

PATRISTICA PATRISTICS

Ștefan al Nicomidiei și Catehismul său pentru laici în Bizanțul anului 1000

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR*

I

Fascinantă compoziție retorică și teologică, „Viața” sfântului Simeon Noul Teolog (949–1022) scrisă în anii 1052–1054 de ucenicul său Nichita Stithatul¹, îndrăgită și copiată intens de monahii isihăști athoniți din veacul XIII încolo, a fost și unul din cele mai controversate monumente ale literaturii hagiografice bizantine. Derulată pe fundalul celei mai glorioase epoci din istoria Imperiului bizantin, lunga și agitata existență politică și monahală a cuviosului Simeon, cu tensiunile și luptele ei duhovnicești, a coincis aproape integral cu cei 48 de ani de domnie ai bazileului Vasile II Macedoneanul (născut în 958 și domnind în anii 976–1025). Domnia ultimului și celui mai de succes împărat al dinastiei Macedonenilor a fost marcată de o dublă expansiune. Călcând pe urmele înaintașilor săi, triumfătorii generali Nichifor Phokas (963–969) și Ioan Tzimiskis (969–976), într-o suită de războaie aproape neîntrerupte purtate atât în Asia Mică, cât și în Balcani, Vasile a împins frontierele imperiului până în Armenia și Georgia în Orient și până pe cursul mijlociu al Dunării, lichidând în etape primul Țarat Bulgar și integrând în imperiu toată Peninsula Balcanică. Înainte de marile sale campanii de după 994,

* Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

¹ BHG 1692. Textul bizantin a fost editat abia în secolul XX de Irénée Hausherr, „Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos, texte grec inédit publié avec introduction et traduction française”, *Orientalia Christiana*, XIII, 1, no. 45, 1928, XCV + 254 p. Pentru traducere românească și alte documente ale epocii, precum și pentru detalii legate de contextul istoric și receptarea controversată, a se vedea volumul meu: *Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața și epoca. Scrieri IV*, Deisis, Sibiu, 2006, 522 p. Traducerea „vieții” la p. 243–355, a „documentelor epocii” la p. 423–513, și studiul introductiv la p. 5–101.

Vasile II a dus o luptă dramatică în plan intern împotriva aristocrației militare și provinciale, ale cărei revolte le-a zdrobit cu dificultate în două războaie civile (976–979 și 987–989) doar cu sprijin extern, georgian și rusesc. Împăratul a condus constant o politică fermă de centralizare a puterii și de anihilare a oricărei opoziții și neutralizare a oricăror elite, nu doar aristocratice, dar și civile, birocratice, precum și bisericesti, patriarhale, sinodale ori monahale. În această luptă pentru controlul deplin al societății și instituțiilor ei, bazileul s-a bazat pe generali fideli și pe consilieri devotați cu ajutorul cărora a promovat și impus în toate mediile un climat de ordine și conformism strict, sancționând orice fel de devieri și derapaje de la norme și funcționarea ierarhică a instituțiilor.

Deși omniprezentă în lumea bizantină a sfântului Simeon timp de o jumătate de secol, figura atotputernicului bazileu nu apare menționată în „Viața” scrisă de Nichita la trei decenii după mutarea la Domnului a eroului său într-un context total diferit: în anii 1052–1054, figura centrală pe scena politică a Constantinopolului nu era bazileul, ci atotputernicul patriarh Mihail Kerullarios (1043–1058). În conflict atât cu împărații, cât și cu umaniștii timpului său, acesta aprobase transferul trupului lui Simeon din mănăstirea de pe țărmul asiatic al Bosforului, unde fusese exilat în ultimii 13 ani de viață, în capitală. Cu acest prilej, Nichita Stithatul a scris „Viața” lui Simeon ca o apologie în scopul evident al obținerii unei canonizări oficiale (care n-a mai avut însă loc). „Viața” era nu doar o „teză”, o demonstrație a sfințeniei supranaturale a eroului ei, dar în același timp și o „icoană” în cuvânt: Simeon este nu atât un „nou teolog” – apelativ stigmatizant în conservatoarea lume bizantină (echivalent cu „eretice”), pe care Simeon l-a transformat însă într-un sens mistic pozitiv dar și polemic –, cât un nou Teodor Studitul: ca și acesta cu trei secole înainte, și Simeon a fost persecutat și a suferit exil pentru cultul sfinților și venerarea icoanelor; mai exact pentru cultul părintelui său duhovnicesc, monahul studit Simeon Evlaviosul (912–987), și pentru icoana acestuia. Ambele au fost refuzate și combătute timp de șase ani de zile (între 1003 și 1009) de „sincelul” sau consilierul patriarhal și imperial Ștefan, mitropolit demisionar al Nicomidiei. În ianuarie 1009, a obținut expulzarea lui Simeon pe țărmul asiatic al Bosforului, unde acesta a înființat o nouă mănăstire și a rămas până la moarte.

Substratul real, politic, al conflictului a fost descifrat de pr. John McGuckin într-un studiu fundamental apărut în 1996². Privit pe fundalul istoric precis al anilor 949–1022, întreg destinul lui Simeon apare determinat de tensiunile dintre

² J.A. McGuckin, „Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism”, în: A. Bryer / M. Cunningham (ed.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the 28th Spring Symposium of Byzantine Studies* (Birmingham, March 1994), Variorum, Aldershot, 1996, p. 17–35; trad. rom. în volumul meu: *Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața și epoca. Scrieri IV*, Deisis, Sibiu, 2006, p. 357–380.

Ștefan al Nicomidiei și Catehismul său pentru laici

reprezentanții aristocrației provinciale și ambițiile centralizatoare și autocrate ale bazileilor dinastiei macedonene. Provincial născut în 949 în Paflagonia, Simeon a fost introdus la palat de unchiul său influent, probabil eunucul Iosif Bringas atotputernic sub Roman II, care-l destina unei cariere în anturajul împăratului. În tulburările din anul 963 se refugiază temporar la Studiu, dar reușește sub un al patron să-și reia cariera politică. În anii rebeliunii lui Bardas Skleros renunță la tot și în 977 intră în monahism, convertirea monahală la 27 de ani fiind probabil și un refugiu politic. După doar trei ani e promovat egumen la mănăstirea Sfântul Mamas, ctitorie imperială din secolul VI, pe care o restaurează și o transformă pentru 25 de ani într-o bază de putere și prestigiu spiritual personal justificat prin sfințenia părintelui său duhovnicesc Simeon Evlaviosul, al cărui cult privat îl cultivă ostentativ în Constantinopol. Prin gesturile sale provocatoare, Simeon, aristocratul provincial mistic convertit în egumen care revendica pentru sine o autoritate harismatică superioară tuturor tronurilor, atât patriarhal, cât și imperial, a atras atenția împăratului. În 1003, împăratul l-a însărcinat pe consilierul Ștefan al Nicomidiei cu lichidarea acestui centru de opoziție aristocratică refugiată în mănăstiri, și el a obținut în 1005 demisia, iar în 1009 expulzarea lui Simeon din Constantinopol urmată de sechestrarea averilor de la Sfântul Mamas, precum și de interdicția de a mai intra în capitală.

