



Viața spirituală în viziunea unui mistic siriatic: Avva Iosif Hazzaya

Ciprian Iulian TOROCZKAI

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie
Lucian Blaga University of Sibiu, Faculty of Theology
Personal e-mail: ciprian.toroczcai@ulbsibiu.ro

Spiritual life in the vision of a Syriac mystic: Rabban Joseph Hazzaya

The author of this study starts from the recent translation into Romanian of the spiritual writings of an author from the 18th century, Joseph Hazzaya (“The Visionary”), to make a few considerations on the Christian ascetic-mystical experience in general and on the Syriac in particular. Thus, ascetic themes such as obedience, “the gift of tears”, the real experience of grace, as well as symbols such as “formless light”, fire or light, are briefly analyzed. Then the three poles of the ecclesial-theological power are presented: school theology, sacramental-hierarchical authority, and spiritual paternity, which can be both complementary but also antagonistic (as in Hazzaya’s case). Finally, the latest considerations concern the actuality and the importance of the writings mentioned in the Romanian monastic and theological context.

Keywords: Ascetic-mystical experience, vision of God, Oriental Orthodox Churches, Syriac Phylakalia, Joseph Hazzaya



„Biserica Răsăritului” sau, după titulatura actuală, „Biserica Asiriană a Răsăritului” este cunoscută mai mult sub denumirea de „Biserica nestoriană”, o etichetă considerată drept „nefericită” de unul dintre cei mai importanți siriaciști contemporani, Sebastian Brock.¹ Ea reflectă în fapt o îndelungată înfierare și marginalizare, sub acuza de „erezie”, care nu au dispărut până în zilele noastre – și aceasta în pofida declarațiilor hristologice comune de la Amba Bishoy (1989) și Chambésy (1990) - în Răsăritul ortodox bizantino-slavo-român; astfel s-a creat un soi de „blocadă” bizantină (și latină) pe care au reușit să o spargă doar două nume, sfinții Efrem și Isaac Sirul.²

Fără a mai face o incursiune în lunga și tragică istorie a Bisericii Răsăritului³, vom sublinia că secolele VII-IX au reprezentat pentru aceasta din urmă perioada maximă de înflorire misionară, culturală și monahală (fapt paradoxal, dacă amintim de ocupația arabă de la mijlocul secolului al VII-lea; totuși, inițial relațiile dintre

musulmani și creștinii siro-orientali au fost bune, aceștia din urmă putând să-și păstreze libertatea religioasă în schimbul plății unor taxe și impozite). Cele mai remarcabile figuri duhovnicești sunt acum, spre sfârșitul secolului al VII-lea, Dadisho, Shemun d-Taibuteh și Mar Ishaq al Ninivei (originari din Beit Qatrave, toți trei au activat în Beit Huzaye), iar în prima jumătate a secolului al VIII-lea Yohannan Saba (Dalyatha) și Jausep Hazzaya.⁴

Singurele informații legate de viața ultimului autor mistic siro-oriental amintit, Rabban Jausep Hazzaya (m. cca. 770) sau „Maestrul Iosif Văzătorul”, sunt cuprinse în scurta notiță biografică din *Cartea curăției* (*Ktaba dnakfuta*), scrisă pe la anii 860-870 de mitropolitul Ishodenah al Basrei.⁵ Iată conținutul acestei notițe ce poartă titlul „Despre sfântul Avva Jausep Hazzaya, care este «Abdishon»”: „De neam pers, se indică ca oraș natal Nemrod. Tatăl său era magician și conducător al magicienilor. În timpul său Amar bar Hateb a luat sceptrul regatului arabilor și a strâns armată ca să facă

război cu turcii. Orașul Nemrod s-a ridicat împotriva acestuia, fiecare dintre cei care locuiau în orașul ridicat de regele Nemrod și denumit după el; ei nu i-au deschis poarta. Jausep s-a aflat în afara porții și l-au luat pe el împreună cu 130 de suflete; el avea șapte ani când l-au prins.

Un oarecare arab, din orașul Shengar, l-a cumpărat pentru (suma de) 371 Suse, l-a tăiat împrejur împreună cu fiii lui și l-a făcut păgân; Jausep a rămas trei ani la el. Când stăpânul a murit l-au vândut fiii acestuia pentru (suma de) 590 Suse unui creștin pe nume Kyriakos, din satul Dadar, regiunea Quardu. Acesta l-a dus în casa sa și i-a dat lui stăpânire asupra întregii sale case, căci nu avea nici un fiu. Și Kyriakos l-a rugat stăruitor (pe Jausep) să devină creștin, însă el nu s-a lăsat convins.

Când stăpânul l-a luat cu el la mănăstirea din Kamul, ce se găsea în vecinătatea satului, iar tânărul a văzut comportamentul monahilor, atunci s-a aprins în el dragostea pentru Domnul nostru și a primit Botezul în mănăstirea lui Mar Johanan din Kamul. Iar când Kyriakos a văzut că el era constant în rugăciune și dornic să devină monah, l-a eliberat. El însă s-a dus la mănăstirea Avvei Sliva, care se găsea în regiunea Beth Nuhadra, unde fericitul Kyriakos, mai târziu episcop de Balad, l-a luat în obștea mănăstirii. Și s-a ostenit el mult în mănăstire cu citirea Psalmilor și cu scrisul.

Mai târziu s-a dus în regiunea Qardu și s-a așezat într-un loc numit Araba și a rămas acolo mai mulți ani. După aceea l-au căutat credincioșii și l-au adus în obștea mănăstirii lui Mar Basima, din regiunea Qardu, și a condus el mănăstirea câțva timp. După care s-a mutat la muntele Sinai și a rămas (acolo) o vreme. La stăruințele lui Mar Kudhawi, episcopul din Hdatha, l-au făcut credincioșii membru al obștii mănăstirii lui Rabban Boktisho, ce este supranumită *Margana* (adică „mănăstirea înțelepților”) și se află în apropierea satului Sinai.

Jausep n-a încetat să se ostenească cu scrierea cărților. El a avut un frate natural pe nume «Abdisho» care a venit din orașul (natal) Nemrod, a primit Botezul și a devenit monah. Și de acum încolo a întocmit Jausep toate cărțile sale sub numele fratelui său «Abdisho». Pentru că a scris în lucrările sale patru memre ce nu se regăseau în învățătura Bisericii a organizat Mar Timotheos un sinod împotriva lui și l-a anatematizat, în anul 170 al domniei fiului lui Haschem. De unde și-a preluat Jausep Hazzaya învățătura (sa) lasă să se vadă una dintre istoriile scrise de el, care provine de la Nestorie, episcopul din Beth Nuhadra. După părerea mea cauza (întâmplării) cu Katholikosul este invidia – numai Dumnezeu știe adevărul!

După ce a condus el multă vreme mănăstirea *Margana* s-a stins din viață la vârstă înaintată și l-au înmormântat frații în mănăstirea lui Mar Athquen, (unde el odihnește) până când Domnul va veni și îl va învia. Să fie bineplăcute rugăciunile (sale) și rugăciunile

tuturor sfinților ce sunt amintiți în aceste cărți pentru cel care le posedă și să fie Părinții pentru el un sprijin și un zid. Amin!”⁶

Am redat *in extenso* viața acestui mistic fiindcă ea conține, în pofda conținutului restrâns, o serie de probleme legate de scopul vieții creștine ce sunt (re) puse în discuție în spațiul cultural-religios românesc de publicarea integrală a scrierilor lui Jausep Hazzaya⁷. Aceste probleme sunt, de altfel, amintite și în amplul studiu introductiv⁸ care însoțește această ediție românească și care necesită o analiză mai amănunțită din partea noastră, ținând cont de actualitatea și importanța lor.

Viața duhovnicească și țelul ei

Dintre numeroasele scrieri ale Avvei Iosif Hazzaya s-au păstrat următoarele: *Calea scurtă către Dumnezeu, Contemplația duhovnicească, Despre har, Despre imbolduri, Despre rugăciune, o Epistolă* despre etapele vieții monahale, *Întrebări și răspunsuri, Lucrările harului*, respectiv două rugăciuni: *Rugăciunea duhovnicească* și o *Rugăciune* înainte de Împărtașanie.

