

Diac. asist. Ioan I. Ică jun., Sibiu

PERSOANĂ SAU/ȘI ONTOLOGIE ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

„Deplin întemeiată în revelația evanghelică, tema persoanei și-a găsit formularea teologică la Părinții din veacul al IV-lea: dar aceasta la nivelul existenței divine, nu încă în mod limpede la nivelul existenței umane. Onoarea de-a fi realizat această abordare revine, mi se pare, gândirii creștine ruse“ — declara recent în două rânduri teologul ortodox francez Olivier Clément.¹

„Marile sinteze“ ale personalismului rus — care prin N. Berdiaev a influențat decisiv, chiar dacă limitat, constituirea personalismului creștin francez din deceniile 4 și 5 ale secolului nostru în jurul lui E. Mounier și a revistei „Esprit“ — se explică, după același autor, ca un răspuns ortodox la provocările constituite de întâlnirea cu Occidentul în cursul secolului al XIX-lea. Mai precis este vorba de o dublă confruntare: cu „provocarea“ ecumenică — care a dus la reactualizarea și reconceptualizarea intuițiilor fundamentale ale gândirii patristice (în renașterea isihastă paisiană și avântul academicilor duhovnicești), și, respectiv, cu „provocarea modernității reducționiste“, cu alte cuvinte cu nihilismul și ateismul, cu individualismul liberal burghez și colectivismul totalitar marxist (în gândirea slavofilă și opera lui Dostoievski). Acestor reducționisme mutilante, gândirea ortodoxă le-a pus, mai întâi existențial și literar, apoi și teoretic, „ireductibilitatea persoanei“.

Persoana ar fi, deci, „tema unificatoare“ a gândirii creștin-ortodoxe ruse elaborate în diaspora franceză din prima jumătate a secolului XX. Abordarea ei a fost pregătită pe de o parte prin apariția temei tipic slavofile a lui „sobornost“, care a înlocuit motivul Eului absolut din filosofia idealistă germană, iar pe de altă parte de afirmarea netă a „misterului libertății“ în opera lui Dostoievski. Ambele aceste teme s-au constituit într-un context programatic antioccidental și naționalist, în opoziție fățișă față de deviațiile „eretice“ ale creștinismului occidental, ca și față de raționalismul, individualismul și mecanicismul civilizației europene moderne. „Unității fără libertate“ a ro-

1 O. Clément, *Le thème de la personne dans la pensée chrétienne russe des XIXe et XXe siècle*, în: Berdiaev, *Un philosophe russe en France*, DDB, Paris, 1991, p. 39—62, aici, p. 39; acest capitol reprezintă amplificarea unei conferințe anterioare a autorului: *Aperçus sur la théologie de la personne dans la „diaspora“ russe en France* din: *Mille ans de christianisme russe: 988—1988*, Actes de colloque international de l'Université Paris X-Nanterre, 20—23 jan. 1988, YMCA-Press, 1989, p. 303—309, aici p. 303.

Pentru o expunere mai sobră și argumentată a temei „persoanei“ ca „victorie asupra naturii“ în teologia și gândirea rusă modernă, a se vedea mai jos contribuția pâr. prof. Th. Spidlik, Roma.

mano-catolicismului și „libertății fără unitate“ a protestantismului un Homiakov îi opunea (în plin absolutism țarist și aservire totală a Bisericii statului, cum avea să observe necruțător Soloviov) idealul „unității în iubire și libertate“ al „sobornicității“ ortodoxe — imagine eclesială a „sobornicității“ trinitare. Aceste sobornicități au fost și sunt lezate grav, dogmatic, de „erezia“ lui „Filioque“, iar, eclezialogic, de actul fratricid al „schisme“ (și cruciadelor), ambele cu consecințe fatale pentru creștinătate, mai ales pentru Occidentul latino-german, atât în plan eclezial cât și istoric-cultural. Din „Filioque“ au apărut, astfel, două (ba chiar trei) teologii/eclezialogii confesionale distincte, și două tipuri de civilizație diferite — va argumenta un L. Karsavin încă în 1922.² Lipsit de Ortodoxia răsăriteană, și de echilibrul ei trinitar și eclezialogic, Occidentul n-a mai putut evita polarizarea sa în alternativele dizolvante: raționalism-fideism, scolastică-mistică, autoritate-libertate, instituționalism-harismatism, clericalism-laicism, în ultimă instanță între: hristomonism și pnevmatomonism. Mai mult, însă, raționalismul teologic scolastic va sta la baza raționalismului științific, tehnologic și ideologic modern, ceea ce s-a soldat cu apariția unei civilizații antropocentrice, atee și iresponsabile, ale cărei contradicții insolubile au condus la marile catastrofe istorice din istoria secolelor XIX—XX.

Totul ar fi început — în viziune slavofilă — cu „Filioque“. Acesta ar simboliza derapajul Occidentului spre „raționalism“ și „esențialism“, odată cu pierderea categoriei creștine fundamentale: persoana (atât divină cât și umană) înlocuită cu alte categorii: individ, conștiință, subiect, etc. aparținând de fapt naturii. La antipodul acestui esențialism raționalist, „personalismul apofatic“ va fi, deci, tema centrală a „marilor sinteze“ ale gânditorilor creștin-ortodocși ruși din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea: „mai întâi în opera necunoscută dar înainte-vestitoare a unui V. Nesmielov care l-a marcat mult pe Berdiaev; apoi, de o manieră încă laterală, la marii sofologi (păr. P. Florenski și S. Bulgakov); în fine, într-un mod existențial la N. Berdiaev și, într-un mod propriu-zis teologic, la Vl. Lossky“.³ Toți aceștia — demonstrează O Clément, în studiul citat — vor insista asupra caracterului supraesențial, neobiectivabil, neconceptual, (necreat chiar după Bulgakov și Berdiaev), deci apofatic al persoanei, pe manifestarea ei paradoxală, tainică, kenotică, sacrificială, și, ca atare, pe „ireductibilitatea ei la natură“ care ar situa-o, astfel, într-o „metaontologie“ (Vl. Lossky).⁴

Cel mai departe în acest sens a mers Nikolai A. Berdiaev, în gândirea căruia personalismul existențial îmbracă o formă dialectică, aproape gnostic-maniheică. Expresie a libertății necreate aflată la baza existenței, „persoana“ este, după filosoful rus, o categorie religios-spirituală (altruistă, aristocratică, sacrificială) radical diferită și opusă celei naturaliste biologice, psihologice, sociologice (egoiste, gregare, dominate de instinctul de autoconservare) a „individului“. Spre deosebire de individ care e parte a naturii, societății,

2 *L'Orient, l'Occident et l'idée russe*, Sankt Petersburg 1922, trad. franceză parțială în „Istina“ nr. 3—4/1972, p. 311—344.

3 O. Clément, *Berdiaev* ... p. 50.

4 Vezi *infra*, nota 57.

universului, persoana e universală, cuprinzând virtual totul, societatea și cosmosul fiind dimensiunile ei. În întregime spirit și libertate și de origine divină, persoana e radical opusă obiectivării și necesității naturale. De aceea, ea nu poate fi înțeleasă decât în cadrul unei „filosofii dualiste“ (nu Platon și Hegel, deci, ci Kant și Schopenhauer sunt referințele!); toate monismele (idealiste, materialiste, vitaliste) sunt naturalisme, și prin urmare antipersonaliste. În ultimă instanță, există doar două tipuri de filosofii: una existențial-personalistă, antropocentrică, bazată pe primatul subiectului asupra obiectului, al voluntarismului, dinamismului și creativității; și, respectiv, una esențialist-impersonală, cosmocentrică, naturalistă, bazată pe primatul ființei și necesității asupra libertății, al obiectului asupra subiectului, al intelectualismului, pasivității și contemplativismului. Persoana e lupta neîncetată a libertății contra ființei, a subiectivității împotriva obiectivației alienante.

„Ontologismul“ este, pentru Berdiaev, o „metafizică naturalistă“, deterministă, „profund eronată“. În spirit kantian, „Ființa“ e considerată „produsul gândirii obiectivante“ a omului; ca atare, ea n-are existență. „Persoana e în afara Ființei, e opusă Ființei“.⁵ Persoana e primordială, precede Ființa: „persoana e mai primitivă decât Ființa. Aceasta e baza personalismului“.⁶ Dumnezeu Însuși, fiind spirit și libertate, este fără a fi Ființă. „Libertatea nu se deduce din Ființă, ea e fără fund, plonjază în ne-ființă“.⁷ Ca și Absolutul și Unitatea, Ființa e și ea o „proiecție a lumii decăzute și căutarea unei compensații în starea de descompunere haotică în care se află“.⁸ „Atracția exercitată de Ființă a devenit una din sursele sclaviei omului. Omul a fost declarat sclavul Ființei; total determinat de ea, deci neliber față de Ființă, libertatea lui fiind o consecință a Ființei“.⁹ De aceea, „pentru a nu mai fi nici panteism nici monism, trebuie recunoscută autonomia omului, faptul că el posedă o libertate care nu e creată nici determinată de Dumnezeu“.¹⁰

Fără a atinge această poziție-limită, extremă, „existențialismul“ și „apofatismul“ au devenit, totuși, categoriile principale de interpretare ale experienței ortodoxe și gândirii Sf. Părinți greci, opuse „esențialismului“ scolastic tomist; și aceasta inclusiv la reprezentanții nefilosofi ai școlii „neopatristice“ ruse (păr. G. Florovski, J. Meyendorff, G. Barrois), cum se poate observa din referințele colectate într-un articol.¹¹

Preluat de la școala neopatristică rusă din diaspora, „personalismul existențial“ va deveni apoi categoria predilectă de interpretare a vieții mistice și

5 *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1939), tr. fr. Paris, 1946, p. 87.

6 *Ibidem*, p. 82.

7 *Ibidem*, p. 82.

8 *Ibidem*, p. 99.

9 *Ibidem*, p. 82.

10 *Ibidem*, p. 99.

11 Maximos Aghiorghousis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God*, în „Greek Orthodox Theological Review“ 23 (1978), p. 15—41. Șocante sau poate elocvente pentru tendința existențialistă actuală sunt însă „aprobarea“ și „aplauzele“ cu care autorul salută drept „congeniale cu teologia apofatică a Părinților greci“, „de-elenizarea“, adică de-ontologizarea și „de-filosofarea“ creștinismului susținută de Leslie Dewart (*The Future of Belief. Theism in World Come of Age*, New York, 1966), considerat drept adept „catolic“ al „teologiei morții lui Dumnezeu“ (p. 15—16).

liturgice și a tradiției teologice ortodoxe și în teologia neogreacă mai nouă (I. Zizioulas și Chr. Yannaras). Aflați în căutarea unei ieșiri alternative din blocajul și impasul tradițional al teologiei grecești moderne scindate între scolasticismul teologiei academice și pietismul fraților „Zoi”, „Sotir”, ș.a. — ambele de inspirație occidentală — Zizioulas și Yannaras vor relua în cheie „euharistică” tezele personalismului existențial ortodox formulate inițial într-un context slavofil sub forma unui neolenism patristic antioccidental (și antislav pe alocuri), exclusivist („elenofil”) ori parțial ecumenic.

