnezeu” în suflet. Profesorul Robert Beulay a cules fragmentar textul elaborat de sinodali din versiunea arabă (singura care se mai păstrează), reușind să-l integreze parțial într-o descriere generală asupra evenimentului în cauză:

„Catholicosul Timotei îl excomunică pe Ioan, zis «de Dalyatha», pe Ioan de Apamea și pe Iosif, într-un Sinod al Părinților. Când aceștia s-au reunit, el le-a vorbit despre pericolele acelor timpuri și despre întunericul care-i înconjurau; la un punct a spus că, dacă n-ar fi fost milostivirea lui Dumnezeu, oamenii ar fi pățimit din nou ca în ziua popoului. El a spus că un grup de călugări, ce se credeau viețuitori laolaltă cu îngerii, înșelau lumea și prin alunecarea lor răspândeau între oameni greșeli grave. Printre aceștia el l-a amintit și pe Ioan de Dalyatha care ar fi urmat lui Sabelie, crezând că Fiul și Duhul Sfânt sunt Puteri și nu Persoane, că Logosul a fost numit Fiu, nu pentru că este din Tatăl, ci pentru că prin El Tatăl a făcut toate, spunând totodată că făptura cea zidită își poate vedea Ziditorul. Printre acestea el aminti de un oarecare Iosif spunând că: «Dacă doriți să primiți darurile Duhului Sfânt nu numai zăboviți la rugăciune sau la slujire, ci părăsiți locurile întunecate, în care nu ați putea auzi nici măcar cântecul păsărilor». Se îndoia el de faptul că Sfântul Duh a venit în lume, pogorându-se peste Sfinții Apostoli în plină zi? În altă parte el spune: «Atunci când cineva a ajuns la desăvârșire nu mai are nevoie nici de rugăciune, nici de psalmodiere, de citirile sfinte sau de muncă, deoarece este desăvârșit». El a spus de asemenea că Trupul și Sângele Domnului sunt sfințite de Duhul Sfânt prin rugăciunea continuă; și de asemenea că sufletul nu a fost făcut împreună cu trupul, fiind mai înainte cu Dumnezeu. Despre dumnezeire a spus în mod greșit că poate fi văzută, cu toate că Domnul a spus că: «Nimeni nu mă va putea vedea și va rămâne în viață», iar Fiul a mărturisit că numai El singur L-a putut vedea pe Tatăl, El și Duhul, după cum spune Marele Pavel: «Niciun om nu L-a văzut în această lume și nimeni nu poate să-L vadă». Din această pricină, Părinții i-au scos pe aceștia (amintiți mai sus) din sânul Bisericii, așa cum au făcut odinioară înaintașii lor cu: Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie, Chiril și Sever, nefiind primiți cum au fost de pildă: Atanasie, Vasile, Grigorie, Diodor, Ioan Hrisostom, Teodor și Nestorie. Ei au condamnat Sinoadele de la Efes și Calcedon pentru că cei de acolo s-au pus de acord să spună că cele două ipostase erau de fapt unite într-unul singur. Acum Părinții care s-au reunit în frunte cu Mar Timotei și au anatematizat pe oricine ar fi spus că prin omenitatea Domnului nostru

¹⁴²⁷ Brain E. COLLESS, *The Biographies of John Saba*, in **Parole de l'Orient**, vol. 3, no. 1 (1972), pp. 45-47.

¹⁴²⁸ Robert BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 214-215; IDEM, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, pp. 6-10.

poate vădi dumnezeirea Sa sau că aceasta ar putea fi văzută de vreo creatură, oricine ar fi fost aceasta. Ei afirmau de asemenea că sufletele nu mai simt nimic odată cu părăsirea trupurilor, până când se vor întoarce din nou în acestea; căci nicio ființă omenească nu a atins desăvârșirea din această lume, cu excepția Celei cu care a fost îmbrăcat Hristos. Au fost anatematizați toți cei care citeau cărțile lui Iosif, Ioan de Dalyatha sau Ioan de Apamea. Oricine le-ar fi așezat în bibliotecă sau într-un colț al camerei sale era pe loc excomunicat”.¹⁴²⁹

Luând în calcul prevederile sinodului nestorian, Beulay consideră acuzațiile aduse de Timotei mult prea departe de adevăratul conținut al operei lui Ioan de Dalyatha. Dacă luăm în calcul problema vederii lui Dumnezeu, care constituie unul din capetele principale de acuzație, observăm că monahul de Dalyatha nu abordează stricto sensu acest subiect, ci se referă la o „vedere spirituală”, o reflectare a lui Dumnezeu în oglinda inimii celui care s-a curățit pe sine de patimi. Cu toate acestea, abordarea misticului sirian avea în sine o vădită tendință mesaliană. În acest sens, Beulay comentează: „Raportul dintre acuza legată de vederea lui Dumnezeu și cea de mesalianism este, în spiritul Părinților sinodali, cât se poate de clar. Fraza prin care este insinuată acuza, tipică în această privință, este cea prin care se declară anatema asupra: «oricui ar spune că omenitatea Domnului nostru face vădită dumnezeirea Sa». Negarea posibilității vederii lui Dumnezeu, chiar și prin intermediul omenității lui Hristos este, pe de o parte, consecința ultimă a principiului formulat împotriva lui Ioan de Dalyatha, prin care nicio creatură nu-L poate vedea pe Dumnezeu și, pe de altă parte, constituie respingerea unei doctrine explicit mesaliene ... Afirmatia, așezată aici pe seama doctrinei mesaliene, cum că prin omenitatea lui Hristos s-ar vădi dumnezeirea Sa, este mai aproape de latura tradițională a ereziei prin care se susține că dumnezeirea ar putea fi văzută prin ochii truștii. În acest caz, Timotei socotește, după cum am văzut, că orice activitate a sufletului, neînsoțită de trup, este nulă, respingând în consecință posibilitatea unei vederi omenesti, fie ea și spirituală”.¹⁴³⁰

Brian E. Colless este de părere că Ioan Saba nu a fost condamnat de sinodul nestorian pentru că a cunoscut scrierile Sfântului Macarie,¹⁴³¹ ci pentru „adoptarea doctrinei mesaliene”, după care „Sfânta Treime poate fi văzută numai de cel care a ajuns la desăvârșire”. Definită printr-o tradiție care a accentuat dintotdeauna realitatea omenității Mântuitorului Hristos, Biserica Nestoriană nu a trecut cu vederea poziția lui Ioan de Dalyatha și a celor care împărtășeau aceeași gândire. În felul acesta, au fost condamnate toate imaginile și conceptele de influență mesaliană: „vederea lui Dumnezeu în oglinda sufletului” sau „vederea firii dumnezeiești prin intermediul firii umane a lui Hristos”.¹⁴³² Prescripțiile catolicosului Timotei¹⁴³³ sunt cât se poate de grăitoare în acest sens:

¹⁴²⁹ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1, Rome, 1725, p. 100, apud Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, pp. 423-424; IDEM, *La lumière sans forme*, pp. 229-231.

¹⁴³⁰ IDEM, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, pp. 426 - 427.

¹⁴³¹ Referințe directe cu privire la scrierile macariene se pot distinge îndeosebi în cea de a XXVIII-a Omilie a sa.

¹⁴³² Brian E. COLLESS, *The Mysticism of John Saba*, pp. 91-93.

¹⁴³³ Într-un sinod local, convocat în perioada 786/787 (după unele păreri chiar 790), Timotei I făcea trimitere mai cu seamă la conținutul omiliei „Despre contemplarea Sfintei Treimi”, considerându-l de influență

„Să fie anatema gândurile otrăvitoare ale mesalienilor care spun adesea că dumnezeirea Unuia Născut se vădește în omenitatea Sa, afirmând totodată că omenitatea Sa este simplă (*psîttâ*) fără a fi compusă, după părerea plină de impietate a maniheilor. Căci natura dumnezeiască este necorporală, fără a fi limitată și nevăzută tuturor creaturilor, în vreme ce natura și ipostasul (*qnômâ*) omenesc al Domnului nostru are o realitate corporală (*gšîmâ*), limitată și vizibilă tuturor ființelor raționale; de aceea, nu este posibilă vederea naturii dumnezeiești. Aceasta (omenitatea) nu este fără limite, fără de început sau fără de sfârșit (*dlâ šûlâm*) așa cum este dumnezeirea Sa și nici nevăzută, sau necreată, sau incorporală ... Așa cum este imposibil ca cineva să vadă natura dumnezeiască a Fiul, care este Cuvântul lui Dumnezeu, sau Duhul Sfânt, așa nu este cu puțință ca «vreun om să-L vadă pe Tatăl», după cum a spus Domnul nostru. Numai cel ce este din firea lui Dumnezeu din veșnicie, numai acela Îl poate vedea pe Tatăl. Îi anatematizez atunci pe toți cei care s-au lipit cu sufletul de cuvintele celor ce care învață aceste lucruri, gândind o schimbare și o transformare de natură în Domnul nostru Iisus Hristos. În același fel resping și anatematizez pe cei care spun că omenitatea Domnului nostru a fost golită de caracterul ei compus, devenind astfel un simplu duh”.¹⁴³⁴ Și în alt loc: „Toți episcopii, călugării sau simplii credincioși care se fac vinovați de erezia mesaliană sau de o altă învățătură greșită nu vor putea, prin cuvântul Domnului nostru, să îndeplinească sfințele rânduieli în Biserică sau Sfintele, Taine până nu se vor lepăda în scris, înaintea întregii Biserici, de toate acestea”.¹⁴³⁵

Pe de altă parte, asocierea sa cu numele ereticului Eunomie, care vedea în Dumnezeu Tatăl monada absolută, este din nou îndoielnică, Ioan fiind unul dintre misticii sirieni care au luptat toată viața împotriva „celor care, din ignoranță, doreau să scruteze esența Naturii Dumnezeiești celei fără de început”.¹⁴³⁶ Caracterul apofatic al misticii sale este cu mult peste raționalismul eunomian, între cele două polarități neputând fi niciun fel de asociere. În comparație cu învățătura sa, gnoseologia eunomiană, „dezvăluie un intelectualism împins la extreme, privat de orice element religios pe care îl găsim în platonism. Este deci o dialectică rațională care se ocupă cu idei abstracte ... Toate numele folosite pentru a-L denumi pe Dumnezeu sunt fie simple semne, fără o valoare cognitivă,

sabeliană. Justificarea acestei acuze se baza pe afirmația monahului sirian cum că Fiul și Sfântul Duh ar fi doar „puteri ale Tatălui”. Tot în acest context, catolicosul afirma că Ioan ar fi acuzat de nebulie și „delir” pe oricine ar fi negat capacitatea naturii omului asumat de a putea să vadă natura Celui care a luat asupra sa firea omenească. În mod concret, realitatea pare să fie totuși alta. Așezate în contextul analizelor ulterioare, trimiterele incriminatorii generate de episcopul Teofil I sunt totuși contrazise de contextul și dimensiunea abordării mistice de care dispune teologia lui Ioan Saba. În felul acesta, orientarea sa se direcționează mai mult spre „harul” dumnezeiesc, distinct de firea dumnezeiască. Această canalizare conceptuală vine în compatibilitate cu maniera sa de teologhisire, mai mult „îndatorată învățăturilor desprinse din textele macariene și evagriene” – Vezi: Angelo di BERNARDINO (ed.), *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Calcedon (451) to John of Damascus*, english translation by Adrian Walford, James Clarke & Co, Cambridge, 2006, pp. 483 - 484.

¹⁴³⁴ Robert Beulay face trimitere aici la o altă consemnare a catolicosului nestorian împotriva ereziilor mesaliene. Textul este redat după traducerea germană din siriacă a lui O. BRAUN – Vezi: Zweit Synoden des Katholikos Timotheo I, *Orients Christianus*, II (1902), pp. 304-308, apud Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, pp. 426-427.

¹⁴³⁵ *Shinode de Thimotée I* (790), Canon IV, dans *Sinodicon Orientale*, ou *Recueil des Sinodes Nestoriens*, publié, traduit et adnoté par J.B. CHABOT, Imprimerie Nationale, Paris, MDCCCII, p. 607.

¹⁴³⁶ *Scrisoarea L*, 16.

invenții umane, fie sinonime ale numelui deasupra oricărui nume care exprimă în mod concret ceea ce Dumnezeu este în ființa Sa”.¹⁴³⁷

Trecând dincolo de latura contestată a scrierilor sale, Ioan Saba de Dalyatha rămâne în teologia siriană ca unul dintre cei mai mari scriitori mistici, „o bijuterie a misticii siriene, egal sau mai puțin egal cu Sfântul Isaac Sirul”. În laborioasa sa operă a reușit să așeze laolaltă valoroasa moștenire a înaintașilor săi Ioan de Apamea sau Isaac de Ninive și mistica scriitorilor greci, Evagrie Ponticul, Sfântul Dionisie Areopagitul și mai ales Sfântul Grigorie de Nyssa, ale căror opere au fost traduse în siriacă. Mai mult, el a reușit să-și păstreze originalitatea, sprijinindu-și întotdeauna doctrina „pe propriile experiențe duhovnicești, pe o viață monastică de cea mai înaltă calitate care i-a permis să formuleze și să folosească, în mod liber și fără grija sistematizării, termenii și conceptele tradiționale, încadrându-le într-un stil foarte personal, liric, ardent, frecvent curățit de zgura pe care limba nu reușea să o exprime, făcând experiența unei realități conjugată cu înțelesurile duhovnicești ... Fără nicio îndoială, Ioan de Dalyatha se poziționează alături de cei mai mari mistici ai creștinătății, fiind de talia Sfântului Ioan al Crucii sau a Sfintei Tereza de Ávila”.¹⁴³⁸

¹⁴³⁷ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba engleză de prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 63-64.