Editorul și traducătorul în limba română al acestor scrieri, ieromonahul Agapie Corbu, a făcut o sinteză a acestora, identificând ca teme esențiale următoarele: prezentarea etapelor duhovnicești, povățuitorul duhovnicesc, ascultarea, locul și rolul Sfintei Scripturi în viața duhovnicească, lacrimile, Sfintele Taine, focul dumnezeiesc, lumina duhovnicească și simțurile duhovnicești. Înainte de a trece la o analiză chiar și rezumativă a acestor teme trebuie să precizăm două lucruri: în primul rând, expunerea lui Iosif Hazzaya nu este una sistematică, „de manual”. Date despre fiecare dintre aceste teme se regăsesc presărate în cuvântările amintite, și numai o necesitate științifică de sistematizare le diferențiază. În al doilea rând, aceste teme sunt interpenetrate; ele constituie elemente ale vieții duhovnicești care trebuie privită într-un sens holistic, ținându-se cont mai ales de scopul ei primordial: vederea lui Dumnezeu.

Împărțirea vieții duhovnicești de către Avva Iosif Hazzaya corespunde cu împărțirea tripartită întâlnită în toată tradiția filocalică greacă și siriacă: etapa trupească, cea sufletească și cea duhovnicească. În același timp însă, Iosif se distinge prin adăugarea unor etape intermediare, ce fac din împărțirea lui o „hartă detaliată” a arcului de la starea de împătımire până la starea de îndumnezeire.⁹

Etapei trupești îi corespunde etapa făptuirii, din scrierile evagriene, respectiv celei a purificării, din scrierile dionisiene. Acum are loc lupta cu patimile prin împlinirea poruncilor evanghelice și a ostenețelor ascetice: la nivel individual – ascultare, post, priveghere, metanii, rugăciuni citite și participarea la slujbele bisericesti – , iar la nivel comunitari – faptele filantropice. În urma

acestei activități se atinge o stare de curățire identică cu natura originală a omului de dinainte de cădere. Chinovia este numită „pustie”, iar lucrarea monahului în chilie se încheia cu participarea la Sfânta Liturghie (ceea ce contrazice acuzele de mesalianism și demonstrează înrădăcinarea sacramentală a vieții pustnicești).

Urmarea unui regim de viață riguros, secondat de practica discernământului, duce la a doua etapă, cea sufletească. Ea mai este numită și „locul limpezimii”, în care, într-o primă fază, pustnicul are parte de contemplarea judecării și proniciei divine, iar într-o a doua fază, de lacrimi neîncetate de uimire, de bucurie și de contemplații harice în care puterile sufletești ale omului sunt covârșite în fața păcii dumnezeiești. Lumina minții omeneste se unește cu lumina sfântă. Limpezimea „este ca o pecete și ca un sigiliu, puse peste virtuțile pustnicului, iar el dobândește înfierea”.¹⁰

Intrarea în cea de-a treia etapă, cea duhovnicească, este similară cu contemplarea Sfintei Treimi și dobândirea unei stări fără forma minții, corespunzătoare vederii luminii fără formă. Această lumină este numită de Iosif Hazzaya când „lumina Sfintei Treimi”, când „lumina Mântuitorului nostru”, când „lumină fără formă”¹¹, iar sufletul și-l contemplă ca un foc sau ca un soare.

„Rolul părintelui duhovnicesc în răstimpul viețuirii nopște este esențial pentru îndrumarea și susținerea tânărului monah cu sfaturi și cu rugăciunea, întrucât aceasta este perioada fundamentală pentru formarea conștiinței monahale a viitorului pustnic”.¹² Povățuitorul duhovnicesc exersează discernământul tânărului monah, îi corectează excesele și îl învață să deosebească între diferitele lucrări ale patimilor, ale harului și ale demonilor. Autorul atrage atenția că există și povățuitori falși care îl pot înșela și îi pot face mult rău novicelui. Ceea ce îl caracterizează prin excelență pe autenticul părinte duhovnicesc este chiar harisma discernământului.

Ascultarea este înțeleasă ca o virtute permanentă a monahului, indiferent de vârsta duhovnicească pe care el o are. Ascultarea se naște din smerenie¹³, fiind ceva mai mult decât simpla supunere pasivă a începătorului; termenii folosiți de Iosif Hazzaya sunt „solid”, „întreg”, „sănătos”, „puternic”, „adevărat”, „sigur”, „credibil”, ei fiind meniți să arate trăsăturile multiple și atotcuprinzătoare ale acestei „virtuți a virtuților”.¹⁴ Între ascultare și înaintarea în viața duhovnicească există o intercondiționare permanentă, motiv pentru care ascultarea este virtutea care nu trebuie să-i lipsească nici pustnicului retras din viața de obște într-o chilie singuratică.

Atunci când subliniază locul deosebit de important pe care-l are Sfânta Scriptură pentru viața duhovnicească, Iosif Hazzaya exprimă un loc comun al tradiției spiritualității siriace. Textele scripturistice sunt utilizate fie explicit, fie tipologic, pentru a explica diferite stări duhovnicești. Și mai important însă, Sfânta Scriptură semnifică pentru monah prezența lui Iisus Hristos

Însuși, fiind citită ca o veritabilă carte de rugăciuni. Citirea meditată a textului scripturist face parte din programul cotidian al pustnicului. În fapt, felul în care monahul citea Scriptura și o înțelegea oglindea înaintarea sa duhovnicească, deoarece la înțelesurile duhovnicești înalte nu se putea ajunge decât după ce se intra, prin curăție, în etapa sufletească. Meditarea biblică era o asceză neconținută a monahului care transforma mintea sa în „mintea lui Hristos” (I Cor. 2,16).

Lacrimile reprezintă o temă universală în scrierile lui Iosif Hazzaya și sunt privite prin prisma etapelor vieții duhovnicești: mai întâi vin lacrimile celui de pe treapta făpturii – ele sunt lacrimi de pocăință ce însoțesc ostenele ascetice (metanii, privegheeri, post etc.) și de aceea sunt însoțite de durere, deși, în același timp, sunt un dar al lui Dumnezeu. Caracterul lor este acum ambivalent: adeseori ele se schimbă din lacrimi de tristețe în lacrimi de bucurie, și invers. Intrarea în etapa sufletească îi aduce monahului o tristețe care îi „usucă sufletul și îl face ca de piatră”. Rolul părintelui duhovnicesc este în această etapă decisiv, fiindcă persistența în această stare de tristețe poate să ducă la deznădejde. Cultivarea nădejzii în făgăduințele lui Dumnezeu alungă însă demonul deznădejzii iar plânsul care survine, „suferința lacrimilor”, curăță sufletul de patimi. În fine, lacrimile însoțesc și dobândirea înțelesurilor duhovnicești, venite de la îngerul păzitor, „din dreapta”, și sunt rezultatul bucuriei și a uimirii stârnite de aceste înțelesuri adânci ale Scripturii. Intrarea în starea de nepătimire este asemănată de Avva Iosif cu intrarea în „pământul făgăduinței”. Pe cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești lacrimile devin un semn al prezenței a Duhului Sfânt în om și sunt uneori însoțite de o stare de beție duhovnicească. Ele constituie un soi de motor al minții, inimii și trupului monahului: „curg ziua și noaptea și dau naștere unei stări de liniște, adună gândurile, ...nu curg din voința omului și fac mintea în stare să simtă dulceața Duhului Sfânt. Din aceste lacrimi se naște al doilea fel de râvnă, pe care nu o primesc mulți monahi, ci numai cei care s-au curățit de patimile trupești și sufletești”.¹⁵

Sfintele Taine ocupă un loc esențial în viața duhovnicească, iar acest fapt – trebuie să precizăm încă de acum – fac să fie false acuzațiile de masalianism pe care le-a primit Avva Iosif Hazzaya în timpul vieții. Numeroase sunt referințele la Taina Botezului ca temei al întregii vieți duhovnicești – toate trăirile și experiențele monahului nefiind altceva decât diverse forme ale lucrării harului sfânt primit la Botez. Ca și la Părinții ascetici bizantini, pentru Hazzaya harul este primit integral la Botez, dar lucrează și se arată treptat, în funcție de credința lucrătoare a omului.

