

ȘCOLILE TEOLOGICE DE LA ANTIOHIA, EDESSA ȘI NISIBIS¹

Sebastian P. BROCK

Profesor emerit al Institutului de Studii Orientale din cadrul
Universității Oxford

Traducere de Andrei MACAR

Introducere

În Antiohia, ucenicii lui Iisus Hristos au primit pentru prima dată numele de „creștini” (Fapte 11, 26) și în decursul primelor secole ale Bisericii, Antiohia s-a remarcat ca unul dintre cele trei patriarhate recunoscute de Sinodul de la Niceea (325), alături de Roma și Alexandria; doar mai târziu, în 451, s-au alăturat acestor

¹ Traducerea a fost realizată după studiul cu titlul *The Theological Schools of Antioch, Edessa and Nisibis*, publicat în limba engleză în vol. Habib Badr et alii (eds), *Christianity – A History in the Middle East*, Middle East Council of Churches, Beirut, 2005, pp. 143-160. Autorul studiului, Sebastian P. Brock, este unul dintre cei mai importanți cercetători ai creștinismului de limbă siriacă, fiind binecunoscut prin studiile și volumele sale traduse în limba română. Vezi, printre altele: Sebastian P. Brock, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos – viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul. II. Imnele despre paradis*, traducere din limba engleză de Pr. Mircea Ielciu și Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, 288 p.; Sebastian P. Brock, Susan Ashbrook Harvey, *Sfintele femei ale Orientului sirian*, traducere din limba engleză de Gheorghe Fedorovici, Editura Sophia, București, 2005, 286 p.; Sebastian P. Brock, *Biserica «nestoriană»: O etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului*, în Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, partea a II-a, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 447-463; Sebastian P. Brock, *O viață siriacă timpurie a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., în Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii lui întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul, Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 209-225; Sebastian P. Brock, *Simbolul feminin al Sfântului Duh în literatura siriacă veche*, traducere de Arhid. dr. Ioniță Apostolache, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-12 (2014), pp. 88-101 (n. tr.).

trei scaune patriarhale Constantinopolul și Ierusalimul. Antiohia a fost creată în 300 î.d.Hr. de Seleucos I, unul dintre succesorii imediați ai lui Alexandru cel Mare și a aparținut din punct de vedere cultural lumii vorbitoare de limbă greacă, deși mulți dintre locuitorii ei ar fi fost vorbitori nativi ai unui dialect aramaic, care probabil nu era foarte diferit de dialectul aramaic galileean vorbit de Iisus. Și tot un dialect aramaic, vorbit la Edessa, o altă creație elenistică situată la est de fluviul Eufrat, le-a furnizat creștinilor vorbitori de aramaică propria limbă literară, cunoscută mai bine sub numele de siriacă. Odată adoptată ca limbă literară, folosirea limbii siriace s-a răspândit cu rapiditate spre est, de-a lungul graniței Imperiului Roman și în interiorul Imperiului Persan (sub parți, până în 226 d.Hr. și apoi sub sasanizi, până în 651, când ultimul rege sasanid a fost învins de armata arabă).

Astfel, de vreme ce se poate spune că Antiohia și școala ei teologică au reprezentat tradiția creștină greacă în Orientul Mijlociu, „Școala de la Edessa” și succesoarea ei de la Nisibis au fost în acest spațiu făclii ale creștinismului siriac. Ambele tradiții aveau să exercite o influență enormă în numeroase domenii, mai ales în perioada secolelor IV-VII.

1. Antiohia

Antiohia a fost, fără îndoială, unul dintre cele mai importante centre culturale din estul Imperiului Roman și s-a dovedit foarte creativă la nivel literar și artistic, în special în secolele IV-V, în multe domenii: ca să menționăm numai splendidele mozaicuri din Antiohia sau din alte locuri ale Siriei, sau patrimoniul arhitectural constituit astăzi din numeroase biserici și alte clădiri din „Orașele fără viață” situate între Antiohia și Alep. Și în ce privește cultul divin, Antiohia și-a dezvoltat propria tradiție liturgică care, la timpul cuvenit, a exercitat o influență formatoare asupra celei din Constantinopol, noua capitală a imperiului. Dar mai presus de orice, poate că Antiohia era renumită mai ales prin scriitorii ei, atât prin cei păgâni, cât și prin cei creștini: studenți din întreg Imperiul Roman veneau aici să studieze cu retorul păgân Libanius (†393), în timp ce printre scriitorii creștini, Ioan Hrisostom, „Gură de Aur”, el însuși un discipol al lui Libanius, a fost considerat

rapid un model al predicăției elocvente. Tocmai Ioan Gură de Aur (+407), împreună cu Diodor (+394), Teodor de Mopsuestia (+428) și Teodoret (+458), constituie reperele luminoase între autorii creștini asociați cu Antiohia.

Spre deosebire de Alexandria, cu faimoasa ei școală catehetică, Antiohia nu a avut vreodată o singură instituție de educație creștină. Într-adevăr, au existat mai multe școli diferite, care aveau în prim-plan un anumit învățător, dar atunci când se vorbește despre „Școala din Antiohia” se are în vedere o succesiune de mari învățători, într-o perioadă cuprinsă între sfârșitul sec. al III-lea și până în sec. al V-lea, care au predat în diferite școli. De-a lungul timpului, această „Școală din Antiohia” a ajuns să fie asociată mai ales cu o abordare specifică în exegeza biblică și cu o tradiție hristologică distinctă; în ambele cazuri, „Școala din Antiohia” a urmat o direcție diferită de cea din Alexandria.