Rezultat din transformarea universului spiritual elin în lumina revelației biblice, în general, și din teologia trinitară a Părinților Capadocieni elaborată în secolul IV, în special, elenismul patristic reprezintă pentru prof. Ioannis Zizioulas (din 1986 și mitropolit al Pergamului) nu doar un moment esențial din istoria dogmaticii creștine. El marchează, nici mai mult nici mai puțin, o „revoluție în filosofia greacă”,¹² o mutație categorială decisivă în planul ontologiei, adică al răspunsului la întrebarea ultimă a gândirii filosofice din toate timpurile: ce este ființa ca ființă?

Expresia cea mai elocventă a acestei mutații ontologice epocale poate fi citită înscrisă ca într-un filigran în destinul spectaculos al cuvântului **prósopon**. Din simplă „mască” exterioară a „ființei” sau „rol” dramatic ori social, cum era înțeleasă „persoana” în ontologiile cosmocentrice „închise” și în concepțiile și alcătuirile politice totalitare ale antichității greco-romane, „persoana” devine, grație triadologiei patristice capadociene, „ipostasul” însuși, factorul ultim și constitutiv al „ființei”, temeiul a tot ceea ce este. Această mutație „revoluționară” au realizat-o Părinții Capadocieni atunci când, pentru a găsi o formulă dogmatică corectă misterului trinitar, s-au văzut nevoiți să execute o dublă operație de clarificare conceptuală, distingând mai întâi pe **hypóstasis** de **ousía** și identificând ulterior pe **hypóstasis** cu **prósopon**. Dintr-odată „persoana”, termen care are înscrisă la nivel etimologic în versiunea lui greacă ideea de relație (**prósopon** » **pròs ópsin**), înceta de a mai fi o simplă funcție, un rol, un element accesoriu, un accident al substanței și devenea „principiul” și „cauza” „ființei”.¹³ Această deplasare categorială crucială era impusă de revelația biblică și mărturisirea de credință a Bisericii creștine. Simbolurile de credință vorbesc despre Persoana divină a Tatălui care naște și purcede liber pe Fiul și pe Duhul Sfânt și, tot El, creează liber „ex nihilo”, mântuiește și desăvârșește întreg universul.

Trecerea de la nivelul substanței la cel al persoanei trebuie, deci, interpretat ca saltul între „două ontologii”, trecerea de la necesitatea și închiderea în sine autarhică exprimate în categoria substanței la libertatea și deschiderea relațională, definitorii pentru categoria nouă a persoanei. Nu substanța (**ousía**) ci persoana (**prósopon**) devine sub-stratul ultim al existenței, adică **hypó-stasis**. Persoana revelează esența lui **hypóstasis** ca **ék-stasis**-ul relației

¹² *Du personnage à la personne. La notion de la personne et l'“hypostase” ecclésiale* (Apò tò *prosopon* eis tò *prósopon*, în *Charisteria eis timèn toù Metropolitou Chalkedónos Melitónos*, Thessaloniki, 1977, în neogreacă), trad. fr. în: *L'Être Ecclésial* (Perspective Orthodoxe 3), Geneva 1981, p. 23—56, aici p. 31; și *Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood* (1972) în „*Scottish Journal of Theology*” 28 (1975), p. 401—448, aici p. 409.

¹³ *Du personnage ...*, p. 31; *Human Capacity ...* p. 409.

personale. Ființa este, prin urmare, nu substanță ci comuniune (*koinonía*) iar comuniunea e ființă.

Această ecuație ontologică se verifică mai întâi la nivel trinitar. În concepția prof. Zizioulas ea implică faptul că în Treime „comuniunea” se revelează a fi „un fapt al libertății rezultând nu dintr-o substanță divină, ci dintr-o persoană: Tatăl, Care cu — detaliu dogmatic capital — „este Treime. Și aceasta nu pentru că natura divină e ek-statică ci pentru că Tatăl ca Persoană dorește liber această comuniune”.¹⁴ Faptul că „ființa” lui Dumnezeu se identifică cu un fapt de comuniune permite depășirea necesității ontologice pe care ar antrena-o substanța Sa, ca și înlocuirea acesteia prin libera autoafirmare a existenței divine.¹⁵ Născând „ek-static” pe Fiul și purcezând pe Duhul Sfânt, Tatăl ca Persoană revelează libertatea supremă ca iubire și iubire ca libertate. „Iubirea nu este o consecință sau o „proprietate” a substanței divine — detaliul e important în lumina a ceea ce tocmai s-a spus — ci ceea ce constituie substanța Sa, ceea ce permite lui Dumnezeu să fie ceea ce este: Dumnezeu unic. Astfel, iubirea încetează a mai fi o proprietate calificativă — deci secundară — a „ființei” pentru a deveni categoria ontologică prin excelență. Iubirea ca mod de existență a lui Dumnezeu, „ipostaziază” pe Dumnezeu, constituie existența lui. Astfel, grație iubirii, ontologia lui Dumnezeu nu e supusă necesității substanței. Iubirea se identifică cu libertatea ontologică”.¹⁶ Dar cu precizarea insistență că: „această iubire care ipostaziază pe Dumnezeu nu e ceva „comun” Celor Trei Persoane cum e natura divină, ci că ea se identifică cu Tatăl, adică cu acea Persoană care ipostaziază pe Dumnezeu, care-i permite să fie Trei Persoane”.¹⁷

Prin teologia lor trinitară, Părinții Capadocieni au creat (pe baze biblice, desigur) o „veritabilă ontologie a persoanei ca și concept absolut”.¹⁸ Tezele fundamentale ale acestei ontologii personale sunt următoarele: „fără persoană sau ipostas, sau mod de existență nu există „ousia” sau natură; fără „ousia” sau natură, nu există persoană; totuși „principiul” (*arché*) ontologic al ființei — adică ceea ce face ca ceva să fie — nu o ousia sau natura, ci persoana sau ipostasul. Astfel, existența se reduce nu la substanță, ci la persoană”.¹⁹

Această ontologie a persoanei e însă, prin excelență, una teologică. Și aceasta deoarece: „persoana veritabilă, ca libertate ontologică absolută, nu poate fi decât „necreată”, adică liberă de orice „dat”, inclusiv de propria-i existență. Dacă o asemenea persoană nu există, atunci conceptul de persoană nu e decât o reverie arbitrară. Dacă Dumnezeu nu există, nu există persoană”.²⁰

Condiționat de starea sa de „creatură”, omul nu poate evita „datele” existenței sale și, ca atare, „nu poate exercita pe deplin libertatea ontologică”²¹ care rămâne, totuși, pasiunea sa existențială fundamentală, chiar dacă

14 *Du personnage...*, p. 37.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 38—39.

17 *Ibidem*, nota 31, p. 39.

18 *Ibidem*, p. 24—25.

19 *Ibidem*, nota 27, p. 35; subl. n.

20 *Ibidem*, p. 36; cf. și *Human Capacity...* p. 411.

21 *Ibidem*, p. 37.

manifestată tragic și funest (prin distrugerea semenilor sau autodistrugere, prin omucidere și sinucidere, cum arată „demonii” lui Dostoievski). „Datul” existenței constituie „ultima provocare la adresa libertății umane”, de aceea omul caută instinctiv „depășirea, datului” existenței, posibilitatea afirmării existenței nu ca o recunoaștere a unui fapt dat, a unei „realități”, ci ca produs al consimțământului său liber și al autoafirmării sale. Aceasta, și nimic mai puțin decât aceasta, caută omul ca persoană”.^{21a}

„Revoluția” ontologică „personalistă” a mai însemnat, după Zizioulas, înlocuirea conceptului antic de *kósmos* cu cel biblic de *ktísis*, creație. Mai exact, în locul relației panteist necesare dintre divinitate și lume, tipică ontologiilor antice „închise”, se instituie relația (schema) „dialectică” creat-necreat impusă de faptul esențial că la baza ontologiei rolul decisiv nu-l mai joacă „ființa”, ci „libertatea”.²² Ori, în viziunea lui Zizioulas, „noțiunea de libertate” (o altă expresie pentru transcendența personală absolută a lui Dumnezeu Creatorul față de lume) exprimată de doctrina biblică a creației *ex nihilo*, „impune pe cea de neant ca noțiune absolută”.²³ „Părinții greci fiind primii care au introdus în filosofia greacă conceptul de neant absolut”.²⁴ Acest „neant absolut” este, pentru Zizioulas, „un principiu al existenței creatului”; ca atare, el nu este suprimat automat de faptul existenței, din contră, el o traversează și pătrunde neîncetat.²⁵ Aceasta face ca existența creată, „creatul” să fie „prin natura sa tragică”²⁶ și „muritor”.²⁷ Condiția creată e „tragică” pentru că ea sintetizează paradoxal „două elemente ce se exclud în mod absolut”: viața și moartea, ființa și ne-ființa și, în ultimă instanță, „pentru că ființa ei are un început. Lucru care creează inevitabil distanțe în relația dintre ființe, ceea ce duce la posibilitatea compunerii și descompunerii, a separației absolute și divizării absolute, adică a ceea ce se numește moarte”.²⁸ Și aici Zizioulas se vede nevoit să dea dreptate lui Heidegger care definea ființa

21 a. *Ibidem*, p. 35.

22 *Christologie et existence. La dialectique crée-incrée et le dogme de Chalcedoine* (*Christologia kai hýparxis*, „*Sýnaxe*” 2 (1982), în neogreacă), tr. franc. în „*Contacts*” 36(1984), p. 154—171.

23 *Ibidem*, p. 161, subl. n.

24 *Ibidem*, p. 160.

25 *Ibidem*, p. 163.

26 *Ibidem*, p. 164, subl. n.

27 *Ibidem*, p. 163. A se vedea și observațiile critice ale păr. prof. D. Stăniloae, asupra polemicii Zizioulas—Ph. Sherard pe tema noțiunii de „neant absolut” și identificării „creatului” cu „moartea” și „neantul” în Studiul introductiv la: Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri I* (PSB 15), 1987, p. 19—23; Sf. Atanasie vorbește mai puțin crearea lumii din „nimic” cât de crearea ei „prin Fiul”. Nu există un neant absolut pe lângă Dumnezeu. „Din nimic” are sensul că Dumnezeu n-are nevoie de nimic pentru a crea lumea.

Întreaga antropologie elaborată de păr. Stăniloae în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, dezvoltă teza atanasiană, incompatibilă cu interpretarea „dialectică” dată de Zizioulas, că „paradoxul fundamental propriu ființei umane stă în unirea între calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare” (p. 17; subl. n.).