În ceea ce privește Sfânta Euharistie, aceasta ocupă un loc central în viața duhovnicească: împărtășirea euharistică trebuie împlinită de toți creștinii, indiferent de măsura duhovnicească la care au ajuns. „Nimeni cu mintea limpede nu poate spune că nu are nevoie să se

împărtășească din Sfintele Taine” – este regula pe care o postulează Iosif Hazzaya. Înțelegem acum legătura indisolubilă dintre Sfânta Euharistie și vederea lumini taborice, sau, cu alte cuvinte, înrădăcinarea liturgică a experienței ascetice.¹⁶ În acest sens trebuie amintită scrierea *Rugăciunea înainte de Împărtășanie*, care dovedește că Avva Iosif Hazzaya posedă „o conștiință sacramentală sensibilă și robustă”: „densitatea și profunzimea ideilor fac din ea o adevărată cateheză mistică, un rezumat al învățării duhovnicești, merit să-i împrășteze monahului în minte țelurile vieții duhovnicești și să-i orienteze atenția, atunci când urmează să se împărtășească cu Sfintele Taine”.¹⁷

Caracterul simbolic al limbajului teologic siriac se regăsește și în scrierile lui Iosif Hazzaya, unul dintre simbolurile predominante fiind cel al focului.¹⁸ Acest simbol se înrudește în planul experienței duhovnicești cu cel al luminii. Am putea chiar vorbi despre o „Cincizecime personală” la acest autor siriac, care sublinia identitatea dintre experiența limbilor de foc, avută de Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii, cu experiența pustnicilor, care primesc pe Duhul Sfânt ca pe o limbă de foc ce le descoperă tainele dumnezeiești. Ca și în cazul lacrimilor, regăsim aici mai multe categorii semantice: mai întâi monahul face o primă experiență a focului sub înrăuirirea îngerului păzitor, cel care, utilizând cuvintele scripturistice, „îl înflăcărează pe om cu iubirea Ziditorului său”. Urmează un foc al iubirii de Dumnezeu aprins în inima omului de monahul care se răstignește pe sine, zi și noapte, prin ostenele ascetice cum ar fi postul, „închinarea cu râvnă înaintea Crucii”. Este o trăire ce survine prin biruirea ispitei întristării și care ne aduce înainte un alt aspect decisiv al vieții duhovnicești – faptul că există și un foc al patimilor, mai ales al desfrânării, care se aseamănă cu focul haric, fiind în același timp în mod esențial diferit de acesta, și care reclamă din partea monahului practicarea discernământului duhurilor. Dar tocmai focul iubirii dumnezeiești stinge focul patimilor trupești.¹⁹

După cum am spus anterior, o altă temă simbolică esențială în discursul Avvei Iosif este reprezentată de lumina dumnezeiască. „Atingând acest subiect, ne găsim în inima vieții duhovnicești pentru care a fost omul creat: vederea lui Dumnezeu”.²⁰ Desigur, avem de-a face cu cea mai importantă temă a scrierilor Avvei Iosif Hazzaya, cea care i-a și adus, nu întâmplător, supranumele de „Văzătorul”. Întrădevar, regăsim la el mai multe feluri de experiență a luminii dumnezeiești. Prima e trăită sub forma prezenței încă nevăzută a sfintei lumini, răspândită de îngerul păzitor în cel care dorește să părăsească lumea; ea constituie imboldul străpunerii plină de pocăință a gândurilor viitorului monah pentru a putea părăsi lumea. În calitatea sa de „Chip” al Tatălui după care a fost zidit Adam, Hristos își va răspândi „lumina frumuseții chipului Său slăvit în toate tainițele inimii”, pe măsura practicării virtuților de către om. Apoi, gnoza de care

au parte monahii despătimiți este „în întregime numai lumină”, fără a avea însă aici un înțeles intelectualist. Ca exemplu elocvent amintim lectura Sfintei Scripturi. Dacă una dintre lucrările ascetice zilnice ale monahului retras în pustie era citirea Scripturii, atunci acest exercițiu curățitor al ochilor sufletești lumina haric în inima monahului lumina sfântă și îi permitea să descifreze tainele ascunse în cuvântul biblic. Pe de o parte, citirea Scripturii reprezenta așadar mai mult decât un simplu moment tipiconal din viața pustnicului; pe de altă parte, tainele scripturii nu erau pur și simplu înțelese printr-un exercițiu rațional-discursiv, ci contemplate, „văzute” printr-o experiență identică cu cea ce Părinții de factură greacă numeau *theoria*.²¹

O altă vedere este proprie luminii minții, ca experiență duhovnicească la care monahul ajunge după câștigarea nepătimirii (ea însăși o lumină pe care, scrie Avva Iosif, „Părinții noștri o numesc vederea de către minte a propriei frumuseți”). Natura acestei lumini este creată și ține de chipul dumnezeiesc din om. Pe cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești, peste ea se va înălța „marele Soare al dreptății, adică lumina vederii Domnului nostru”. Natura acestei lumini este una necreată, căci lumina Domnului Iisus Hristos este tot una cu lumina Sfintei Treimi. Iarăși, este o „lumină fără formă” a cărei vedere survine pe culmea desăvârșirii duhovnicești ca forma cea mai înaltă de contemplație. În limbajul plin de simbolism a lui Iosif Hazzaya, până să ajungă în această stare, sufletul monahului dobândește mai multe înfățișări: atunci când primește înțelesuri duhovnicești din lucrarea semințelor naturale – ca un safir; când primește înțelesuri de la îngerul păzitor – ca de foc; când primește contemplația luminii dumnezeiești necreate – învăluit de lumina fără formă. Descrierea tuturor acestor experiențe mistice, care au loc atât ziua, cât și noaptea, fiind uneori însoțite și de o mireasmă duhovnicească, reprezintă una dintre cele mai importante contribuții aduse de Avva Iosif Hazzaya la literatura ascetico-mistică creștină. Sunt experiențe care pot dura zile și săptămâni la rând, iar în acest răstimp monahul numai este obligat să-și îndeplinească rânduielile sale monahal-tipiconale; în acest răstimp Dumnezeu nu cere decât stăruința în singurătate pentru a lăsa înțelesurile duhovnicești și lumina sfântă să lucreze nestingerit în inimă. Vederea luminii dumnezeiești coincide cu o „răpire în Dumnezeu și o încântare negrăită”. Este o stare în care mintea umană nu-și mai percepe propria lumină, ci devine una cu lumina dumnezeiască; este o stare comparată de autorul mistic siriac cu intrarea în Sfânta Sfintelor, unde se află adevăratul Arhieru, Domnul nostru Iisus Hristos. După cum ni se spune, „acolo numai sunt două lumini, două înfățișări, două simțiri, ci o singură lumină, o singură simțire și o singură înfățișare, anume contemplația slăvită a Mântuitorului nostru”.²² Din textele Avvei Iosif iese clar în evidență sinergismul divino-uman al experienței mistice a vederii luminii, precum și caracterul



hristocentric, triatologic și nevmatologic al vederii luminii dumnezeiești. Experiența sa se aseamănă până la identificare cu relatările altor sfinți, cum ar fi Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama.²³

Trebuie ca în final să mai precizăm un aspect: realitatea experiențelor pe care le-a descris Iosif Hazzaya. Percepția harului nu exclude ci implică în mod direct mijlocirea simțurilor duhovnicești. Pe de altă parte, regăsim avertismente împotriva înșelărilor produse de demoni prin gânduri și senzații vizuale, auditive, olfactive sau tactile. „Dar faptul că diavolul produce în mod real astfel de năluciri senzoriale nu înseamnă că nu există și o percepție autentică, sub înrăurirea harului, a simțurilor duhovnicești”.²⁴

Antropologia semită a fost preluată și de autorii sirieni, la care regăsim expresii care vorbesc despre simțirile răunchilor (Iov 16,13; Ps. 25,2; 72,21 etc.), ale oaselor (Iov 30,17,30; Ps. 34,9; 37,3; 50,9 etc.), ale inimii (Fac. 6,5; 8,21; Deut. 6,5; Mt. 12,34; 13,15; 15,18-19; Mc. 2,6; Lc. 8,12,15; Rom. 10,8-10; I Cor. 1,22 etc.) sau ale minții (Rom. 7,23; 12,2; I Cor. 14,14-15; Efes. 4,23 etc.). De asemenea, supranumele de „Văzător” primit de Avva Iosif datorită pătrunzătoare sale harismă de cunoaștere a realităților harice, prin mijlocirea simțurilor duhovnicești, este un termen întâlnit și în Vechiul Testament (I Rg. 9,9-11; I Paral. 9,22 etc.), fiind atribuit profeților.