În conflictul dintre singelul Ștefan al Nicomidiei și Simeon („Viața”, § 72–100) I. Hausherr vedea ciocnirea a două tipuri de autoritate și de teologie: unul episcopal, tradițional, formalist, altul monahal, harismatic, duhovnicesc, Simeon luptând pentru „dreptul misticului la funcția de dascăl al Bisericii”³. În esență, ar fi fost un nou episod al tensiunilor seculare dintre autoritatea instituțională, sacramentală și ierarhică a Bisericii și autoritatea harismatică a monahilor. Deși singelul a atacat un punct dogmatic – pretinse erori dogmatice în discursul trinitar al lui Simeon – și unul moral – suspectarea nepătimirii reale a lui Simeon Evlaviosul –, singelul Ștefan e într-adevăr atins de „invidie” sau „gelozie”, dar aceasta nu are atât un sens psihologic, individual, cât unul instituțional: pentru Ștefan, dreptul de a învăța cu autoritate în Biserică și de a canoniza sfinți aparține în exclusivitate ierarhiei episcopale. I. Hausherr face și o încercare de a creiona portretul istoric real al „adversarului” lui Simeon, singelul Ștefan al Nicomidiei⁴, din spatele personajului negativ construit de Nichita sau de Simeon în replicile – câteva imne, tratate

³ *Op. cit.*, p. LXXVIII. Adevărații „teologi”, „învățători” și „părinți” apostolici ai Bisericii nu sunt clericii hirotoniți sau dascălii cu studii, ci aceia care vorbesc despre Dumnezeu din experiența conștientă nemijlocită a lui Hristos și a Duhului Sfânt primiți la Botez și simțiți duhovnicește în nepătimirea câștigată prin păzirea tuturor poruncilor și ascultarea necondiționată față de un părinte duhovnicesc harismatic, care-i mijlocește nașterea din nou în Dumnezeu.

⁴ *Ibidem*, p. LI–LVI.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

și scrisori⁵ – pe care i le-a dat în cursul disputelor purtate. Potrivit lui Nichita, singelul Ștefan era un erudit având o știință teologică reală și un bun comunicator, stăpân pe arta retoricii, foarte conștient de vorbirea proprie, ironic și disprețuitor însă față de ceilalți, răzbunător tenace față de cei în care vedea adversari. Deși „n-avea caracterul la înălțimea culturii”, „calitățile intelectuale rămân indiscutabile chiar și sub pana lui Nichita”⁶.

Informațiile despre Ștefan al Nicomidiei din alte surse istorice bizantine sunt extrem de reduse, dar semnificative. Exceptând conflictul din anii 1003–1009 cu Simeon, mitropolitul Ștefan apare în documente ca semnatar în 997 al tomosului canonic despre căsătorii al patriarhului Sisinie⁷ și este menționat elogios de istoricul bizantin Kedrenos ca trimis personal de Vasile II în vara lui 976 să negocieze, fără succes însă, supunerea rebelului Bardas Skleros⁸. Încă în 1740 eruditul dominican Michel Lequin⁹ (editor al operelor sfântului Ioan Damaschinul) semnalase existența în două codice pariziene a unui mic tratat de psihologie ascetică intitulat „explicare și cunoaștere rezumativă a tripartiției sufletului” prezentat în *Paris. gr. 1504* (secolul XII), f. 213 ca extras „din învățăturile [*ek tōn didaskaliōn*] lui Ștefan, singel și mitropolit al Nicomidiei”, iar în *Paris. gr. 1162* (secolul XI), f. 89 ca opuscul „al *cuviosului* părintelui nostru [*ton hosion patros hēmon*] Ștefan, singel și mitropolit al Nicomidiei”; aici textul opusculului e urmat de alte câteva rezumate ale unor teme dogmatice – despre Treime și Întrupare – și morale – despre porunci, despre natura lucrurilor etc.

Plecând de la aceste indicii I. Hausherr crede că pot fi trase aceste concluzii: Ștefan apare ca „un epitomator de profesie”, spirit limpede, capabil să reducă probleme complicate la scheme ușor de reținut, talent prin care a făcut, în calitate de consilier indispensabil, servicii prețioase celor ce nu aveau timpul sau mijloacele de a le aprofunda ei înșiși. E explicația favorii îndelungate de care Ștefan – mitropolit al celui de-al șaptelea scaun episcopal al Patriarhiei Ecumenice, în sine poziție de prestigiu în sinodul patriarhal –, s-a bucurat din partea a patru patriarhi, dar și din partea împăratului Vasile II. Plecând de la faimosul manuscris cu sinaxarele sfinților însoțite de miniaturi și cunoscut drept „Minologul lui Vasile”, Hausherr crede, cu titlu de ipoteză, că nu este exclus ca Ștefan să fi fost implicat în redactarea acestei colecții de rezumate de vieți ale sfinților ca un efort de reglementare oficială și codificare a hagiografiei. Ceea ce ar explica refuzul său tranșant de a accepta canonizarea privată de către Simeon Noul Teolog a părintelui

⁵ Imnul 21; Tratatetele teologice 1–3; Viața 96 și 99.

⁶ I. Hausherr, *op. cit.*, p. LI și LII.

⁷ *PG* 119, 728–741.

⁸ *PG* 122, 153AB.

⁹ *Oriens christianus*, t. I, Paris, 1740, p. 594.

Ștefan al Nicomidiei și Catehismul său pentru laici

său duhovnicesc, Simeon Evlaviosul.¹⁰ Acest refuz nu este o coincidență întâmplătoare, cum nu ar fi o întâmplare nici faptul că temele rezumatelor dogmatico-filozofice impersonale ale lui Ștefan – tripartiția sufletului, Treimea, rolul poruncilor – ating motive dezvoltate în sens mistic și personal de sfântul Simeon. Epitomele lui Ștefan ar fi replica tradițională, conservatoare a unui episcop dată speculațiilor libere riscante ale unui mistic sublim, dar angajat pe căi primejdioase.¹¹

Într-o atentă inventariere a vastului corpus grecesc de scrieri ascetice atribuite sfântului Efrem („Efremul grec”)¹² în vederea unei ediții critice care nu s-a mai concretizat, Democracie Hemmerdinger Iliadou¹³ identifica într-o scriere „despre virtuți și patimi”¹⁴, circulantă și sub numele sfântului Ioan Damaschinul¹⁵, existența mai multor piese dintr-un „tratat către un demnitar civil” cu zece subdiviziuni circulat în manuscrise și editat sub numele sfântului Atanasie cel Mare¹⁶, fragmente care conform codicelor *Paris. gr. 1162 și 1504* „sunt de restituit lui Ștefan al Nicomidiei”¹⁷. Un an mai târziu, într-un articol dedicat lui „Ștefan al Nicomidiei” și apărut în același monumental „dicționar de spiritualitate”¹⁸, reputatul bizantinolog și editor, asumționistul Jean Darrouzès (1912–1990), credea însă că din tratatul pseudo-atanasian pot fi atribuite lui Ștefan doar patru rezumate (despre tripartiția sufletului, despre patimi, despre puterile sufletului și despre liberul arbitru). Același J. Darrouzès publica în 1960 câteva colecții de scrisori bizantine din secolul X. Între acestea se numără și corespondența generalului bizantin Nichifor Ouranos, care adresează pe un ton extrem de elogios lui Ștefan al Nicomidiei nu mai puțin de trei scrisori (nr. 5, 9 și 47).¹⁹

¹⁰ I. Hausherr, *op. cit.*, p. LV.

¹¹ *Ibidem*, p. LVI.

¹² Editat în 1709 la Oxford de E. Thwaites, ediție reluată de J.S. Assemani la Roma, 1732, 1743, 1746.

¹³ *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, 1960, col. 800–815.