1.1. Lucian, un savant biblist timpuriu

Un prim reprezentant al „Școlii din Antiohia” a fost un celebru învățat biblist pe nume Lucian, care a suferit moarte martirică în 312. Lucian este considerat autorul unei ediții a Bibliei grecești (care cuprindea atât Septuaginta, cât și Noul Testament), care, după cum ne relatează Ieronim, a ajuns să fie folosită „de la Constantinopol, la Antiohia”². În ce a constatat în realitate lucrarea sa a fost prilej de dispută între cercetătorii moderni. Din fericire însă, „recenzia lui Lucian” poate fi identificată ușor în tradiția manuscrisă a anumitor cărți ale Septuagintei (mai ales în cărțile istorice și profetice). Prin urmare, avem posibilitatea de a observa care erau interesele lui Lucian ca editor. Se pare că pentru el două erau aspectele mai importante: calitatea limbii grecești și adăugarea de informație adițională provenită din Hexapla – ediția revizuită a Septuagintei realizată de Origen, aducând la zi textul tradițional al Septuagintei cu textul ebraic folosit în epoca sa. Este interesant să menționăm și că Lucian pare să fi utilizat pe alocuri și textul siriatic al Vechiului Testament (Peshitta).

² În prefața lui Ieronim la traducerea în latină a scrierii *Liber Dierum* („Cartea cronicilor”) realizată de el. Vezi: Ieronim, *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem*, vol. VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Rome, 1948, p. 4.

Ca învățător, Lucian a atras un număr considerabil de elevi, dintre care mulți au mers mai departe și au jucat un rol important în controversele dogmatice din sec. al IV-lea (unii dintre ei fiind chiar în tabăra ariană). În plus, printre elevii săi se găseau și câteva femei, iar istoricul bisericesc Filostorgiu consemnează chiar numele câtorva dintre ele: Eustolia, Dorotea, Severa și Pelaghia³.

1.2. Marii părinți antiohieni

Însă cei mai cunoscuți reprezentanți ai școlii din Antiohia aparțin sfârșitului de sec. al IV-lea și începutului sec. al V-lea. Diodor, Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia au avut cu toții o bună educație în disciplinele seculare și au fost astfel capabili să pună în serviciul Bisericii ceea ce cultura clasică grecească avea mai bun. Diodor a studiat la Atena, în timp ce ceilalți doi au fost elevii lui Libanius, înainte de a-l avea profesor pe Diodor. Dacă în cazul lui Lucian este limpede că a predat la o școală, în ce-l privește pe Diodor (care avea să devină mai târziu episcop al Tarsului), acesta atrăgea elevi din funcția sa de conducător al unei „asketeria”⁴, o mică comunitate ascetică între altele asemenea, care au apărut la sfârșitul sec. al IV-lea în zona Antiohiei. Toți acești bărbați au lăsat în urmă scrieri vaste, chiar dacă ele nu ni s-au transmis în totalitate. Cel mai mult s-au transmis până astăzi scrierile lui Ioan Gură de Aur, dar faima lui a determinat și așezarea sub numele său a multor texte scrise de autori necunoscuți.

1.3. Exegeza antiohiană

Diodor și elevul său Teodor au aplicat asupra Bibliei metodele de cercetare critică a literaturii seculare. Deși acest demers nu era unul nou, întrucât Origen a fost cel care a făcut asta pentru prima dată, modul lor de a se raporta la textul biblic a fost

³ Joseph Bidez (ed.), *Philostorgius Kirchengeschichte*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1913, p. 192. Pentru ediția a III-a revizuită, vezi: Friedhelm Winkelmann (ed.), *Philostorgius Kirchengeschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1981.

⁴ Günther Christian Hansen (ed.), *Sokrates Kirchengeschichte*, vol. VI/3, Akademie Verlag, Berlin, 1995, p. 6; J. Bidez, *Sozomenus Kirchengeschichte*, vol. VIII/2, Akademie Verlag, Berlin, 1995, p. 6.

unul care accentua latura istorică a sa, concentrându-se asupra „realismului” celor prezentate în text, și tocmai acesta este aspectul care caracterizează întreaga tradiție exegetică antiohiană. În contrast, tradiția exegetică alexandrină a fost interesată în primul rând de o exegeză mai spirituală, apelând la alegorie și arătând un interes mai scăzut dimensiunii istorice a textului. Însă Teodor a mers mai departe decât Diodor în abordarea lui strict istorică și a scris chiar un tratat (astăzi pierdut) împotriva „alegoriștilor”. Alți reprezentanți ai școlii antiohiene, precum Ioan Gură de Aur și Teodoret, au avut abordări mult mai puțin dogmatice, iar în exegeza lor un rol important l-a avut tipologia.

1.4. Hristologia antiohiană

Atât Diodor, cât și Teodor au fost foarte implicați în combaterea numeroaselor erezii ale timpului, în special a lui Apolinarie, care nega faptul că Hristos a avut un spirit sau un suflet omenesc. Pentru a contracara opinia lui Apolinarie, atât Diodor, cât și Teodor au accentuat mai ales umanitatea completă și perfectă a lui Hristos și tocmai această preocupare se află în spatele tradiției hristologice antiohiene, cu distincția ei strictă între natura omenescă și cea dumnezeiască a lui Hristos, subliniind, în același timp, unitatea ființei lui. Tradiția hristologică alexandrină (care este în mare cea a lui Chiril al Alexandriei) a privit Întruparea dintr-o altă perspectivă: ei pun accentul pe unitatea lui Hristos, Logosul divin „devenind” pe deplin uman. Astfel, se poate spune că cele două tradiții hristologice, antiohiană și alexandrină, au două puncte de plecare diferite: cea antiohiană începe de la Iisus cel istoric (adică de la omenitatea lui Hristos), pe când cea alexandrină pornește de la Cuvântul divin sau Logosul (adică de la dumnezeirea Lui). Din cauza acestor două puncte de plecare diferite, fiecare tradiție accentuează elemente distincte.

Începând cu sfârșitul anului 420, aceste două abordări ale Tainei Întrupării au intrat în conflict, ceea ce avea să determine în decursul sec. al V-lea împărțirea creștinismului răsăritean în trei direcții care există până astăzi: tradiția hristologică antiohiană strictă, a celor „două naturi” (diofizită), reprezentată astăzi de Biserica Asiriană a Răsăritului, în timp ce hristologia chiriliană,

strictă, a unei „singure naturi” (miafizită)⁵, este reprezentată de diferitele Biserici Ortodoxe Orientale, între care se numără și Biserica Siro-ortodoxă, care, desigur, a fost întotdeauna asociată din punct de vedere geografic cu Antiohia, unde era și sediul patriarhiei. Între aceste două direcții se află diferitele Biserici (Ortodoxă-Răsăriteană, Catolică și Reformată) care au acceptat hotărârile dogmatice ale sinodului de la Calcedon, care afirma că Hristos întrupat este un ipostas în două naturi. Sinodul de la Calcedon (451) a încercat să găsească o formulare acceptabilă atât pentru tradiția hristologică antiohiană, cât și pentru cea alexandrină, însă, din nefericire, termenii cheie folosiți erau susceptibili de interpretări diferite, și astfel formula de credință a sinodului s-a dovedit inacceptabilă pentru mulți.