Lucrarea simțurilor duhovnicești pe toate treptele vieții monahale reprezintă o constantă a scrierilor lui Hazzaya. Noi ne oprim asupra unui exemplu singular, care atestă legătura strânsă dintre viața sacramentală și simțurile duhovnicești. În *Rugăciunea înainte de Împărtășanie*, Avva Iosif cere „tainice mâini ca să poată purta cu ele Jăratecul încins” al Sfintei Euharistii. De asemenea, Îl roagă pe Dumnezeu să-i dea ochi duhovnicești „pentru a putea contempla Jertfa dumnezeiască” și să-i dăruiască „acel gâtlej al duhului care poate să guste Sângele lui Hristos, și nu vinul (material)”.²⁵

Cei trei poli ai teologiei

În notița biografică pe care am redat-o mai sus se precizează un moment tulbure din viața lui Iosif Hazzaya: condamnarea sa, alături de alți doi autori mistici, Ioan Dalyatha și Ioan de Apamea, în ceea ce a fost denumit ca „procesul misticilor” din 786/787. Într-un rezumat arab al acuzațiilor sunt redată cinci puncte doctrinare controversate:

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

- „Dacă cineva a atins desăvârșirea, nu mai are nevoie nici de rugăciune, nici de psalmodie, nici de citire, nici

de osteneți, pentru că a ajuns desăvârșit.”

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

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

- „În legătură cu Dumnezeu, [Iosif] a plămuit minciuna potrivit căreia Ea poate fi văzută, deși Tatăl a spus: «Nimeni nu poate vedea fața Mea și să fie viu», iar Fiul a spus că doar El L-a văzut pe Tatăl, iar despre Duhul Pavel a spus: «Niciun om nu L-a văzut în această lume și nimeni nu-L poate vedea» (1 Tim. 6, 16).”²⁶

Făcând un minuțios tur de orizont al cercetărilor privitoare la acest subiect sensibil ieromonahul Agapie Corbu face o strălucită analiză, sintetizând cele mai importante opinii ale diverșilor cercetători. Printr-o analiză profundă, el demontează explicațiile de natură sociologică²⁷, după care principalul acuzator, Catholicosul Timotei I ar fi urmărit susținerea conducătorilor arabi, de care depindea supraviețuirea Bisericii pe care o păstora, și drept urmare, ar fi dorit să înfierze acele învățături care contraveneau flagrant textului Coranului. De asemenea, deși poate fi acceptată parțial, este privită cu rezervă și teza opoziției din motive de natură etnică (Ishodenah însuși vorbea despre „invidie”, nutrită de catholicos datorită autorității duhovnicești a Avvei Iosif: cei trei autori erau perși, în timp ce ierarhi sinodali, în frunte cu Timotei, erau mesopotamieni de origine aramaică). În fapt, confruntarea de la „procesul misticilor” era rezultatul unor tensiuni mai vechi. Mai exact, sunt identificate trei poli, trei centre de autoritate teologică: în primul rând, autoritatea ierarhică, sinodal-administrativă; în al doilea rând, autoritatea scolastică, academico-rațională; în al treilea rând, autoritatea paternității spirituale, bazată pe experiența ascetico-mistică. Doar ținându-se seama de acești trei poli pot fi pe deplin înțelese tensiunile care s-au manifestat atât înainte, în timpul și după perioada în care a trăit Iosif Hazzaya.

În ceea ce privește teologia de școală, se cuvine a avea în vedere „școala perșilor”, care a avut loc sediul inițial la Nisibis, apoi la Edessa, după care iarăși la Nisibis²⁸. În sânul ei, ca și al ierarhiei instituționale, se manifestau unele polarizări, se confruntau mai multe curente: pe de o parte, un curent deschis spre dialogul cu tradiția dogmatică din Bizant și Apus, iar pe de altă parte, un curent ce se opunea „inovațiilor” lui Chiril al Alexandriei, păstrând în chip rigid terminologia lui Diodor, Teodor de Mopsuestia și Nestorie; pe de o parte, un curent „liberal” care accepta, pe lângă Teodor, și alți autori greci ca autoritate exegetică și învățătură ortodoxă, iar pe de altă parte, un curent strict teodorian, pentru care scrierile lui Teodor de Mopsuestia reprezentau norma absolută de teologhisire și de interpretare a Scripturii.

Alte tensiuni vizau raportul dintre ierarhie și „cei desăvârșiți”, cu alte cuvinte, relațiile dintre cele două tipuri de autoritate în Biserică: cea instituțională și cea harismatică²⁹. Din dorința unei centralizări a autorității,

unii reprezentanți ai ierarhiei sacramentale s-au folosit de înfierarea cu apelativul de „mesalian”³⁰ a oricărui monah sau autor duhovnicesc care își exprima experiența „într-un mod diferit de linia tot mai stereotipă, datorată scolasticii, a teologiei oficiale”.³¹ În mod cert, o astfel de opoziție avea în vedere Ishodenah atunci când vorbea despre „invidia” catholicosului Timotei I față de Iosif Hazzaya. De altfel, regăsim de-a lungul istoriei bisericii mai multe momente de confruntare a monahului înduhovnicit cu episcopul hirotonit.³²

Concluzia trasă de ieromonahul Agapie Corbu este de netăgăduit: anatemele sinodului din 786/787 reprezintă „sfârșitul trist al unui lung traseu tensionat, în care se întâlneau, de pe o parte, o teologie scolastică, pietrificată în formule teologice teodoriene, socotită ca bază de unitate și identitate eclezială în raport cu monofizitismul siriienilor iacobiți, iar pe de altă parte, o teologie duhovnicească, cultă, cu un larg orizont teologic și chiar filozofic, care urmărea prin acest fel de teologhisire să exprime și să transmită mai departe tainele vieții duhovnicești, ale îndumnezeirii și ale vederii lui Dumnezeu ... în același timp, un alt plan al tensiunilor, mult mai omenesc, îl reprezenta dorința de întăietate în ochii credincioșilor sau, în termeni duhovnicești, dorința de stăpânire, care, nesatisfăcută, a dus la săvârșirea «din invidie» a unor acte extreme, precum anatemele sinodale din 786/7”³³

În nici un caz figura catholicosului Timotei I nu trebuie asimilată cu cea a unui despot abuziv și ignorant. Dimpotrivă, despre el s-a spus că a fost „cel mai de seamă lider spiritual creștin al zilelor lui, cu mult mai influent ca Papa de la Roma și egal cu patriarhul ortodox de la Constantinopol”; „poate un sfert din creștinii acelei lumi îl priveau pe Timotei drept cap al lor, atât spiritual, cât și politic”.³⁴ Întrădeavăr, izvoarele vremii atestă calitățile de spirit subtil și rafinat ale eruditului și bibliofilului Timotei I. În același timp însă, acest scolastic rafinat era incapabil să împărtășească viziunea Părinților despre realitatea vederii lui Dumnezeu. Miza reală a condamnărilor sinodale era așadar chiar această vedere în lumina lui Dumnezeu, iar împotriva lui Iosif Hazzaya și a celorlalți doi au fost aduse trei acuzații tipice învățaturii mesaliene: zăvorărea sau retragerea deplină a monahilor; „cei desăvârșiți” numai au nevoie de rugăciune, nici de osteneli; darurile euharistice se sfințesc prin rugăciune neîncetată.³⁵ Iarși, dincolo de toate acestea, accentul principal cade pe vederea lui Dumnezeu: anatemele vizau tocmai acest punct, după cum atestă rezumatul lor arab.³⁶