În același sens a se vedea și Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna* V, 6 (P.G. 45, 21 D): natura umană „are în ea însăși nemurirea (*all'echēin en heautē tò athánaton*), ca prin potența acesteia sădită în sine să poată cunoaște și pofți eternitatea divină”, de care ea nu este „dezmoștenită”.

28 *Christologie et existence* ... p. 164.

umană ca **Sein-zum-Tode**. „Moartea nu e altceva decât mersul spre neant, spre „ne-ființa” stării pre-creaționale. Ea este înscrisă în natura însăși a creaturii (deîndată creat-deîndată muritor) și nimic nu o poate împiedica să sosească.²⁹

Capacitatea omului de a intra în relație de comuniune cu Dumnezeu, pentru a scăpa de moarte și neființă — își propunea să demonstreze Zizioulas într-un amplu studiu din 1972 — cu alte cuvinte calitatea sa de a fi **capax Dei** (sau **infiniti**) este de fapt, atunci când este corect înțeleasă, doar o „capacitate-în-incapacitate”.³⁰ Iar calitatea omului de a fi **imago Dei** (chip al lui Dumnezeu) nu poate ține de permanențele „date”, precare, ale naturii umane, ci exclusiv de caracterul ek-static al „personeității” (**personhood**, ca distinct, chiar opus echivocului **personality** identic de fapt cu **individuality**)³¹ sale: „cea mai înaltă formă de capacitate pentru om e de găsit în noțiunea de **imago Dei**. Însă această noțiune trebuie pusă în lumina personeității mai degrabă decât a naturii”.³²

În ultima instanță, omul are de fapt două „moduri de existență” distincte pe care Zizioulas le numește oarecum derutant^{32a}: „**ipostas biologic**” și „**ipostas eclesial**”:

a) ca **ipostas biologic** omul este — chiar abstracție făcând de condiționările sale de creatură — „prin constituție o identitate tragică: se naște grație unui fapt **ekstatic**”, deci autentic personal — e vorba de „erosul” părinților — „dar acest fapt, care merge mână în mână cu necesitatea naturală, face ca el să fie privat de libertate ontologică”.³³ Ca „**ipostas biologic**”, omul este supus la două „pasivități — pasiuni” (**pathê**) fundamentale: „**necesitatea ontologică**” și „**individualismul**”. Prima înseamnă că, în constituția sa, ipostasul devine „inevitabil legat de instinctul natural, de un impuls „dat” și necontrolabil de libertate. Astfel, persoana considerată ca ființă umană „există” nu ca libertate ci ca necesitate”.³⁴ Ca o „consecință naturală” a acestei „pasivități” legată de condiția corporală, se instalează „pasiunea individualismului” și a „**dezintegrării**” (**diáspasis**). Persoana degradată în individ și care transformă pe **hypó-stasis** în **diáspasis** în **apó-stasis**,³⁵ exasperează „diferențele” în „diviziune”, contrastele în opoziții, proces ce culminează în moarte, eșecul cel mai evident al ipostasului biologic care nu reușește să-și asigure prin procreație decât o supraviețuire generică, ca specie.

b) ca **ipostas eclesial**, omul își asumă un alt mod de constituire ipostatică, în libertate și comuniune, independent de necesitatea ontologică și individualismul caracteristic ipostasului biologic: modul hristologic comunicat în Tainele Bisericii: Botezul și Euharistia. În contrast cu fragmentarea individualistă, particularistă, „ipostasul” eclesial e un ipostas „catolic”, adică al comuniunii personale „universale” a omului cu Dumnezeu, cu semenii și în-

29 *Ibidem*, p. 166.

30 *Human Capacity* ... (vezi *supra*, nota 12), p. 446.

31 *Ibidem*, p. 408.

32 *Ibidem*, p. 446.

32 a. Deoarece lasă să se înțeleagă coexistența a două ipostasuri străine în om. Mai corect ar fi trebuit vorbit de două moduri de existență diferite ale aceluiași ipostas uman.

33 *Du personnage* ... (vezi *supra*, nota 12), p. 44.

34 *Ibidem*, p. 43.

35 *Human Capacity* ..., p. 425.

treaga creație. Ipostas sacramental sau euharistic,³⁶ „ipostasul eclesial“ e, în
în același timp, și unul prin excelență eshatologic și ascetic: este în lume dar
nu din lume, ci dincolo de lume: „Ipostasul eclesial, ca depășire a ipostasului
biologic, își scoate „ființa“ din „ființa“ lui Dumnezeu și din ceea ce va fi ea
însăși la sfârșit (la survenirea lui „tă éschata“). Tocmai acest lucru o face din
ipostasul eclesial un ipostas ascetic“.³⁷

Ajuns în acest punct, Zizioulas crede nimerit să insiste din nou cu urmă-
toarele precizări revelatorii: „Constituția teologică a persoanei umane nu
trebuie interpretată cu ajutorul „entelehieii“ aristotelice, adică a unei capa-
cități inerente naturii umane și permițându-i să devină mai bună și mai de-
săvârșită decât este în prezent (opiniile lui Teilhard de Chardin despre om
n-au nimic de-a face cu teologia patristică). Excludem orice posibilitate pen-
tru o persoană de a fi considerată drept expresie sau consecință a substanței
sau naturii omului (și chiar al lui Dumnezeu, ca „natură“). Ipostasul eclesial,
persoana veritabilă nu va proveni dintr-o evoluție biologică sau istorică a
genului uman (în aceasta constă distincția fundamentală între creștinism și
marxism)“.³⁸ Chiar dacă cele două „ipostasuri“: „biologic“ și „eshatologic“ nu
se exclud reciproc³⁹ iar asceza creștină nu e un „refuz“ sau o „negare“ a na-
turii biologice, ci doar o eliberare a ei de necesitatea ontologică a biologiei și
o integrare euharistică a creației,⁴⁰ adevărul și ontologia persoanei aparțin vii-
torului“⁴¹ „o ontologie veritabilă e viața veșnică“.⁴²

Cum se poate ușor observa, ontologia persoanei și comuniunii elaborată
de Zizioulas regăsește distincția existențialistă radicală („dialectică“ aproape,
în sens dualist-gnostic, sau clar barthian) a lui Berdiaev dintre „persoană“
— categorie teologică divină, harică, eclesiologică, eshatologică — și „individ“
— categorie naturală biologică, psihologică, sociologică, morală. Prin Aristot-
el, Boethius, Augustin și Thoma d'Aquino, Occidentul a împus ideea de
„personalitate ca individualitate“ autarhică, autonomă („închisă“) ca „unitate“
naturală „înzestrată cu calități intelectuale, psihologice și morale, centrate în
jurul axei conștiinței“. Persoana s-a identificat cu noțiunile de „eu psihologic“,
„agent etic“, „sine autonom care decide, acționează, produce etc.“⁴³, și această
categorie, „esențialistă“ de fapt, stă la baza dilemelor și crizelor întregii gân-
diri și civilizații occidentale autonome. Doar Răsăritul, fidel inspirației teolo-
gice trinitare, a sesizat corect și păstrat sub forma experienței sacramentale și
mistiche a Ortodoxiei dimensiunea existențial-relațională, teonomă. „ek-sta-
tică“ și „catolică“ a adevăratei „personalități“.

Un proiect similar (nu însă identic!) de „ontologie“ teologică a perso-
nei și comuniunii a elaborat în paralel cu Zizioulas prof. Christos Yannaras.
Esențialul ei se găsește într-o teză din 1970: *Tó ontologikò periechómenon*
*tês ennoías toû prosópon, reluată și amplificată în 1976 în *Tó prosopo kai ho**
eros. Theologikò dokímio ontologías. Fundamentele ontologice puse în aceas-
tă remarcabilă operă de filosofie creștină ortodoxă, care ar merita o analiză
de sine stătătoare, au fost dezvoltate și aplicate într-o serie de alte lucrări cu te-
matică morală, care au stârnit și stârnesc încă destule controverse: *Eleutheria*

36 *Du personnage...*, p. 51

37 *Ibidem*, p. 53.

38 *Ibidem*, p. 50—51; subl. n. „

39 *Ibidem*, nota 51, p. 52.

40 *Ibidem*, p. 53—54 și nota 56

41 *Ibidem*, p. 53.

42 *Ibidem*, nota 56, p. 53.

43 *Human Capacity...*, p. 408

toû ethoûs (1970, 1976²), *Metaphysikè tou sómatos* (1971), ș.a. Dat fiind scopul limitat al lucrării de față nu putem aici decât trimite la tezele fundamentale ale ontologiei personaliste din *To prósopo kai ho éros*, și la situarea lor într-o perspectivă istorică de ansamblu asupra gândirii europene din *Schediasma eisagogês sté philosophía* (1981, trad. franceză, 1986).⁴⁴

Tó prósopo kai ho éros explicitează sistematic (mai amplu și arhitectonic decât Zizioulas și, încă odată, independent de acesta) aceleași elemente fundamentale ale ontologiei persoane înregistrate deja în prezentarea făcută concepției lui Zizioulas: primatul categoriei relaționale a persoanei asupra esenței, caracterul ei „ekstatic” (manifestat în „eros”-ul interpersonal) (I, 1), „catholic” (I, 2) și „unitar (I, 3), insistându-se apoi pe dimensiunea ei cosmică și, respectiv, în contrapartidă, pe dimensiunea „personală” a „cosmosului” (II, 1) a „spațiului” (II, 2) și a „timpului” (II, 3) și a „neantului” (IV, 1—3). Există însă diferențe notabile și nuanțe importante față de Zizioulas, și ele provin în esență din referințe patristice și filosofice deosebite. Modelul patristic de referință la Zizioulas este cel trinitar capadocian și hristologic-chalcedonian, în vreme ce la Yannaras el este mai degrabă cel palamit: apofatismul și relația persoană-energie (absente la Zizioulas, concentrat pe experiența sacramental-euharistică) joacă un rol decisiv. În ce privește referințele filosofice moderne, dominantă la Yannaras este raportarea (excesivă și necritică după opinia noastră) la „ontologia fundamentală” de tip existențial a lui M. Heidegger, în vreme ce la Zizioulas, în subtext referirile se fac, discret la gândirea ebraică, mai exact la „ontologiile relaționale” ale lui E. Lévinas, M. Buber. Semnificative în ambele aceste raportări la gândirea filosofică ale celor doi teologi greci sunt două lucruri: pe de o parte asumarea (precipitată și insuficient de critică) prin Heidegger și Lévinas, a două critici pe cât de vehemente și diferite între ele, pe atât de radicale, și parțiale, ale întregii tradiții metafizice occidentale (inclusiv creștine) stigmatizate ca dominate de pasiunea voinței de putere și a neantului; iar pe de altă parte, ignorarea (intenționată), ba chiar stigmatizarea (iarăși precipitată) a tradiției gândirii creștine occidentale (chiar și a celei, personaliste!) reduse la câteva clișee comode (esențialism, subiectivism, nihilism, etc.). Și aici, cu diferențe notabile: în timp ce Zizioulas practică o atitudine ecumenică consecventă (critică, dar principal deschisă) față de creștinismul și tradiția occidentală, Yannaras pare mai degrabă a relua în cheie existențialistă și în sens „elenofil” vechile clișee romantice ale „slavofilismului” rus din secolul trecut. El apare astfel interesat în stabilirea incompatibilității structurale a două tipuri de „ontologie” și în situarea lor geospirituală pe emisferele: Occidentului catolic și protestant esențialist, subiectivist și Orientului ortodox personalist și comunitar. Cele două ontologii „stau la baza a două tipuri de civilizație”, ireconciliabile pentru că sunt structural opuse. Identificarea ființei cu substanța, esența, și a adevărului cu rațiunea subiectivă a individului (ambele categorii a-relaționale) au fost preluate în creștinismul occidental de Augustin, „părintele filosofiei” și „civilizației occidentale”, „sursă atât a scolasticii cât și a Reformei, a totalitarismului și individualismului, a intelectua-