În ultimele decenii ale sec. al XX-lea, teologi ai celor trei tradiții au avut întâlniri rodnice⁶, și datorită noului climat de deschidere a fost posibilă realizarea faptului că, în ciuda divergențelor asupra unor termeni (precum „o natură” sau „două naturi” în ce privește persoana lui Hristos întrupat), fiecare tradiție s-a străduit să exprime același mister inefabil al întrupării Fiului lui Dumnezeu, perfect în dumnezeirea lui și perfect în umanitatea lui. Separațiile și neînțelegerile au luat naștere deoarece diferitele direcții au avut puncte de plecare distincte în abordarea acestui subiect și nu au avut o înțelegere unitară asupra unor termeni cheie precum „natură”. În plus, fiecare grup a citit formulările oponentilor folosind lentila propriei lor înțelegeri a termenilor tehnici. Prin urmare, poziția oponentilor a fost considerată eretică și a ajuns, astfel, să fie condamnată. În realitate însă, pozițiile condamnate reprezintă o parodie a pozițiilor hristologice reale susținute de bisericile despre care s-a presupus că susțin acele poziții. S-a realizat acum că unitatea de credință nu implică o formulare

⁵ Este important să evităm termenul „monofizit” în legătură cu Bisericile Ortodoxe Orientale, de vreme ce el provoacă confuzie cu poziția lui Eutihie (cel care a susținut că Hristos a fost deoființă doar cu Tatăl, nu și cu noi). Opinia lui Eutihie a fost condamnată încă de la început de Bisericile Ortodoxe Orientale. Din acest motiv, este util să folosim pentru poziția teologică a acestor Biserici termenul descriptiv „miafizit”.

⁶ Vezi, de exemplu: Paulos Gregorius et al. (eds), *Does Chalcedon divide or unite?*, World Council of Churches, Geneva, 1981, și publicațiile fundației Pro Oriente.

unitară și că Taina Întrupării este mult prea adâncă pentru a fi restrânsă într-o singură formulă.

1.5. Moștenirea Școlii din Antiohia

Despre contribuția pe care Școala din Antiohia a adus-o în-tregii tradiții creștine am putea spune că aceasta rezidă mai ales în patru domenii: liturgic, omiletic, exegetic și teologic.

Tradiția liturgică antiohiană este exprimată astăzi mai ales în liturghia euharistică a Sfântului Ioan Gură de Aur (a cărei variantă grecească ar putea foarte bine să aibă legătură cu însuși Ioan Gură de Aur)⁷, folosită în mod regulat în toate bisericile ortodoxe răsăritene. În forma ei siriacă, liturghia este cunoscută sub numele de „Anaforaua celor doisprezece apostoli” și este parte a unui număr mare de anaforale folosite în Biserica Siro-ortodoxă și în Biserica Maronită. Tradiția liturgică antiohiană oferă și în multe alte domenii elemente unice, contribuind astfel la îmbogățirea tuturor bisericilor din zilele noastre (și ne putem gândi aici mai ales la modul în care tradiția baptismală antiohiană a început în ultimul timp să fie apreciată)⁸.

Contribuția omiletică este asociată în primul rând cu numele lui Ioan Gură de Aur, dar alături de el au existat în spațiul antiohian mulți alți predicatori mai puțin cunoscuți, ale căror predici arată adesea o înțelegere imaginativă surprinzătoare și creativă a textelor biblice, din care ele își au punctul de pornire.

Exegeza și hristologia din Antiohia au ajuns să fie considerate încă de timpuriu, mai mult sau mai puțin, sinonime cu abordările lui Diodor și Teodor asupra acestor chestiuni. Întrucât hristologia lui Teodor a fost asociată de mulți cu „nestorianismul” (înțeles ca o credință în doi fii, fiul Mariei și Fiul lui Dumnezeu), cei doi teologi au căzut în dizgrație în toate bisericile, excepție făcând Biserica Asiriană a Răsăritului, care se afla la acel timp în afara Imperiului Roman. Deși este adevărat că Nestorie a fost un

⁷ Aceasta a fost arătată de Robert Taft. Vezi: Robert F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, (Ch. 3), Variorum Reprints, Aldershot, 1995.

⁸ Vezi mai ales: Kilian McDonnell, *Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Liturgical Press, Collegeville, 1996. Acesta insistă mult pe tradiția liturgică antiohiană, atât pe cea greacă, cât și pe cea siriacă.

discipol al lui Teodor și că hristologia sa era strict diofizită, este foarte improbabil ca el să fi susținut realmente ideile condamnate ca reprezentând „nestorianismul”. Mai mult decât atât, este absolut sigur faptul că nici Biserica Asiriană a Răsăritului, care îl respectă pe Nestorie ca pe un teolog antiohian persecutat pe nedrept, nu a susținut asemenea puncte de vedere. În sec. al VI-lea, însuși Teodor a ajuns să fie condamnat postum la sinodul de la Constantinopol din 553. În consecință, scrierile sale în greacă aproape că au dispărut complet, iar faptul că o parte a operei sale a supraviețuit se datorează în mare parte traducerilor în siriacă.