¹⁴ CPG 4055. Ed. J. S. Assemani : *S. Ephrem Syri Opera omnia* III, Roma, 1743, p. 425–435.

¹⁵ CPG 8111. Ed. M. Le Quien : *Johannis Damasceni opera omnia*, Paris 1712, reluată în: PG 95, 85–98, și independent în *Philokalia tōn hierōn nēptikōn*, Veneția, 1792, p. 477–482; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* IV, Sibiu, 1948, p. 186–197.

¹⁶ CPG 2286. *Ad quaedam politicum syntagma*. Editat la secțiunea „Spuria” nr. 37 în ediția maurină: *S. Athanasii Opera omnia quae extant*, t. II, Paris, 1689, p. 584–590, text retipărit în PG 28, 1397–1401.

¹⁷ *Dictionnaire de Spiritualité* IV, col. 810.

¹⁸ *Dictionnaire de Spiritualité* IV/2, col. 1514.

¹⁹ J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du X^e siècle* (Archives d’Orient Chrétien 6), Paris, 1960, p. 219–220, 221–222 și 244–247. În 1985 Martha Pollard Vinson a publicat un alt epistolar bizantin: *The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Syncellus* [937–1003] (CFHB 23), Washington DC, 1985, în care citim o scrisoare „a [mitropolitului] Nicomidiei — corect identificat în comentarii (p. 119–120) cu sinclul Ștefan — către cel al Synadei” (nr. 34, p. 56) și „răspunsul” mitropolitului Synadei (nr. 35, p. 58) în termeni extrem de elogioși la adresa lui Ștefan.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

Nichifor Ouranos este o figură cunoscută istoricilor și bizantinologilor²⁰ drept unul din cei mai eficienți generali și colaboratori ai împăratului Vasile II. Apare în surse la începutul anilor '80 ai secolului X, în cursul negocierilor dintre curtea din Constantinopol și emirul din Bagdad pentru extrădarea rebelului Bardas Skleros refugiat aici. Ouranos e trimis ca reprezentant personal al lui Vasile II la Bagdad, unde e arestat ca urmare a unor intrigi orchestrate de la curte, fiind eliberat abia în 986. Devine general cu rang înalt și în 997 comandant al trupelor din Balcani, calitate în care obține o victorie zdrobitoare asupra bulgarilor. În 999 e transferat în Siria ca duce al Antiohiei și îl însoțește pe Vasile II în campania din Georgia. În perioada 1000–1010, când împăratul conduce războiul de cucerire a Bulgariei, Ouranos e comandant suprem al Orientului, unde înfrânge revolte locale și asigură frontierele. Moare probabil cândva în anul 1010. Nichifor Ouranos a fost însă și un spirit cultivat literat și profund religios. A scris un manual militar (*taktika*) în 178 de capitole, prelucrare a unor tratate similare anterioare.²¹ Necăsătorit, Ouranos a fost foarte apropiat de monahism și de mănăstiri. Apare pe primul loc în lista epitropilor laici însărcinați cu susținerea Marii Lavre de la Athos de întemeietorul acesteia în 963, sfântul Atanasie Athonitul. A făcut parte în tinerețe din cercul logotetului Simeon Metafrastul, celebrul hagiograf, pe care l-a elogiat într-un scurt poem²², și a scris el însuși două prelucrări hagiografice: o „Viață” a sfântului Simeon Stâlpnicul (521–592) și o „pătimire” a sfântului Teodor Tiron.²³

Clarificări decisive au venit însă abia în 2007. Într-un studiu esențial, bizantinologul Dirk Krausmüller²⁴ a demonstrat definitiv, pe baza unei analize a manuscriselor, trei puncte: 1. Contrar lui Darrouzès, „tratatul către un demnitar civil” copiat și editat sub numele lui Atanasie cel Mare (CPG 2286), iar într-o variantă prelucrată sub numele lui Efreim Sirul (CPG 4055) și Ioan Damaschinul (CPG 8111 și *Philokalia*), este un text unitar al cărui autor este Ștefan al Nicodimiei. 2. Înaltul personaj bizantin cu dublă calificare, atât militară (*ta taktika*), cât și civilă (*ta politika*), dar și pasionat de sfinții Părinți, căruia îi este dedicat prin prolog²⁵ tratatul, nu este altul decât Nichifor Ouranos, prieten apropiat și corespondent al singelului Ștefan. 3. Contrar opiniei lui Hausherr, tratatul scris în jurul anului 1000

²⁰ Cf. articolul lui E. McGeer din *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1991, p. 1544–1545.

²¹ Editat de A. Dain, *La „Tactique” de Nicéphore Ouranos*, Paris, 1937. Cf. și studiile recente pe aspecte ale acestuia publicate de E. McGeer.

²² *Analecta Bollandiana* 68 (1950), p. 126–134, ed. S. Mercati.

²³ BHG 1690 în PG 86, 2987–3216 și BHG 1762 în *Analecta Bollandiana* 80 (1962), p. 313–324, ed. F. Halkin.

²⁴ D. Krausmüller, „Religious Instruction for Laypeople in Byzantium: Stephen of Nicomedia, Nicephorus Ouranos, and the Pseudo-Athanasian *Syntagma ad quendam politicum*”, *Byzantion* 77 (2007), p. 239–250.

²⁵ Prologul este editat critic de Krausmüller la p. 244–245.

nu are de-a face cu polemica sincelului cu Simeon Noul Teolog, ci este destinat unei instrucții religioase esențializate pentru membrii elitei laice, civile și militare, din Imperiul bizantin.

Cum precizează prologul, tratatul (*syntagma*) improvizat ca un dar foarte convenit pentru un lider militar și civil, bărbat în același timp iubitor de cuvânt/literatură și iubitor de Dumnezeu (*andri philologō kai philotheō*), e o compilație de rezumate culese din diferiți Părinți și din cursuri filozofice de uz intern (*ek diaphorōn Paterōn kai akrōamatiōn logōn*) în scop didactic: acela de a concentra câteva (*mikra tina synopsisas*) dintre cele mai utile și folositoare lucruri (*tōn chrēsīmōu kai lysitelōn*), pe care este neapărat necesar să le cunoască orice creștin (*ha ginōskei anankē panta christianon*), cel mai mult însă câți se află în poziții superioare prin viață, cultură, noblețea nașterii și înălțimea demnităților (*hosoi kai biō kai logō kai eugeneia kai axiomatos hyperanestēkasin hypsei*). Cu alte cuvinte, membrilor elitei laice bizantine mitropolitul Ștefan al Nicomidiei vrea să le ofere o cunoaștere nu ușor de desconsiderat (*ouk eukataphronēton gnōsin*), livrându-le în zece puncte un rezumat general al cunoașterii de noi înșine și a lui Dumnezeu, al naturii și credinței noastre (*holōs epitomos gnōsis hēmon te kai autōn, kai tēs kath' hēmos physeōs kai pisteōs*).