¹⁴³⁸ Antoine GUILLAUMONT, *Avant-propos* au Robert BEULAY, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, p. 2.

CONCLUZII

Siriana, un areal cu inepuizabile resurse spirituale, un loc în care creștinismul a călătorit adesea de la glorie la agonie, de la înflorire la ruină, constituie și astăzi o frontieră încă necunoscută pentru mulți. Trecutul ei mereu șerpuitor se regăsește într-un prezent încărcat de multe întrebări și controverse. Acest fascinant areal a apărut și s-a dezvoltat în cadrul ținuturilor sumeriene situate pe malul fluviilor Tigru și Eufrat, învecinându-se la nord cu Munții Taurus și la sud cu Palestina. În decursul timpului, civilizația siriană a fost înrâurită de cea egipteană, mesopotamiană, greacă și latină, coagulându-se astfel puternice centre de cultură care au stat la baza definirii orizonturilor culturale, filosofice și religioase. Prisosul acestei frumoase civilizații s-a concretizat deplin în perioada creștină. În felul acesta, alături de arealele de limbă greacă și latină, „Răsăritul sirian” devine „al treilea mare filon al istoriei tradiției creștine”.

Maniera de formare și conturarea a viitoarelor concepte hristologice și mistice din arealul sirian se explică în mod implicit printr-o cunoaștere de la rădăcină. În felul acesta se poate justifica prima parte a tezei noastre, intitulată sugestiv **„Privire retrospectivă asupra aspectelor hristologice din teologia siriană”**. În acest sens, menționăm că abordarea noastră este susținută în primă fază de exemplificarea cadrului apariției primelor scrieri de factură creștină pe aceste meleaguri. Așa se face că, abia după Cincizecime, putem vorbi despre înfiriparea, în adevăratul sens al cuvântului, a creștinismului în aceste locuri, punctele nevralgice ale răspândirii mesajului evanghelic fiind cetățile Edessa și Arbela. În acest context apar primele traduceri ale Sfintei Scripturi în limba siriacă. Astfel, pe fondul strânsei legături dialectice cu aramaica, limba nativă a Mântuitorului Hristos, creștinismul sirian a preluat cu timpul versiunea aramaică a Vechiului Testament care a stat la baza așa-numitei „Peshitto” (simplă), precum și metodele exegetice proprii iudaismului, dominate în „targum”, „midrash” și „haggada” orală. În privința Noului Testament, este de ajuns să amintim de „Diatessaronul” lui Tațian Asirianul, de Faptele Apostolilor sau de Corpusul Paulin „Apostolos”.

Legenda lui Abgar, primul rege creștin al Edesei,¹⁴³⁹ istorisită în „Doctrina lui Addai” și amintită de istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea, este normativă pentru începutul analizei noastre. Tabloul vindecării slăvitului rege a rămas în tradiția siriană prin corespondența pe care acesta ar fi purtat-o cu Însuși Mântuitorul Hristos, bucurându-se în final de darul vindecării. Prin el se certifică legătura directă dintre creștinismul sirian și cherigma apostolică, Addai nefiind altul decât Apostolul Tadeu, trimis de Sfântul Toma ca să semene cuvântul Evangheliei în acest pământ.

Scurta noastră incursiune în istoria apariției creștinismului în principalele cetăți siriene, constituie de asemenea un punct foarte important în prima parte a abordării noastre. Motivația acestui demers se justifică prin dorința de a exprima cât mai precis

¹⁴³⁹ Leslie William BARNARD, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, in *Vigiliae Christianae*, no. 22 (1968), p. 162.

cadrul formării principalelor concepte hristologice și mistice. În acest context reținem poziția strategică pe care a avut-o Cetatea Antiohia în formarea creștinismului primar și dezvoltarea tradiției hristologice de mai târziu, aici fiind locul unde „ucenicii s-au numit creștini (*christianos*)”.¹⁴⁴⁰ Mai mult, această adevărată „capitală a Orientului” a dat naștere unor teologi de renume care și-au lăsat numele imprimat în istoria hristologiei și misticii siriene: Ignatie Teoforul, Teofil, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Nestorie, ca să nu mai vorbim de Sfântul Ioan Gură de Aur, simbolul prin excelență al cetății.

Subiectul analizei noastre este fixat definitiv în cel de al III-a capitol al acestei părți, acolo unde am discutat despre „**Cauzele hristologice ale scindării creștinismului sirian**”. Sprijinindu-ne pe ierarhizarea sirologului englez Sebastian Brock, care împarte hristologia siriană în: perioada primară – până la sfârșitul anului 400, secolele V-VI – controversele hristologice, secolele VII-VIII și autorii următori,¹⁴⁴¹ am realizat o scurtă incursiune în evoluția conceptelor hristologice, analizând totodată și consecințele istorico-eccleziiale născute din acestea. Din acest punct de vedere, abordarea noastră comprimă în numai câteva pagini un rezumat al întregii tradiții hristologice siriene. Astfel, pe fondul înțelegerii greșite a conceptelor de persoană, ipostas sau fire, asociate venirii în lume a Logosului Înomenit, apar primele învățături greșite: nestorianismul și monofizitismul. Această bifurcație de ordin conceptual, amplificată în vâltoarea nesfârșitelor „concurențe hristologice” antiohiene și alexandrine, a atras după sine scindarea Bisericii Siriene. Cele două extreme au fost înfierate în cadrul Sinoadelor Efes (431) și Calcedon (451).

Această scindare se leagă în fapt de două refuzuri: primul, al nestorienilor, refuzând credința într-o singură Persoană a Logosului Întrupat, statornicită în hotărârile de la Efes, iar cel de-al doilea, al monofiziților, fiind legat de respingerea credinței că cele două naturi ale Mântuitorului Hristos sunt: neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite. Respingerea prevederilor celor două sinoade ecumenice de nestorienii și monofiziți, este categorisită de Sebastian Brock drept „ignoranță, prostie, încăpățănare” sau excesul unei aspirații naționalist-separatiste.¹⁴⁴² Rezultatul acestei rupturi este sesizabil și astăzi în arealul sirian. În consecință, „Biserica nestoriană” a devenit denumirea standard pentru vechea Biserică orientală care în trecut se numea „Biserica Răsăritului”, iar astăzi poartă numele de „Biserica Asiriană a Răsăritului”, și Bisericile necalcedoniene („Iacobite” sau „Monofizite”). De aici înțelegem că, pe de o parte, teologia siriană a rămas fidelă vechilor tradiții semitice, așezându-le însă sub stigmata ereziei nestoriene, și, pe de altă parte, adoptând formula hristologică elaborată de Sfântul Chiril al Alexandriei, *mia fisis tou Teou Logos Sesarkomeny*, și-a arătat deschiderea către influențele din afară.

Diferența dintre „**Caracterul semitic și elenistic al teologiei siriene**” este detaliată în continuarea analizei noastre. Această desprindere a fost determinată în primul rând de divergențele politice dintre Imperiile Roman și Persan. Disputa dintre

¹⁴⁴⁰ F.A. 11, 26.

¹⁴⁴¹ Sebastian P. BROCK, *La spiritualità nella tradizione siriana*, p. 16.

¹⁴⁴² IDEM, *Biserica „nestoriană”: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. după: *The „Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer*, Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester, 78: 3 (1996), p. 23-25, în SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a, p. 447.

cele două puteri a atras după sine în primul rând delimitarea teritorială care a constituit principala premisă a formării și dezvoltării celor mai importante concepte doctrinare. Amintim în sensul acesta că partea de Apus a Siriei, inclusiv Antiohia, se afla sub ocupația romanilor, iar cea de răsărit era sub era așezată sub perși. Așa se face că latura romană a manifestat în decursul timpului o deschidere totală față de teologia de limbă greacă și latină. Prin intermediul acestui vehicul, moștenirea scrisă a celor mai cunoscuți Părinți și scriitori bisericești de limbă greacă, precum Grigorie de Nyssa sau Vasilie cel Mare, a fost tradusă integral sau parțial în siriacă, fiind absorbită în celor mai importanți scriitori sau mistici sirieni. La polul opus, apăsarea persecuțiilor persane împiedica orice fel de deschidere a teologiei siriene către nou. În consecință, datorită conservării elementului semitic, de dialect, Biserica din Imperiul Persan a fost numită de specialiști: „Biserica de răsărit a Siriei”, „Biserica persană”, „Biserica nestoriană” sau „Biserica pre-efesiană”, etc. Mai presus de toate ea a fost numită: „Biserica Apostolică de Răsărit”, aceasta întrucât s-a dovedit păstrătoarea și promovarea continuității apostolice, în baza raporturilor despre care am amintit mai sus.

Revenind la geneza terminologiei hristologice de dialect semitic, am adus în discuție Sinodul local ținut în Seleucia, la anul 410, ca punct definitoriu al parcursului teologiei siriene „**De la persecuțiile persane la Crezul Nicean**”. Dincolo de perioada sumbră a persecuțiilor persane, acest moment reprezintă recunoașterea oficială a adevărilor de credință statornicite în primele două sinoade ecumenice de la Niceea (325) și Constantinopol (381). Tot atunci a fost statornicită și baza terminologică a hristologiei siriene de limbă semită, stabilindu-se ca pentru natură să se folosească termenul de *kyana*, pentru esență - *usia*, pentru ipostas - *qnoma* și pentru persoană - *parșopa*. Vedem așadar, primul pas făcut în mod oficial de Biserica Siriană de Răsărit spre dezvoltarea și întărirea dialogului cu latura grecească a creștinismului oriental. Prin urmare, chiar dacă teologia siriană din acest areal nu a beneficiat de libertățile oferite de Edictul de la Mediolanum, cu incidență numai asupra creștinilor din Imperiul Roman, ea a fost ferită de erezia ariană, aceasta fiindu-i mai mult decât străină. Mai mult, regimul de toleranță de care s-a bucurat, ce-i drept mai mult temporar, a fost definitoriu în constituirea unui misionarism de succes într-o lume păgână, în care religia de bază era „zoroastrismul”. Problemele apărute în timpul regelui Sapur al II-lea au făcut din Biserica Siriană de Răsărit o „Biserică martirică”, udată cu sângele celor care au refuzat să se lepede de Hristos. În ciuda acestor neajunsuri, „Biserica de Răsărit a progresat în timp, devenind mult mai organizată și unită”.¹⁴⁴³

Până la sfârșitul secolului IV, perioada semită a teologiei siriene trece printr-un amplu proces de maturizare atât din punct de vedere hristologic, cât și mistic. Un rol foarte important l-au avut persecuțiile persane, de care am amintit mai sus. Experiența martirajului s-a împletit foarte bine cu numeroasele scrieri, elaborate în limba siriacă de autori cu nume mare pentru întreaga ortodoxie, emblematici rămânând totuși Sfinții Efrem și Afraate. Prezentarea generală a celor mai importante lucrări se regăsește în capitolul al III-lea al primei noastre părți, subcapitolul „**Literatura siriacă de limbă semitică (sf. 400)**”.

Ultima parte din capitolul III oferă o viziune de ansamblu asupra „**marilor controversate hristologice (secolele V – VII)**” din Biserica Siriană. Este perioada de

¹⁴⁴³ SORO, *Op. cit.*, p. 146.

maximă rezonanță dintre tradiția hristologică siriană și cea de limbă latină sau greacă. În acest context se impun schimburile de traduceri patristice, din greacă în siriacă și din siriacă în limba greacă. Printre autorii care au tradus din tezaurul teologiei siriene s-au numărat și Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars, reprezentanți de seamă ai tradiției antiohiene. În mare, această perioadă se caracterizează printr-o puternică și necesară popularizare conceptuală. Partea mai puțin plăcută se leagă de controversele hristologice care străbat de la un capăt la altul această perioadă. Punctul declanșării acestora este legat de persoana lui Nestorie, fost patriarh de Constantinopol, care învăța că în Mântuitorul Hristos sunt două persoane identitar diferite. Implicațiile controversatelor sale teorii au avut efecte multiple asupra Sobornicității Bisericii Siriene. Aplombul exagerat, aroganța și incapacitatea gestionării dialogului, așezate pe fondul incompatibilităților dintre alexandrini și antiohieni, au fost dominantele unei condamnări sigure, concretizate prin lucrările Sinodului de la Efes, din 431. Efectele au fost însă de durată, prelungindu-se peste timp în viața întregii Biserici Siriene și a credincioșilor ei. Între cei care i-au urmat principiile se numără și episcopul Ibas de Edessa. Datorită lui, ideile înaintașilor au fost purtate mai departe prin traduceri, epistole și comentarii. Înțelegem de aici puternica persuasiune conceptuală de care a dispus tradiția nestoriană, impunându-se în timp ca doctrină atât pe plan hristologic, cât și în latura mistică a teologiei siriene. Deși verdictul final asupra acestei erezii și implicit asupra monofizitismului s-a dat prin prevederile Sinodului de la Calcedon (451), totuși nestorienii au păstrat imaginea unui Hristos care „rămâne un învățător despre cele ale veacului de acum ce va să vină și un exemplu de cunoaștere”, cu o omenitate discretă și separată de dumnezeire.¹⁴⁴⁴

Mergând mai departe în analiza noastră, nu puteam să nu descoperim, măcar în parte, câteva aspecte definitorii pentru latura imnografică a teologiei siriene. Desprinsă dintr-o tradiție milenară, poezia semită a purtat dintotdeauna în sine mireasma plină de înțelesuri a unui abordări biblice care, de multe ori, se ancora dincolo de cuvinte. Și aceasta întrucât adevărurile cele inefabile ale dumnezeirii nu puteau fi nicidecum exprimate în haina sărăcăcioasă a cuvintelor, ci, după rânduiala lui Dumnezeu, ele au grăit în versul inspirat al poeziei liturgice. Sub această justificare am demarat cel de al IV-lea capitol al tezei noastre doctorale. Analiza acestei forme inedite de teologhisire îmbracă de multe ori forma dialogică. Cu o forță de persuasiune remarcabilă, această manieră de teologhisire îmbracă în primul rând un caracter hristologic, exprimat prin intermediul a numeroase simboluri și imagini. Acest lucru se poate observa din „Imnul-dialog: Heruvimul și tâlharul”,¹⁴⁴⁵ „o adevărată epopee a mântuirii subiective”, centrată pe patimile Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Ultimul capitol al lucrării noastre, cel de al V-lea, analizează la scară largă „**caracterul hristocentric al misticii siriene**”. Această abordare constituie o diagramă anticipativă a ultimei părți a tezei noastre. În sprijinul demersului nostru am folosit de o serie de comentarii mistice, semnate de teologi români consacrați (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, IPS Nicolae Mladin, Ioan Gh. Savin, Nichifor Crainic, IPS Irineu Popa), încercând să realizăm, pe scurt, o analiză a conceptului de „mistic” și „mistică”, în

¹⁴⁴⁴IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 458.