Exegeza antiohiană, care include specificul exegezei lui Teodor, a continuat să exercite o mare influență, în ciuda condamnării lui Teodor, în 553. În Biserica Siro-ortodoxă, influența exegezei lui a continuat să se simtă în scrierile lui Iacob de Sarug și, într-o măsură mai redusă, în cele ale lui Philoxen de Mabbug, ambii foști elevi ai Școlii din Edessa, unde comentariile lui Teodor erau texte normative. În Biserica grecească, deși au reușit să supraviețuiască părți importante din comentariul la Psalmi al lui Teodor, în ciuda condamnării lui, tradiția exegetică antiohiană și-a păstrat influența prin lucrarea sa intitulată *Întrebări și răspunsuri la Vechiul și la Noul Testament*. În Biserica Apuseană, comentariile episcopului de Mopsuestia au continuat să fie citite și apreciate în Antichitatea târzie în traducere latină. Însă, deloc surprinzător, exegeza lui Teodor a exercitat cea mai mare influență asupra tradiției exegetice a Bisericii Asiriene a Răsăritului: pentru mulți exegeți de limbă siriacă ai acestei tradiții, Teodor este *par excellence* „interpretul” Scripturii. Trebuie subliniat, în același timp, că tradiția exegetică a Bisericii Asiriene a Răsăritului a cuprins, de asemenea, și multe alte elemente. În plus, este limpede că atât exegeza lui Teodor, cât și teologia lui au fost preluate adesea într-o formă adaptată.

În epoca modernă, odată cu apariția cercetării biblice academice, abordarea istoricizantă a exegezei antiohiene a ajuns să fie tot mai mult apreciată, iar Teodor a fost considerat uneori un premergător al cercetării critice moderne. Și tradiția hristologică antiohiană a fost nevoită să aștepte până în vremurile moderne pentru a obține o recunoaștere mai largă. În această privință, abordarea imparțială a controverselor antice de către cercetarea

modernă a jucat un rol important în relațiile ecumenice dintre Biserica Asiriană a Răsăritului și Bisericile Calcedoniene și Orientale⁹.

2. Edessa

2.1. Creștinismul timpuriu în Edessa

Din nefericire, originile creștinismului la Edessa (orașul modern Urfa) rămân cuprinse de incertitudine. Celebra relatare din corespondența regelui Abgar cu Iisus aparține definitiv tărâmului legendei. Ea este întâlnită pentru prima dată la începutul sec. al IV-lea, în „Istoria bisericească” (cartea I, capitolul 13) a lui Eusebiu de Cezareea și, din nou, un secol mai târziu, într-o formă mult mai extinsă, în versiunea siriacă a „Învățăturii lui Addai”. Câțiva istorici au încercat să rețină un miez istoric din această poveste, sugerând că regele convertit al Edessei nu era Abgar al V-lea („cel Negru”), ci Abgar al VIII-lea („cel Mare”), care a domnit în 178-213, însă această ipoteză ridică mai multe probleme decât rezolvă. Sigur este faptul că un creștin foarte educat al locului, pe nume Bardesanes, a activat la Edessa în timpul lui Abgar al VIII-lea, scriind atât proză, cât și poezie. Este semnificativ faptul că singura lucrare a sa care a supraviețuit, „Dialogul despre destin” (cunoscut în mod obișnuit în siriacă drept „Cartea legilor sau a obiceiurilor țărilor”), este scrisă în forma dialogului platonian, iar conținutul ei arată limpede că Bardesanes, deși a scris în siriacă, era foarte bine familiarizat cu tendințele timpului în scrierea filosofică grecească. Este cert faptul că Bardesanes a adunat în jurul său elevi, întrucât s-ar putea spune că a fondat o școală, însă aceasta a rămas o chestiune informală și nu s-a dezvoltat vreodată într-o instituție de învățământ de tipul celei care avea să apară la Edessa la începutul sec. al V-lea.

2.2. Efreem și originile „Școlii de la Edessa”

Bardesanes moare în 222, dar în ciuda faptului că elevii săi i-au transmis și dezvoltat cu siguranță învățăturile, știm foarte puține

⁹ Vezi Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger (eds), *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac tradition*, Pro Oriente, Vienna, 1994.

despre acestea, de vreme ce unele idei cosmologice ale sale au fost considerate eretice de generațiile posterioare. O imagine mai clară a creștinismului în Edessa nu avea să apară mai devreme de sec. al IV-lea: la jumătatea acestui secol a activat un important savant biblist, Eusebiu de Emesa (Homs), care a studiat inițial la Edessa. Asemenea lui Bardesanes, Eusebiu era evident bicultural și se simțea acasă atât în greacă, cât și în siriacă; însă, spre deosebire de Bardesanes, el a scris în greacă. Mult mai celebru este contemporanul mai tânăr al lui Eusebiu, poetul și teologul Efrem de Nisibis, care a venit ca refugiat la Edessa în 363, unde a rămas pentru ultimii zece ani din viață. Probabil că Efrem a predat într-o școală catehetică din orașul său natal Nisibis și este posibil ca el să fi continuat această activitate la Edessa. Tradiții mai târzii aveau să îl identifice ca fondator al „Școlii de la Edessa”, ceea ce este însă departe de a fi corect. O mărturie mai timpurie și mai sigură despre perioada petrecută de el la Edessa este păstrată de poetul Iacob de Sarug (care a murit în 521): Iacob îi dedică lui Efrem o întregă omilie în versuri, în care îl prezintă ca pe unul ce instruia femeile, scriind imne special pentru a fi cântate de ele, dovedindu-se prin aceasta „un al doilea Moise, pentru femei”. Efrem este considerat în orice limbă unul dintre cei mai mari poeți din biserica timpurie. El nu este mai puțin important ca teolog de profunzime, deși modul său de abordare a teologiei¹⁰ a fost foarte diferit de cel al unor teologi greci ai timpului, mult mai bine cunoscuți, precum Atanasie cel Mare și capadocienii Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz.

Asemenea lui Bardesanes și precum Lucian, Diodor și Teodor la Antiohia, cu siguranță că Efrem a adunat în jurul lui un grup de elevi, numele unora dintre ei păstrându-se în „Testamentul lui Efrem” (care însă cu greu ar putea proveni de la Efrem însuși, deși pretinde această apartenență). Însă niciunul dintre acești elevi nu pare să fi avut vreo legătură directă cu școala care a apărut în primele decenii ale sec. al V-lea și care a ajuns să fie cunoscută drept „Școala perșilor de la Edessa”. De fapt, în prima

¹⁰ Pentru o prezentare generală, vezi: Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye: The spiritual World Vision of St. Ephrem*, (2nd ed.), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992. Tradusă în franceză în 1991 și în arabă în 1992.

jumătate a sec. al V-lea, au existat la Edessa mai multe școli, întrucât alături de „Școala perșilor” știm de existența unor școli ce aparțineau armenilor și sirienilor¹¹.