44 Ch. Yannaras, *Philosophie sans rupture* (Perspective orthodoxe 7), Genève, 1986.

lismului și pietismului".⁴⁵ Dezvoltată de scolastică, această concepție „ontică”⁴⁶ (esențialistă, deterministă) și axiologică a ființei și absolutului a condus, inevitabil, la raționalism, obiectivism, normativism, tehnicism, autoritarism, totalitarism sau subiectivism, individualism, pietism, revoluționarism, revelându-și (conform criticii heideggeriene) esența metafizică nihilistă în marxismul și tehnocratismul occidental contemporan. Abia Heidegger ar deschide prin „distrucția” metafizicii occidentale, calea spre o adevărată concepție „ontologică”⁴⁷ despre ființă, de-obiectivată de-individualizată și dez-intelectualizată, pregătind negativ calea revenirii la ontologia greacă adevărată (nedefinită de răstălmăcirile ei obiectivante scolastice), în care ființa se identifică cu alteritatea personală iar adevărul cu comuniunea interpersonală.

În opoziție însă față de Zizioulas, Yannaras consideră, și încearcă să demonstreze acest punct de vedere în *Schediasma eisagogês...*, că această soluție personalistă a problemei ontologice (ființa e un „cine”, un „noi”, nu un „ce” sau un „eu”) nu ar fi rezultatul unei rupturi, ci s-ar afla în perfectă continuitate de profunzime cu adevărata teorie a cunoașterii din filosofia greacă antică. Încă deja prin Heraclit — frag. 1, 2, 112, 113, etc. — Democrit și, parțial, Platon, mai puțin Aristotel, aceasta ar fi identificat *lógos*-ul și adevărul cu comuniunea (pe *aletheuîn* cu *koinoneîn*), identificare la care s-a adăugat ulterior și libertatea existențială adusă de revelația biblică și care a fost consacrată definitiv în teologia trinitară capadociană și cea energetică palamită. Civilizația occidentală actuală ar fi astfel produsul unei „de-elenizări” și a unei false „elenizări” operate în sec. VIII când francii s-au rupt de rădăcinile patristice grecești ale civilizației Imperiului greco-roman care avea la bază ontologia persoanei, au germanizat occidentul și au pus la baza civilizației lui ontologia esențialistă și individualistă a lui Augustin, dezvoltată apoi de scolastică. Scolastica va respinge fundamentele ontologiei patristice, întemeind filosofia europeană pe temelia anteriorității esenței, a determinării raționale a existenței, a reducerii cunoașterii la limitele capacității intelectuale a subiectului, și astfel va apare o civilizație aflată la antipodul elenismului autentic.⁴⁸

45 *Ibidem*, p. 97.

46 *Ibidem*, p. 150—164.

47 *Ibidem*, p. 165—175.

48 *Ibidem*, p. 189. Chr. Yannaras pare a face aluzie la teoria și utopia teologico-politică a prof. Ioannis Romanidis (n. 1927) din *Romaïosyne, Romania, Roumêle, Tesalonike*, 1975. Potrivit acestei teorii, Imperiul Roman creștinat, constantinian, ar fi avut ca bază culturală elenismul creștin patristic grec și latin și ca atare un etos personalist, ascetic și contemplativ. Aceasta s-a menținut în Răsărit până în sec. XIX până la începuturile occidentalizării și modernizării națiunilor ortodoxe, iar în Apus în sec. IX, când francii, pentru a-și legitima uzurparea politică, au uzurpat și papalitatea romană germanizând-o și au înlocuit teologia patristică greco-romană cu cea eretică (neoplatonică) a lui Augustin. Adevărata schismă deci și opoziția spiritual-culturală n-a fost între greci și latini, ci între greco-romani și franco-germani. Scindați între occidentalism și raționalism, grecii de azi ar trebui să-și redescopere identitatea și vocația lor „romeică” și să lupte pentru realizarea politică a unei „Romanii” confederate a popoarelor ortodoxe din Sud-Estul Europei, ca nucleu pentru o veritabilă Europă unificată creștină, (în descendența Imperiului Constantinian) diferă de cea germanică actuală (care moștenește pe cel uzurpator, al franco-germanilor).

Legitimitatea premizelor „ontologiei” personaliste dezvoltate de Yannaras/Zizioulas (salutate în general ca o remarcabilă contribuție creatoare a Ortodoxiei la gândirea creștină a secolului nostru) a fost supusă însă și unor examinări critice. Inventarierea principalelor reacții formulate din partea teologilor se impune cu evidență. În esență, este vorba de punerea în chestiune a fidelității acestei „ontologii” a persoanei față de axiomele și cadrele de bază ale gândirii patristice grecești pe care aceasta pretinde a o explica consecvent în contextul ideatic și eclezial contemporan. Ne vom limita în cele ce urmează la două reacții critice formulate de un teolog ortodox și, respectiv, de unul romano-catolic.

Într-un amplu studiu publicat în două numere succesive ale revistei „*Sýnaxi*” (nr. 13 și 14/1985),⁴⁹ prof. Ioannis Panagopoulos (Atena) pune sub semnul întrebării în mod principal însăși posibilitatea și legitimitatea elaborării unei „ontologii” a persoanei pornind de la triadologia patristică greacă a secolului IV. Pentru prof. Panagopoulos tratarea problemei persoanei în termeni ontologici și considerarea ei ca răspuns la problema filosofică a ființei este deja un demers care falsifică din start intențiile autentice ale teologiei trinitare patristice. De-teologizarea și ontologizarea persoanei ar avea drept instrument principal postularea unei relații dialectice sau cauzale între ființă și persoană, ceea ce implică privilegierea unilaterală a ființei sau a persoanei prin investirea uneia sau alteia în funcția de principiu ultim al existenței. Aceste două căi au fost urmate succesiv de teologia și filosofia occidentală și ele sunt reprezentate de pendularea periodică pe „orizontală” între extremele simetrice, egal eronate, ale „esențialismului: (esența precede și determină existența și persoană) și „existențialismului” sau „personalismului” (existența sau persoana precede și determină esența).

Distincția operată de Părinți între „ousia” și „hypóstasis”, inițial sinonime, și echivalarea lui hypóstasis cu prósopon are, după prof. Panagopoulos, un sens „apofatic” total diferit, ba chiar opus, celui „revoluționar” ontologic postulat de Yannaras/Zizioulas: „Părinții au adoptat termenul prósopon tocmai pentru a evita să recunoască ipostasului un conținut ontologic absolut”.⁵⁰ Ceea ce i-a interesat de fapt pe Părinții greci n-a fost nicidecum „revoluționarea” ontologiei prin stabilirea unui principiu ontologic ultim în Treime, în primul rând afirmarea simultană în Dumnezeu a unității și trinității în fața renașterii politeismului elenic reprezentate de arianism și a monoteismului iudaic îngust reprezentate de sabelianism. „Realizarea revoluționară a Părinților greci rezidă tocmai în faptul că, prin acceptarea distincției apofatice între ființa divină și persoanele treimice și accentul pus pe energiile comune, ei au exclus din „ființă” orice înțeles al unei necesități ontologice iar din „persoană” orice înțeles al unei alterități absolute. Prin introducerea termenului de „persoană” în triadologie ei n-au urmărit să dezlege problema ontologiei prin raportare la persoanele treimice, ci să explice relația personală a Treimii cu creația, relație făcută cu puțință prin comunicarea către aceasta

49 *Ontologia è theologia tou prosópon. He symbolè tês paterikês Triadologías stên katanoëse tou anthropinou prosópon*, în „*Sýnaxe*” 13 (1985) p. 63—79 și 14 (1985), p. 35—47.

50 *Ibidem*, p. 67, subl. n.

a energiilor divine prin intermediul Persoanelor treimice în comun. Persoana în sine nu poate să creeze ea însăși relația pentru faptul că proprietatea specifică pe care o evidențiază nu e comunicabilă. Unirea neamestecată a ființei divine cu persoanele treimice are un raport existențial nemijlocit cu existența creată. În acest mod, Părinții greci au creat o nouă „meta-ontologie” care, păstrând apofatismul ființei divine și persoanelor treimice, creează premise reale pentru „personalizarea” veritabilă a existenței create.⁵¹

Este ușor de recunoscut faptul că prof. Panagopulos își însușește și dezvoltă poziția formulată de Vl. Lossky în celebrul său *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient* (1944) vorbind despre teologia trinitară, poziție reafirmată și reargumentată cu referire la antropologie într-un important articol din 1955 despre *La notion theologique de personne humaine*.⁵² În aceste două contribuții, Vl. Lossky susține teza caracterului prin excelență „metaontologic”⁵³ și „apofatic” al persoanei, atât al celor trinitare cât și al celei umane. „Atât în Răsărit cât și în Apus termenul de persoană umană coincide cu cel de individ uman”,⁵⁴ de natură sau substanță individuală așa cum apărea ea în celebrul „arbor al lui Porphyrios”. Ori este clar că această noțiune ontologică-antropologică nu putea fi aplicată netransformată în teologia trinitară fără riscul ereziei: „Găselnița terminologică” a Părinților a fost aceea de a fi „introdus o distincție între doi termeni sinonimi” — *ousia* și *hypostasis* — „pentru a exprima ireductibilitatea ipostasului la usie fără a le opune însă ca două realități diferite. Ipostasul este tot ceea ce este usia dar rămâne însă nu mai puțin ireductibil la usie”.⁵⁵ Cuplul „ipostasis-usia” exprimă tocmai paradoxul distincției absolute în identitate absolută al Treimii, „distincție/identitate” absolută, deci teologică, care transcende însă radical domeniul conceptualului și ontologicului. În „adevărul” ei ultim „teologic”, persoana, ca realitate distinctă de individ, este nedefinibilă și neconceptualizabilă altfel decât negativ, prin aceea că nu se reduce la ființă. „Persoana semnifică ireductibilitatea” lui Dumnezeu și a omului la natură. Ireductibilitate, nu ceva ireductibil, pentru că persoana nu e „ceva” distinct, o „altă natură”, ci ea este un „cineva” care se distinge de propria sa natură, care depășește — „extaziază” — „propria sa natură conținând-o însă, care face să existe ca natură prin însăși această depășire și, totuși, nu există în ea însăși în afara naturii pe care o „enipostaziază” și „depășește” neîncetat”.⁵⁶ Chiar și în ce privește pe om, concluzionează Lossky, nivelul la care se pune problema persoanei depășește pe cel al ontologiei, așa cum se înțelege ea în mod obișnuit „dacă e vorba de o meta-ontologie, singur Dumnezeu poate să o cunoască”.