Cele zece paragrafe ale compilației filozofico-dogmatice sunt un clar rezumat al psihologiei (1–4) și dogmaticii (5–8) patristice din perspectiva practică a acțiunii morale concrete (9–10). Punctul de plecare este sufletul uman și tripartiția clasică de origine platonice a puterilor sale: rațiunea – irascibilitatea – concupiscenta (*logos – thymos – epithymia*), psihologie tripartită preluată de sfinții Părinți (Evagrie, Maxim, Ioan Scărarul) și aflată la baza antropologiei duhovnicești a monahismului, isihasmului și Filocaliei. Activate virtuos – concupiscenta prin curăție, irascibilitatea prin iubire de oameni, iar rațiunea prin contemplarea rațiunilor creaturilor și a Sfintei Treimi –, ele duc sufletul spre fericirea Împărăției lui Dumnezeu; activate pătimăș, ele fac sufletul animalic, sălbatic și irațional (1). De aceea creștinul trebuie să cunoască atât patimile sau păcatele acestor trei puteri ale sufletului, cât și vindecarea și terapia lor prin virtuți, păcate și virtuți inventariate în paragraful următor (2). Potrivit experienței sfinților Părinți, păcatul se ivește întâi în minte. Creștinul trebuie să cunoască atât care sunt aceste opt gânduri ale răutății – clasificate pentru prima dată de Evagrie într-o schemă devenită „clasică” la toți Părinții Filocaliei –, cât și cele șase etape ale procesului psihologic prin care ele devin din gând acțiune păcătoasă – etape clarificate de Marcu Ascetul –, precum și virtuțile care desființează cele opt principale patimi în care s-au transformat gândurile răutății. Depășirea lor face mintea creștinului liberă, capabilă de nepătimire și de cunoașterea adevărului în Duhul Sfânt primit anticipat ca „arvună” încă de aici, pentru ca după plecarea de aici astfel să poată sta veșnic împreună cu îngerii în

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

lumina Sfintei Treimi (3). Patimile sunt de două feluri: trupești și sufletești, și toate sunt neutralizate de înfrânare/postire și iubirea duhovnicească, prin care „minteia își recâștigă lumina proprie și vede neîmpiedicat pe Dumnezeu” (4).

În viața și faptele noastre însă nu suntem singuri, ci toate activitățile și pasivitățile noastre, pozitive sau negative, vin în același timp de la Dumnezeu și sunt expresie a providenței lui Dumnezeu în sensul etimologic al termenului grec *pro-noia*, „gândire anticipată”. Cele bune și virtuțile sunt cu bună-plăcerea (*eudokia*) lui Dumnezeu; suferințele și necazurile care ne întristează vin asupra noastră printr-o economie/dispensă (*oikonomia*) a Lui ca pedepse pedagogice atunci când greșim și păcătuim, ca să ne întoarcem la El; dar dacă nu ne întoarcem, Dumnezeu ne lasă prin părăsire/cedare (*parachōrēsis*) la voia nebuniei minții noastre împietrite (asemenea celei a lui faraon; *Iș* 4, 21) (5). Fiindcă pronia lui Dumnezeu se adaptează la modurile de exercitare ale libertății suverane (*autexousiotēs*) cu care l-a înzestrat pe om la creația lui dorind să aleagă liber viața Lui ca răsplată și cinstire a bunei ei întrebuintări libere prin conlucrare cu Dumnezeu. Preștiința și predestinarea lui Dumnezeu (*Rm* 8, 28) includ libertatea noastră suverană, care nu poate fi „nici forțată/violentată, nici lezată” de nimeni, nici măcar de Dumnezeu. Mâncarea, sexualitatea, banii și chiar slava sunt toate date de Dumnezeu și ca atare bune (*Fc* 1, 31), iar când sunt întrebuintate corect, potrivit scopului lor, duc la virtute și, implicit, la Dumnezeu; aceleași însă, când sunt rău întrebuintate, duc la patimi și departe de Dumnezeu (6).

Dumnezeu este cunoscut însă prin credință, iar credința e primită la Botez; creștinii trebuie să creadă așa cum au fost botezați, cu alte cuvinte în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, îmbrăcându-se în Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om. Un extins paragraf cu citate din sfântul Grigorie Teologul este de aceea dedicat expunerii paradoxului dogmei Sfintei Treimi ca Unitate perfectă de ființă, voință și acțiune cunoscută și venerată în comuniunea perfectă a Trei Ipostase sau Persoane confundabile și indivizibile, ca „trei Sori într-o singură Lumină”. Paradoxul monoteismului trinitar poate fi demonstrat rațional prin analogii create, fizice (izvor, râu, apă; soare, rază, lumină), sau antropologice (minte, cuvânt, suflare), dar este accesibil în mod concret prin credință și luminarea Duhului Sfânt într-o minte curățită și luminată care înțelege Lumina prin Lumină (*cf. Ps* 35, 9) (7). Tot de credință ține și misterul Înomenirii Fiului lui Dumnezeu exprimat în paradoxul dogmei hristologice formulate în termenii Sinoadelor Ecumenice din 451, 553 și 680–681: Iisus Hristos e Dumnezeu înomenit, Dumnezeu și om într-o unică subzistență, în care două naturi, două voinți și activări naturale sunt unite confundabil și indivizibil. Unirea celor două voințe naturale e posibilă pentru că în Hristos lipsa voința umană individuală, sursa și expresia păcatului, dar există doar voința sau dorințele naturale ale naturii create de Dumnezeu, care prin desăvârșită ascultare de fiu vor

și doresc însă mereu cele voite și dorite de Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul ei, al Căruia plan și gând e voit și activat de ambele voințe unite în ipostasa Fiului (8).

Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit, ne face accesibilă mântuirea realizată în natura Sa umană prin credință, Botez și porunci. După paragrafele în care rezumă dogmele trinitară și hristologică pe baza formulărilor sinodale și patristice sintetizate în „Expunerea exactă a credinței ortodoxe” a sfântului Ioan Damaschinul, mitropolitul Ștefan revine în finalul tratatului său la morală creștină, unde îl vedem operând două distincții caracteristice pentru epoca sa și sensul demersului său. Distinge astfel mai întâi între două genuri de porunci ale lui Hristos și virtuțile creștine realizate prin practicarea lor. Există porunci îndumnezeitoare (*theourgousai*) și virtuți duhovnicești ale desăvârșirii – plânsul, smerenia, dragostea deplină, rugăciunea neîncetată – care câștigă pe Duhul Sfânt ca arună și ne fac asemenea lui Hristos, dumnezei prin har și înfiere. Și există porunci evanghelice – recunoașterea păcatelor, nejudicarea altora, milostenia, răbdarea necazurilor, recunoașterea mântuirii ca dar nemeritat al harului – care nu ne câștigă desăvârșirea, ci ne aduc lăsarea și iertarea păcatelor și greșelilor. Încălcarea acestora din urmă atrage pedeapsa rezervată diavolului (9). A doua distincție privește natura lucrurilor (*pragmata*) sub aspect moral. Există astfel lucruri bune – virtuțile –, rele – patimile –, dar și lucruri intermediare (*mesa*), care nu sunt nici bune, nici rele, dar pot deveni așa ceva prin buna sau reaua lor întrebuințare. Astfel de lucruri intermediare sunt bogăția și sărăcia, sănătatea și boala, slava și lipsa ei, învățătura și lipsa ei. Cine se folosește frumos de ele, nu ajunge vătămat, ba chiar ajunge plăcut lui Dumnezeu ca Iov. Nu lucrurile trebuie deci acuzate, ci alegerile noastre greșite și lipsa de discernământ, care din iubire de plăcere le întrebuințează rău și pierde astfel pe Dumnezeu și Împărăția Lui (10).

Așa cum observa Dirk Krausmüller, tratatul psihologico-moral și dogmatic al mitropolitului Ștefan al Nicomidiei, singura sa operă păstrată, anunță apariția în Bizanțul anului 1000 a unui nou tip de discurs religios oficial, cu o nouă tendință și cu idei noi. Un discurs accentuat „didactic” și adresat pentru prima dată după sute de ani nu numai micilor grupuri monahale în căutarea desăvârșirii, ci „nevoilor creștinului mediu”²⁶ al elitelor societății bizantine.