Catholicosul Timotei I era partizanul unei cunoașteri de tip filozofic a lui Dumnezeu, numai „prin credință”. Refuzând învățătura despre comunicarea însușirilor, dezvoltată în Bizanț după Sinodul de la Chalcedon (453), el absolutiza separația dintre Creator și creatură. În consecință, afirma că și cunoașterea omenească are o limită. Vederea lui Dumnezeu nu putea fi decât una

intelectuală și speculativă, la care se putea ajunge în această lume prin meditarea Scripturilor și un fel de identificare psihologică cu apostolii. Dimpotrivă, pentru Părinții duhovnicești vederea lui Dumnezeu, ce avea la bază Schimbarea la Față a Domnului Iisus Hristos, posedă un caracter necreat. Atingerea acestei stări era posibilă pentru toți oamenii, în Iisus Hristos, și era sinonimă cu îndumnezeirea. În acest fel, disputa de la „procesul misticilor” din 786/787 este o anticipare a controverselor palamite din sec. XIV-lea bizantin: catholicosul Timotei I îl anticipează pe Varlaam de Calabria, în timp ce Iosif Hazzaya pe Grigorie Palama.³⁷

În loc de concluzii

Traducerea în limba română a scrierilor ascetico-mistice ale lui Iosif Hazzaya suplinesc o lacună în literatura teologică românească³⁸. (De altfel, din ce în ce mai multe studii îi sunt dedicate și în literatura de specialitate din afară³⁹.) Relevanța lor este importantă, integrându-se în necesitatea mai largă de cunoaștere a unei spiritualități care, deși pare exotică în comparație cu tradiția eleno-romană, își are izvorul în epoca primară a scrierilor nou-testamentare:

Înainte de toate, așa cum am mai precizat, literatura ascetică siriacă este destul de puțin cunoscută în spațiul teologic românesc. În pofida unui dialog teologic deosebit de fructuos dintre Biserica Ortodoxă Răsăriteană și Bisericile Ortodoxe Vechi Orientale⁴⁰, mai persistă încă o oarecare reticență față de scriitori mistici de limbă siriacă, ce aparțin tradițiilor doctrinare monofizite și nestoriene, considerate până nu demult ca eretice.⁴¹ Însă deosebirile doctrinale dintre cele două tradiții creștine pot avea o punte de legătură tocmai aceste rădăcini comune pe care le au ambele tradiții monahale, fapt ce se reflectă în literatura duhovnicească, ascetico-mistică.

Textele lui Iosif Hazzaya repun în prim-plan problema trăirii învățaturii creștine, a modului în care Evanghelia lui Iisus Hristos este transpusă în viață, atât în planul vocației monahale, cât și în cel al creștinilor mireni. Referitor la primul aspect, trebuie spus că în perioada comunistă a avut loc o înstrăinare a călugărilor de sensul vieții lor ca vocație specială. O tendință de „mundanizare” s-a ivit în tradiția monahismului românesc: mănăstirile au fost transformate în punct de atracție turistică, iar o parte dintre monahi în „ghizi turistici”. Este o tendință care, cu aspecte pozitive și negative, se perpetuează până astăzi.⁴² În paralel cu această mișcare de reînviore a vieții monahale se înregistrează un alt fenomen: „monahizarea structurilor administrative ale Bisericii”.⁴³ Fenomenul este caracterizat de o îndepărtare a monahului de vocația sa autentică – rugăciunea – prin înregimentarea sa în cadrul administrației bisericești. „În locul retragerii și al însingurării, monahul e adus în vâltoarea vieții cotidiene, departe de arealul, de rugăciune pentru sine și pentru toți



ceilați semeni sau de aspirația spre realizare a comuniunii noetice cu Dumnezeu”⁴⁴

Există o tendință în cercetările moderne de a vedea spiritualitatea creștină monahală în spațiul Bisericilor Vechi-Orientale ca fiind dependentă de tradiția teologică și mistică islamică a sufismului⁴⁵. La o analiză mai atentă însă este mai mult decât evidentă originea comună și modul similar în care s-a dezvoltat trăirea asceticomistică în sânul Bisericilor Vechi-Orientale și a Bisericii Ortodoxe Răsăritene, ca exemplu e suficient să amintim că scriitorii de talia Sf. Isaac Sirul au contribuit, prin operele lor, la promovarea fermentului mistic în sfera monahismului răsăritean.⁴⁶ În paralel trebuie privită cu reticență și opinia conform căreia literatura creștină siriacă are mai mult un caracter mimetic, întrucât s-a născut din traduceri de texte bizantine grecești și din limitarea lor. Fără a fi complet falsă, avem de-a face aici cu o generalizare ce ne dreptățește o serie de autori originali. Altfel spus, „literatura creștină siriacă nu poate fi redusă doar la mimetism. Ea are propria ei identitate, adeseori fascinantă și uluitoare prin bogăția simbolică, prin subtilitatea interpretărilor și a nuanțelor doctrinare al căror coorolar rămâne sensibilitatea unei spiritualități mistice de frumusețe unică”⁴⁷.

Ținând cont de această grilă de interpretare, cititorul român va înțelege importanța și semnificația profundă a scrierilor lui Iosif Hazzaya. În final ne exprimăm speranța că din ce în ce mai multe scrieri ale altor autori siriaci creștini vor vedea lumina tiparului în limba română.

Note:

1. Sebastian Brock, „The «Nestorian» Church: A Lamentable Misnomer”, în *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 3 (1996), p. 23-35; trad. rom. în Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*. Partea a II-a, recent descoperită, Studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 447-462.
2. Vezi Studiul introductiv al volumului de mai sus, p. 31. Trebuie spus aici că Părintele Ică jr. poate fi considerat cel care a deschis primul calea studierii acestei vechi tradiții a creștinismului oriental (pe când primul siriacist român?) în teologia românească prin chiar traduceri din acești doi sfinți amintiți, traduceri însoțite de excelente studii introductive: Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010, ed. II (1999, ed. I); Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Raiului*, Traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010; Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Presentare și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010, ed. a II-a (2000, ed. I); Sfântul Isaac Sirianul, *Rugăciuni de taină*, Deisis, Sibiu, 2018 (Acest volum reprezintă o antologie de texte din: Sfântul

Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*. Partea a II-a recent descoperită (ed. a II-a) și *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită* (ed. a II-a), traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2007). Demne de luat în seamă sunt și câteva monografii esențiale, cum ar fi Sabino Chiala, monah la Bose, *Isaac Sirianul — asceză singuratică și milă fără sfârșit*, Traducere: Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2012; Sebastian Brock, *Efreem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efreem Sirul. II. Imnele despre Paradis*, Traducere: pr. Mircea Ielciu (I), diac. Ioan I. Ică jr. (II), Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998; Ignatius Aphram I Barsoum, *Mărgăritare risipite. O istorie a literaturii și științelor siriace*, trad. Ovidiu Tămaș, Proema, Baia Mare, 2016.

Tot o activitate importantă pentru introducerea cititorului român în spiritualitatea siriacă o are pr. prof. Remus Rus: în *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Lidia, București, 2003, el a inclus și multe articole privitoare la autori și locuri esențiale din Bisericile Vechi-Orientale. De asemenea, el a tradus lucrarea esențială a lui W. Wright, *Istoria literaturii creștine siriace*, trad. și introd. Remus Rus, Diogene, Galați, 1996. A se mai vedea și *infra* nota 41.

Alte lucrări semnificative: Ilarion Alfeyev, mitropolitul de Volokolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, trad. Dragoș Dăscă, cuvânt înainte de Kallistos Ware, Doxologia, Iași, 2013; Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților siriieni și bizantini*, trad. Dragoș Dăscă, Doxologia, Iași, 2013; Nestor Kavvadas, *Pneumatologia Sfântului Isaac Sirul*, trad. Marian Pătru, Doxologia, Iași, 2017. Editura Doxologia de la Iași propune câteva traduceri (din limba greacă) a principalilor Părinți siriieni: Sfântul Efreem Sirul, *Despre cea de-a Doua Venire a Domnului Nostru Iisus Hristos*, trad., introducere și note Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2018; Sfântul Efreem Sirul, *Erminii Scripturistice*, trad., introducere și note Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2018.