51 *Ibidem*, p. 75.

52 Reluat în *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967, p. 109—121.

53 *Ibidem*, p. 121.

54 *Ibidem*, p. 114.

55 *Ibidem*, p. 110; subl. n.

56 *Ibidem*, p. 118.

57 *Ibidem*, p. 121. Vl. Lossky contestă astfel analogia făcută de H. U. von Balthasar (cf. infra, nota 79 a, p. 55—56) între distincția „persoană-natură” și cea mai generală, între „existență-esență”, ca analogatum a primeia; între caracterul neconceptualizabil al „persoanei” și cel al „existenței”. „Existența” s-ar referi doar la indivizi, și ar ține exclusiv de ontologia creaturalului; „persoana” e o realitate apo-

Revenind la studiul prof. Panagopoulos, acesta insistă asupra faptului că distincția/distanța ontologică infinită între creat și necreat ar interzice transferul nemijlocit al noțiunii de persoană din planul trinitar în cel uman, ceea ce ar constitui o „raționalizare” inacceptabilă a misterului divin al Persoanei. Nu triadologia, ci abia hristologia este cea care poate duce la o „teologie” a persoanei umane,⁵⁸ pentru că „natura umană e personală ca divino-umană”.⁵⁹ Persoana este o „înnoire” nu o „depășire” a termenilor vieții biologice și refuzul oricărui dualisme: creat-necreat, spirit-materie, etern-temporar, subiectiv-obiectiv, teorie-practică, cunoaștere-iubire, adevăr-viață.⁶⁰

„Teologia, deci, nici nu îmbrățișează persoana așa cum vine ea din istorie, nici nu o idealizează; în orice caz, nu se mulțumește cu înțelegerea istorică și biologică a persoanei”.⁶¹ Nu ontologia, ci teologia revelează adevărul persoanei care „nu e o categorie antro-po-logică, ci evenimentul existenței divino-umane a omului”⁶² un mod de existență „liturgic” pe care omul îl primește prin Botez în Biserică. Pentru a respecta riguros „apofatismul persoanei”, prof. Panagopoulos evită intenționat să dea o „definiție” a persoanei ori să vorbească de „natura persoanei”, ci doar despre „adevărul” și „funcțiile” ei „liturgice”.

În concluzie, subliniază profesorul atenian, „o teologie a persoanei umane nu este posibilă decât dacă luăm în considerare consecințele relației apofatice dintre ființa divină și persoanele treimice, relație ce depășește infinit atât ontologia metafizică elină, cât și exigențele umaniste ale unei ontologii a persoanei blocate cu necesitate în dilema raționalistă dacă persoana premerge ființei sau invers (...). Depășirea ontologiei persoanei se face prin distincția apofatică dintre ființa și energii dată în triadologia Părinților greci din sec. IV și dezvoltată în toate consecințele ei de Sf. Grigorie Palama”, distincție de care „depinde viitorul teologiei ortodoxe”.⁶³

La critica teologică a prof. Panagopoulos făcută ontologiei persoanei elaborate de Yannaras/Zizioulas se adaugă și ampla critică istorică semnată de reputatul patrolog romano-catolic pâr. André de Halleux (Louvain) într-un lung studiu intitulat elocvent: *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse*.⁶⁴ Articolul își propune (și reușește convingător, în opinia mea) să demonstreze pe texte netemeinicia și caracterul excesiv al celor două serii de interpretări antagonice date teologiei trinitare a Părinților Capadocieni în teologia mai nouă: „personalistă” (teza ortodocșilor Yannaras/Zizioulas) și, respectiv, „esențialistă” (anti-teza cato-

fatică ce ar aparține exclusiv misterului „meta-ontologiei” trinitare, al Supraesenței necreate în trei ipostasuri (p. 119—120) și ca atare nu se poate realiza decât „prin depășirea prin har a limitelor individuale care divizează natura și tind să reducă persoanele la nivelul ființei închise a substanțelor particulare” (p. 120).

58 *Ontologia e theologia* ..., p. 76.

59 *Ibidem*, p. 37.

60 *Ibidem*, p. 46.

61 *Ibidem*, p. 38.

62 *Ibidem*, p. 40.

63 *Ibidem*, p. 45—46.

64 „Revue Theologique de Louvain” 17 (1986), p. 129—155, 265—292.

licilor A. Malet, 1956; Guy Lafont, 1969 și J.-M. Le Guillou, 1973; pentru care adevărații „personalisti” în teologia trinitară ar fi, de fapt, Augustin și Toma d'Aquino tocmai prin insistența lor pe analogia psihologică absentă la Părinții greci).⁶⁵

Ca bază pentru discuția fundamentării patristice a „personalismului” capadocian, păr. de Halleux se referă pe larg la un studiu al prof. Zizioulas prezentat ca referat în cadrul unui simpozion internațional organizat în mai 1982 la Roma cu ocazia aniversării a 1600 de ani de la Sinodul II ecumenic (381).^{65a} În acest studiu, prof. Zizioulas încearcă să argumenteze mai concret, patristic și istoric, etapele și modul de desfășurare efectiv al „revoluționării” personaliste a ontologiei întreprinse de Părinții Capadocieni în intervalul dintre 365—382 și care ar fi fost sancționate ecumenic de Sinodul de la Constantinopol din 382 (proclamat ulterior ca al doilea ecumenic). În opinia prof. Zizioulas, Păr. Capadocieni ar fi abandonat tacit în teologia trinitară limbajul substanțialist al „consubstanțialității” (*homooúsios*) în favoarea celui personalist al „comuniunii” (*koinonía*), dar această mutație categorială decisivă n-a fost receptată în Occident care a rămas pe mai departe fidel substanțialismului.

Această teorie, replică păr. de Halleux, reeditează însă neinspirat mai vechea teorie (abandonată azi de specialiști) a unei opoziții în gândirea patristică a secolului IV între „vechii niceeni” (*Altnizăner*) consubstanțialisti (alexandrinii: Atanasie, Didim, Cyril al Alexandriei) și „noi niceeni” (*Jungnizăner*) personalisti (Capadocienii: Vasile, cei doi Grigorie; Amfilohie al Iconiului). Sinodul II Ecumenic apare astfel (fals interpretat) ca o victorie a Capadocienilor asupra Alexandrinilor, măcar că întotdeauna cei dintâi s-au mărturisit explicit a fi de fapt doar ucenicii și continuatorii fideli ai acestora. Pe de altă parte, proclamarea Capadocienilor drept singurii „dascăli ecumenici” ai Bisericii „afectează” grav „continuitatea profundă” existentă între Sf. Atanasie cel Mare și Capadocieni, între Niceea și Constantinopol I, iar pe de altă parte, „neglijând importanta școală a Alexandriei, teologia ortodoxă riscă să-și sărăcească periculos propria-i tradiție”.⁶⁶ Aceasta mai cu seamă întrucât această teorie rămâne, așa cum argumentează pe larg și precis patrologul romano-catolic,⁶⁷ o construcție în mare măsură ipotetică, neacoperită și nejustificată ca atare în chiar textele invocate în sprijinul ei ori de-a dreptul infirmată de alte texte ale acelorași Părinți Capadocieni.

O analiză atentă și obiectivă a tratatelor trinitare Capadociene eviden-

65 *Ibidem*, p. 265—283. O critică amplă și detaliată a anti-tezei catolice — replică în negativ, răsturnată, a tezei ortodoxe privind „esențialismul” latin și „personalismul” ortodox — formulate de A. Malet și G. Lafont și reafirmate de „Istina” nr. 3—4/1972, alături de o sinteză asupra „noțiunii de persoană la Părinții răsăriteni”, a făcut și păr. D. Stăniloae în: *Studii catolice recente despre Filioque*, în „Studii teologice”, XXV (1973), nr. 7—8, p. 471—505.

65 a. *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, în: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti di Congresso internazionale di pneumatologia* (Roma 22—26 marzo 1982), t. I, Vaticano, 1983, p. 29—54.

66 A. de Halleux, *ibidem*, p. 141.

67 *Ibidem*, p. 142—155. Nu ne putem opri aici la detaliile criticii, ci doar la semnificația ei de principiu.

proiectarea în conceptele „ontologice” patristice din tradiția gândirii antice a unor categorii „existențiale” (și existențialiste) tipic moderne, formulate ca atare în gândirea modernă și chiar numai în secolul XX. „Revoluționarea ontologiei, prea generos atribuită Părinților Capadocieni nu inaugurează însă personalismul în sensul actual al termenului”⁷² „Admitem bucuros că distincția „usie-ipostas” implică o teologie a persoanei distinctă de esență și că ontologia Capadocienilor poate în acest fel servi la întemeierea personalismului creștin actual”.⁷³ Cu o condiție însă: „interpretarea personalistă” a clasicei formule trinitare capadociene (*mia ouśia, treis hypostaseis*) „nu trebuie însoțită de antisentențialism, ceea ce aceștia ar fi respins cu siguranță energic”.⁷⁴

La capătul acestei succinte treceri în revistă a principalelor forme ale „personalismului existențial” ca și grilă autentică de interpretare a experienței și tradiției ortodoxe în teologia rusă și greacă a secolului nostru, o întrebare se insinuează cu insistență: justifică oare textele patristice în litera și spiritului această viziune să o recunoaștem tentantă și extrem (excesiv poate) de „modernă”? Întemeiază textele patristice însele reducerea ontologiei la „personologie” (Yannaras/Zizioulas) sau recursul la o „metaontologie” harică specială (Lossky/Panagopoulos)? Cred că nu.

Să mă explic. Ambele aceste versiuni se bazează pe un sistem de reducții, pe câteva ecuații reductive de origine clar existențialistă și de negăsit ca atare în scrierile Sf. Părinți:

- esență = natură = substanță = necesitate = dat = lege
- persoană = relație = act = libertate = iubire = ha.

Ne aflăm, deci, în prezența unei reduceri a esenței sau naturii la persoană ori la echivalarea persoanei cu harul. Ontologia fie *dispare redusă* (în Dumnezeu cel puțin) la personologie, fie e *degradată* devenind simplă fiziologie (biologie, cosmologie etc.).