Un discurs clar duhovnicesc, dar de moderație și echilibru; lipsit de orice fel de excese ascetice (posturi, privegheri, culcat pe jos, tipic monahale etc.), dar și de accente harismatice și experiențe mistice (de genul celor al căror apologet era Simeon Noul Teolog). O spiritualitate pentru mireni devotați, de tipul generalului Nichifor Ouranos, al cărui povățuitor duhovnicesc a fost cu siguranță sincelul Ștefan, compatibilă cu exercitarea prerogativelor și privilegiilor materiale legate de cele mai înalte funcții civile și militare în statul bizantin.

²⁶ *Op. cit.*, p. 239 și 250.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

Succesul ei este evidențiat de însăși popularitatea tratatului mitropolitului Ștefan, care apare copiat integral sub numele de prestigiu al sfântului Atanasie cel Mare în nu mai puțin de 29 de manuscrise²⁷, paragrafele despre tripartiția sufletului circulând sub numele lui Ștefan în 20 de manuscrise. Tratatul sinclului Ștefan a fost apoi utilizat în anul 1090 de monahul bizantin Filip Monotropos în celebrul său poem didactic în 7000 de versuri intitulat „Oglindă/Dioptra” pentru monahi și mireni. În aceeași preocupare față de „creștinul mediu”, „Filip insista că numai faptele milosteniei sunt necesare pentru mântuire, în timp ce fapte extraordinare precum fecioria, posturile lungi și privegherile nu sunt cerute fiecărui creștin, ba mai mult sunt nefolositoare dacă nu sunt însoțite de iubirea de aproapele. Dată fiind similitudinea agendelor lor, nu e surprinzător că Filip a extras din „Syntagma” chiar capitolele deosebit de relevante despre libertate, diferitele virtuți și natura lucrurilor.²⁸

Semnificativ este și faptul că primele șase paragrafe din tratatul sinclului Ștefan, cele despre psihologia ascetică, pronia divină și libertate, nu și cele dogmatice (7–8), nici cele specific etic și laice (9–10), au fost introduse într-o foarte populară compilație monahală „despre virtuți și patimi”, copiată sub numele sfântului Efrem (în 16 manuscrise) și Ioan Damaschinul (43 de manuscrise), ultima fiind inclusă în *Philokalia* tipărită la Veneția.²⁹ Paragrafele psihologice ale lui Ștefan ocupă centrul acestei compilații tipic monahale. Ele sunt precedate de lungi cataloage ale virtuților și patimilor trupești și sufletești și de o lungă dezvoltare despre rădăcinile lor: iubirea de sine și iubirea de plăcere descrisă în multitudinea aspectelor ei. Finalul compilației în varianta atribuită sfântului Ioan Damaschinul din „Filocalie” completează tratatul despre virtuți cu excursuri despre discernământ ca virtute supremă, despre superioritatea virtuților sufletești și despre rolul lor suprem în actualizarea chipului lui Dumnezeu în om ca asemănare cu Dumnezeu prin imitarea Lui de către sfinți.

Selectat și cenzurat de monahi bizantini, pus sub numele glorios al sfântului Ioan Damaschinul, sinclul Ștefan al Nicomidiei – părintele duhovnicesc al generalului Nichifor Ouranos și adversarul tenace al sfântului Simeon Noul Teolog – s-a metamorfozat astfel, fără voie și nu fără o ironie a Providenței, în coleg de antologie duhovnicească cu astăzi mult mai celebrul său rival pe care-l învinsese în secolul XI, devenind *malgré soi* un ignorat autor minor de Filocalie.

²⁷ Atestate în excelenta bază de date a manuscriselor bizantine de pe site-ul: pinakes.irht.cnrs.fr.

²⁸ *Ibidem*, p. 249 cu trimiteri la ed. Spyridon Lavrotis, *Ho Athōs* 1 (1919), p. 15–16 și 229–236.

²⁹ *Cf. supra* nota 15.

Ștefan al Nicomidiei

Tratat foarte folositor și foarte util către un demnitar civil³⁰

Fiindcă prin dubla dexteritate și marea cuprindere a firii tale împreună cu experiența și învățătura lucrurilor militare [*tōn taktikōn*], încă și cu participarea riguroasă la afacerile civile [*tōn politikōn*], n-ai trecut cu vederea în chip nepăsător nici cuvintele preoților [*tōn hiereōn logia*], ci până într-atât te ostenești cu ele, încât de multe ori când îți hrănești trupul cu hrană nu lipsești nici sufletul de hrănirea care vine din cuvinte, ci îți condimentezi convorbirile de la mese ca și cu o sare dumnezeiască cu zicerile Părinților, iată și eu, rezumând puține lucruri din cele utile și folositoare, pe care este neapărat necesar să le cunoască orice creștin, și mai mult însă câți se află în poziții superioare prin viață, cuvânt, noblețe și înălțime a demnității, improvizând ca un dar foarte convenit pentru un bărbat iubitor de cuvânt și iubitor de Dumnezeu [*andri philologō kai philotheō*], ți-am oferit ție, celui mai bun dintre prieteni, acest tratat [*syntagma*] cules din diferiți Părinți și din discursuri filozofice de uz intern și care produce în cei care-l parcurg o cunoaștere nu ușor de disprețuit. Fiindcă el are o diagnoză și o diviziune a sufletului care este în noi, cum anume suntem puși în mișcare toți oamenii și cum suntem împinși spre mântuire sau pierzanie [1–2]; definește gândurile prin care se săvârșește orice păcat [3]; divide și patimile care sunt în oi, care anume sunt sufletești și care ale trupului [4]; după care expune modurile proniei/providenței lui Dumnezeu [5]; apoi tratează și despre libertatea suverană a omului și abuzul nostru de ea în lucrurile pe care le facem [6]; rezumă și credința în sfânta și fericita Treime [7]; mai învață cum trebuie crezut despre înomenirea Domnului [8]; despre diferența virtuții [9] și distincția naturii lucrurilor [10]. În general e o cunoaștere rezumativă a noastră înșine, a naturii și credinței noastre. Pe care luându-l în mâini și parcurgându-l cu multă grijă și strângând drept roadă folosul care vine din el, nu-l vei uita, știu bine, pe cel care cu mâna lui ți l-a scris și dăruit.

(1) *Diagnoza tripartiției sufletului*

Orice suflet are trei părți: rațiune, irascibilitate și concupiscentă/dorință [*logismos, thymos, epithymia*]. Dacă în irascibilitate e iubire și prietenie cu oamenii, iar în concupiscentă curăție și cumințenie, atunci rațiunea e luminată; dacă în irascibilitate e ură față de oameni, iar în concupiscentă neînfrânarea, atunci rațiunea e

³⁰ CPG 2286. Traducere după textul din PG 28, 1396–1408, iar prologul după textul corectat de D. Krausmüller. Cf. supra nota 15.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

întunecată. Prin urmare, rațiunea e sănătoasă și cuminte atunci când are patimile supuse, contemplă duhovnicește rațiunile creaturilor și trece spre sfânta și fericita Treime. Și, iarăși, irascibilitatea se mișcă potrivit naturii atunci când iubește pe toți oamenii și n-are întristare sau ranchiună față de nimeni. Iar concupiscenta atunci când sub înfrânare, gândire umilă și neagoniseală omoară patimile, adică atunci când nu e sclava cărnii, nu are dorința slavei trecătoare și se întoarce spre îndrăgostirea [*erōta*] divină și nemuritoare. Fiindcă dorința/concupiscenta își are mișcarea spre trei lucruri: fie spre plăcerea cărnii, fie spre slava găunoasă, fie spre înșelăciunea banilor; iar din pricina acestei dorințe antiraționale disprețuiește pe Dumnezeu și cele dumnezeiești, își uită noblețea, e sălbatică față de aproapele, întunecă rațiunea și nu-i îngăduie să privească spre adevăr. Dar cine și-a agonisit gândul mai înalt se desfată încă de aici de Împărăția cerurilor și duce o viață fericită, așteptând fericirea rezervată celor ce-L iubesc pe Domnul.