2.3. Școala persană și rolul ei

Este evident faptul că școlii i-a fost acordat calificativul „persană” deoarece a atras un număr mare de studenți proveniți din afara granițelor, din Imperiul Sasanid (unul dintre aceștia a fost Philoxen, viitor episcop siro-ortodox de Mabbug). În decursul deceniului trei al secolului al IV-lea, „Școala perșilor” a devenit celebră pentru transmiterea scrierilor lui Teodor de Mopsuestia, o parte dintre ele fiind traduse în siriacă în cadrul școlii (este cunoscut un traducător pe nume Qūmi). Prin aceasta, școala s-a apropiat mult de tradiția hristologică și exegetică antiohiană, fapt petrecut exact în momentul apariției unei polarizări între Chiril al Alexandriei și teologii antiohieni în chestiunea hristologică. Prin urmare, în ochii susținătorilor poziției teologice a lui Chiril (printre care era și Rabbula, episcopul Edessei în 411-435), „Școala perșilor” era privită ca un focar al „nestorianismului”. Reputația aceasta s-a păstrat și în urma sinodului de la Calcedon (451), iar în cele din urmă, episcopul Qura al Edessei va obține de la împăratul Zenon, în 489, un decret de închidere definitivă a școlii. Cu ceva timp înainte de închidere, ea l-a avut director pe poetul siriac Narsai, ale cărui numeroase omilii în versuri, realizate adesea asupra unor teme biblice, supraviețuiesc până astăzi. Simțind starea de spirit ostilă hristologiei antiohiene, care s-a răspândit în deceniile ce au urmat sinodului de la Calcedon, Narsai a socotit, probabil în 471, că este cel mai bine să părăsească definitiv Edessa și să treacă granița spre Nisibis, unde atmosfera teologică era mult mai favorabilă modului său de gândire. Pe el îl vom reîntâlni, în 496, în postura de director al „Școlii de la Nisibis”.

Nu trebuie să credem că toți elevii „Școlii perșilor de la Edessa” au adoptat hristologia diofizită. Câțiva dintre ei au devenit susținători înflăcărați ai poziției alexandrine miafizite a unei „singure

¹¹ Johannes Flemming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, în: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Neue Folge, Band XV/1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1917, p. 24 (reeditată în 1970 la editura Vandenhoeck & Ruprecht din Göttingen).

naturi”: lider între aceștia a fost celebrul autor siriac Philoxen de Mabbug care, alături de Sever al Antiohiei (care a scris în greacă), este principalul teolog al Bisericii Siro-ortodoxe în Antichitatea târzie. Un alt student care s-a răzvrătit împotriva învățaturii hristologice a școlii a fost poetul siro-ortodox Iacob de Sarug, autorul câtorva sute de omilii în versuri, admirabile și foarte creative, asupra unor teme biblice și nu numai. Însă Iacob a avut o atitudine mult mai irenică și a preferat să evite termenii și formulările controversate, încercând să-și exprime credința în întrupare într-un mod mai adecvat stilului de exprimare tradițional siriac. Mai presus de toate, tocmai prin oameni ca Iacob au făcut cunoștință comentatorii siro-ortodocși de mai târziu cu exegeza lui Teodor de Mopsuestia.

Nu trebuie să ne imaginăm că Teodor a fost singurul autor citit la „Școala perșilor”: scrierile lui Efrem erau la fel de importante, iar influența sa poate fi observată mai presus de orice la cei doi mari poeți, absolvenți ai școlii, Narsai și Iacob. Din nefericire, în privința altor scriitori din cadrul școlii și a celorlalte tematici abordate acolo, ne aflăm în întuneric. S-a afirmat uneori că primele traduceri în siriacă ale lucrărilor de logică ale lui Aristotel (*Organonul*) și a comentariilor asupra lor au fost realizate în cadrul „Școlii de la Edessa”, dar aceasta este foarte improbabil. Despre Probus, persoana care este asociată acestei opere de traducere, s-a dovedit că nu a avut vreo legătură autentică cu școala și, în orice caz, se pare că a activat în perioada de după închiderea școlii (studiul filozofiei grecești în școlile siriace va fi discutat în continuare).

2.4. Tradiția siriacă locală

Întrucât majoritatea informațiilor pe care le deținem despre „Școala de la Edessa” sunt legate de controversele hristologice ale timpului, izvoarele acordă o atenție scăzută rolului tradiției siriace locale în cadrul școlii. Deși trebuie evitată echivalarea acestei tradiții cu o formă imaginară de creștinism semitic „necontaminat” al primelor veacuri, există un număr important de trăsături care deosebesc tradiția siriacă locală de alte tradiții. Probabil că cea mai importantă trăsătură distinctivă este folosirea amplă a poeziei, atât ca vehicul pentru teologie, cât și pentru învățământul

catehetic. Desigur că prima dovadă a acestei tradiții este Efrem, care în expunerea sa teologică folosește paradoxul, metafora și simbolul (termenul siriatic „raza” înseamnă, de asemenea, și „mister”). Efrem scoate în evidență importanța învățaturii adevărate, dar în același timp el evită deliberat „definițiile” de credință, de vreme ce consideră că acestea limitează ceva ce prin esență nu este subiect al limitării (în multe limbi, „definiție” derivă de la cuvinte care au sensul de „limită”, „hotar”).