3. Date esențiale în *Ibidem*, p. 31-45 și 465-536 (ultima secțiune reprezintă traducerea postfeței „Translator’s Epilogue: A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century”, semnată Dana Miller, din *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston MA, 1984, la care editorul român îi adaugă o notă de subsol cu lucrările de referință pentru studierea istoriei creștinismului din Persia).

4. *Ibidem*, p. 42 și 44.

5. Cf. J.M. Fiey, „Icho’dnah, Mtopolite de Basra, et son oeuvre”, în *L’Orient Syrien* 11 (1966), p. 431-540. Pentru traduceri vezi „Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Basrah”, publié et traduit par J.-B. Chabot, în *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 16 (1896), p. 225-291, ca și P. Bedjan, *Liber Superiorum*, Paris, 1901, p. 437-517 (cu titlul *Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*).

6. Am urmat traducerea făcută de pr. Gabriel Bunge în

Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schrieffen*, eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982.

7. Avva Iosif Hazzaya, Văzătorul de Dumnezeu, *Scrieri duhovnicești*, traducere, studiu introductiv și note ierom. Agapie Corbu, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2019. Alte ediții și traduceri în limbi moderne ale scrierilor Avvei Iosif sunt următoarele: în limba engleză – Joseph Hazzaya, „On the Workings of the Grace”, și „Treatise on the Shortest Path that brings us near to God”, edited and translated with a critical apparatus by Alphonse Mingana, in *Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, (Woodbrooke Studies vol. VII), Cambridge, 1934, p. 148-175, respectiv 177-184; Joseph Hazzaya, *On Providence*, Text, Translation and Introduction by Nestor Kavvadas, Brill, Leiden-Boston, 2016; Joseph the Visionary, „On spiritual prayer”, „On the stirrings of the mind during prayer”, și „Prayer”, în *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Introduced and translated by Sebastian Brock, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, p. 316-318, 319-323, și respectiv 355-361; în limba franceză – Joseph Hazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ediție critică a textului siriac, traducere și introducere de P. Harb și F. Graffin, în PO 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992; Joseph Hazzaya, *Lettre sur la vie monastique*, Placide Desaille (ed.), Monastère Saint-Antoine-le-Grand, Saint-Laurent-en-Royans, 2017; Joseph Hazzāyā, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, Edition critique du texte syriaque, Traduction et Introduction par P. Harb et F. Graffin, în PO 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992; Joseph le Visionnaire, „Sur la prière spirituelle”, „Sur les mouvements de l'esprit durant la prière”, în Sebastian Brock, *Prière et vie spirituelle: textes des Pères syriaques*, (Spiritualité orientale, n° 90), Abbaye de Bellefontaine, Paris, 2011; Joseph Hazaya, *Quarante-huitième Lettre de l'Érmitte (Appendice II)*, în *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, Edition critique du texte syriaque, Traduction, Introduction et Notes par Robert Beulay, PO 80, Brepols, Turnhout/Belgique, 1978, p. 500-507; în limba italiană – Giuseppe Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, introduzione, traduzione e note a cura di Valerio Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011; în limba rusă – Ioseph Perspicacis (Hazzāyā), *Capita gnostica*, nunc primum reperta, edidit Maximus Kalinin, Moscoviae-Monte Athone, 2018; M. Kalinin, A. Preobrazhensky, „The Gnostic Chapters of Joseph Hazzāyā: New Manuscript Evidence and Previously Unidentified Chapters”, în *Bogoslovskie trudy* Vol. 47-48 (2018), p. 258-289. Pentru traducerea în limba germană vezi *supra* nota 6.

8. Vezi *Ibidem*, p. IX-XCVI.

9. Agapie Corbu, op. cit., p. LVII. Mai multe detalii la Thomas Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization According to Joseph Hazzaya*, H.I.R.S. Publications, 2000; Sameer Maroki, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*, Harmattan, Paris, 2014.

10. *Ibidem*, p. LXI. Vezi și Gabriel Bunge, „Le «lieu de la limpidité». À propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494”, în *Irenikon*, vol. LV (1982), p. 7-18.

11. Tema este comună misticii siriace. Cf. Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, s.a.

12. Agapie Corbu, op. cit., p. LXIII.

13. Enzo Bianchi, „The holy spirit in the monastic life”, în *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002), nr. 2, p. 153-166, aici p. 163.

14. Agapie Corbu, op. cit., p. LXV.

15. *Ibidem*, p. LXX.

16. *Ibidem*, p. LXXII. Urmând un studiu esențial (Nadira Khayat, „La Liturgie mystique des moines syro-orientaux”, în *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (IIe – début VIIe siècle)*, vol. I, (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Éditions du CERP, Antélias, 1998, p. 243-249), autorul studiului introductiv prezintă diversele raportări la Liturghie ale monahilor din tradiția siriacă. Astfel, „la autorii siro-orientali, participarea la Liturghie corespunde măsurii duhovnicești atinse de monah. Mai întâi, predomină trecerea prin credință de la simbolurile liturgice la realitățile cerești pe care le simbolizează, specifică etapei trupești. Apoi, în cazul pustinicilor retrași la pustie, contemplațiile le prilejuiesc participarea nemijlocită la Liturghia cerească, adică o unire cu prototipul simbolurilor liturgice, păstrând însă în continuare amintirea imaginilor liturgice pământești; această participare la Liturghia cerească este proprie etapei sau vârstei sufletești. În sfârșit, există momentul în care pustnicul participă din nou la liturghia pământească, săvârșită în biserică, dar având o altă înțelegere a ei, întrucât poartă în inima sa întipărită experiența unirii cu prototipurile simbolizate liturgic”. Vezi *Ibidem*, p. LXXII.

17. *Ibidem*, p. LXXIII.

18. Vezi Pablo Argarate, „The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Hazzāyā”, în Juan Pedro Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads. Essays in Medieval Christian Legacy*, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2007, p. 97-108.

19. Agapie Corbu, op. cit., p. LXXXVI.

20. *Ibidem*, p. LXXXVII.

21. Vezi *Ibidem*, p. LXXXVIII. Iosif Hazzaya relatează un episod din viața unui frate – cu referire, probabil, la propria sa experiență pe care nu și-o asumă direct din smerenie – în care regăsim această formă de vedere a luminii. Despre acest „frate” ni se spune că, „pe când stătea plecat la pământ, cu mâinile și cu ochii înălțați la cer, înaintea iubitei Evanghelii, inima i sa deschis dintr-o dată și a fost umplută de o lumină negrăită. El a fost învrednicit de această închinare în Duh și de această mulțumire”. După care mai adaugă autorul următoarea mărturisire: „vreme de două zile n-am mâncat și nu am dormit pentru că mintea mea era înrobită în afara lumii și în afara a tot ce se află în ea”.

22. *Ibidem*, p. LXXXI.

23. *Ibidem*, p. LXXXI.