(2) Diviziune și subdiviziune a sufletului

Sufletul se divide în puterea rațională, cea irascibilă și cea concupiscentă [*to logistikon, to thymikon, to epithymetikon*]. Păcatele părții raționale sunt acestea: necredința, erezia, nebunia, nediscernământul, blasfemia, consimțămintele la păcatele părții pasionale. Vindecarea și tămăduirea acestora e credința neșovăielnică în Dumnezeu și dogmele adevărate, meditarea continuă la cuvintele Duhului, rugăciunea curată și mulțumirea neîncetată către Dumnezeu. Păcatele părții irascibile sunt neîndurarea, ura, lipsa de compasiune, ranchiuna, invidia, crima și meditarea continuă la unele ca acestea. Vindecarea și tămăduirea lor e prietenia cu oamenii, iubirea, iubirea de frați, compasiunea, suportarea răului, bunătatea. Păcatele părții concupiscente sunt nebunia pântecului, desfrânarea, necurăția, lascivitatea, iubirea de bani, pofta de slavă. Vindecarea și tămăduirea lor sunt înfrânarea, postirea, suferirea celor rele, neagoniseala, risipirea banilor la săraci, dorința celor nemuritoare, pofta Împărăției lui Dumnezeu și dorința înfierii.

(3) Diagnoza gândurilor prin care se săvârșește păcatul

Opt sunt gândurile cuprinzătoare. Primul, cel al nebuniei pântecului [*gastri-margia*]; al doilea, cel al desfrânării [*porneia*]; al treilea, cel al iubirii de arginți [*philargyria*]; al patrulea, cel al furiei [*orgē*]; al cincilea, cel al întristării [*lypē*]; al șaselea, cel al plictiselii [*akēdia*]; al șaptelea, cel al slavei găunoase [*kenodoxia*]; al optulea, cel al trufiei [*hyperephaneia*]. Ca toate aceste gânduri să ne supere, sau nu, nu ține de noi; dar ca ele să rămână în noi sau să pună în mișcare patimi, sau nu, ține de noi. Una însă este atacul, alta însoțirea, alta patima, alta lupta, alta captivitatea, alta consimțirea și alta actul. Atacul [*prosbolē*] e sugestia vrăjmașului care are loc pur și simplu, ca, de exemplu: „Fă cutare sau cutare!” ca la Hristos,

Ștefan al Nicomidiei și Catehismul său pentru laici

Dumnezeul nostru: „Zi ca aceste pietre să se facă pâini” [Mt 4, 3]. Acest lucru, cum s-a zis, nu ține de noi. Însoțirea [*syndyasmōs*] e primirea gândului sugerat de vrăjmașul, ca un fel de meditare și convorbire plăcută cu el făcute din alegerea noastră. Patimă [*pathos*] e deprinderea cu gândul sugerat de vrăjmașul, care se naște din însoțire, ca o meditare și imagine continuă. Lupta [*palē*] e rezistența rațiunii, fie pentru desființarea gândului pătimăș, fie pentru consimțirea cu el, cum spune apostolul: „Căci carnea pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva cărnii. Acestea se opun unul alteia” [Ga 5, 17]. Captivitatea [*aichmalōsia*] e ducerea cu forța și involuntară a inimii tiranizate de prejudecată și îndelunga obișnuință a patimii rațiunii. Iar actul [*energeia*] e însăși acțiunea [*praxis*] rațiunii împătimate care a ajuns la consimțire. Așadar, cine raționează nepătimaș de la început sau respinge din capul locului atacul prin replică și pufnire indignată a retezat dintr-o lovitură toate cele următoare.

Lăcomia pântecului e desființată de înfrânare; desfrânarea de dorul dumnezeiesc și al celor bune viitoare; iubirea de arginți de compasiunea față de săraci; furia de bunătate și iubirea față de toți; întristarea lumească de bucuria duhovnicească; plictiseala de răbdare, perseverență și mulțumirea adusă lui Dumnezeu; slava găunoasă de lucrarea ascunsă a virtuților și rugăciunea continuă în zdrobirea inimii; trufia de faptul de a nu judeca ori socoti drept nimic pe cineva, precum fariseul cel lăudăros, ci de a ne socoti ultimii dintre toți. Eliberată fiind mintea [*nous*] de aceste patimi zise și înălțată la Dumnezeu, viețuiește începând de aici fericita viață, primind arvuna Duhului, și plecând de aici cu nepătimire și cunoașterea adevărului, stă înaintea luminii sfinte și fericitei Treimi luminată în veci nesfârșiți împreună cu sfinții îngeri.

(4) Dispoziția patimilor

Dintre patimi unele sunt trupești, altele sufletești. Troupești numim nebunia pântecului, desfrânarea, beția, destrăbălarea; iar sufletești ura față de aproapele, invidia, cearta, slava găunoasă, trufia. Acestea se activează în sufletul nostru când e absentă iubirea și înfrânarea, și toate acestea dispar când sunt prezente iubirea și înfrânarea, unele fiind făcute să dispară de iubirea duhovnicească, altele de postire și înfrânare. Fiindcă atunci mintea își reprimește lumina proprie și vede neîmpiedicat pe Dumnezeu.

(5) Despre pronia lui Dumnezeu

Toate sunt de la Dumnezeu, și cele bune, și cele întristătoare, și cele nedemne; dar unele prin bună-plăcere, altele prin economie, iar altele prin părăsire. Cele prin bună-plăcere [*kat' eudokian*] atunci când viețuim potrivit virtuții, fiindcă Dumnezeu vrea ca noi să trăim fără păcate, cu bună-cinstire și virtute. Prin economie [*kat'*

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

oikonomian] atunci când, greșind și păcătuiind, suntem pedepsiți pedagogic. Iar prin părăsire [*kata parachōrēsīn*] atunci când, pedepsiți fiind pedagogic, nu ne întoarcem. Fiindcă bună-plăcerea lui Dumnezeu e ca omul să fie mântuit, precum strigau și îngerii, zicând: „Slavă întru cele mai înalte lui Dumnezeu și pe pământ pace în oamenii bună-plăcerii Lui” [*Lc 2, 14*]. Prin economie ne pedepsește pedagogic atunci când păcătuiim, pentru ca, așa cum spune apostolul, „să nu fim condamnați împreună cu lumea”, „dar, fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți pedagogic” [*I Co 11, 32*]. „Nu este răutate în cetate, pe care n-a făcut-o Domnul” [*Am 3, 6*], adică ciume, foamete, boli și masacre de războaie; căci toate acestea desființează păcatele. Îi părăsește și-i abandonează desăvârșit pe cei care nu vor fie să trăiască fără păcate, fie să se întoarcă fiind pedepsiți pedagogic, ci încă stăruie în răutate; precum stă scris: „A orbit Dumnezeu ochii lor și a învățat inima lor” [*In 12, 40*] și „i-a predat unei minți neprobate să facă cele ce nu se cuvin” [*Rm 1, 28*], adică a îngăduit asta din pricina libertății, și: „Învârtoșând, voi învățoșa inima lui faraon” [*Iș 4, 21*], adică voi ceda părăsindu-l și îngăduind să fie învățoșată din pricina nebuniei lui.