În folosirea poeziei pentru cateheză, lui Efrem i se alătură mulți alți scriitori de limbă siriacă. Ne vin în minte imediat numele lui Iacob de Sarug, Narsai și al celor trei Isaac, însă a supraviețuit, de asemenea, și opera, adesea anonimă, a multor alți poeți siriaci. Aici poate fi notată varietatea diferitelor genuri folosite. Măreția poeziei lui Efrem se află în *madrashale* sale lirice, care erau cântate, în timp ce Iacob și Narsai folosesc în expunerea omiletică a episodurilor biblice forma mai destinsă a cupletelor de versuri. De asemenea, Efrem a adaptat uzului creștin genul antic mesopotamian al poemelor „polemice”, în care doi interlocutori argumentează alternativ, în strofe scurte. Interlocutorii lui Efrem sunt moartea și Satan, iar cadrul de dezbateră este coborârea lui Hristos în Șeol, locuința morților. Aceeași formă de dialog a fost adaptată de poeții de mai târziu, într-o manieră plină de viață și foarte creativă, la câteva perechi biblice: Cain și Abel, Iosif și soția lui Putifar, Maria și arhanghelul Gavriil, Maria și Iosif, cei doi tâlhari de pe cruce și alții¹².

Deși cunoaștem atât de puține detalii despre „Școala de la Edessa”, se poate afirma cu siguranță că una dintre contribuțiile principale ale ei a fost îmbinarea învățaturii teologice grecești cu tradiția teologică siriacă locală, prin care s-au pus bazele pentru ceea ce avea să apară în tradițiile siriace ulterioare, atât în Imperiul Roman, cât și în Imperiul Sasanid (prin „Școala de la Nisibis” care i-a urmat).

¹² Despre potențialul catehetic al acestor scrieri pentru vremurile noastre, vezi: S. Brock, *Syriac Liturgical Poetry – a resource for today*, în „The Harp”, nr. 8-9 (1995-1996), pp. 53-66.

3. Nisibis

„Edessa s-a întunecat și Nisibisul a strălucit”, a fost comentariul unui scriitor asupra închiderii „Școlii persane de la Edessa”, în 489¹³. Este probabil că restul de personal al școlii s-a alăturat lui Narsai la Nisibis, oraș situat chiar peste graniță, în Imperiul Sasanid. Narsai a fost întâmpinat de mitropolitul Barsauma de Nisibis cu brațele deschise, el însuși un fost elev al „Școlii perșilor”. La scurt timp după stabilirea la Nisibis, Narsai a reformat o școală existentă, care avea să devină în scurt timp succesoarea celei persane de la Edessa.

3.1. Statutele școlii

Mulțumită faptului că s-a păstrat un document care conține statutele școlii, aprobate în 496¹⁴, suntem privilegiați să putem arunca o privire în modul de funcționare al „Școlii de la Nisibis”. Narsai, cel care trebuie să fi avut la vremea aceea o vârstă foarte înaintată, era încă directorul ei (titlul siriac este „raban”, „stăpânul sau învățătorul nostru”. Aceste statute, aprobate în 496, reprezintă de fapt cel de-al doilea rând de reguli ale noii școli și, la o citire printre rânduri, se poate vedea faptul că primele s-au dovedit nesatisfăcătoare și au condus la dificultăți în cadrul școlii. Noile statute acordă o atenție specială rolului pe care îl avea *rabbayta* (în traducere literală „intendentul”), ale cărui îndatoriri sunt definite cu claritate în primele paragrafe. Cel care deținea această funcție avea o putere considerabilă (mai ales în chestiunile disciplinare) și probabil că din acest motiv mandatul era limitat la un singur an. Nu ni se spune nimic specific despre propria poziție a lui Narsai ca director/rabban, însă uneori se face referire la el ca *mpashqana*, „exegetul”, probabil în legătură cu atribuțiile sale didactice. Pe o treaptă inferioară în cadrul personalului didactic se aflau *maqryane* și *mhagyane*, care erau evident instructori în citirea

¹³Barhadbeshabba, *Cause of the Foundation of the Schools*, traducere de Addai Scher, în *Patrologia Orientalis*, vol. IV, R. Graffin, F. Nau (eds), Firmin-Didot et Cie, Paris, 1907, p. 386.

¹⁴Editat și tradus în limba engleză de Arthur Vööbus. Vezi: Arthur Vööbus (ed.), *The Statutes of the School of Nisibis*. Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12, Estonian Theological Society in Exile, Stockholm, 1962.

și pronunțarea corectă a textelor biblice (probabil că începuturile tradiției siriace a studiilor de gramatică se găsesc în școli teologice precum cea de la Nisibis). Introducerea care precede statutele, adăugată în 602, îl menționează și pe *badoqe* ca parte a corpului didactic, însă sensul acestui termen și rolul exact al acestui personaj rămân neclare. Statutele acordă un spațiu considerabil chestiunilor disciplinare. Așadar, atunci când ajungeau la școală, elevii nou-veniți trebuiau să treacă printr-un interviu cu *rabbayta*; nu le era permis să absenteze de la studiu decât în situații excepționale; erau stabilite orele la care trebuiau să se îndrepte seara spre dormitoare și orele la care trebuiau să se trezească; dacă cineva se îmbolnăvea, ceilalți colegi din cameră trebuiau să-i poarte de grijă; elevii nu puteau avea prietene pe durata studiilor și nu se puteau căsători; ei nu aveau voie să dea petreceri indecente etc. Multe dintre aceste reguli ar suna asemănător în școlile seminariale moderne.

3.2. Programa de studiu

Din nefericire, statutele nu oferă vreo informație directă cu privire la materiile predate. Probabil că analiza gramaticală și recitarea liturgică corectă constituiau fundamentul pentru studiile ulterioare. Exegeza avea cu siguranță un loc de frunte, iar lui Efram și Teodor le era acordată o atenție specială, ca și la „Școala de la Edessa”, deși scrierile lui Teodor au trebuit să fie simplificate de către Avraam de Bet Rabban, unul dintre succesorii lui Narsai. La sfârșitul sec. al VI-lea pare să fi avut loc o dispută cu privire la cei mai importanți autori care trebuiau să fie studiați în cadrul școlii: unii susțineau că Teodor de Mopsuestia ar trebui să fie prima autoritate, în timp ce alții doreau o abordare mult mai inclusivă. Liderul acestora din urmă era Henana, controversatul director al școlii, la trecerea dintre sec. VI-VII. În orice caz, nu există vreo dovadă clară care să ateste studierea unor materii seculare, precum medicina sau filosofia, în cadrul școlii.