24. *Ibidem*, p. LXXXI.
25. Vezi *Ibidem*, p. LXXXIV.
26. N. Kavvadas, *Pneumatologia...*, p. 21-22.
27. Vezi Alexander Treiger, „Could Christ's Humanity See his Divinity? An Eighth-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East”, în *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9 (2009), p. 3-21.
28. Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965.
29. Alexander Golitzin arată că între aceste forme de autoritate eclesial-teologică poate să existe și armonie și complementaritate, nu în mod necesar tensiune sau opoziție. Vezi Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. și prezentare Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998, p. 133 ș.u.
30. Agapie Corbu, op. cit., p. XLII. „Împotriva acestor «oameni ai rugăciunii», cum se autointitulau, au scris, încă din secolul IV, Sfinții Efreem Sirul și Epifanie al Salaminei, acuzându-i că refuză munca și orice fel de bună-rânduială. Ceea ce știm astăzi din scrierile antiretice este că mesalianismul era o mișcare puternic anticlezială, care făcea din refuzul vieții sacramentale și al rânduielilor bisericesti un ideal, sfințenia fiind văzută în primirea sub formă simțită a Duhului Sfânt, pe calea exclusivă a rugăciunii neîncetate. În urma căderii lui Adam, susțineau mesalienii, fiecare om este locuit și stăpânit de un demon, Botezul creștin fiind absolut ineficace pentru izbăvirea de această posedare. Doar rugăciunea îl poate elibera pe om, moment care corespunde cu sălășluirea Sfântului Duh în chip simțit. Un astfel de om devine «duhovnicesc», denumire cu care mesalienii se gratulau între ei, și dobândește diferite harisme, precum citirea în inima celorlalți, profeția, darul vedeniilor duhovnicesci, al vederii duhurilor curate și necurate, al contemplării cu ochii trupești a celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi. La toate acestea se adăuga darul nepătimirii, sursă și, în același timp, mărturie a îndumnezeirii celui ajuns până aici. O astfel de stare era socotită ca fiind cea a lui Adam dinainte de cădere, motiv pentru care mesalienii se credeau în măsură să întrețină relații sexuale «nepătimașe» cu femei ajunse, eventual, dar nu neapărat, la «desăvârșire»...”
31. *Ibidem*, p. XXXI.
32. *Ibidem*, p. XXXII: „Pe de o parte, exista efortul de concentrare a puterii decizionale și învățătoarești în persoana episcopului, datorită harului hirotoniei, iar pe de altă parte, exista autoritatea și ascultarea spontană, acordată monahilor de către poporul credincios, aceștia fiind văzuți ca purtători de Dumnezeu și tâlcuitori ai voinței Lui”. Vezi și Ovidiu Ioan, „Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque”, în F. Jullien (ed.), *Le monachisme syriaque*, (Études syriaques 7), Paris, 2010, p. 89-106.
33. *Ibidem*, p. XXXVII.
34. Philip Jenkins, *Istoria pierdută a creștinismului*, trad. Mihai Moroiu, Baroque Books & Arts, București, 2018, p. 18. Principala monografie este a lui Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I (823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue* [Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran III], Peeters, Paris, 2009.
35. Agapie Corbu, op. cit., p. XLVII. Sunt urmate îndeaproape considerațiile lui Vittorio Berti, „Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche”, în A. Desreumaux (ed.), *Les mystiques syriaques*, (Études syriaques 8), Geuthner, Paris, 2011, p. 151-176.
36. „Părinții care s-au adunat împreună cu Mar Timotei au anatemitat pe oricine ar spune că umanitatea Domnului nostru vede dumnezeirea Lui sau că vreo creatură ar putea-o vedea. Ei, de asemenea, au mai spus că sufletele nu simt nimic după ce au părăsit trupul [prin moarte], până când se vor reîntoarce în trupuri; de asemenea, Părinții au mai spus că niciun om nu poate atinge desăvârșirea în această lume, în afara lui Hristos. Ei excomunică pe oricine citește cărțile mai sus-numitului Iosif, pe cele ale lui Ioan Dalyatha sau pe cele ale lui Ioan de Apamea. Oricine va primi aceste cărți în biblioteca vreunei mănăstiri sau în chilia sa, să fie excomunicat”. Vezi N. Kavvadas, *Pneumatologia...*, p. 22 nota 11.
37. Vezi Agapie Corbu, op. cit., p. LIII: „Toate acestea arată că, în tradiția duhovnicească din care făcea parte Iosif Hazzaya, distincția dintre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale, revărsate în afară și experiate ca lumină în vremea rugăciunii, era foarte clară, deși exprimarea ei teologică nu se făcuse încă într-un mod atât de detaliat cum avea să o facă, în Bizanț, Sf. Grigorie Palama”.
38. Prezentarea gândirii lui Iosif Hazzaya la noi este foarte redusă. Trebuie menționat studiul lui Benedict (Valentin) Vesa, „Joseph Hazzaya and the Spiritual Itinerary”, în *SUBBTO* 62, nr. 2 (2017), p. 105-118, precum și unele menționări fugitive, cum ar fi în Cătălin Pălimaru, *Teologia experienței în Corpusul macarian*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 313-317. Autorul este preocupat de influența exercitată descrierile macariene asupra mai multor autori sirieni și bizantini. Astfel, se demonstrează că Iosif Hazzaya a împrumutat din gândirea macariană numeroase expresii și imagini, relevând apropieri stilistice, până la corespondențe literare (p. 314). Acest fapt este cu atât mai remarcabil, cu cât Iosif Hazzaya „a fost receptat ca teoreticianul prin excelență al misticii siro-orientale, oferindu-ne, în urma unei sinteze din operele marilor Părinți răsăriteni și pe baza propriei experiențe, o învățătură profundă despre întâlnirea cu Dumnezeu” (p. 313). Vezi și Antoine Guillaumont, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya”, în *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 1, Paris, 1958, p. 3-24.
39. A se vedea de exemplu Aminata Alenskaia et Maximin Kalinin, „Mar Joseph Hazzaya: exemplarité de sa vie et actualité de son enseignement”, în *L'après Daech, entre géopolitique et Mystique, les pères de l'Église dans le chaos oriental*, Éditions AED, 2018, p. 79-93.
40. Ciprian Iulian Toroczka, „Eastern Orthodox Churches

and Oriental Orthodox Churches in Dialogue: Reception, Disagreement and Convergence”, în *Review of Ecumenical Studies – Sibiu* 8 (2016), nr. 2, p. 253-269. De asemenea, a se vedea: Ioan Ovidiu, George Martzelos, „Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue – A Historical and Theological Survey”, în Pantelis Kalaitzidis et al. (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos 2014, p. 508-535; K.M. George, „Oriental Orthodox – Orthodox Dialogue”, în Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of Ecumenical Movement*, Geneva 2002, p. 859-862; Christine Chaillot and Alexander Belopoposky (eds.), *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Geneva 1998; P. Gregorios, W.H. Lazareth and N. Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in orthodox Christology*, Geneva 1981; Methodius of Aksum, *Papers Referring to the Theological Dialogue between the Eastern and Oriental Orthodox Churches*, Athens 1976.

41. Remus Rus, „Cuvânt introductiv”, în *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire*, trad., selecție de texte, note și comentarii Remus Rus, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014, p. 12.

42. *Ibidem*, p. 13: „Mănăstirile sunt încă percepute ca centre de atracție turistică și delectare estetică, iar liniștea acestora e tulburată de cetele turiștilor relativ atrași de valorile vieții autentice sau de spiritualitatea monahală, și mai mult de fascinația ineditului”. Mai multe detalii la Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Polirom, Iași, 2014.

43. *Ibidem*, p. 13.

44. *Ibidem*, p. 13-14.

45. Însuși cazul lui Iosif Hazzaya demontează această teză. A se vedea Nestor Kavvadas, „The apocalyptic section of Joseph Hazzaya's on divine providence: A reaction to Islamisation”, în *Parole de l'Orient* 40 (2015), p. 243-249.

46. Remus Rus, „Cuvânt introductiv”, în *Filocalia siriacă*, p. 14-15.

47. *Ibidem*, p. 21.

Bibliography:

xxx „Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Basrah”, publié et traduit par J.-B. Chabot, în *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896), p. 225-291.

xxx *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire! The Syriac Phylokalia. Love of beauty and wisdom - the way to perfection*, trad., selecție de texte, note și comentarii Remus Rus, Univers Enciclopedic Gold, București, 2014.

(Hazzāyā), Ioseph Perspicacis, *Capita gnostica*, nunc primum reperta, edidit Maximus Kalinin, Moscoviae-Monte Athone, 2018.

Alenskaia, Aminata, et Kalinin, Maximin, „Mar Joseph Hazzaya: exemplarité de sa vie et actualité de son

enseignement”, în *L'après Daech, entre géopolitique et Mystique, les pères de l'Eglise dans le chaos oriental*, Editions AED, 2018, p. 79-93.

Alfeyev, Ilarion, mitropolitul de Volokolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul/ The Spiritual World of Isaac the Syrian*, trad. Dragoș Dâscă, cuvânt înainte de Kallistos Ware, Doxologia, Iași, 2013.

Argárate, Pablo, „The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Hazzāyā”, în Juan Pedro Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads. Essays in Medieval Christian Legacy*, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2007, p. 97-108.

Bănică, Mirel, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană/ The need for a miracle. The phenomenon of pilgrimages in contemporary Romania*, Polirom, Iași, 2014.

Berti, Vittorio, „Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche”, în A. Desreumaux (ed.), *Les mystiques syriaques, (Études syriaques 8)*, Geuthner, Paris, 2011, p. 151-176.