¹⁴⁴⁵Sebastian BROCK, *Sogiatha, Syriac Dialogue Hymns* (The Syriac Churches Series XI), Kottayam, 1987, pp. 28 – 35, apud SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului ...*, pp. 127-135.

dorința unei înțelegeri mai clare asupra scopului ultim al misticii în general: „unirea desăvârșită cu Hristos”.

Cea ce a doua parte a tezei noastre tratează **„Hristologia și mistica siriană de limbă semitică în operele lui Afraate și Efrem Sirul”**. Această abordare se încadrează în elementele de demarcație stabilite în partea întâi, în special cele legate de tradiția semitică a teologiei siriene. În acest context, am direcționat cercetarea noastră către operele a doi mari Părinți sirieni, viețuitori în latura persană a arealului sirian, doi stâlpi ai Răsăritului creștin, Sfinții Afraate și Efrem. De la ei a luat început adevărata hristologie și mistică, tipic siriacă. Înveșmântată în haina cea strălucitoare a simbolurilor, dimensiunea lor principială reunește o serie de elemente indispensabile și definitorii pentru specificul și identitatea teologiei siriene din această perioadă. Așa au luat naștere: hristologia „îmbrăcării cu trup” (*lbeš pagrā*), simbolistica „Ochiului luminos”, „Coborârea la iad”, dimensiunea eshatologică a unirii cu „Mirele Ceresc” sau a prezenței tainice în „Cămara de nuntă” etc.

Primul capitol al cele de a doua părți oferă o introducere generală asupra subiectului. **„Hristologia și mistica siriană în contextul terminologiei semitice”** descoperă o imagine multivalentă a teologiei siriene. Astfel, folosindu-ne de bogăția și coloratura simbolisticii semitice, am încercat să evidențiem principalele concepte hristologico-mistice, constitutive și definitorii pentru operele celor doi Părinți Sirieni. Pe de altă parte, abordarea noastră surprinde o latură pe cât de prezentă, pe atât de inedită pentru hristologia Bisericii Orientale, și anume alcătuirea în versuri. Sunt relevante în acest sens alcătuirile atât de expresive ale Sfântului Efrem Sirul. Din scrierile sale și nu numai am cules unul din cele mai frumoase concepte hristologice ale teologiei siriene din primele veacuri, *lbeš pagrā* – „a se înveșmânta cu trup”. Importanța doctrinară a acestui concept reiese în primul rând implicațiile sale de ordin general, el fiind fundamentul unei histologii siriene autentice. Echivalent grecescului *ενοσαρκομενω*, *lbeš pagrā* oferă o multitudine de sensuri. Astfel, de la leagăn la mormânt, omul caută și dorește permanent să se îmbrace cu Hristos. Cel mai relevant moment rămâne Taina Sfântului Botez, atunci când omul, dezbrăcat de haina de lumină pe care au purtat-o protopărinții Adam și Eva în Rai, primește veșmântul cel nou „din apă și din Duh”,¹⁴⁴⁶ așa cum spune Marele Pavel: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat”.¹⁴⁴⁷ De aceea Sfântul Efrem Sirul spune: „Trupul nostru s-a făcut haina Ta, iar Duhul Tău S-a făcut veșmântul nostru”.¹⁴⁴⁸

În cel de al doilea capitol al acestei părți, **„Afraate Persanul despre Mântuitorul Hristos”**, am încercat să analizăm latura hristologică a teologiei Părintelui sirian. Cele mai cunoscute însemnări ale sale, intitulate generic Demonstrații, descoperă o hristologie plină de culoare și originalitate, dezvoltată independent de prevederile primului sinod ecumenic și implicit de influențele teologiei grecești. Abordarea sa se justifică printr-o puternică dorință de contracarare a influențelor iudaice care socoteau că Hristos a fost un simplu om. Atitudinea sa în acest context ar putea fi caracterizată prin diplomatie și tact teologic, dat fiind faptul că, pentru combaterea iudeilor, el se folosea de propriile lor arme, justificându-și fiecare afirmație prin texte scripturistice

¹⁴⁴⁶ In. 3, 5.

¹⁴⁴⁷ Gal. 3, 27.

¹⁴⁴⁸ *H. Nat.* 22, 39.

vetero-testamentare. Gândirea sa îmbracă astfel un caracter apologetic, arătând că, prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu a venit în lume spre plinirea Scripturilor. El S-a înveșmântat cu haina trupului nostru, păstrându-o și după Înviere și Înălțarea la ceruri, ca pecete a unei permanente legături mântuitoare cu neamul omenesc. Așezați în această cinste, cei pecetluiti cu numele lui Hristos prin Taina Sfântului Botez (creștinii) devin cetățeni ai Patriei Cerești, „popor desprins dintre popoare”.¹⁴⁴⁹

Întreaga sa convingere hristologică este rezumată într-o succintă mărturisire de credință, așezată în textul celei de a doua Demonstrații, pe care o putem descrie impecabil din punct de vedere ortodox. Din acest punct de vedere putem afirma compatibilitatea hristologiei sale cu formulărilor doctrinare statornicite în Crezul Niceean. În acest acord se exprimă și dimensiunea mistică a operei sale. Astfel, credința poate fi definită ca fundament al virtuților, căci după cum fundația unei case este rânduită pe piatră, pe „credință se înalță întregul edificiu al vieții duhovnicești, până la completarea lui deplină”.¹⁴⁵⁰ Practicant desăvârșit al ascezei, Afraate vede urcușul duhovnicesc ca o continuă înălțare de trepte care se consumă în primirea tainică a unirii cu Hristos în veșnicie. În așteptarea supremului moment, trupul nevoitorului este asemenea unei case, ce trebuie permanent primenită și pregătită pentru primirea Împăratului. Acest demers este explicat de Afraate ca pe o continuă înlocuire a vechiului cu noul și așezat în contextul hristologiei îmbrăcării, urmând îndemnul paulin: „Să vă dezbrăcați de viața de mai înainte, de omul cel vechi care se strică prin pofta amăgitoare și să vă înnoiți în duhul minții voastre. Să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului”.¹⁴⁵¹

Fără a avea pretenția unei epuizări totale a subiectului, scurta noastră incursiune în hristologia și mistica afraatiană are menirea de a statornici principalele concepte ale teologiei siriene de limbă semitică. De aceea, ținând cont de importanța și valoarea operei Înteleptului Persan, ne propunem realizarea unei viitoare analize în care să surprindem detaliat toate aspectele acesteia.

Din analiza noastră nu putea să lipsească „**Hristologia și mistica Sfântului Efrem Sirul**”. Încadrată în capitolul al III-lea al celei de a II-a părți, opera Sfântului Părinte însușește elementul cheie în înțelegerea specificului teologiei siriene. Scrierile sale, elaborate în limba siriacă, au fost apreciate nu numai în latura persană a arealului sirian, ci și pe teritoriile romane, aflate sub incidența teologiei de limbă greacă, unde au pătruns prin intermediul numeroaselor traduceri. Contemporan mai tânăr al lui Afraate, Sfântul Efrem a promovat o hristologie fundamentată sinodal, bine înfiripată și documentată pe hotărârile niceene. Acest lucru se poate observa cu ușurință din apologiile sale antiariene și antignostice. De reținut este poziția pe care a avut-o vis a vis de învățăturile iudaice, dovedindu-se în acest sens mult mai vehement decât conaționalul său. Pendulând cu ușurință de la proză la poezie, hristologia Poetului din Nissibis este pastelată cu diverse imagini, trecând cu ușurință în latura simbolismului mistic. În lucrarea de față am încercat să surprindem câteva din cele mai importante teme specific efremiene, cum sunt de pildă: „Hristos ca Vindecător al firii umane și Deschizător al Paradisului pierdut”, Simbolistica „Focului dumnezeiesc” și „Ochiului

¹⁴⁴⁹ Dem. XVII, 1.

¹⁴⁵⁰ Dem. I, 2.

¹⁴⁵¹ Efeseni 14, 22-24.

luminos”, „Pogorârea la iad și biruința asupra morții”, „Mirele ceresc” și „Cămara de nuntă” etc. Toate aceste elemente ne determină să afirmăm *symbolismul* drept principală caracteristică în gândirea Sfântului Părinte. Așa se explică și caracterul original al operei sale, detașat de șabloanele și încorsetările „definițiilor dogmatice”. La fel ca Afraate, Sfântul Efrem oferă un loc aparte în hristologia sa conceptului de *lbeš pagrā*. Pentru el Hristos cel Întrupat este Vindecătorul celor răniți cu tot felul de păcate, Învingătorul morții și nu în cele din urmă „Mirele ceresc” care ne conduce spre „Cămara de nuntă”.

Ca și în cazul Înțeleptului Persan, analiza noastră asupra hristologiei și misticii Sfântului Efrem Sirul a fost motivată de originalitatea gândirii sale. Mai mult, faptul că Sfântul Părinte reprezintă un adevărat etalon pentru hristologia și mistica siriană din toate timpurile, a făcut ca prezența sa să fie indispensabilă pentru lucrarea noastră. Preponderent prezentă ca element de studiu, latura iconografică a operei sale a fost și rămâne fascinantă pentru actuala cercetare.

Cea de a III-a parte a lucrării noastre reprezintă o incursiune în hristologia siriană de tradiție antiohiană, „**de la Diodor de Tars, la Fericitul Teodoret de Cir**”. Poziționat pe un teren destul de alunecos din punct de vedere doctrinar, acest spațiu al căutărilor și interpretărilor teologico-literare a intrat, din secolul al V-lea, într-o perioadă de declin, cu repercusiuni grave în istoria doctrinei Bisericii Siriene. O perioadă de cotitură ce a generat prima mare scindare doctrinară a creștinismului din acest areal. Învățăturile propagate de Paul de Samosata, Diodor de Tars sau Teodor de Mopsuestia au provocat tulburări ideologice și au născut numeroase dispute de ordin doctrinar. Problema disputată s-a legat de modul în care trebuiau înțelese cele două firi ale Mântuitorului Hristos, de felul manifestării lor în ipostasul Logosului Înomenit și de implicațiile rezultate ca urmare a relațiilor dintre ele. Într-un context mai larg evoluția ideilor hristologice din această perioadă este strâns legată de raportul dintre cele două mari centre teologice ale Răsăritului Creștin: Antiohia și Alexandria.

Și de această dată, așa cum era normal, primul nostru capitol aduce în prim plan mai multe aspecte de ordin terminologic. „**Terminologia hristologică siriană între Efes și Calcedon**” face trimitere la principalele coordonate hristologice, folosite în formarea și consolidarea tradiției antiohiene. Astfel, cei mai folosiți și disputați termeni sirieni în perioada dintre Efes (431) și Calcedon (451), au fost cu siguranță: *îthutho*, *kyanā*, *qnumo* și *parsupo*, corespondenți în terminologia greacă termenilor de: οὐσια, φύσις, υποστάσις și προσοπον (și lat.: *natura*, *substantia*, *ipostasis* și *persona*), în traducere: **natură, ipostas și persoană**. Fascinația acestui întreg sistem terminologic, menit să aducă lumină în explicarea adevărilor dumnezeiești despre venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, se află concentrată în capacitatea sa sintetizatoare. Pe de altă parte, iminența conflictelor de ordin doctrinar, aprinse între tradiția antiohiană și cea alexandrină de scânteia ridicării lui Nestorie în scaunul Patriarhiei de Constantinopol, a temperat acest întreg sistem hristologic. În contextul acestor dispute, Dumnezeu a rânduit minți luminate de puterea harului dumnezeiesc prin care a fost statornicită și adevărata învățătură, fixându-se în acest fel o terminologie hristologică unitară. Din dorința de a promova adevărul despre Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, viitoarele sinoade ecumenice, în special cele de la Efes (431) și Calcedon (451), au convenit la afirmarea Logosului ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat, care „pentru noi oamenii și pentru a

noastră mântuire”, S-a făcut: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit în firea Sa dumnezeiască și omenească deopotrivă.