Nicăieri însă în textele Sf. Părinți nu se face o separație atât de tranșantă între individ și persoană (care nu sunt, totuși, nici confundate) nicăieri persoană sau ipostasul nu e o categorie supra-naturală, practic harică, iar natura un simplu dat necesar și inert, care trebuie mereu „depășit” de libertatea existențială a persoanei. Ca și cum persoana ar fi captivă în natură ca într-o temniță. Dimpotrivă.

Iar exemplul „clasic” îi oferă Sf. Maxim Mărturisitorul în a cărui gândire s-a operat sinteza organică a întregii tradiții patristice a primelor șase secole decisive ale creștinismului. Libertatea, iubirea, sunt — atât în Dumnezeu cât și în om — nu ale ipostasului (ceea ce în hristologie ar fi condus la monotelism și monoenergism iar în triadologie la tritelism și trienergism), ci naturii. Actul prim aparține naturii; ipostasul sau persoana modulează, configurează concret acest act. Monoenergiștii „au întunecat și umbrat rațiunea energiei (a actului, sau lucrării) atribund-o persoanei ca persoană, deși ea caracterizează natura, și nu i-au atribuit (persoanei) modul cum și în ce fel are loc activarea ei, prin care se face cunoscută deosebirea celor ce tăptuiesc și a celor făptuite de ei care sunt conforme naturii sau contrare

⁷² *Ibidem*, p. 290.

⁷³ *Ibidem*, p. 291.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 292.

naturii. Căci fiecare din noi e activ ca fiind întâi de toate ceva iar nu ca fiind cineva, adică e activ ca fiind om; iar ca fiind cineva, ca d. ex. Petru sau Pavel, configurează modul acțiunii, imprimându-l după socotința sa (katà gnómen) așa sau altfel, mai slab sau mai intens. Astfel că prin modul (trópo) acțiunii se cunoaște diferența persoanelor în făptuire iar prin rațiunea (lôgo) ei, identitatea energiei naturale⁷⁵.

Așa cum just observa Hans Urs von Balthasar, „Maxim nu opune ca nominaliștii libertatea (ca decret arbitrar) al individului și natura (ca determinism abstract) ci face ca prima să urce din temeiul și rădăcina ultimei”⁷⁶. „Nu numai natura divină și necreată posedă naturalul din ea lipsit de constrângere, dar nici natura rațională creată”⁷⁷. Creat după Chipul lui Dumnezeu Care e liber prin natura sa, omul e și el liber prin natura sa (phýsei autexousíous)⁷⁸. Natura umană e liberă pentru că e rațională. Ipostasul e realizarea concretă a raționalității, libertății și iubirii inerente naturii. De aceea, „virtuțile însele sunt naturale”⁷⁹.

Este clar, deci, că pentru Sf. Părinți nu există nici o „gigantomahie” între persoană și natură. Distinct de natură, ipostasul nu e însă nici separat nici opus naturii sau ființei (substanței). Ireductibile dar inseparabile, ființa și ipostasul se cer una pe cealaltă: ființa nu e ipostas dar e ipostatică, ipostasul nu e o ființă dar e ființial. Distincția lor sugerează mai degrabă distincția ontologică scolastică dintre esență și existență, decât „existențialul” în sens modern.^{79a}

Sf. Maxim și Pyrrhus reprezentau astfel încă în Biserica Veche aceste două concepții diferite despre persoană: „ontologică”-„analogică” și, respectiv, „existențialistă”-„dialectică” „avant-la-lettre”. „Pentru Pyrrhus” — comentează H.U. von Balthasar — „persoana nu poate fi decât o mărime irațională aflată dincolo de orice element natural. El vrea să păstreze spontaneitatea și autoglorificarea ei absolută prin negații. Monotelismul e, astfel, în unele privințe un precursor al nominalismului personalist al Evului mediu târziu și al modernității. Pentru Maxim, dimpotrivă, persoana e actualizarea concretă a unei naturi raționale fiindcă actualizarea trimite înapoi la o obârșie actuală, centrul de acțiune al naturii raționale înseși, iradierea interioară a ființei (die innere Strahlung des Wesens). Acest moment actualist dinamic în ființă e numai pentru un raționalism îngust unul „irațional”, înțeles mai adânc, el este (cum îl înțelege Aristotel, Toma și Hegel), elementul care actualizează ființa. Logica interioară a monotelismului arată că, în ciuda aparentului său „naturalism”, Maxim a văzut mai adânc. Iraționalizarea persoanei ar dori să se origineze într-o năzuință după o gândire „existențială” și „personală”, dar conduce de fapt la lipsa de viață a gândirii. Lipsită de dinamica internă a năzuinței în favoarea persoanei, natura se scufundă

⁷⁵ *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 136 D—137 A; cf. și *Disputatio cum Pyrrho*, P.G. 91, 292 D.—293 A.

⁷⁶ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (1941), *Das Weltbild des Maximus des Bekenners*, zweite völlig veränderte Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, p. 226.

⁷⁷ *Disp. c. Pyrrh.*, P.G. 91, 293 BC.

⁷⁸ *Ibid.*, 304 C.

⁷⁹ *Ibid.* 309 A—312 A.

^{79 a} *Kosmische Liturgie*, p. 213, 207, 55—57.

și devine marionetă”.^{79b} Concluzia care se impune: „Personalul” nu poate fi ridicat la rang de „sistem”, ci poate fi adus ca dat numai în și cu privire la „natură”.⁸⁰

Persoana este în adânc ontologică, iar ontologia este în adânc personală. Ființa trimite la persoană și persoana la ființă. Nu harul abia aduce persoana în ființă, el facilitează actualizarea deplină a amândurora ca trecere de la persoană (Chip) la personalitate (Asemănare).

Fără absolut nici o intenție de exaltare „protocronistă” („românofilă”) sau de patriotism autohton local, nu se poate trece cu vederea faptul că această viziune echilibrată, ontologică, autentic (nu neo-) patristică, despre persoană a fost susținută și impusă în Ortodoxia românească încă de acum 50 de ani, de p. prof. D. Stăniloae. Plecând de la exegeza balthasariană a gândirii Sf. Maxim (1941) și în delimitare polemică față de supra-naturalismul persoanei („scânteie divină”) susținut de Păr. Serghei Bulgakov în „Agneț Boji” (1931) — acesta, la rândul lui, exacerba în sens panteist o poziție similară a teologului protestant din sec. XIX. G. Thomasius —, p. Stăniloae a expus clar această viziune ontologică despre persoană încă în *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943).⁸¹ Paradoxul ipostasului e acela de a fi în același timp o „realitate deosebită de ființă”, cât și „concretizarea și realizarea ființei”,⁸² în același timp **rotunjirea în sine a ființei și relație cu ceilalți**. El nu vine ca, un adaus din afară, ci e „forma necesară la care ajunge natura de îndată ce există de fapt”, „un aspect nou, un nou mod de a fi provenit din virtualitățile naturii”. „Natura tinde spre a stare ipostatică determinată”. „În natura omenească se află ca potențialitate ipostasul omenesc”. „Natura omenească parvine ea însăși în baza unei legi interioare la starea dedublată de ipostas și natură, de subiect și obiect”.⁸³ Ipostasul e „subiect”, rolul lui este acela de a activa „intenționalitatea spre comuniune” sau „dragostea”,⁸⁴ relația potențială cu Dumnezeu cu semenii și cu lumea. „Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei”.⁸⁵

Aceleași definiții și considerații sunt reluate concentrat, aproape literal, și în secțiunea hristologică din *Teologia dogmatică ortodoxă II*, 1978 (paragraful „sensul ipostasului și al firii”).⁸⁶ Ele sunt adâncite în volumul I cu referire la Sfânta Treime astfel: „esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă”; „esența spirituală supremă e nu un subiect conștient singular, ci o comunitate de subiecte deplin transparente. Treimea Persoanelor divine ține de esența divină, fără ca cele trei Persoane să se confunde în unitatea

79 b. *Ibidem*, p. 260.

80 *Kosmlsche Liturgie* ..., p. 260 (subl. n.).

81 *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Seria teologică 24), Sibiu, 1943, p. 101—119.

82 *Ibidem*, p. 114.

83 *Ibidem*, p. 106; cf. p. 114: ipostasul nu e „ca ceva venit din afară de naturi, ca o nouă esențială care să întregască natura, ci ca o creștere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă dezvoltare din ființă”.

84 *Ibidem*., p. 115—116.

85 *Ibidem*, p. 117.

86 *Teologia dogmatică ortodoxă II*, București, 1978, p. 37—39.

esenței”.⁸⁷ „Iubirea” divină este „act divin ființial” iar acest „act e relație”, și ca atare implică Persoanele. „Ca să menținem definiția iubirii ca act ființial și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu e sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității” (...). „Raportarea reciprocă” — conchide pâr. Dumitru Stăniloae, referindu-se la un pasaj din *Stâlpul și Întărirea Adevărului* (1914) al pâr. P.A. Florenski⁸⁸ — e act iar actul acesta e ființial în Dumnezeu, și în același timp implică o distincție a Celor ce se raportează unul la celălalt. Raportarea e comună în Dumnezeu, dar fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării”.⁸⁹

În fine, în secțiunea consacrată antropologiei din „Teologia dogmatică ortodoxă I Pâr. D. Stăniloae se referă critic explicit la înțelegerea persoanei din *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise de l'Eglise d'Orient* (1944) a lui Vl. Lossky (p. 116—119). Pe lângă reflexii juste și profunde, salutate ca atare, Lossky „lasă să se înțeleagă într-o parte a lor existența unei opoziții între persoană și natură”,⁹⁰ atunci când afirmă că „ideea de persoană implică libertatea față de natură, persoana e liberă de natura sa, nu e determinată de ea” (p. 117). Cauza valorizării negative a naturii stă în confuzia pe care o face Lossky — și pe urmele lui și Zizioulas ori Yannaras — între „natura umană propriu-zisă” și „starea desfigurată a naturii”. „Ideea de natură ca un element neliber e împrumutată fie de la natura fizică-biologică exterioară, fie de la natura căzută, în care factorul spiritual aparținând și el naturii umane nu se mai afirmă cu toată puterea lui, ceea ce aduce și slăbirea omului ca persoană”.⁹¹ În opinia Pâr. Stăniloae, „de fapt Sfinții Părinți nu fac în general nici o deosebire de conținut între persoană și natură. Persoana nu e decât natura în existența reală și în stare normală”.⁹² „Adâncimea persoanei e adâncimea naturii” — spiritual, am adăuga — „păstrată neștirbită”,⁹³ pentru că „ipostasurile sunt natura în existența concretă și în forma relațiilor ipostatice, natura în dinamica relațiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică”.⁹⁴

Teze finale (în loc de concluzii), a căror demonstrare va face obiectul unui studiu aparte:

87 *Teologia dogmatică ortodoxă*, I, București, 1978, p. 295 (trad. germ. de H. Pitzers, *Orthodoxe Dogmatik* I, Benzinger-Mohn. 1985, p. 267).