Din scrierile mai multor absolvenți din sec. al VI-lea ai „Școlii de la Nisibis”, s-ar părea că școala a inițiat un nou gen de comentarii literare, intitulate *ellata* sau „cauze”, care încercau să ofere justificarea pentru chestiunea discutată: una dintre primele lucrări de acest tip este *Explicarea praznicelor duminicale* a lui Cirus de

Edessa, de la jumătatea sec. al VI-lea. De asemenea, este posibil ca prin intermediul școlii să fi intrat în folosință în rândul savanților siriaci o nouă metodologie privitoare la critica literară. În lumea greacă a sec. V-VI, savanții au dezvoltat un set standard de întrebări critice, care trebuiau puse oricărui text cu autoritate care era studiat: exact aceleași întrebări pot fi găsite în lucrările unor autori siriaci care au studiat la Nisibis. Aceste „prolegomena” au fost destinate să aibă de-a lungul secolelor un rol foarte important în Orientul Mijlociu, în multe sfere ale educației superioare.

3.3. Influența „Școlii de la Nisibis”

Mai ales în decursul sec. al VI-lea, „Școala de la Nisibis” a avut o influență mare, mai presus de toate, în cadrul Bisericii Asiriene a Răsăritului: mulți dintre elevii ei au devenit episcopi, iar unii dintre cei mai importanți scriitori și savanți ai timpului au avut legături cu școala, fie ca elevi, fie ca profesori. Unul dintre cei mai celebri profesori ai școlii a fost catolicosul Aba (+552). Acesta a fost de la naștere zoroastrian și s-a convertit la creștinism pe când era elev, după care a călătorit mult în Imperiul Roman, învățând limba greacă la Edessa și vizitând Palestina, Egiptul și Constantinopolul. Întors în Imperiul Persan, el a predat pentru o perioadă la „Școala de la Nisibis” și a fost ales în cele din urmă catolicos (541). Faima lui Aba, mai ales ca savant biblist, s-a răspândit și în Imperiul Roman, el fiind numit de autorul grec Cosma Indicoplevstul (pe care l-a întâlnit la Alexandria) „Patrikios, omul cel mai evlavios și mare învățător” (Patrikios este traducerea în limba greacă a numelui Aba)¹⁵.

O altă întâlnire importantă a avut loc la Constantinopol, pe la jumătatea sec. al VI-lea, între Pavel Persul, un fost elev al școlii și Junilius Africanul. Pavel scrisese o introducere pentru studiile biblice care l-a impresionat atât de mult pe Junilius, încât acesta a folosit-o ca lucrare de bază pentru propria sa introducere (în limba latină), care s-a transmis până astăzi sub numele *Despre elementele legii divine*. Astfel, manualul lui Pavel a ajuns să exercite

¹⁵ Vezi „Topografia creștină” a lui Cosma Indicoplevstul: Cosmas Indicopleustès, *Topographie Chrétienne*, în *Sources Chrésiennes*, vol. II/2, Éditions du Cerf, Paris, 1968, pp. 306-307.

indirect o influență semnificativă asupra modului în care a fost studiată Biblia în Occidentul medieval.

Nivelul academic înalt al „Școlii de la Nisibis” i-a fost cunoscut și unui alt scriitor din sec. al VI-lea, Casiodor, inspirându-l să întocmească planul unei instituții similare în sudul Italiei. La Vivarium (așa cum a fost numită această instituție), Casiodor și alții au produs un număr de lucrări care au reprezentat texte de bază pentru multe secole.

Mulți autori importanți de limbă siriacă din sec. VI-VII au fost instruiți la „Școala de la Nisibis”. Între aceștia îi putem menționa aici pe Avraam de Kashkar, fondatorul unei mănăstiri extrem de influente pe muntele Izla (biserica se păstrează până astăzi pe versantul sudic al Tur Abdinului) și pe Babai cel Mare (+628), un prolific scriitor și teolog, a cărui *Carte a uniunii* (între cele două naturi ale lui Hristos) este una dintre cele mai importante scrieri hristologice pentru Biserica Asiriană a Răsăritului.

S-a păstrat până în zilele noastre cel puțin o mărturie palpabilă din „Școala de la Nisibis”: este vorba despre un manuscris al Evangheliilor (aflat acum la British Library) care a fost scris în școală, în 615. La sfârșitul manuscrisului, scribul menționează numele unor profesori ai școlii.

Este important de accentuat faptul că „Școala de la Nisibis” nu a fost în nici un caz singura școală teologică din Imperiul Persan. Se știe că au existat și alte câteva, însă informațiile cu privire la activitățile desfășurate în cadrul lor fie sunt puține, fie lipsesc. Cu siguranță că una dintre cele mai importante școli între acestea a fost la Seleucia-Ctesifon, oraș care la vremea aceea era capitala de iarnă a șahilor sasanizi și reședința catolicosului Bisericii Asiriene a Răsăritului. O altă școală, situată în Beth Qatraye (pe malul de vest al Golfului Persic), merită amintită aici de vreme ce ea a produs un număr mare de scriitori siriaci în ultima parte a sec. al VI-lea. Între aceștia a fost și marele mistic Isaac de Ninive (Isaac Sirul), ale cărui scrieri au fost traduse într-o mulțime de limbi, care variază de la rusă la japoneză, și a cărui influență este resimțită până astăzi.

Aceste școli teologice constituie o trăsătură caracteristică a vieții Bisericii Asiriene a Răsăritului în Antichitatea târzie și rolul pe care ele l-au avut în istoria culturală a acestei biserici a fost extrem de

important. În contrast, în cadrul Bisericii Siro-ortodoxe acest rol cultural pare să fi fost concentrat mai întâi în anumite mănăstiri, decât în școli bisericești¹⁶.