„**Preliminariile unui dioprosopism hristologic**”, cel de al II-lea capitol al acestei părți, analizează sistematic parcursul hristologiei antiohiene de la Diodor de Tars, la Teodor de Mopsuestia. În fapt părinții acestei tradiții, cei doi au reușit să pună bazele unui laborios sistem conceptual în care actul Întrupării Dumnezeiești apare descris „nu după concepțiile soteriologice, ci mai degrabă după imaginea lui Hristos din Evangheliile”, așa cum afirmă teologul german Adolph von Harnack.¹⁴⁵² În acest context, cele două firi ale Logosului Înomenit sunt descrise ca două naturi separate, Fiul lui Dumnezeu asumându-și haina frământăturii Sale, și locuind într-însa „ca într-un templu”. De aici apărând sămânța mult controversatului „dioprosopism hristologic” în care Logosul și Hristos sunt două persoane distincte identitar, având lucrări și însușiri diferite. Această alunecare este justificată în general prin teama amestecării celor două naturi într-o singură fire, greșeală făcută odinioară de Apolinarie. IPS Părinte Irineu explică această evoluție conceptuală, făcând trimitere la clasicele formule hristologice, folosite în primele secole: *Logos-sarx* și *Logos-anthropos*. Astfel, dacă Diodor de Tars se folosește de prima formulă pentru a arăta că „Logosul divin este separat de Omul din Maria și nici nu se poate spune că a pățimit, ci mai degrabă că a pățimit Omul, templul Dumnezeului Logos”, Teodor de Mopsuestia folosește *Logos-anthropos*, ajungând la teoria „*omului asumat*”.¹⁴⁵³ Și într-un caz și în celălalt ideile dioprosopiste sunt clare. În acest fel se justifică și subiectul capitolului nostru, tradiția antiohiană, desprinsă din hristologia celor doi episcopi sirieni, împingând în mod iminent la erezia nestoriană și, mai mult, creând un cadru adecvat pentru declanșarea acesteia, pe fondul raportului cu hristologia alexandrină.

Pentru a oferi o perspectivă ortodoxă clară asupra hristologiei celor doi teologi antiohieni, am încercat să așezăm ideile lor în contextul raportului cu școala alexandrină. În acest sens, cel mai potrivit analist a fost cu siguranță Sfântul Chiril al Alexandriei. Hristologia sa reprezintă astfel un adevărat barometru în identificarea adevăratei înțelegeri exlesiale a Persoanei Logosului Înomenit. Lucrarea „Contra lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia” este normativă pentru studiul nostru. În această apologie, el filtrează fiecare afirmație hristologică a celor doi antiohieni, restabilind în felul acesta principalele coordonate hristologice.

În cel de al III-lea capitol, „**Hristologia lui Nestorie, apogeul disputelor dintre antiohieni și alexandrini**”, am încercat să realizăm o reconstituire a laturii antiohiene, în faza preliminară Sinodului Ecumenic de la Efes (431). Ancadramentul istorico-doctrinar se derulează în continuare, în baza raportului dintre cei doi poli ai Răsăritului creștin: Antiohia și Alexandria. Figura centrală a analizei noastre este patriarhul Nestorie. Crescut și format în tradiția lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia, a ieșit la rampă în momentul așezării sale în scaunul de patriarh al Constantinopolului. Hristologia sa, dominată de orgolii și ambiții personale, s-a dovedit incompatibilă cu tradiția bizantină în care intrase. Sămânța dioprosopismului hristologic, preluată de la maestrul său, a fost alimentată de propriile convingeri, de cele mai multe ori greșit exprimate. A afirma că Maica Domnului este *anthropotokos* sau „cel

¹⁴⁵² Adolf von HARNACK, *Istoria dogmei ...*, p. 232.

¹⁴⁵³ IPS Irineu POPA, *Iisus Hristos este Același ...*, pp. 257-258.

mult *hristotokos*” într-un mediu în care *theotokia* Sfintei Fecioare era imprimată în ethosul eclezial, însemna condamnare sigură. Toate aceste porniri au fost înfierate de Sfântul Chiril al Alexandriei în epistolele și anatematismele sale.

În felul acesta controversa dintre cei doi teologi orientali a devenit „**scânteia celui de al III-lea Sinod Ecumenic**” (cap. IV). Acest capitol constituie o descriere a contextului doctrinar și a principalelor premise care au dus la condamnarea lui Nestorie ca eretic. În acest context se încadrează disputa hristologică dintre cei doi, constituită într-un adevărat duel doctrinar, statornicit în moștenirea scrisă a acestora. Replicile lui Nestorie le-am cules din lucrarea „Bazarul lui Heraclide din Damasc”, alcătuire finalizată în anii de exil, după condamnarea din 431. Această alegere este întărită de convingerea că această perioadă poate reda cel mai bine adevărata poziție hristologică a ereticului, de data aceasta, scos de sub contextul privilegiilor politice de care se bucura la curtea din Constantinopol. Cu toate acestea, răspunsurile sale, de data aceasta mult mai temperate, dovedesc în continuare o încăpățănare încă nevindecată. Nedumerit încă de motivul condamnării sale, Nestorie face trimitere la perioada anterioară patriarhatului său, cea din Antiohia, acolo unde, vorbind despre conținutul învățăturii sale, nu a fost condamnat sau blamat de nimeni. În acest cadru, acceptul *hristotokiei* Sfintei Fecioare ar putea fi înțeleasă ca o concesie extremă de la propriile sale convingeri.¹⁴⁵⁴

Disputa dintre cei doi s-a amplificat la scară largă, antrenându-i pe teologii antiohieni și alexandrini deopotrivă. De acest aspect ne-am ocupat pe larg în cel de al V-lea capitol, intitulat: „**Consecințele controverselor dintre Sfântul Chiril și Nestorie în hristologia siriană. Apologiile nestoriene**”. Pentru descrierea acestei perioade am avut ca reper principal analiza pr. prof. Dumitru Stăniloae: „*Definiția dogmatică de la Calcedon*”, publicată în paginile Revistei Ortodoxia, Nr. 2-3/1951. În acest amplu studiu, eruditul teolog român oferă o descriere generală a perioadei de dinainte de după Sinodul de la Efes, mergând cu prezentarea până la prevederile calcedoniene. Importanța acestei perioade este capitală în istoria hristologiei siriene. Mai mult, putem spune că acum se diferențiază principalele direcții ale Bisericii Orientale, multe dintre ele valabile și astăzi. Revenind la poziția teologilor sirieni, descrisă pe parcursul acestui capitol, putem observa caracterul ei bivalent. Unitară la început prin vocea episcopului Ioan de Antiohia și prin cele două demersuri de combatere a „Anatematismelor” chiriliene,¹⁴⁵⁵ poziția antiohiană devine în cele din urmă parțial moderată, prin semnarea „Epistolei de împăcare” (433). Cu toate acestea, au existat numeroase refuzuri. Amintim aici de cazurile episcopilor Teodoret de Cir și Ibas de Edesa, care au preferat să mențină linia tradiționalistă, sprijinind într-o manieră apologetică ideile lui Nestorie.

În încercarea de a contura o imagine cât mai exactă asupra acestei perioade am ales, ca la finalul acestui capitol, să analizăm principalele coordonate ale hristologiei Fericitului Teodoret de Cir. Insistând mai mult asupra laturii „apologetice” a operei sale, ne-am oprit la una dintre cele mai cunoscute lucrări ale sale „Eranistes”, în traducere „Cerșetorul”. Aici Fericitul Părinte încearcă să combată, sub forma unei adevărate regizări dialogice, mai multe aspecte desprinse din anatematismele chiriliene și nu numai. În consecință, scopul scrierii sale este acela „de a respinge orice noțiune de unire

¹⁴⁵⁴ Vezi: *Le livre d'Héraclide de Damasc*, p. 91-92.

¹⁴⁵⁵ Formulate de Andrei de Samosata și Teodoret de Cir.

care ar duce la confundarea celor două naturi, dumnezeiască și omenească, într-una singură, pentru că aceasta ar putea atrage după sine pasibilitate și imputarea statutului de creatură Fiului Celui Unul-Născut, Cuvântul lui Dumnezeu”.¹⁴⁵⁶

Ultima parte a lucrării noastre, cea de a IV-a, este închinată în mod exclusiv „**Dimensiunii mistice a teologiei monahismului sirian**”. Demersul nostru în elaborarea acestei prezentări este susținut de convingerea că latura mistică reprezintă aspectul dinamic al tuturor elaborărilor teologice. De fiecare dată prefațată de experiența trăirilor interioare, izvorâte din cea mai intimă întâlnire cu Dumnezeu, opera scrisă se transformă într-o adevărată mărturisire de credință. Această afirmație se poate justifica prin faptul că în tradiția Bisericii primează comuniunea cu Mântuitorul Hristos, ca scop ultim al existenței noastre. Pentru a ajunge să atingă această stare, teologul trebuie să fie mai întâi ascet. În felul acesta, parcurgând treaptă cu treaptă muntele nevoițelor duhovnicești și înfruntând ispitele celui viclean, monahul, căci despre el este vorba, ajunge să primească cununa ostenețelor sale din mâna Împăratului Ceresc. În tradiția siriană, dimensiunea hristologică a adevărului revelat este completată și înfrumusețată de înțelesurile sale mistice. Putem vorbi aici despre o trăire hristocentrică a tainelor dumnezeiești căci cel ce caută desăvârșirea este cu siguranță acela care l-a aflat mai întâi pe Hristos. În acest context se încadrează și analiza noastră asupra misticii monahismului sirian, încadrat de la geneză și până în perioada sa de maximă ascensiune (sec. VII-VIII).

În primul capitol, „**Ascetica și mistica proto-monahismului sirian**”, sunt adunate laolaltă principalele elemente care au constituit startul vieții monahale în Siria. Necesitatea cunoașterii acestei perioade este dată de importanța ei istorico-doctrinară. Dacă în primul plan lucrurile pot urmăriți cu ușurință, în planul doctrinar evoluția ideilor îmbracă o altă dimensiune greu de exprimat fără o inițiere terminologică adecvată. Prin această detaliere continuăm logica dezvoltată în părțile anterioare, de a oferi explicații aspra terminologiei semitice. În acest sens am găsit de cuviință să aducem mai multe lămuriri asupra a două concepte, devenite emblematice în mistica siriană: *Ihîdâyâ* și *Bany Qyâma*, în traducere „cel singuratic” și „fiii și fiicele Legământului”. Ultimul este așezat în legătură cu „mistica martirică”, făcând trimitere la cei care au suferit mucenicia în timpul persecuțiilor persane de sub Sapur al II-lea. În acest cadru, locul ascezei este luat de moartea martirică pentru Hristos, mucenicul devenind astfel: „o anamneză vie, o memorie comunitară, dar și o sete epectatică, aspirând spre veșnicie”.¹⁴⁵⁷

În cel de al II-lea capitol ne-am ocupat de problema „**Înțelesului hristologico-mistic al «treptelor» în teologia siriană a primelor veacuri**”. Folosind ca exemplu lucrarea siriacă, „*Liber Graduum*” („Cartea treptelor”), am încercat să schițăm principalele coordonate ale parcursului duhovnicesc spre desăvârșire, descrise de autorul anonim. În acest sens, putem distinge o perspectivă bine delimitată conceptual, încadrată clar prin descrieri mistice ale treptelor pe care înaintează „dreptii” – *kene* și „desăvârșiții” – *gemîre*. Între elementele cheie ce definesc această lucrare și totodată începutul misticii siriene este și „**locul rugăciunii în ascendența mistică spre Hristos**”. În acest context, autorul dezvoltă o întreagă teologie a inimii pe care o

¹⁴⁵⁶ Paul B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus*, p. 220.

¹⁴⁵⁷ Irineu SLĂTINEANUL, *Martirul ca jertfă euharistică*, pp. 17-18.

încadrează hristologico-eclesiologic după cum urmează: Biserica văzută, Biserica din inimă și Biserica nevăzută.¹⁴⁵⁸ Cu toate că, din punct de vedere conceptual, această temă se poziționează departe de filosofia teologiei isihaste, putem afirma că reprezintă un veritabil început al acesteia în spațiul siro-palestinian.

Apogeul misticii siriene este atins în secolele VII-VIII. Această perioadă este încadrată în lucrarea noastră în cel de al III-lea capitol din ultima parte: „**Mistica siriană și dimensiunea ei «pnevmatică»**”. Este o perioadă de mare creativitate în literatura siriană, în ciuda evenimentelor tensionate provocare de invaziile persane și mai apoi din arabe. Mai mult decât atât, ceea ce rămâne impresionant este dezvoltarea constantă în scrierile Părinților Sirieni a unui caracter filoelenistic, dincolo de ruptura doctrinară dintre Biserica Siriană de cea Bizantină. Din aceste considerente, secolul VII a fost luat de specialiști ca punct culminant în procesul de elenizare a literaturii siriene din antichitatea târzie. Pe de altă parte, a existat și o traducere a operelor grecești în limba siriacă și invers, datată de specialiști chiar cu primele patru secole. Se remarcă în acest sens traducerea din greacă a operelor Părinților Capadocieni, a însemnărilor evagriene, dar și fragmente întregi din opera Sfântului Efrem Sirul, traduse în limba greacă. Un mare aport în acest sens pare să-l fi avut Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia sau Flavian al Antiohiei. Toate aceste întrepătrunderi s-au făcut ușor cunoscute, fiind studiate intens în mistica siriană. Aceste aspecte denotă o puternică lucrare de întrepătrundere ideologică, vizibilă în modul de abordare a anumitor teme de natură hristologico-mistică. Acesta este contextul în care se formează Sfântul Isaac Sirul și Ioan de Dalyatha, cei doi mistici sirieni luați ca etalon în finalul analizei noastre.