88 „Subiectul Adevărului e relația Celor Trei, dar o relație care e substanță, o substanță-relație” (Père Paul Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Verité*, *Essai d'une theodicée orthodoxe en douze lettres*, trad. du russe par C. Andronikoff (coll: Slavica/Sophia, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 37), citat de pâr. Stăniloae după *Ostliches Christentum*, hg. von N. Bubnoff, II. Philosophie, München, 1925, p. 47.

89 *Teologia dogmatică ortodoxă* I, p. 297 (trad. germ. cit., p. 269).

90 *Ibidem*, p. 405 (trad. germ. cit., p. 366).

91 *Ibidem*, p. 405 (p. 367, 368).

92 *Ibidem*, p. 406 (p. 368).

93 *Ibidem*, p. 405 (p. 368).

94 *Ibidem*, p. 408 (p. 369). Aceasta pentru că „ipostasul nu poate fi înțeles nici golit de natură, nici în afara relației” (*ibidem*, p. 368). Ceea ce revine la axioma trinitară florenskiană — de origine scolastică — a unei naturi (substanțe) spirituale relaționale și a unei relații spirituale naturale (substanțiale). Asupra acestei concepții și a valorii ei integratorii speculativ și „ecumenic”, a se vedea monografia lui Michael Silberer OSC, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij. Versuch einer Systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin* (Das Östliche Christentum, N.F. 36) Augustinus-Verlag, Würzburg, 1984, p. 138—165.

— Nici reducere nici discreditare a ființei, persoana autentic înțeală e spațiul de manifestare plenară a ființei.

— Ființa este nu simplu un dat, ci în primul rând un dar (donum), a cărui prezență implică un dăruitor (donans) — persoana. În viziune personalistă, deci, ontologia e în mod fundamental donologie, mai exact onto-donologie.

— Contradicția „dialectică” între ființă și persoană are un caracter ontic nu ontologic. Relația dintre „ontologia” și „personalologia” umană și „(meta)ontologia” și „(meta)personalologia” divină trinitară nu e „dialectică”, ci „analogică”.

— Adevărata „personalologie” deci, nu contrazice, nu distruge ci asumă și desăvârșește „ontologia”. Fără ontologie autentică nu există nici o viziune deplină asupra persoanei (axiomă valabilă atât pentru teologie cât și antropologie). Ergo: nici ontologie fără persoană, nici persoană, fără (sau) ontologie, ci persoană și ontologie.

POSTSCRIPTUM

După încheierea studiului de față (mai exact a primei lui părți care poate fi citită mai sus), autorul a luat cunoștință cu întârziere, explicabilă prin circulația deficitară încă a informațiilor în Răsăritul Europei și după 1989, de câteva studii și articole a căror fie și sumară menționare se impune cu necesitate, pentru ca cititorul să aibă o imagine exactă a tuturor intervențiilor și elementelor principale înregistrate pe tema abordată și care vin, totodată, să confirme, încă odată mai mult, importanța și actualitatea „fierbinte” a ei.

1. Într-un recent articol (Yannaras on Person and Nature, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 33, nr. 3/1989, p. 287—298), doamna Verna Harrison, de la Graduate Theological Union (Berkley, California), autoare a unei teze de doctorat despre „Har și libertate la Sf. Grigorie de Nyssa”, relevă succint câteva din dificultățile de principiu ale tezelor „ontologiei persoanei” a lui Ch. Yannaras și a implicațiilor ei etice cu referire directă la The Freedom of Morality, SVP, 1984. Specialista americană în patristică evidențiază „diferența semnificativă” (p. 287) dintre tezele filosofului grec despre persoană și natură și cele ale Părinților greci (Capadocieni și Sf. Grigorie Palama) invocați ca autorități în sprijinul lor. Există un „echilibru” la aceștia între „unitatea de ființă” și „Treimea Persoanelor” care „nu se subordonează una celeilalte”. „Unitatea Treimii, e într-adevăr o inter-relaționare personală, dar și o unitate de ființă și energie”. Fapt extrem de important, în Treime „Persoanele transcend natura lor dar nu stând cumva existențial împotriva ei... A gândi despre ființă ca despre o închisoare din care libertatea personală trebuie să evadeze nu e suficient de apofatic” (p. 288). „Cu privire la Treime, abordarea Părinților e echilibrată și holistică și poate fi rezumată în afirmații de tipul „atât/cât și” caracteristice gândiri antinomice. Dumnezeu e persoană și natură și energie; despre El vorbim apofatic și catafatic. În comparație, Yannaras apare unilateral. Afirmațiile lui despre persoană sunt de mare valoare, dar diminuarea locului naturii creează probleme” (p. 289).

Aceleași dificultăți reapar în antropologie. Yannaras „localizează” Chipul lui Dumnezeu în persoana umană caracterizată prin libertate și iubire, și

neagă că el constă din atribute naturale posedate în comuniune cu Dumnezeu sau analoge cu ale Lui. Natura umană e pentru Yannaras muritoare și supusă necesității biologice. Aceste opinii contrastează acut cu cele ale mulțor Părinți" (p. 289). Cu tot accentul pus pe libertate, la Sf. Grigorie de Nyssa, Chipul e definit ca participare la toate atributele divine: intelect, libertate, nemurire și el implică întreaga natură umană cu toate energiile ei care nu e supusă necesității biologice și nu este muritoare prin însăși natura ei.

Yannaras ignoră distincția-cheie pentru antropologie dintre natura umană, așa cum a fost creată de Dumnezeu după Chipul Său, și „tunicile de piele“ „biologice și muritoare care constituie caracteristicile animale adăugate naturii umane pentru a o acomoda căderii și vindeca în același timp căderea (distincție excelent evidențiată de regretatul P. Nellas, *Zoön theoumenon* 1979). De asemenea, lui Yannaras îi lipsesc alte două distincții importante: între nevoile (și afectele) ireproșabile ale naturii și satisfacerea lor și distorsionată și păcătoasă în patimi, ca și cea dintre natura particulară a persoanei și natura umană ca întreg, aparținând tuturor persoanelor umane.

Aceasta face ca Yannaras să fie forțat să afirme, că persoana are sarcina etică de a lupta împotriva naturii individuale și a nevoilor naturale, biologice, ca atare (p. 291, 290), cu alte cuvinte tocmai împotriva capacităților psihice și fizice naturale prin care persoana umană își exprimă libertatea și iubirea personală — ori acestea „nu trebuie suprimate și mai degrabă reorientate spre Dumnezeu și astfel deplin dezvoltate și transfigurate" (p. 291). „În iubire, persoana caută să dăruiască tot ce are alteia, după chipul Sf. Treimi; facultățile și energiile naturale sunt canalele și vehiculele prin care are loc această dăruire. Pe măsură ce ea se dăruie pe sine altora și primește de la ele, se stabilește o relație personală iar modul de existență al persoanei se extinde în cele din urmă de la natura sa individuală particulară ca să cuprindă natura umană ca întreg. Această creștere implică tocmai o dezvoltare a caracteristicilor „individuale“, pentru ca persoana să se poată dăruie pe sine altora în ele" (p. 292).

Cu alte cuvinte, am spune, nu natura și individualitatea trebuie „de-pășite“, ci deformarea lor pătimasă, naturalismul și individualismul. Confuzia între planul ontologic și cel moral, are implicații grave în înțelegerea și practica moralității („implicații distructive“, după V. Harrison, p. 290). Astfel Yannaras înțelege căderea ca dominația naturii asupra persoanei iar ascetismul ca lupta persoanei de a răsturna căderea biruind natura cu nevoile și dorințele ei individuale. Orice standarde obiective, externe sunt respinse ca subminând libertatea personală, astfel că „singurul standard rămas e aparent opoziția deliberată față de natura proprie“. (p. 292). Și aici, Yannaras nu reușește să regăsească echilibrul patristic autentic între libertatea personală și virtutea naturală, între criteriile interne și externe ale acțiunii juste. Obiectivitatea normelor și criteriilor etice nu înseamnă neapărat și impersonalizarea eticii, iar subiectivitatea lor personalizarea ei, iar virtuțile nu sunt neapărat eticism și legalism, ci manifestarea ontologică a naturii umane.

În articolul său, V. Harrison mai adaugă că poziții ale lui Yannaras incompatibile cu gândirea patristică: falsa opoziție dintre sexe (de origine

aristotelică): bărbat = rațiune = intelect = formă = activ/femeie = carne = percepție = materie = pasiv, ca una ce compromise teologia Chipului lui Dumnezeu în om (p. 293—295) și, în fine, provocatoarea supraliciteții a centralității sexualității, a erosului, în existența umană (295—296): „Noțiunea lui Yannaras privitoare la centralitatea libidoului în viața umană reflectă pe Freud, dar nu mai e reprezentativă nici măcar pentru teoria psihanalitică mai nouă. În mod sigur, ea nu e reprezentativă pentru Părinți care, departe de a privi iubirea de Dumnezeu ca o sublimare a impulsului libidinal, văd în căutarea plăcerii trupești ca un scop în sine o distorsiune și greșită orientare pătimașă a facultății esențial umane a iubirii care se transcende pe sine” (p. 295).

2. Și mai instructive decât aceste academice (și binevenite) precizări este însă epilogul (sau, mai exact, ultima fază) a controversii teologice privind înțelegerea persoanei umane în Grecia contemporană, și în care înregistrăm elemente noi. Discuția a fost relansată de un provocator articol intitulat dubitativ: Pot persoanele Treimii să ofere baza unor perspective despre om? (Μπορούν τα πρόσωπα τής Τριάδος να δώσουν τὴ βάση γιὰ personalistikḗs apópsēis perì anthrṓpou) publicat în „Sýnaxi” nr. 33, ian.-mart. 1990, de profesorul Savva Agouridis unul din cei mai importanți teologi bibliciști ortodocși și promotorul în Grecia al mișcării pentru un creștinism social (de orientare socialistă).

Sub pretextul unei chestiuni dogmatice speciale, articolul — astfel nedipsit de o sumă de inexactități dogmatice (p. 70—74) — pare un adevărat manifest-program împotriva curentului neopatristic („neo-ortodox”) reprezentat în teologia greacă actuală în direcții diferite de un Yannaras, Zizioulas, Nellas, de pe pozițiile unui creștinism biblic și angajat social. În orice caz, e vorba de o pledoarie împotriva unei teologii ortodoxe preocupate exclusiv (sub influența teologiei rusești din diaspora) de textele și problematica mistică a teologiei patristice și bizantine reinterpretate în categorii filosofice personalist-existențialiste. Pe lângă faptul că ar reprezenta, în opinia prof. Agouridis, o „influență neoplatonică” în creștinism și o „preocupare conjuncturală și simptomatică numai (!) a lui Dionisie Areopagitul și a comentatorului său, Maxim Mărturisitorul”, „misticismul” personalist bizantin a reflecta, în ultimă analiză, de fapt „poziții ascetice aristocratice mistificante dictate de exigența de unitate și armonie generale în Evul mediu”. Preocuparea exclusivă cu această problematică mistico-patristică ar semnifica o mișcare de recul și de refugiu din fața problemelor sociale grave ale lumii și societății actuale, o „pierdere a contactului de realitatea contemporană”. Absolutizarea ei e chiar „periculoasă”, pentru că „ne depărtează de tema centrală a problematicii creștine: eshatologia, din care izvorăște dinamica socială a Evangheliei Bisericii și lupta istorică dramatică și specifică a lui Dumnezeu și a Bisericii Lui pentru libertate umană și o societate umană” (p. 74).