(6) *Despre libertatea noastră suverană [autexousiotēs]*

Dumnezeu l-a plămădit pe om liber, cinstindu-l cu cuvânt/rațiune și înțelepciune, punând înaintea ochilor lui viața și moartea [*cf. Dt 30, 19*], pentru ca, dacă ar voi prin libertatea lui să se alăture vieții, să fie viu în veac, iar dacă din reaua sa alege să se alăture căii morții, să fie pedepsit veșnic. Întrucât cele neschimbabile ale naturii nu sunt demne nici de pedepse, nici de cinstire. Fiindcă nimeni n-a fost acuzat vreodată pentru că e alb sau negru, lung sau mic, întrucât ele nu țin de alegerea noastră. Pentru că pedepsele și cinstirile aparțin alegerilor. E nevoie așadar de amândouă lucrurile: și de sfatul sau voința noastră, și de conlucrarea și sprijinul lui Dumnezeu; căci dacă lipsește una, încetează și cealaltă. Fiindcă Dumnezeu a preștiut, a prehotărât și a chemat [*Rm 8, 28*], dar pe cei chemați potrivit intenției, cum spune apostolul [*Rm 8, 28*], adică potrivit voinței și dorinței; căci pe cei care nu voiau i-a lăsat să umble după voința lor. Fiindcă libertatea noastră suverană nu este nici forțată, nici lezată; pentru că am primit libertatea suverană cu înclinarea spre ambele: spre virtute și răutate. Nimic din cele date nouă spre întrebuințare de Dumnezeu nu e rău, căci toate câte vin de la Dumnezeu sunt „bune” și „bune foarte” [*cf. Fc 1, 31*] și numai abuzul este rău, căci ține de libertatea noastră suverană. De aceea nu mâncărurile sunt ceva rău, ci nebunia pântecului, nici facerea de copii, ci desfrâul; nu gustarea vinului, ci beția; nu banii, ci iubirea de arginți/avariția; nu slava, ci slava găunoasă. Prin urmare, trebuie să facem toate încât să fugim de abuz și să ne folosim/să uzăm de cele date de Dumnezeu în chip drept; căci făcând așa, vom ajunge deasupra răutății și ne vom găsi înăuntrul virtuții.

(7) Rezumat limpede și diagnoză concisă a credinței noastre în Sfânta Treime

Trebuie să credem așa cum am fost botezați; am fost botezați însă în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică într-o Unică Dumnezeire, o unică împărăție, stăpânire și forță, și Trei Ipostase/Subzistențe sau Persoane și Trăsături sau, dacă vrei să le numești, Proprietăți. Fiindcă una sunt subzistențele și alta ființa. Ființă [*ousia*] numim comunul celor Trei Subzistențe, căci cele Trei Persoane sunt o unică natură. Iar subzistență [*hypostasis*] numim o natură împreună cu proprietățile caracteristice. Fiindcă altul e Tatăl, altul Fiul și altul Duhul Sfânt, ceea ce taie doar proprietățile sau subzistențele, nu și natura; nu însă altceva și altceva, ceea ce taie naturile, ci sunt aceeași natură și aceeași ființă. Pentru că e deodată Tată, Fiu și Duh Sfânt, dar Tatăl e nenăscut, Fiul e odraslă născută a Tatălui, ca o lumină din soare, iar Duhul o purcedere a Tatălui. Așadar, propriu Tatălui e nenașterea și faptul de a fi numit Tată, propriu Fiului e acela de a fi numit Fiu și a fi născut din Tatăl, iar propriu Duhului e acela de a fi numit Duh și a fi purces din Tatăl. Dar cele Trei Persoane sau Subzistențe au o unică natură, o unică voință, un unic act, o unică bunătate, o unică putere, o unică dorință. De aceea mărturisim Un Dumnezeu; fiindcă nu sunt separați unii de alții ca oamenii, nici nu sunt diferiți în socotințe [*gnōmas*], ci se învăluie reciproc Unul în Ceilalți în chip de necontopit și de nedespărțit deodată Tată, Fiu și Duh Sfânt. Dar fiecare persoană își păstrează, cum s-a zis, propriul: unul paternitatea, altul filialitatea, altul purcederea. Deci dacă ar zice cineva: „Ce este Tatăl?”, răspunde-i: „Ce este Fiul și Sfântul Duh, rămânând Tată”. Dacă ar spune: „Ce este Fiul?”, răspunde-i: „Ce este Tatăl și Sfântul Duh, rămânând Fiu”, la fel și la Sfântul Duh, fiindcă și El este ce este Tatăl și Fiul, rămânând Duh. Proprietatea e incomunicabilă, cum spune marele între teologi și dumnezeiescul Grigorie; căci zice: „Cum rămâne proprietate, dacă aceasta e mișcată și decade?”³¹ Prin urmare, „dacă e să vorbim scurt, dumnezeirea e indivizibilă în realități divizate: una prin natura ei, alta prin subzistențele ei, așa cum în trei sori care sunt unul în ceilalți e un unic amestec al luminii. Așadar, când privim la Dumnezeirea într-o unică natură, la prima Cază și Obârșia unică, realitatea imaginată de noi e Una; dar când privim spre proprietățile și persoanele în care e dumnezeirea, realitățile închinat sunt Trei”³². Iar drept exemple care oferă o imagine slabă a unei atât de mari realități cum e natura divină priveștemi cu ochii minții, potrivit Teologului Grigorie, la originea apei, izvorul și râul; fiindcă acestea nu sunt nici distanțate în timp, nici nu sunt rupte unele de altele în contactul reciproc, chiar par să se dividă prin proprietăți³³; gândește-te la soare, lu-

³¹ Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 39, 12; PG 36, 348C.

³² Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 31, 14; PG 36, 149A.

³³ Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 33, 32; PG 36, 169B.

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

mină și rază; minte, cuvânt și duh/suflare [*nous, logos, pneuma*], care ies odată cu cuvântul. Totuși, potrivit celui care a zis: „Credința să conducă, nu demonstrația”, folosindu-L prin făptuire curată și luminată de Dumnezeu drept călăuză pe Duhul, fiecare om trebuie să înțeleagă Lumina prin Lumină [*cf. Ps 35, 9*] și să creadă în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh, dumnezeirea și puterea Una cunoscută și închinată în Trei Ipostase.