Deși provenit din tradiția nestoriană, **Sfântul Isaac Sirul** a reușit să se impună în întreaga Biserică Orientală prin originalitatea ideilor sale. În opera sa se pot distinge foarte clar principalele etape ale vieții duhovnicești, bine delimitate și impecabil constituite. De la despățimire, la purificare, de la iluminare, la desăvârșire, Sfântul Părinte descoperă relația cu Hristos prin prisma rugăciunii, a nevoițelor sau a ascezei. Toate acestea sunt însoțite de un frumos ancadrament apofatic, regăsit în sintagme, cum ar fi de pildă: „buna pătimire”. În acest sens, el conchide: „Toate aceste bunătăți ți se nasc din cele ce te întristează, ca să înveți să mulțumești. Drept aceea, pomenește pe Dumnezeu, ca și El să te pomenească totdeauna. Și, pomeneindu-te și izbăvindu-te, vei lua de la El toată fericirea”.¹⁴⁵⁹ Tot în aceeași notă descrie și comunicarea nevoitorului cu Dumnezeu în starea de desăvârșire. Dacă până la unirea cu Hristos se poate vorbi, din punct de vedere mistic de o rugăciune încadrată în parcursul nevoițelor ascetice, în starea de desăvârșire, rugăciunea trece dincolo de cuvinte devenind „non-rugăciune”. „În ea firea iese din ceea ce este al ei și atunci în ea e doar sufletul uimit de Slava dumnezeiască, după asemănarea puterilor sfinte (ale îngerilor) care stăruie în laudele lor negrăite și despre care spune adevărul în ce le privește Pavel”, spune Sfântul Isaac.¹⁴⁶⁰

Ultimul mistic sirian, analizat în acest capitol, este **Ioan Saba de Dalyatha**, autor de tradiție nestoriană. Autor mai puțin cunoscut în teologia românească, monahul de pe Muntele Dalyatha a fost descoperit de preotul carmelit Robert Beulay. Mistica sa, foarte

¹⁴⁵⁸ L.G. XII.

¹⁴⁵⁹ Filocalia X, *cuv.* V, p. 50.

¹⁴⁶⁰ Partea a III-a, *cuv.* XVI.

apropiată de cea a Sfântului Isaac Sirul, însumează o mare capacitate sintetizatoare, pendulând între mistica Sfântului Dionisie Areopagitul și cea a Sfântului Grigorie de Nyssa. Din cele trei trepte clasice ale parcursului duhovnicesc, purificare – iluminare – desăvârșire, am ales spre analiză următoarele elemente: „Ascensiunea infinită a sufletului către Dumnezeu”, „Vederea lui Dumnezeu în lumină”, „Dimensiunea hristocentrică a vederii lui Dumnezeu” și „Caracterul epectatic al «întunericul luminos»”. Toate acestea conchid spre o manieră personală de abordare, exprimare și înțelegere a adevărilor dumnezeiești. Așa se face că, la capătul nevoițelor, urcușul celui desăvârșit nu se încheie, prelungindu-se epectatic în infinitul bunătăților dumnezeiești. „Atunci când intră în norul de lumină sufletul este privat de mișcări, asemenea unui munte nemișcat. Vede că este închis ca într-un munte de lumină: valurile de lumină în acoperă din toate părțile, făcându-i ființa transparentă. Aceasta este vederea slavei dumnezeiești despre care Părinții spun că este uimitoare”.¹⁴⁶¹ Toate acestea denotă faptul că mistica sa este statornicită într-o formă cu totul originală, fidelă tradiției siriene, caracterizându-se totodată printr-o dovedită deschidere față de moștenirea patristică a Bisericii Orientale.

¹⁴⁶¹ *Omilia VI, 5.*

BIBLIOGRAFIE

I. IZVOARE:

I.A. Izvoare Biblice:

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, Ed. IBMBOR, București, 2002.

Greek New Testament Stephanus 1550 Textus Receptus (With Morphological Data), London, 2005.

NESTLE-ALLAND, *Novum Testamentum Graece*, pos Eberhard et Erwin Nestle, Editione vicesima septima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995.

FALLA, Terry C., *A Key to the Peshitta Gospels*, volume two: Hē-Yōdh, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.

I.B. Izvoare Patristice:

APHRAATIS SAPIENTIES PERSAE, *Demonstratio XXIII de Acino*, Textum Syriacum Vocalium Signis Instruxit, Latinae Vertit, Notis Illustravit, D. Ioannes PARISOT (ed.), in **PS** Pars Prima, Tomus Secundus, Instituti Francici Typographi, Parisiis, MCMVII.

IDEM, *Les Exposes*, Tome I, Exposes I-X, traduction du syriaque, introduction et notes par Marie-Joseph Pierre, en **SC**, no. 349, Les Editions du Cherf, Paris, 1988.

IDEM, *The Demonstration of Aphrahat the Persian Sage*, Adam LEHTO (ed.), Georgias Press, USA, 2010.

IDEM, *Aphrahat and the Judaism. The christian-jewish argument in fourth-century Iran*, Jacob NEUSNER (ed.), in *Studia post-biblica*, volumen undevicesimum, Leiden, E. J. Brill, 1971.

BARDESANES, *Liber Legul Regionum, Textum Syriacum Vocalium Signis Instruxit, Latinae Vertit*, F. NAU (ed.), Adnotationibus Locupletavit Th. Nöldecke, in **PS** Pars Prima, Tomus Secundus, I PARISOT, F. NAU, M. KMOSK, Instituti Franci Tipographi, Paris 1907.

IDEM, *The Book of the laws of countries*, in “The Spicilegium Syriacum”, containing remains of Bardesan, Melito, Ambrose and Mara Bar Serapion, new first edited, with an English translation and notes by the Rev. William CURETON, St. Paul's Churchyard and Waterloo Place, London, 1855.

Cuvinte către Ambrozie, Grigorie și Atanasie, publicate parțial în *Revue de L'Orient Chretien*, tome VI, vol. 16, 1911.

Din învățătura Sfinților Părinți – Antologie de texte patristice pe teme de dogmatică și spiritualitate ortodoxă, alcătuită de pr. prof. dr. Constantin COMAN și Ion VLĂDUCĂ, Ed. Bizantină, București, 2003.

EPHREME DE NISINE, *An Epiphany Hymn on The Church as the Bride of Christ*, stanzas 20-26, translated from Syriac by S. BROCK, in **The Harp**, vol. II, no. 3/1989, pp. 131-141.

Comentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron, en **SC**, no. 121, traduit du siriaque et de l'arménien, introduction, traduction et notes par Louis Lelouir, Les Editions du Chérif, 29, Paris, 1966.

IDEM, *Hymns of Paradise (H.Parad.)*, translation by Sebastoan Brock, St. Vladimirs's Seminary Press, Crestwood, New York, 1990.

IDEM, *Les Chants de Nisibie (Carmina Nisibena – C.Nis.)*, traduction de Paul Fhegali et de Claude Navarre, ouvrage publié avec le concours du CROC (Centre d'Études de Recherches sur l'Orient Chrétien), Chariscript, Paris, 1989.

IDEM, *Imnele Nașterii (H.Nat.) și Arătării Domnului (H.Epiph.)*, ediția a II-a, prezentare și traducere de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012.

IDEM, *Imnele Păresimilor, Azimelor (H.Azim.)*, *Răstignirii și Învierii*, ediția a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

IDEM, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

IDEM, *Selected poems*, vocalized syriac text with English translation, introduction and notes by Sebastian P. Brock and George A. Kriaz, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2006.

EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea I. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de pr. prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987.

EVAGRIE PONTICUL, *Capetele despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în „Filocalia I”, Ed. Humanitas, București, 2008.

IDEM, *În luptă cu gândurile - despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor*, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

Învățătura de credință creștină ortodoxă, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2008.

JEAN DE DALYATHA, *Les Homélies I-XV*, édition critique du texte syriaque inédit, Hom Félie II, traduction, introduction et notes par Nadira KHAYYAT, CERO, 2007.

IDEM, *La Collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, édition critique du texte syriaque inédite, traduction française, introduction et notes par Robert Beulay, en **PO T. XXXIX**, Fascicule III, no. 180, Brepols, Turnhout/Belgique, 1978.

LEONȚIU DE BIZANȚ, *Adversus Nestorianos*, libr. VI, în **PG 86**.

Les Ode de Salomon, Sagesse chrétiennes, par Ephrem AZAR, Les Edition du Chérif, Paris, 1996.

Les versions grecques des Actes des Martyrs Persans sous Sapour II, textes grecs et traductions publiés par Hippolyte DELEHAZE, en **PO**, vol. II.

Liber Graduum e Codicibus Syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis, alibique asservatis edidit, praefatus est dr. Michael K MOSKO (ed.), in **PS Pars Prima**, Tomus Tertius.

MARTIN, Ch., *Un florilège Grec d'homilies christologiques des IV-e et V-e siècles sur la Netivité*, dans **La Muséon** (Revue d'Études Orientales), 1-4/1941, pp. 17-57.

Mistic Treatises by Isaac of Niniveh, translated from BEDJAN's siriac text with an introduction and registres, by A. J. WENSINCK, Utigave der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1923.

NARSAI, *Homiliae et Carmina*, Mingana (ed.), Dominican Press Mosul, 1905, vol. I, p. 291, in F. GRAFFIN (ed.), **PO** Tome XXXIV, *Homelies de Narsai sur la Création*, édition critique de texte syriaque, introduction et traduction français par Philippe Gignoux, Brepols, Turnhout/Belgique, 1968.

NESTORIE, *Fragment din Scrisoarea a II-a către Sfântului Chiril al Alexandriei*, ed. and trans. John I. McEnerney, Washington D.C.: Catholic University of America, publicată în volumul: *Christianity in Late Antiquity - 300-450 C.E.*, editors: Bart D. Bart Ehrman, Andrew S. Jacobs, New York, Oxford, Oxford University Press, 2004.

IDEM, *Le livre d'Heraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, Paris, 1910.

OVERBECK, J.J., *S.Ephraemi Syri, Rabulae, episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera secta*, Oxford, 1865.

PHILOXENI EPISCOPI MABUGENSIS, *Comentarius ad Diatessaronum*, en F. GRAFFIN, in **PO** Tome XXXIX, fascicule 4, no. 181, édition critique de texte syriaque inédit et traduction français par M. Brière et E. Griffin, Brepols, Turnhout/Belgique, 1979.

ROMANOS LE MELODE, *Hymnes*, preface de Paul LEMERLE, introduction, texte critique, traduction et noter par Jose Grisdidier de Matons, Tome I, Ancient Testament (I-VIII), no. 29, Les Editions du Cerf, Paris, 1964.

Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Colectio, Tomus Septimus, Johannes Dominicus MANSI (ed.), Paris, 1901.

Sfintele femei ale Orientului Sirian, texte prezentate și traduse din limba siriacă de Sebastian BROCK și Susan ASHBROOK HEARVEY, traducere din limba engleză de Gheorghe Feodorovici, Ed. Sofia, București, 2005.

SFÂNTUL ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în cele 170 de capete*, în „Filocalia I”, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008.

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Deux Dialogues christologiques*, en **SC**, no. 97, Les Editions du Cerf, Paris, 1964.

IDEM, *Five tome against Nestorius; Scholia on The Incarnation: fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, The Synousiasts*, Library of Fathers of The Holy Catholic Church, translated by members of the English Church, OXFORD, James PARKER and Co. RIVINGTONS, London, Oxford and Cambridge, 1881.

IDEM, *Închinare în Duh și adevăr*, în **PG 68**, Cartea IX.

IDEM, *Third letter to Nestorius*, ed. and trans. John I. McEnerney., Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1987.

SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003.

SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, în *Epistola V către Dorotei*, în **PG 3**.

IDEM, *Ouvres complètes du Pseudo-Denys L'Areopagité*, traduction, préfaces et notes par Maurice de CANDILLAC (chargé de maîtrise de conférences a l'Université de Lille et a l'École pratiques des Hautes Études), Aubier Édition Montaigne, Paris, 1941.

IDEM, *Scrieri*, Partea I, în **PSB 29**, traducere de pr. prof. Dumitru Stăniloae și pr. Ioan Buga, note: pr. Dumitru Stăniloae, indice: pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, București, 1982.

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Al treilea dintre cele posterioare, Despre lumina sfântă*, în *Filocalia VII*, Scrieri de: Nichifor din Singurătate, Teolipt al Filadelfiei, Sfântul Grigorie Sinaitul, Sfântul Grigorie Palama, traducere, introducere și note de: pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. EIBMBOR, București, 1977.

SFÂNTUL IGATIE AL ANTIOHIEI, *Epistola către Smirneni II-III*, în **PSB 1**, traducere, note și indici de pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.

SFÂNTUL IOAN CASIAN, *Scrieri alese*, în vol. **PSB 57**, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990.

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre rugăciune și trezvie*, în lucrarea *Despre rugăciune și trezvie în învățăturile Sfinților Părinți*, traducere Cristea Florentina, Ed. Cartea Ortodoxă – Egumenița, Galați, [f.a.].

IDEM, *Scrisorile către persoane oficiale, către diaconița Olimpiana și către alte persoane*, traducere din limba greacă veche și note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2008.

SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, partea a II-a recent descoperită, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007.

IDEM, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită*, în *Filocalia*, vol. X, ediția a II-a, traducere în românește de diac. Ioan I. Ică. Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2007.

IDEM, *Cuvinte despre Sfintele nevoințe*, traducere din grecește și introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2006.

IDEM, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. XI, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990.

IDEM, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Paulus BEDJAN (ed.), Tomus I, Paris, 1903.

IDEM, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, P. BEDJAN (ed.), (Paris/Leipzig: 1909) *Homilies*, trans. A.J. WENSINCK (Amsterdam: 1923) and D. MILLER (Boston: 1984).

SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, partea I, în colecția **PSB 2** (Apologeti de limbă greacă), traducere, introducere, note și indice de: pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă și pr. prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1980.

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quest ad Thalassium*, **PG 90**.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în **PSB 12**, traducere, introducere, incidi și note de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988.

Sinodicon Orientale, ou *Recueil des Sinodes Nestoriens*, Publié, traduit et adnoté par J.B. CHABOT, Imprimerie Nationale, Paris, MDCCCCII.

St. Ephrem's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, transcribed from the palimpsest by the Rev. Charles WAND MITCHELL, and completed by A.A. BEVAN and Francis CRAWFORD BUEKITT, vol. II, Oxford, 1921.

TAȚIAN, *Diatessaron* (Armonia celor patru Evanghelii), ediție îngrijită și coordonată de Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007.

TEODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaie*, tome I, en SC, no. 275, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Noel Guinot, Les Editions du Cherf, Paris, 1980.

IDEM, *Correspondance III*, en SC, no. 111, texte critique, traduction et note par Yvan Azema, Les Editions du Cherf, Paris, 1965.

IDEM, *Correspondance IV*, en SC, no. 429, texte critique, traduction et note par Yvan Azema, Les Editions du Cherf, Paris, 1998.

IDEM, *Eranistes*, with introduction and translation by Gerard H. ETTLINGER, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2003.

IDEM, *Scrieri - Istoria Bisericească*, în PSB 44, traducere și introducere de pr. prof. Vasile Sibiescu, Ed. IBMBOR, 1995.

IDEM, *The 18th Book against Eunomius*, in *Essays and studies presented to Stanley a Cook*, Cambridge Oriental Series 2, 1950.

THEODOR OF MOPSUESTIA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, in Woodbrooke Studies 5, christian documents in Syriac, Arabic and Garshūni edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA, W. Heffer & Sons Limited, Chambridge, 1932.

IDEM, *Les homéles cathechetique*, fr. trans. by Raymond TONNEAU with Robert DEVREESSE, Vatican City: Vaticanna.

IDEM, *Omilii catehetice - Omilia V*, lucrare tipărită cu binecuvântarea IPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, traducere și introducere Ion V. Parachiv, îngrijirea ediției Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2008.

The Odes of Solomon. Edited with introduction and notes, by BERNARD, J. H., in „Texts and Studies”, vol. VIII, Cambridge, 1912.

The Syriac Book of Steps, siriac text and English translation, fascicle I, translation and introduction by Robert A. KHITCHEN, Gorgias Press, USA, 2009.

The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life introduced and translated by Sebastian BROCK, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1987.

The Teaching of Addai, translated by George Howard, Scholar Press, London, 1981.

The Wisdom of the Pearls. An Anthology of Syriac Christian Mysticism, translated with an introduction by Brain E. COLLESS, in Cistercian Studies Series: Number Two Hundred Sixteen, Cistercian Publications Kalamazoo, Michigan, 2008.

Triodul, Ed. IBMBOR, București, 2000.

II. COLECȚII, DICȚIONARE, ENCICLOPEDII, LEXICOANE, PATOLOGII:

ABBOT-SMITH, G., *A manual Greek Lexicon of The New Testament*, T&T Clark, Edimburgh, 1999.

A patristic Greek lexicon, edited by G.W.H. LAMPE, Clarendon Press, Oxford, 1961.

A Syriac Lexicon. A translation form the latin, correction, expansion and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum, edited by Michael SOCOLOFF, co-published by Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana and Georgias Press, Piscataway, New Jersey, 2009.

ASSEMANI, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1, Rome, 1725.

ASSFALG, Julius, KRUGER, Paul, *Petit Dictionnaire de L'Orient Chretien, Traduction et adaptation Centre Informatique et Biblique*, Brepols, Weisbaden, 1975.

BECK, Edmund (ed), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154-155 ScrSyr, 73-74), Louvain, 1955.

IDEM, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de H. Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186-187 ScrSyr 82-83), Louvain 1959.

BERNARDINO, Angelo di, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichita Christiane*, Maretti 1820, Maritti, Roma, 1984, Institutum Patristicum Augustinianum di Roma, 2007.

IDEM, *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Calcedon (451) to John of Damascus*, english translation by Adrian Walford, James Clarke & Co, Cambridge, 2006.

BETHUNE-BACKER, J.F., *Nestorius and his teaching – a fleach examination of the evidence*, University Press, Chambridge, 1908.

COCAGNAC, Maurice, *Simbolurile Biblice – Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997.

COMAN, I. G., *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, Ed. IBMBOR, București, 1956.

Complementi interdisciplinari di Patrologia, a cura di Antonio QUACQUARELLI, Citta Nouva Editrice, Roma, 1989.

Dictionnaire de patrologie ou Repertoire historique, bibliographique, analitique et critique des Saint Peres, des docteurs et de tous les autres ecrivains de douze premiers siecles de L'Eglise, publié par M. l'Abbe MIGNE, editeur de la Biblioteque Universelle du Clerge, Tome IV, Paris, 1855.

Dicționar creștin encilopedic, sub îngrijirea lui Edward G. FARRUGIA, traducerea din limba italiană Adrian Popescu, Vasile Rus, Ioan Muntean și Andrei Mărcuș, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005.

LACOSTE, Jean-Yves *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. I, A-F, Routledge, New York-London, 2005.

MIGNE, J.P., *Enciclopedie Teologice*, Tome XX, *Dictionnaire de patrologie*, vol. IV, Paris 1931.

MIRCEA, pr. dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995.

ORTIZ, Ignazio de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rome, 1965.

PARISOT, I., NAU, F., KMOSK, M., *Patrologia Syriaca - Completus Opera Omnia*, Pars Prima – ab initius usque ad annum 350, Tomus Secundus, Instituti Franci Tipographi, Paris 1907.

QUASTEN, Johanes, *Patrologia*, vol. II – *dall Concilio di Niceea a quello din Calcedonia*, traduzione italiana del dr. Nello Beghin, Ed. Maretti, Genova – Milano, 2007.

IDEM, *Patrology*, vol. II, *The Golden Age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Calcedon*, Spectrum, Washington D.C., 1960.

RUS, Remus, *Dicționar explicativ de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003.

SOKOLOFF, Michael, *A Syriac Lexicon*, a translation from the Latin, correction, expansion, and update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*, Gorgias Press & Eisenbrauns.

Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, publié, traduit et adnote par J. B. CHABOT, Imprimerie Nationale, Paris, 1902.

Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D., Edited by J. Payne SMITH, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1998.

The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, edited by Ken PARRY, David, J. MELLING, Dimitri BARDAY, Sidney H. GRIFFITH and John F. HEALY, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

Vocabulaire Theologique Orthodoxe, etabli par Paula MINET avec le concurs d'André Lossky, Les Editions du Cerf, Paris, 1985.

VOICU, Arhid. prof. dr. Constantin, *Patrologie*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2009.

WACE, H., PIERCY, W.C., *A dictionary on Christian biography and literature*, Hendrikson Publishers, 1999.

III. LITERATURĂ DE SPECIALITATE:

AERTHAYIL, dr. James, *Mysticism in Syrian Tradition*, in **The Harp**, vol. VIII, no. 9/1995-1996, pp. 229-251.

ALEXIEV, Arhim., Serafim, *Tâlcuire la Rugăciunea Sfântului Efrem*, Ed. Sofia, București, 2003.

ALFEYEV, Ilarion, *Hristos, biruitorul morții. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Cristian Văjea, Ed. Sofia, București, 2008.

ARANGASSERY, Lonappan, *The Oil of Unction (Mešha da-Mišihuta): A foundational Ministry in The Syriac East*, in **Ephrem's Theological Journal**, vol. 15, no. 1/2011, pp. 5-36.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, translated by Brain E. Daley, S.J., A Comunio Book, Ignatius Press, San Francisco, 2003.

BARNARD, William, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.*, in **Vigiliae Christianae**, no. 22 (1968), pp. 161-175.

BAUMER, Christophe, *The Church of the East. An illustrated history of Assyrian Christianity*, I.B. Tauris, New York, 2006.

BEKER, Batune J. F., *Nestorius and his teaching – a fresh examination of the evidence*, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides), Cambridge University Press, 1908.

BEULAY, Robert, *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, dans **Parole de l'Orient**, vol. 2, no. 2/1971, pp. 261-279.

IDEM, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha mistic syro-orientel du VIII-e siecle*, dans la Collection „Theologie Historique”, no. 83, avant-propos de Antoine Guillaumont, Beucheste, Paris 1990.

IDEM, *La lumière sans forme. Introduction a l'etude de la mystique chretienne syro-orientale*, dans la Collection „L'Esprit et le Feu”, Edition de Chevetogne, Belgique.

IDEM, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, en **Parole de l'Orient**, vol. VIII, 1977-1978, pp. 87-117.

BIESEN, Kees Den, *Simple and bold. Ephrem's art of Symbolic Thought*, Giorgia Press, New Jersey, 2006.

BIZĂU, Ioan, *Domus Ecclesiae între Liturghie și asceză*, în Revista „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Theologia Ortodoxă, LII, nr. 1/2007, pp. 117-147.

BONDI, Roberta C., *The Spirituality of Syrian-speaking Christians*, in the volume „Christian Spirituality. Origins to the twelfth century”, Editated by Bernard MCGINN and John MEYENDORFF in collaboration with Jean LECLERCQ, Crossroad, New-York, 1985, pp. 152-163.

BOUYER, Luis, LECLERCQ, Dom Jean, VANDERBROUCKE Dom Francois, COGNET, Luisk, *Histoire de la Spiritualité Chretienne*, vol. I, Achevé d'imprimer, Vienne, 1960.

BRANIȘTE, Pr. prof. dr. Ene, *Liturgica Generală* (cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură), ediția a IV-a, Ed. Partener, Galați, 2008.

BRIERE, Maurice, *Quelques fragmentes syriaques de Diodore, eveque de Tarse (378-379?)*, en *Revue de L'Orient Cretien*, troisieme serie, tome X/1935-1936, pp. 231-341.

BROCK, Sebastian P., *A brief outline of syriac literature*, Saint Ephrem Research Institute, Beker Hill, Kottayam, India, 1997.

IDEM, *Biserica „nestoriană”: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. după: *The „Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer*, Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester, 78: 3 (1996).

IDEM, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Moran Eth'o 6, Kottayam, 1994.

IDEM, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in Margot SCHMIDT – Carl Friedrich GEYER (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4; Regensburg 1982), pp. 11-40.

IDEM, *Dramatic dialogue poems*, in „IV Symposium Syriacum”, *OCA*, 229/1987, pp. 135-147.

IDEM, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul*, traducere pr. Mircea Ilec și II Imnele despre Paradis, traducere diac. Ioan I Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

IDEM, *Faire from heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Ashgate and Variorum, Grand Britain, 2006.

IDEM, *From Ephrem to Romanos. Interaction between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ed. Ashgate Variorum, Great Britain, 1999.

IDEM, *From Qatar to Tokyo by Way of Mar Saba: The translation of Isaac of Beth Quatrave* (Isaac the Syrian), in *ARAM Periodical*, Oxford, no. 11-12/1999-2000, pp. 475-484.

IDEM, *Greek words in Ephrem and Narsai: a comparative sampling*, in *ARAM*, no. 11-12/1999-2000, pp. 439-449.

IDEM, *Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo teologico moderno*, in E. VERGANI and S. CHIALÀ (ed.), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale*, Milano, 2005, pp. 79-92.

IDEM, *L'apport des Pères grecs à la littérature syriaque*, en A. SCHMIDT et D. GONNET, *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Études Syriaques 4, Ed. Geuthner, Paris, 2007, pp. 9-26.

IDEM, *La spiritualita nella tradizione siriana*, traduzione Maria Capatelli e Sara Staffuzza, Ed. Lipa, Roma, 2006.

IDEM, *Mary in Syriac tradition*, in P. MARR (ed), *Further Prospects of Mary*, (Plymouth: Ecumenical Marian Pilgrimage Trust, 2007), pp. 39-51; repr. in *Urha - The Way: A Journal of Theology* (Changanassery) 4:1 (2010), pp. 3-20.

IDEM, *Some Distinctive Features in Syriac Liturgical Texts*, in R. R. ERVINE (ed.), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East*. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary, Avant: Treasures of the Armenian Christian Tradition 3, Crestwood, NY, 2006, pp. 141-160.

IDEM, *Some important baptismal themes in The Syriac Tradition*, in **The Harp** (SEERI), vol. 4, no. 1,2,3/1991, pp. 189-215.

IDEM, *Some use of the term Theoria in the writings of Isaac of Nineveh*, in **Parole de l'Orient**, no. 22/1996, pp. 407-4019.

IDEM, *Spirituality in the Syriac Tradition*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kottayam, India, 1989.

IDEM, *Syriac Culture (337-425)*, in *Cambridge Ancient History (CAH)*, vol. XIII, Edited by Aveil Chameron and Peter Garnsey, Chambridge, 2008, pp. 708-719.

IDEM, *Syriac dialogues poems: Marginalia to a recent edition*, in **Le Museum**, Revue d'Études Orientales, Tome 97, Fasc. 1-2, Louvain, 1984, pp. 29-58.

IDEM, TAYLOR, David G.K., *The hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its ancient Aramaic heritage*, vol. I, Trans World Film, Roma, 2011.

IDEM, *The Bible in the Syriac tradition*, First Georgias Press Edition, New Jersey, 2006.

IDEM, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: preliminary considerations and materials*, in G. D. DRAGAS (ed.), *Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios*, London/Athens, 1985, pp. 125-142.