Berti, Vittorio, *Vita e studi di Timoteo I (823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue [Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran III]*, Peeters, Paris, 2009.

Beulay, Robert, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, s.a.

Bianchi, Enzo, „The holy spirit in the monastic life”, în *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002), nr. 2, p. 153-166.

Brock, Sebastian, „The «Nestorian» Church: A Lamentable Misnomer”, în *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 3 (1996), p. 23-35.

Brock, Sebastian, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul. II. Imnele despre Paradis*, Traducere: pr. Mircea Ielciu (I), diac. Ioan I. Ica jr. (II), Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ica jr., Deisis, Sibiu, 1998.

Ignatius Aphram I Barsoum, *Mărgăritare risipite. O istorie a literaturii și științelor siriace/ The Scattered Pearls: history of Syriac literature and sciences*, trad. Ovidiu Tămaș, Proema, Baia Mare, 2016.

Bunge, Gabriel, „Le «lieu de la limpidité». À propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494”, în *Irenikon*, vol. LV (1982), p. 7-18.

Chaillot, Christine, and Belopoposky, Alexander (eds.), *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Geneva 1998.

Efrem Sirianul, Sfântul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Presentare și traducere: diac. Ioan I. Ica jr., Deisis, Sibiu, 2010, ed. a II-a (2000, ed. I).

Efrem Sirianul, Sfântul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Traducere și studiu introductiv:



- diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2010, ed. II (1999, ed. I).
- Efrem Sirianul, Sfântul, *Imnele Raiului*, Traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2010.
- Efrem Sirul, Sfântul, *Despre cea de-a Doua Venire a Domnului Nostru Iisus Hristos*, trad., introducere și note Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2018.
- Efrem Sirul, Sfântul, *Erminii Scripturistice*, trad., introducere și note Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2018.
- Fiey, J.M., „Icho'dnah, Mtopolite de Basra, et son oeuvre”, în *L'Orient Syrien* 11 (1966), p. 431-540.
- George, K.M., „Oriental Orthodox – Orthodox Dialogue”, în Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of Ecumenical Movement*, Geneva 2002, p. 859-862.
- Golitzin, Alexander, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică/ Mistogogy, the experience of God in Orthodoxy. Studies on mystical theology*, trad. și prezentare Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998.
- Gregorios, P., Lazareth, W.H., and Nissiotis, N. (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in orthodox Christology*, Geneva 1981.
- Guillaumont, Antoine, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya”, în *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 1, Paris, 1958, p. 3-24.
- Hazzaya, Joseph, *Quarante-huitième Lettre de l'Érmite (Appendice II)*, în *La collection des Lettres de Jean de Dabylatha*, Edition critique du texte syriaque, Traduction, Introduction et Notes par Robert Beulay, PO 80, Brepols, Turnhout/Belgique, 1978, p. 500-507.
- Hazzaya, Avva Iosif, *Văzătorul de Dumnezeu, Scrieri duhovnicești*, traducere, studiu introductiv și note ierom. Agapie Corbu, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2019.
- Hazzaya, Giuseppe, *Le tappe della vita spirituale*, introduzione, traduzione e note a cura di Valerio Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011.
- Hazzaya, Joseph, „On the Workings of the Grace”, și „Treatise on the Shortest Path that brings us near to God”, edited and translated with a critical apparatus by Alphonse Mingana, in *Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, (Woodbrooke Studies vol. VII), Cambridge, 1934, p. 148-175, respectiv 177-184.
- Hazzaya, Joseph, *Lettre sur la vie monastique*, Placide Deseille (ed.), Monastère Saint-Antoine-le-Grand, Saint-Laurent-en-Royans, 2017.
- Hazzaya, Joseph, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ediție critică a textului siriac, traducere și introducere de P. Harb și F. Graffin, în PO 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992.
- Hazzāyā, Joseph, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, Edition critique du texte syriaque, Traduction et Introduction par P. Harb et F. Graffin, în PO 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992.
- Hazzaya, Joseph, *On Providence*, Text, Translation and Introduction by Nestor Kavadas, Brill, Leiden-Boston, 2016.
- Joseph the Visionary, „On spiritual prayer”, „On the stirrings of the mind during prayer”, și „Prayer”, în *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Introduced and translated by Sebastian Brock, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, p. 316-318, 319-323, și respectiv 355-361.
- Hazzaya, Rabban Jausep, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schrifften*, eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982.
- Hunt, Hannah, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților siriieni și bizantinii Joy-bearing Grief. Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, trad. Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2013.
- Ioan, Ovidiu, „Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque”, în F. Jullien (ed.), *Le monachisme syriaque, (Études syriaques 7)*, Paris, 2010, p. 89-106.
- Ioan, Ovidiu, Martzelos, George, „Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue – A Historical and Theological Survey”, în Pantelis Kalaitzidis et al. (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos 2014, p. 508-535.
- Isaac Sirianul, Sfântul, *Rugăciuni de taină*, Deisis, Sibiu, 2018.
- Isaac Sirul, Sfântul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată. Partea a II-a, recent descoperită*, Studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003.
- Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită* (ed. a II-a), traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007.
- Jenkins, Philip, *Istoria pierdută a creștinismului/ The Lost History of Christianity*, trad. Mihai Moroiu, Baroque Books & Arts, București, 2018.
- Joseph le Visionnaire, „Sur la prière spirituelle”, „Sur les mouvements de l'esprit durant la prière”, în Sebastian Brock, *Prière et vie spirituelle: textes des Pères syriaques, (Spiritualité orientale, n° 90)*, Abbaye de Bellefontaine, Paris, 2011.
- Kalinin, M., Preobrazhensky, A., „The Gnostic Chapters of Joseph Hazzāyā: New Manuscript Evidence and Previously Unidentified Chapters”, în *Bogoslovskie trudy* Vol. 47–48 (2018), p. 258–289.
- Kavadas, Nestor, „The apocalyptic section of Joseph Hazzaya's on divine providence: A reaction to Islamisation”, în *Parole de l'Orient* 40 (2015), p. 243-249.
- Kavadas, Nestor, *Pneumatologia Sfântului Isaac Sirul/ Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika: die Pneumatologie und ihr Kontext*, trad. Marian Pătru,

- Khayyat, Nadira, „La Liturgie mystique des moines syro-orientaux”, în *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (IIe – début VIIe siècle)*, vol. I, (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Éditions du CERP, Antélias, 1998, p. 243-249.
- Khayyat, Nadira, „La Liturgie mystique des moines syro-orientaux”, în *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (IIe – début VIIe siècle)*, vol. I, (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Éditions du CERP, Antélias, 1998, p. 243-249.
- Maroki, Sameer, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*, Harmattan, Paris, 2014.
- Methodius of Aksum, *Papers Referring to the Theological Dialogue between the Eastern and Oriental Orthodox Churches*, Athens 1976.
- Olickal, Thomas, *The Three Stages of Spiritual Realization According to Joseph Hazzaya*, H.I.R.S. Publications, 2000.
- Pălimaru, Cătălin, *Teologia experienței în Corpusul macarian/ Theology of experience in the Macarian Corpus*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2014.
- Rus, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu/ Encyclopaedic dictionary of Christian literature from the first millennium*, Lidia, București, 2003.
- Sabino Chiala, monah la Bose, Isaac Sirianul — asceză singuratică și milă fără sfârșit/ Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isaaco di Ninive e la sua fortuna, Traducere: Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ica jr., Deisis, Sibiu, 2012.
- Toroczkai, Ciprian Iulian, „Eastern Orthodox Churches and Oriental Orthodox Churches in Dialogue: Reception, Disagreement and Convergence”, în *Review of Ecumenical Studies – Sibiu* 8 (2016), nr. 2, p. 253- 269.
- Treiger, Alexander, „Could Christ's Humanity See his Divinity? An Eighth-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East”, în *Jurnal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9 (2009), p. 3-21.
- Vesa, Benedict (Valentin), „Joseph Hazzaya and the Spiritual Itinerary”, în *SUBBTO* 62, nr. 2 (2017), p. 105-118.
- Vööbus, Arthur, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965.
- Wright, W., *Istoria literaturii creștine siriace/ Short history of Syriac literature*, trad. și introd. Remus Rus, Diogene, Galați, 1996.