(8) *Cum trebuie crezut despre înomenirea Fiului*

Că Însuși Cuvântul lui Dumnezeu Cel de necircumscriș, Cel necorporal, Fiul Unic Născut al Tatălui, Lumina din Lumină, Izvorul vieții și al nemuririi, Strălucirea reflectată a Slavei și Trăsătura Subzistenței [Lui] [*cf. Evr 1, 3*] cu sfatul Tatălui Său înainte de orice început și coetern și conlucrarea Sfântului Duh și-a încheșat în subzistența Lui proprie din sângele feciorelnic al Născătoarei de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria o carne însuflețită și rațională și plămădită din ea timp de nouă luni. S-a născut Dumnezeu în formă de om, adică Dumnezeu și om purtând două naturi într-o unică subzistență în chip de nedespărțit și de necontopit, și două voinți și activări, deodată divine și umane, fiindcă voia și activa ca Dumnezeu și voia și activa ca om, dar cu o voințe și activare naturale, nu păcătoase. Fiindcă natura umană a fost asumată fără de păcat și din însăși unirea lor au fost unite prin voință: ceea ce dorea voința divină, aceasta o dorea și cea a naturii asumate.³⁴ Voite și activate de ea spune că sunt cele naturale; de exemplu, dorea să mănânce, dorea să bea, dorea să umble, și le activa și voia pe acestea. Dar pe ele le făcea cu cedarea naturii divine, nu în chip constrâns ca noi, ci însuși faptul de a obosi, de a se lupta și a cere Tatălui să facă să treacă paharul [*cf. Lc 22, 41–44*], și acesta ține de voința naturală. Dar și după înviere și ședere pe scaun de-a dreapta Tatălui mărturisim în Hristos două naturi volitive și active – fiindcă unde e o natură rațională, acolo e o voințe și activare –, dar două voinți naturale, și un singur gând [*gnōmē*], divinitatea realizându-și economia ei, iar umanitatea urmându-i, și cedându-i să activeze ambele lucruri.

(9) *Despre diferența virtuților*

De la Hristos, Dumnezeul nostru, am primit poruncile, care ne îndumnezeiesc [*theourgousas*] încă de aici și ne fac să trăim fără păcate și să ne purtăm cu oamenii ca niște îngeri; ca, de exemplu, pocăința, gândirea umilă și plânsul necontenit, iubirea față de EL din toată inima și dispoziția afectuoasă față de aproapele, rugăciunea curată și tăgăduirea de noi înșine, faptul de a avea tot timpul înaintea ochilor moartea și de a umbla neîncetat în lumina Lui, de a se avea pe sine însuși

³⁴ Voințe (*thelēsis*) e aptitudinea de a voi a unei naturi volitive (*thelētikē*), iar voință (*thelēma*) e rezultatul voinții.

Ștefan al Nicomidiei și Catehismul său pentru laici

sub toată creația și a ne ruga Lui neconținut. Fiindcă acela care face aceste porunci dumnezeiești cu credință devine fiu al lui Dumnezeu, fiu al luminii, moștenitor al lui Dumnezeu și comoștenitor al lui Hristos, conform chipului Său, și crescut cu El și, scurt și simplu spus, Dumnezeu prin har, prin instituire/înfiere [*thesei*]. Sunt însă și alte porunci ale lui Hristos, care oferă iertare, dar nu câștigă desăvârșirea, ca, de exemplu, faptul de a ne recunoaște și mărturisi păcatele, de a nu judeca, de a nu fi curios de cele ale altora, de a da milostenie din averile proprii, de a suporta cu curaj și mulțumire lucrurile întristătoare care vin peste noi, de a recunoaște că suntem mântuiți în dar și prin har. Prin urmare, dacă lucrează cineva primele porunci îndumnezeitoare, primește încă de pe aici arvuna Duhului Sfânt, iar dacă nu, să lucreze cu grijă măcar pe cele de-al doilea ca să dobândească iertarea greșelilor. Dacă însă cade în ambele, acesta e un bărbat netrebnic, ticălos și nenorocit, și să aștepte pedeapsa rezervată diavolului și îngerilor lui.

(10) Distincția naturii lucrurilor

Dintre lucruri [*pragmata*] unele sunt bune în sens propriu, altele rele în sens propriu, iar altele intermediare [*mesa*]. Bune în sens propriu sunt chibzuința, bărbăția, cuminenția, dreptatea; rele în sens propriu sunt nechibzuința, lașitatea, neînfrânarea și nedreptatea; iar intermediare sunt bogăția, sărăcia, slava, lipsa de slavă, sănătatea, boala, multa învățătură, lipsa de învățătură. Se numesc intermediare pentru că în ele însele nu sunt nici bune în sens propriu, nici rele în sens propriu, ci devin sau una, sau alta prin reaua întrebuințare a celor ce le întrebuințează; de exemplu, e bună bogăția dată ca milostenie, rea cea cheltuită pentru plăceri. La fel și sărăcia bună învață răbdare, mulțumire și generozitate, iar cea rea, prin faptul că nu o suportăm cu răbdare, naște blasfemie și lipsă de generozitate. Bună e și slava când ne învață gândire umilă și dorința de cele bune viitoare, dar este rea când ne învață servilismul și ne convinge să facem toate din frica de om. La fel bună este sănătatea când ne folosim de ea pentru a plăcea lui Dumnezeu și lucrarea poruncilor Lui; dar este rea când ne folosim de ea pentru neînfrânare și nedreptate. La fel și boala e bună când mulțumim și ne folosim de ea ca de o colaboratoare, dar rea când ne duce la nerecunoștință, blasfemie și furie. Bună e și multa învățătură când ne folosim de ea pentru învățătură și ajutor pentru cei nedreptățiți, dar rea când ne folosim de ea pentru slava găunoasă și ca avocată nedreptății. Bună e și lipsa de învățătură când ne face să ne supunem celor ce știi și să ne tragem folosul de la ei, dar rea când ne convinge să urmăm lipsei noastre de învățătură și să nu urmăm celor superiori. La fel și toate celelalte, ca, de exemplu, neamul bun și neamul prost, chipul frumos și lipsa unui chip frumos, glasul frumos și glasul urât, forța și neputința, repeziciunea și lentoarea, meșteșugul și lipsa unui meșteșug, aptitudinea de a sluji și inaptitudinea. Toate acestea fac parte, cum s-a zis, dintre

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr

cele intermediare și cine se folosește frumos de ele nu va fi vătăma de ele, ca feritul Iov; căci fiind cercetat în ambele, s-a arătat probat și neînvins și pentru toate a bineplăcut lui Dumnezeu. Astfel încât nu trebuie să acuzăm lucrurile, fiindcă nimic din cele date de Dumnezeu nu este rău, ci e făcut așa de alegerea noastră greșită și aservită de bunăvoie și de discernământul sufletului nostru care privește de bunăvoie spre ele și care alunecă liber spre reaua lor întrebuițare din propria iubire de plăcere și disprețuiește pe Dumnezeu și Împărăția Lui.

Abstract:

This study is resuming the scholarly debates concerning the identification of the historical context in which a forgotten author, Synkellos and Metropolitan Stephen of Nicomedia, has written at around the year 1000 a sort of catechism for the Byzantine laymen elite ascribed in manuscripts mostly to St. Athanasius the Great: *Ad quaedam politicum syntagma* (CPG 2286). Parts of the text were included also in two very popular ascetic compilations *De virtutibus et vitiis* ascribed to St Ephrem (CPG 4055) and to St. John Damascene (CPG 4055), the latter published in the famous *Philokalia*, 1782. The study analyses the complex relationships of the author with St. Symeon New Theologian and with his spiritual theology, with the Byzantine general Nicephorus Ouranos identified recently by Dirk Krausmuller as the addressee of this catechism, resuming its the spiritual and dogmatic teaching. The author presents also the Romanian translation of this forgotten byzantine spiritual and dogmatic treatise.

Keywords:

Stephen of Nicomedia, catechism, virtues, capital sins, passions, tripartite structure of soul.