IDEM, *The earliest Syriac literature*, in the volume *The Cambridge history of early Christian literature*, Edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Asistent editor Augustine Casiday, Cambridge University Press, 2008, pp. 161-171; 362-372; 513-515.

IDEM, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, New Edition, Kerala 1998.

IDEM, *The Importance and Potential of SEERI in an International Context*, in **The Harp** (SEERI), vol. X, no. 1-2/1997, pp. 45-50.

IDEM, *The luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Efreim*, Cistercian Publications, Kalmazoo, Michigan, 1992.

IDEM, *The Rise of Christian Thought. II - The Theological Schools of Antioch, Edessa, and Nisbis*, in H. BADR (ed.), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut, 2005, pp. 143-160.

IDEM, *The Syriac Background to the World of Theodore of Tarsus*, in M. LAPIDGE (ed), *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge, 1995, pp. 30-53.

IDEM, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, Introduced and translated by Sebastian Brock, Cistercian Publication Inc, Calmazo Michigan, 1987.

IDEM, *The Syriac Orient: a third „lung” for the Church?*, in *OCA*, nr. 1/2005, pp. 5-20.

BUCK, Christopher, *Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahā'ī Faith*, Albany, NY, 1999.

BUDA, Daniel, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2004.

BUNGE, Ieromonah Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

BURGESS, Stanley M., *The Holy Spirit: Eastern Christian Tradition*, Peabody, MA 1989, 2000.

CAMELOT, P. Th., *Les concilios œcuméniques des IVe et Ve siècles*, dans le volume collectif: *Le Concile de les Conciles*, Ed. du Chef, 1960.

CARTOJEAN, N., *Cărțile populare în literatura română*, vol. II, București, 1947.

CHABOT, J.B., *Littérature syriaque*, dans la 66-eme volume de la Bibliotheque Catholique des Sciences Religieuses, Libraire Bould and Gay, Paris, 1934.

CHADWRIK, Henry, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New Zork, 2001.

IDEM, *Christology*, Type Setting and Printing HiGi Offset Printers, Manganam, Kottayam, 2002.

CHEDIATH, Geevarghese, *Christology*, Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam, 2002.

IDEM, *The Christology of Mar Babai the Great*, Disertatio ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Institutum Patristicum Augustinianum P. Universitas Lateranensis, Roma, 1982.

CHIALĂ, Sabino, monah de Bose, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, traducere Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012.

CHILDERS, J.W., *Virtuous reading: Aphrahat's approach to Scripture*, in MALPHONO W-RABO D-MALPHONE, *Studies in honor of Sebastian P. Brock*, Edited by George A. Kiraz, Giorgias Press, USA, 2008, pp. 43-70.

CHIȚESCU, Prof. N., *Formula „o singură Fire Întrupată a Logosului lui Dumnezeu”*, în „Ortodoxia”, XVII, nr. 3/1965, pp. 295-307.

Chrystianity in late antiquity, 300-450, Reader Badt EHRMAN, Andrew S. JACOBS (ed.), New York - Oxford, Oxfod University Press, 2004.

CLAYTON, Paul B., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology form The Council of Ephesus (431) to The Council of Chalcedon (451)*, Oxford Univercity Press, New York, 2007.

COCANIAC, Maurice, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997.

COLLESS, Brain E., *The Biographies of John Saba*, in *Parole de l'Orient*, vol. 3, no. 1/1972, pp. 45-63.

IDEM, *The mysticism of John Saba*, in *OCP*, no. 39/1973, pp. 83-102.

COMAN, Pr. prof. Ioan G., *Definiția doctrinară a sinodului de la Calcedon și receptarea în Biserica Ortodoxă Orientală*, în „Ortodoxia”, XXI, nr. 4/1969, pp. 491-506.

IDEM *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene*, în „Ortodoxia”, XVII, nr. 1/1965, pp. 44-82.

CRAINIC, Nichifor, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, studiu introductiv și ediție de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

CROSS, F.L., *The Early Christian Fathers*, Ed. General Duckworth, London, 1960.

DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2010.

DANIELOU, Jean, *Biserica primară (de la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, traducere din limba franceză George Scrima, Ed. Herald, București, 2008.

IDEM, *God and the ways of knowing*, translated by Walter Roberts, Ignatius Press, San Francisco, 2003.

IDEM, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Edition Mouton, Paris, 1944.

DAVIS, Leo Donald, *The first seven Ecumenical Councils (325-787). Their history and theology*, Ed. Michael Glazier, USA, 1987.

DELCOGLIANO, Mark, *Aphrahat on the Modes of Christ's indwelling*, in **OCP** 74/2008, pp. 181-193.

DESPREUMAUX, Alain, *Histoire du roi Abgar et Jesus*, prezentare și traducere a textului integral al „Doctrinei lui Addai”, Colecția de buzunar „Apocryphes”, Brepols, 1993.

DESPREZ, Vincent, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Efes*, Préface de Dom Pierre Miquel, Spiritualité Orientale, no. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998.

Din comorile teologiei Părinților Capadocieni, volum îngrijit de pr. prof. dr. Viorel SAVA și prof. dr. Nicoleta MELNICIUC PUICA, Ed. Doxologia, Iași, 2010.

DINU, Pr. Adrian Lucian, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți*, Ed. Trinitas, Iași, 2004.

DUNCAN, Edward J., *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, edited by Johannes Quasten, nr. 8, Washington D.C., 1945.

DUVAL, Rubens, *Anciennes literatures cretienne II, La litterature syriaque*, troisieme edition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907.

HÉFLÉ, Charles Joseph, *A History of The Church, form the original documents*, vol. III, A.D. 431 to A.D. 451, T. & T. Clark, Edimburgh, 1883.

EVDOCHIMOV, Paul, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996.

IDEM, *Viața spirituală în cetate*, traducere din limba franceză Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Nemira, București, 2010.

FEGALI, Paul, *La descende aux enfers dans la tradition syriaque*, en **Parole de l'Orient** 15/1988-1989, pp. 127-142.

IDEM, *Présentation au Saint Ephrem, Le Chant de Nisibe*, traduction de Paul Fegali et de Claude Navarre, dans la Collection „Antioche Chrétienne”, Paris, 1989.

GELSTON, A., *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

GOLITZIN, Ierom. Alexander, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

GORI, Franco, *Gli apocriti e i padri*, in volume *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura di Antonio QUACQUARELLI, Citta Nuova Editrice, Roma, 1989, pp. 223-318.

GRAFFIN, François, *Les Hymnes sur la Perle, de Saint Ephrem*, dans la **L'Orient Syrien**, vol. 12, Fasc. 2/1967, pp. 129-149.

GRIFFITH, Sidney H., *Monks, sigles and the „The sons of The Conveant”. Reflection on syrian ascetic thermonology*, in **EYΛOΓHMA**, studies in honor of Robert Taft, Roma, 1993, pp. 141-160.

IDEM, „*Sigles*” in *God service; Thought’s on The Ihidaye from the works of Aphrahat and Ephraem The Syrian*, in **The Harp**, vol. IV, no. 1-3/1991, pp. 145-160.

IDEM, *St. Ephrem the Syrian, a spiritual teacher for today*, in **The Harp**, vol. XVI/2003, pp. 171-194.

GRILLMEIER, Alorys, *Christ in the Christian Tradition*, volume I: *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, Second, Revised Edition, translated by John Bowden, Ed. Mowbrays, London and Oxford, 1975.

GUILLAUMONT, Antoine, *Etudes sur la Spiritualité de L'Orient Chrétien*, dans la Collection „Spiritualité Orientale”, no. 66, Série Monachisme Primitif, Abbaye de Bellefontaine, 1996.

IDEM, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998.

IDEM, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, dans **L'Orient Syrien**, no. 3/1958, pp. 3-24.

GUINOT, Jean-Noël, *Enciclopedia of Christian teology*, vol. 1 (A-F), Rutledge, New York – London.

HACHEM, É. Khalifé, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), fondateur et directeur de L'Orient Syrien, 1956–1967*, edited by Graffin, François. Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1969, pp. 157-173.

HAGMAN, Patrick, *Theascetism of Isaac of Nineveh*, Oxford Univercity Press, New York, 2010.

HALLEUX, André de, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963.

HARL, Marguerite, DORIVAL Gilles, MUNNICH, Olivier, *Septuaginta de la iudaismul elenistic la creștinismul vechi*, traducere din limba franceză și îngrijire ediție: Mihai Valentin Vladimirescu, Ed. Herald, București, 2007

HARNACK, Adolf von, *A History of The Church, form the original documents*, vol. III, A.D. 431 to A.D. 451, T. & T. Clark, Edimburgh, 1883.

IDEM, *Histoires des conciles d'apres les documents originoux*, tomul II, partea I, Paris, 1908.

IDEM, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, traducere și îngrijire ediție: Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007.

IDEM, *Originea Noului Testament*, traducere și cuvânt înainte: Gabriela Badea, Ed. Herald, București, 2007.

HAUSHER, Irenée, *Dogme et spiritualite orientale*, en **OCA**, no. 183/1969, pp. 145-180

IDEM, *Nome du Christ et Voice d'oraison*, en **OCA**, no. 257/1960, 214 pp.

IDEM, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, ediția a II-a, traducere de Mihai Vladimirescu, Deisis, 2009.

IDEM, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, en **OCA**, no. 183/1969, pp. 181-216.

HUNT, Hannah, *Joy-bearing grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

ICĂ JR., Diac. Ioan I., *O teologie poetică a misterului pascal*, studiu introductiv la traducerea SF. EFREM SIRUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, ediția a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

IDEM, *În luptă cu gândurile - despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor*, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

IDEM, *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, postfață la *Ceaslovul monahilor neadormiți*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

IONIȚĂ, Drd. Viorel, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericile Necalcedoniene*, în „Ortodoxia”, XXIII, nr. 2/1971, pp. 194-209.

I WAS, Mar Ignatius Zakka I, Patriarch of Antioch and All the East, *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance*, translated into English by Emmanuel H. Bismarji, Second Edition Corrected, Bab Touma Press House, Damascus, 2008.

JARGY, Simon, *Les „fils et filles de pacte” dans la literature monastique syriaque*, en **OCP**, no. 17(1-2)/1951, pp. 304-320.

IDEM, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Bibliotheque de Theologie Historique, Gabriel Beauchesne, Paris, 1912.

JOUGIE, Martin, *Nestorius et la controverse nestoriene*, Gabriel Beauchense, Paris, 1912.

JULLIEN, Florence (ed.), *Le monachisme syriaque*, dans la Collection „Etudes Syriaque”, no. 7, Ed. Geuthner, Paris, 2010.

JURASZ, Izabela, *Ecriture. Création. Révélation. Théologie de la Parole de Dieu dans les lectures patristiques du Prologue de Jean en milieu antiochien (II-IV Siècles)*, dans *La Parole de Dieu dans la Patrimoine Syriaque. Au risque de la diversité religieuse et culturelle*, Cerro, Atelias - Liban, 2010.

KANNENGIESSER, Charls, *Hand Book of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, vol. II, Brill, Liuden-Boston, 2004.

KOFSKY, Aryeh, RUZER, Serge, *Logos, Holy Spirit and Messiah: aspects of Afraat's theology reconsidered*, in **OCP**, 73/2007, fasc. II, pp. 347-378.

KOMOSKO, M., *De Secta Messalianorum deque Libri Graduum ad eam necessitudine*, in **PS**, Pars Prima, Tomus Tertius, pp. CXV-CXLVII.

LANE, Antony N. S., *Celedouăsprezece anatamatisme ale lui Chiril: un exercițiu de moderație teologică*, în lucrarea *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Ed. Anastasia, 1996.

LANE, D.J., *The Book of Grades, or Steps*, in **The Harp**, vol. XIV/2001, pp. 81-88.

LENZI, G., JAMAIL, Mikhael Al, ROUX, R., IBRAHIM, Giorgios Y, NIN, M., BEISEN, K. den, VERGANI, E., *La tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo)*, *Atti del 4 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 2005.

LILIENFELD, Fairy von, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, culegere de sturii (1962-1971) editată de Ruth Alberth și Franziska Müller, traducere, note și studiu introductiv de lect. dr., Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006.

LOOFS, Friedrich, *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, University Press, Chambridge, 1914.

LORENZO, Buda, *Syriac Proto-monasticism and monasticism in the light of the first christian community in Jerusa lem (acts of Apostoles 2, 42-47 and 4, 32-35)*, in **The Harp**, vol. XVIII/2005, pp. 233-244.

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, prefațată de preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, studiu introductiv și traducere din franceză de pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2010.

IDEM, *The mystical Theology of the Eastern Church*, Chambridge, 1957.

IDEM, *Vederea lui Dumnezeu*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba engleză de prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1995.

IDEM, *Vision d' Dieu*, Neuchâtel, 1962.

LOUTH, Andrew, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, traducere de Sebastian Moldovan, Sibiu, 1997.

IDEM, *The originds of the christians mystical tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

LYON, Jeffrey Paul, *Syriac Gospel translation: a comparatons of the language and translations used in the Old Syriac, The Diatessaron and The Peshitto*, Copus Scriptorum Cristianorum Orientalis (CSCO), vol. 548, Subsidia Tomus 88, Luvanii in Aedibus E. Peeters, Louvain, 1994.

MANSUR, Tanios Bou, *La Théologie de Jeaques de Saroug*, Tome I, Création, Antropologie, Ecclesiologie et Sacraments, Kaslic-Liban, 1993.

IDEM, *Le pensee simbolique de Saint Ephrem le Syrian*, Kaslic-Liban, 1988.