3.4. Opera de traducere. Filosofia și medicina

Până acum ne-am concentrat atenția asupra informațiilor certe despre școlile de la Edessa și Nisibis. Aici am inclus și faptul că în cadrul „Școlii de la Edessa” au fost traduse în siriacă o parte din scrierile lui Teodor de Mopsuestia. În decursul secolelor V-VII a fost tradus în siriacă un număr enorm de scrieri grecești, deopotrivă religioase și seculare, și este foarte probabil ca cel puțin o parte dintre acestea să fi fost traduse la una sau alta dintre cele două școli. În orice caz, multe dintre aceste traduceri le-au fost cunoscute celor care au studiat și predat acolo.

Am afirmat deja că nu există dovezi solide care să ateste predarea disciplinelor seculare, mai ales a filosofiei și a medicinei, la școlile din Edessa și Nisibis. Cu toate acestea, știm cu certitudine că aceste materii au început să fie studiate în limba siriacă la începutul sec. al VI-lea. Avem ca mărturie în acest sens cele mai vechi traduceri și comentarii în siriacă asupra scrierilor lui Aristotel și Galen, autoritățile grecești în acest domeniu, care pot fi date neîndoiește în sec. al VI-lea. Scrierile de logică ale lui Aristotel, cunoscute sub numele de *Organon* sau „instrument”, împreună cu introducerea lui Porfir la ele (*Isagoga*), erau parte comună a educației superioare peste tot în Imperiul Roman târziu și la începuturile Imperiului Bizantin. Este frapant faptul că, mulțumită unei programe de studiu comune pentru educația superioară, Vestul latin medieval, Estul grecesc și Orientul siriacă și arab s-au inspirat din aceeași moștenire filosofică, bucurându-se astfel de o dezbatere de idei cu o bază comună, care era inteligibilă pentru toți. De exemplu, asta înseamnă că Beda (+735), în nordul Angliei, citea în latină multe dintre aceleași texte de origine grecească care erau citite și în Mesopotamia în limba siriacă de către Gheorghe (+724), contemporanul său, episcop al triburilor arabe și discipol al lui Iacob de Edessa.

¹⁶ Ne referim aici mai ales la activitatea unora ca Iacob de Edessa (+708), care a fost centrată pe mănăstiri.

Ne sunt cunoscute doar trei nume ale unor savanți de limbă siriacă din sec. al VI-lea care s-au implicat în această operă de traducere și de exegeză: Serghie de Resh'aina (+536) și, probabil, Probus, la începutul sec. al VI-lea, în timp ce Pavel Persul (o persoană diferită de Pavel Persul menționat deja) a activat în timpul domniei lui Cosroes I (531-579; de fapt Pavel a scris o introducere în logică, în limba medo-persană, pentru a-i fi de folos șahului). Nici unul dintre acești savanți nu a avut vreo legătură clară cu Edessa sau Nisibis (deși Probus a fost pus uneori în legătură cu Edessa, însă nu cu o argumentație solidă), dar cu toate acestea influența lucrărilor de logică pe care ei le-au făcut disponibile cititorilor siriaci poate fi cu ușurință observată în scrierile unor absolvenți ai „Școlii de la Nisibis”, cel puțin începând cu sec. al VI-lea.

Pe lângă faptul că a scris două introduceri la *Categoriile* lui Aristotel, Serghie de Resh'aina a mai și tradus multe dintre tratatele standard de medicină ale lui Galens. Mai târziu, sub primii abasizi, studierea medicinei în limba siriacă era asociată în primul rând cu Gundishapur (Beth Lapat), oraș în care se afla una dintre reședințele de vară ale șahilor sasanizi. Cu siguranță că la Beth Lapat exista încă din perioada sasanidă o școală creștină, însă nu există dovezi clare cum că medicina era deja în acea perioadă materie de studiu, fie în această școală, fie la vreo altă școală din oraș.

Concluzii

Cu riscul unei simplificări excesive, s-ar putea spune că „Școala din Antiohia” reprezintă mariajul creștinismului timpuriu cu moștenirea culturii clasice grecești, în timp ce școlile de la Edessa și Nisibis reprezintă mariajul descendentului din acea primă unire, adică a tradiției creștine grecești, cu tradiția creștină siriacă a locului. În aceste două mariaje culturale sunt reflectate toate elementele componente esențiale ale tradiției creștine, dezvoltate în Orientul Mijlociu până în momentul cuceririlor arabe din sec. al VII-lea. În următoarele câteva secole (și mai presus de toate în sec. al IX-lea) avea să aibă loc un alt mariaj cultural, unindu-se maluri diferite din tradiția greacă și siriacă cu tradiția culturală

arabă timpurie. Consecințele celui de-al treilea mariaj au fost de mare anvergură, atingând atât tradiția creștină care a urmat, cât și pe cea musulmană. Dacă aceasta nu ar fi avut loc, întreaga istorie intelectuală a Orientului Mijlociu și a lumii occidentale ar fi fost foarte diferită: creștinismul Orientului Mijlociu nu i-ar mai fi avut pe Teodor Abū Qurrah, Yahya ibn 'Adī, 'Abdallah ibn al-Tayīb sau Grigorie Abū al-Faraj (Barhebraeus), iar din tradiția musulmană ar fi lipsit al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna) sau Ibn Rushd (Averroes). Fără ultimii doi, scolastica din Europa de vest medievală s-ar fi dezvoltat într-un mod foarte diferit.

Nici o tradiție culturală, religioasă sau seculară nu poate să rămână statică și nu poate exista în izolare: ca și în sfera fizicii subatomice, interacțiunea este inevitabilă prin aceea că există o interrelaționare la nivel fundamental între toate și toți. Această interacțiune poate fi pozitivă sau negativă, îmbogățitoare sau pauperizantă, creativă sau distructivă, depinzând de atitudinea comunității sau a individului implicat. În cazul mariajelor simbolice schițate mai sus, se pot găsi în paginile istoriei o mulțime de tensiuni, însă o importanță mult mai mare și mai de durată o au feluri vlăstari spirituali, intelectuali și culturali cărora le-au dat naștere de-a lungul secolelor aceste mariaje succesive. În orice caz, noi toți, la sfârșitul sec. al XX-lea, suntem, într-un mod sau altul, descendenții acestor mariaje culturale trecute, iar în fiecare generație, tuturor comunităților și indivizilor le rămâne provocarea de a folosi această moștenire a trecutului într-un mod creativ și constructiv.