MARAVAL, Pierre, *Christianity in the Middle East, in the 2 and 3 centuries*, in *Christianity. A history in the Middle East*, London, 2005, pp. 73-92.

MARR, P. (Ed.), *Further Prospects of Mary*, The Ecumenical Marian Pilgrimage Trust, Plymouth, England, 2007.

MATHAI, Fr. dr. M. A., *The concept of „becoming” în the Christology of Philoxenos of Mabbug*, in **The Harp**, vol. II, 1-2/1989, pp. 71-75.

MATSOUKAS, Nikos, *Teologie Dogmatică și Simbolică. Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul accidental*, vol. II, traducere Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.

MCGINN, Bernard, MEYENDORPH, John, *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, the Crossroad Publishing Company, New York, 1985.

MCGUCKIN, John Antony, *A synopsis of St. Cyril's christological doctrine*, in *St. Cyril of Alexandria on The Unity of Christ*, translated and with an introcuction by John Antony McGuckin, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1995.

MCLEOD, Frederick G., *Theodore of Mopsuestia. The Early Church Fathers*, Routledge, London – New York, 2007.

MENZE, Volker L., *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, New York, 2008.

MIHĂLCESCU, Ion, *Compendiu de teologie simbolică*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1902.

MILITARU, Pr. dr. Corneliu-Mihail, *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes: perspectivă hristologică*, Ed. Emia, Deva, 2006.

MLADIN, Nicolae, *Hristos – viața noastră sau Asceza și Mistica Paulină*, ediție îngrijită și prefațată de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

MOFFETT, Samuel Hug, *A history of christianity in Asia*, vol. I, Harper, San Francisco, 1992.

MORESCHINI, Claudio, NORELLI, Enrico, *Istoria Litaraturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea până la începuturile evului mediu*, Tomul I, traducere de Elena Corabi, Doina Cernica, Emanue Stoleriu și Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iași, 2004.

IDEM, Tomul II, traducere de Hanibal Stănciulescu, Ed. Polirom, Iași, 2004.

MURRAY, Robert, *Symbols of Church and Kingdom. A study in a Early Syriac Tradition*, Chambridge University Press, London, 1975.

IDEM, *The Church in Aphraates and Ephrem. A theology of types and symbols*, Pontificias Universitas Georgiana, Rome, 1964.

IDEM, *The Exortations to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in The Ancien Syriac Church*, in **New Testaments Studies**, no. 21/1974-1975, pp. 59-80.

IDEM, *The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*, in **Parole de l'Oriente**, vol. VI-VII/1975-1976, pp. 1-20.

NAU, F., *Saint Cyrille et Nestorius. Contribution a l'histoire des origines, des schismes monophysite et nestorien*, en **Orient Chretien**, dirigée par R. Graffin et F. Nau, Deuxieme Serie, Tome VI, vol. 16, 1911, pp. 1-54.

NEDUNGATT, George, *The Conveanters of The Early Syriac-Speaking Church*, in **OCP**, no. 39/1973, pp. 191-215.

NEGOIȚĂ, Pr. prof. Athanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2004.

NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a IV-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, 2009.

NICHOLS, Adrian, O.P., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, revised edition, Ignatius Press, San Francisco, 2010.

NORRIS, R.A. Jr., *Manhood and Christ. A Study in Christology of Theodor of Mopsuestia*, Clerendon Press, Oxford, 1963.

OCOLEANU, Pr. lector univ. dr. Picu, *Harisma filozofiei duhovnicești. Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Ed. Christiana, București, 2008.

IDEM, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, Ed. Christiana, București, 2008.

Originile creștinismului, Colecție de studii și articole, introducere de Pierre Geoltrain, traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, Iași, 2002.

OTTEN, Rev. Bernard J., *A manual of the history of dogmas – vol. I – The developments of dogmas during the patristic ages, 100 – 869*, B. HERDER, 17 South Brodway St. Luis Mo and 69 Great Russel, St. London W.C., 1917.

PASINI, C., CONTINI, R., CARR, E., PATROS, P.Y., NIN, M., BETTILO, P., CHIALA, S., *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro*

sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio, 2004.

PASZTORI-KUPAN, Istvan, *Theodoret of Cyrus*, Routledge, London and New-York, 2006, in *Thea Early Church Fathers*, editated by Carol HARRISON, University of Durham.

PĂLIMARU, Pr. drd. Cătălin, *Influența Corpusului macarian asupra spiritualității răsăritene*, în „Revista Teologică”, nr. 1/2008, pp. 250-282.

PELIKAN, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, *Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Ed. Polirom, București, 2004.

PETCU, Liviu Diac., *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre întunericul luminos al prezenței ascunse a lui Dumnezeu. Referire specială la cartea De vita Moysis*, în volumul colectiv *Din comorile teologiei Părinților Capadocieni*, volum îngrijit de pr. prof. dr. Viorel SAVA și prof. dr. Nicoleta MELNICIUC PUICĂ, Ed. Doxologia, Iași, 2010, pp. 371-393.

PHENIX, Robert R. Jr., HORN, Cornelia B., *Syriac-Speaking Churches: Their Origins and History to the Eighteenth Century*, Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 7 (2/2005), pp. 9-35.

PIERRE-BEYLOT, Marie-Joseph *Les „Membres des L'Ordre”, d'Aphraate au Liber Graduum*, dans le volume: *Le monachisme syriaque*, edité par Florence JULLIEN, en „Etudes Siriaques” VII, Geuthner, Paris, 2010, pp. 37-64.

PIROT, Luis, *L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste*, Sumptibus Edificii Institutii Biblici, Rome, 1913.

POPA, IPS, prof. univ. dr. Irineu, *Essence et Personnes dans la Sainte Trinite chez Saint Basile le Grand*, în „Mitropolia Olteniei”, LXIV, nr. 5-8/2012, pp. 9-27.

IDEM, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. I, Ed. Universitaria, Craiova 2002.

IDEM, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012.

IDEM, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.

IDEM, *La Personne et la communion des Personnes dans la Théologie de Saint Basile le Grand*, préface de Sa Béatitude Daniel, Le Patriarche de L'Église Orthodoxe Roumaine, Les Éditions BASILICA du Patriarcat Roumain, Bucarest, 2011.

IDEM, *Omul după chipul lui Dumnezeu, între posibilitatea asemănării și catastrofa căderii*, în „Mitropolia Olteniei”, LV, nr. 1-4/2003, pp. 8-16.

IDEM, *Pastorală la Învierea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Craiova, 2012, Craiova, 2012.

POPOVICI, N., *Începuturile nestorianismului*, Sibiu, 1933.

PUECH, Aime, *Histoire de la litterature greque chretienne, depuis les Origenes jusqu'a fin du IV-e siecle*, Tome II, Societe d'Édition „Les Belles Letres”, Paris, 1928.

RĂDUCA, Pr. prof. dr. Vasile, *Monahismul egiptean de la singurătate la obște*, Ed. Nemira, București, 2003.

RĂMUREANU, Pr. prof. dr. Ion, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 2004.

REUX, R., *The doctrine of Imitation of Christ in the Liber Graduum: between exegetical theory and sotereology*, in *Studia Patristica*, vol. 30, 1997, pp. 259-264.

ROBERSON, Ronald, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Edizioni „Orientalia Christiana”, Roma, 2008.

ROMANIDES, Pr. Ioannis, *Dogmatica patristică ortodoxă*, traducere de Dragoș Dâscă și lect. protos. dr. Vasile Bâzu, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010.

ROMBS, Kathryn, *Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa: câteva implicații logice*, traducere după Kathrin ROMBS, *Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications*, Studia Patristica, vol. 37, Peeters, Louven, 2001, pp. 288-293, în Petre SEMEN și Liviu PETCU (coordonatori), *Părinții Capadocieni*, Editura Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009, pp. 591-596.

ROUX, Rene, *Note sull'ecclesiologia del Liber Graduum*, nel volume *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2-e Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003, a curi di E. Vergani - S. Chiala, Centro Ambrosiano, pp. 53-72.

RUS, Dr. Remus, *Conceptia despre om în marile religii*, Teză de doctorat în teologie, în „Glasul Bisericii”, XXXVII, 1978, nr. 7-8, pp. 715-915.

RUZER, Serge, KOFISKY, Aryeh, *Syriac Idiosyncrasies. Theology and hermeneutics in Early Syriac Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2010.

SAKO, Luis, *Ephrem's teaching: a source of updating catechism*, in **The Harp**, vol. I, no. 2, 3/1988, pp. 63-72.

SAMUEL, V.C., *Christology and Terminology*, in **The Harp**, vol. I, no. 2,3/1988, pp. 129-134.

SAVIN, Ioan Gh., *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, cu un cuvânt înainte de dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Tiparul tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996.

SELEZNYOV, Nikolai N., *The Church of the East and its Theology: History of Studies*, in **OCP**, nr. 1/2008, pp. 115-131.

SEMEN, Petre, PETCU, Liviu (coordonatori), *Părinții Capadocieni*, Ed. Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009.

SORO, Mar Bawau, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007.

ŠPIDLIK, Tomas, SJ, *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*, Translated by Anthony P. Gythiel, Cistercian Publications, USA, 1986.

SPINKS, Bryan D., *The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi?*, in **OCP**, vol. 62, fasc. II, 1996, pp. 273-294.

STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 2002.

IDEM, *Desăvârșirea noastră în Hristos. Despre patimi*, în „Mitropolia Olteniei”, XXXII, nr. 3-6/1980, pp. 402-426.

IDEM, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3/1951, pp. 295-340.

IDEM, *Hristologia Sinoadelor*, în „Ortodoxia”, XXVI, nr. 4/1974, pp. 573-579.

IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, II, III, Ed. IBMBOR, București, 2003.

TANNER, Norman, *The Church in Concil. Conciliar movements, Religious practice and the Papacy from Nicaea to Vatican II*, I.B. Tauris, New York, 2011.

TAYLOR, David G.K., *Les Peres Cappadociens dans la tradition syriaque*, dans le volume „Etude Syriaque” IV – *Les Peres grecs dans la tradition syriaque*, edité par A. SCHMIDT et D. GONNET S.J., Geuthner, Paris, 2007, pp. 43-62.

TĂNASE, Nichifor, *Ontologia Întrupării. Tripticul ființă-esență-fenomen*, Ed. Paideia, București, 2008.

THACKSTON, Wheeler M., *Introduction to Syriac. An elementary grammar with readings from Syriac Literature*, IBEX Publishers Bethesda, Maryland, 1999.

THOMAKATHANAR, Koonanmakkal, *The semitic dimension of christian tradition*, in **The Harp**, vol. X, 1-2/1997, pp. 71-75.

TIMOFTE, Pr. drd. Răzvan, *Mariologia la teologii nestorieni*, în „Revista Teologică”, XVIII, nr. 2/2008, pp. 1-20.

IDEM, *Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene*, în „Revista Teologică”, XVIII, nr. 4/2008, pp. 195-228.

TIXERONT, J., *Histoire de dogmes dans l'antiquite chretienne de Saint Athanase a Saint Augustin (318 - 430)*, vol. II, Ed. Rue Bonaparte, Paris, 1924.

IDEM, *Histoires des dogmes dans l'antiquité chretienne*, vol. III, Paris, 1922.

TURCESCU, Drd. Lucian, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, XLVI, nr. 4-6/1994, pp. 14-45.

TUSCHLING, R.M.M., *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Studien und Texte zu Antike und Christentum [STAC]/Studies and Texts in Antiquity and Christianity 40, Tübingen, 2007.

VERGANI, E., CHIALÀ, S. (ed.), *Le Chiese Sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana*, Milano, 2005.

IDEM, *Les principes exegetiques dans Le Patrimoine Syriaque: Testimonia, Symbolisme et quelques Instruments Rhethoriques, dans Patrimoine Syriaque Actes de Colloques XII (Antelias 2009); La Parole de Dieu dans Le Patrimoine Syriaque – au risque de la diversite religieuse et culturelle*, Cero, Antelias - Liban, 2010.

Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie ortodoxă, editori Picu OCOLEANU, Radu PREDA, traducerea în limba română a textelor autorilor străini de Ana Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007.

VINTILESCU, Petre, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, București, 1937.

VLADIMIRESCU, Mihai Valentin, CIUREA, Mihai *Siria Creștină. Repere biblice, istorice și patristice*, Ed. PRO Universitaria, București, 2010.

VÖÖBUS, Arthur, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. I, *The origin of ascetism early monasticism in Persia*, CSCO, vol. 184, Subsidia, Tomus 14, Lovain, 1958.

IDEM, vol. II, *Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO, vol. 197, Subsidia, Tomus 17, Louvain, 1960.

IDEM, vol. III, CSCO, vol. 500, Subsidia, Tomus 81, Louvain, 1988.

WINKLER Dietmar W., AUGUSTIN, Klaus, *Bisericile din Răsărit. O scurtă prezentare*, cu participarea lui Giorgios Larenzakakis și Philipp Harnoncourt, editată de Fundația Pro Oriente – Secțiunea Graz (Austria), Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2003.

IDEM, *Syriac Literature*, in W. BAUM – D. W. WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, London – New York, 2003, pp. 158-165.

IDEM, *The current theological dialogue with the Assirian Church of the East*, in **OCA**, 256/1998, pp. 159-173.

WRIGHT, William, *Istoria literaturii creștine siriace*, traducere și introducere Remus Rus, Ed. Diogene, 1996.

YOUSIF, Pierre, *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Efrem de Nissibis (De Virginitate VIII-XI et les textes paralleles)*, en **Parole de L'Orient**, vol. VIII/1977-1978, pp. 5-66.