Numărul 37, ian.-mart. 1991, al aceleiași reviste „Sýnaxi” e consacrat în principal răspunsul celor vizați în critica prof. Agouridis: P.S. Ioannis Zizioulas și Ch. Yannaras. Răspunsul acestuia din urmă (Despre un cadavru împușcat sau despre deviații existențialiste și personaliste, p. 37—45) se menține pe o linie mai degrabă subiectiv-personală, insistând mai ales asupra ca-

racterului riscant și neacoperit pe texte al multora din aserțiunile polemice ale prof. Agouridis la adresa cărților sale. Doar două puncte sunt dezvoltate mai pe larg: precizarea semnificației recursului său la filosofia lui Heidegger (răstălmăcit de comentatori, după Y.) și, respectiv, a insistenței sale (iarăși răstălmăcite) pe noțiunile de „persoană” și „eros” în ontologia sa personală.

Spre deosebire de acesta, articolul-răspuns al mitropolitului Ioannis (Zizioulas) al Pergamului: **Existența lui Dumnezeu și existența omului. Încercare de dialog teologic** (Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. **Apopeíra theologikou dialógou**, p. 11—36) se distinge prin caracterul său nepolemic, sistematic, și o înaltă ținută teoretică. El se vrea un amplu și detaliat răspuns, obiectiv, principal, sistematizat pe puncte, la criticile formulate la adresa „ontologiei persoanei” susținută în studiile sale, de către profesorii I. Panagopoulos (1985) și S. Agouridis (1990).

Articolul începe cu câteva considerații de metodă, subliniind „necesitatea” acută „a unui dialog teologic serios” în teologia ortodoxă greacă divizată în școli și partide, dialog „practic inexistent” și grevat puternic de considerații „afectiv-sentimentale și ideologice” (p. 11—12). Totodată, se apără legitimitatea „interpretării” dogmelor Bisericii în limbajul și termenii filosofiei contemporane. „Nu faptul (inevitabil) al interpretării și folosirii categoriilor filosofice (neoplatonice în antichitate, personaliste în actualitate) e problema, ci „fidelitatea” interpretării față de Tradiția și întrebările omului contemporan. Interpretarea „nu este cu necesitate și c. trădare”; mai mult, ea este indispensabilă „dacă vrem ca dogmele să nu rămână fără legătură cu existența și viața noastră” (p. 13—14).

În continuare, articolul răspunde la acuza unei influențe personaliste și existențialiste în teologia sa (p. 15—19). Mitropolitul Ioannis se delimitează succint, rând pe rând, de personalismele lui Mounier, Maritain (de extracție obiectivist-tomistă), M. Morè (prea subiectivist), Berdiaev (mistic și spiritualist) ca și de existențialism care, deși a văzut bine importanța libertății, n-a sesizat-o pe cea a iubirii și comuniunii. Deși toate aceste personalisme au făcut distincția individ-persoană, ele derivă în cele din urmă persoana din conștiință și socialitate (sobornost), ambele realități naturale, generice (p. 16). Respingând eticheta lui Agouridis de „ousiomah”, P.S. Sa ține să sublinieze cu toată claritatea că în Treime „nu există opoziție între persoană și usie”, că ele „nu se ciocnesc ca în personalism și existențialism”, pentru că „libertatea e o stare pozitivă și afirmativă ce se identifică cu iubirea” (p. 17). „Punctul cel mai constant”, recunoaște autorul, rămâne insistența sa pe axioma trinitară patristică (capadociană) a „monarhiei” Tatălui, cu alte cuvinte pe faptul că Tatăl e cauza existenței trinitare a lui Dumnezeu. Aceasta ar „face în mod real din persoană principiul causal al existenței divine. Din această teză putem scoate concluzia că „persoana e premergătoare ființei”, dar numai accentuând că la Părinți nu e vorba de o opoziție (antiparâthesis) a ființei față de persoană” (p. 17—18). Două ar fi implicațiile acestei teze: 1. ea confirmă identificarea biblică și liturgică a lui Dumnezeu cu Tatăl (**ho Theòs kai Patér**) și 2. „evită orice interpretare personalist-filosofică a lui Dumnezeu pentru că în acest caz e limpede că nu avem un concept general

de persoană pe care-l aplicăm și lui Dumnezeu între altele, ci un concept cu totul concret concret" — Tatăl — revelat, deci pur teologic (p. 18). Nu poate fi vorba, deci, de „o proiecție a filosofiei în teologie sau de o influență substanțială a personalismului și existențialismului“ ci de faptul că „filosofia e folosită ca să arate o noțiune nouă de persoană“ impusă de Revelația în Hristos (p. 19).

În secțiunea următoare (p. 21—25), articolul susține argumentat, împotriva apofatismului generalizat al lui Lossky/Panagopoulos, legitimitatea unei „**ontologii**“ divine. Distingând între existență-energii (faptul că există Dumnezeu), ființă-natură (ce este Dumnezeu) și ipostas-persoană (cine și cum este Dumnezeu), Părinții Capadocieni și Sf. Grigorie Palama au făcut ontologie (toate aceste categorii sunt ontologice). Nu faptul că există o ontologie a lui Dumnezeu e problema, ci felul ontologiei (p. 22). Apofatismul se referă doar la ființă (supra-esență) ori energii (supra-bunătațe, supra-înțelepciune, etc.) nu la persoane. „Orice apofatism care se străduiește să ajungă dincolo de persoane e străin de viața ortodoxă (...). Niciodată, dar niciodată, nu vom putea trece dincolo de persoanele Sf. Treimi, să vorbim despre un „Supra-Fiu“ sau despre o triadicitate mistică în sine“ (p. 24). Ontologia Sf. Treimi nu poate fi decât „**o ontologie personală-ipostatică**“ (ibidem.) pentru că „nici ființa nici energiile nu au relație cu experiența noastră decât „în persoană“. Existența lui Dumnezeu pentru noi e personală, dar existența Lui personală e însăși existența Lui și ca atare e temă a ontologiei“ (p. 25); pentru că „Dumnezeu nu a zis „Eu sunt ființa“, ci „Eu sunt Cel ce sunt“; pentru că nu „Cel ce este“ e din ființă, ci ființa din „Cel ce este“, pentru că Însuși „Cel ce este“ cuprinde în sine existența“ (Palama, **Triade III, 2, 12**) (p. 24).

Răspunsul la întrebarea retorică din titlul articolului prof. Agouridis nu poate fi „decât afirmativ“: da, triadologia oferă baza antropologiei. „Problema e: cum?“ Necreatul poate intra în contact cu creatul numai sub forma unei „comuniuni personale“ (nu de natură) ori aceasta înseamnă că de ambele părți trebuie să existe proprietatea persoanei. „Veriga“ între Persoanele divine și om e Chipul lui Dumnezeu iar acesta constă din existența personală a omului (p. 27, 28).

În final, articolul revine asupra importanței decisive a „hristologiei“ și „istoriei mântuirii“ (p. 28—30) în realizarea comuniunii „empiric-personale“ dar având un „conținut ontologic“, al omului cu Dumnezeu, comuniune în care se concentrează mântuirea omului în dublul ei caracter istoric și eshatologic-sacramental (p. 30—32) care o diferențiază radical de anistorismul și intelectualismul neoplatonic. „Persoana constituie o realitate eshatologică, dar în Biserică se poate gusta încă de acum adevărul ei. Aceasta e natura și conținutul Bisericii: să ofere oamenilor mărturia și gustarea comuniunii eshatologice și, prin urmare, a experienței persoanei“ (p. 31). „Numai ontologia persoanei având drept bază teologia trinitară poate asigura pe baze ontologice, nu simplu etice, caracterul comunitar al existenței propriu eshatologiei“ (p. 31).

În „concluzii“, Mitropolitul Ioannis revine, insistând din nou, asupra caracterului prin excelență **teologic** (nu filosofic) revelațional-istoric al noțiunii sale de persoană care devine „măsura și canonul oricărei noțiuni de per-

soană". Teologia e chemată să influențeze filosofia nu invers pentru că „Dumnezeu e măsura omului, nu omul e măsura lui Dumnezeu” (p. 33). Încă odată, „teologia nu este vrăjmașa ontologiei, ci ea ambiționează să-i dea acesteia conținutul ei concret. Nu urmărește să disloce ontologia ci să o facă adevărată” (p. 33), adică personală.

Este limpede, deci, că P. S. Sa urmărește — așa cum scria încă din 1977 — nu o „justificare teologică a filosofiei” pentru că „lumea și filosofia nu vor putea dobândi o veritabilă ontologie decât dacă admit apriori pe Dumnezeu ca singura entitate a cărei „existență” e identică cu persoana și libertatea” (*L'Etre ecclesial*, nota 30, p. 39); „filosofia va putea ajunge până la constatarea realității persoanei, singură teologia va putea vorbi de persoana autentică, veritabilă” (*ibid.* p. 36).

Insistența pe caracterul (teo-) ontologic al persoanei, pe faptul că ontologia nu se reduce la usiologie este impresionantă și legitimă. Persistă însă tentația inversă a reducerii existenței la persoană, a usiologiei la personologie. Deficiențele unei astfel de abordări *reductive* a relației între usie și persoană în plan divin se reflectă poate cel mai clar în relația *dialectică* postulată între Dumnezeu personal al Bibliei și creație, relație descrisă în termeni de o savoare nominalist-existențialistă greu contestabilă. Spre deosebire de divinitatea elină legată de cosmos, Dumnezeul Bibliei nu e doar liber față de lume ci „liber de orice obligație logică și etică, un Dumnezeu arbitrar până la provocare (Rom. 9, 15) care nu dă seama unei Rațiuni sau Etici”! „Acesta era Dumnezeul Bibliei, ulterior noi l-am „raționalizat” și „moralizat”, adică „elenizat” (*Christologie et existence*, p. 160). Simbolul „libertății” divine față de lume e „neantul” ca „noțiune absolută”! (p. 161). Faptul că la baza existenței nu e ființa ci libertatea (p. 161) — ca și cum libertatea n-ar fi libertatea a ceva, a cuiva, ci numai față de ceva — „ne eliberează nu numai filosofic și intelectual de înlănțuirea gândirii de „axiome” obligatorii și de „categorii” logice, ci și de sclavia forțată în însăși existența noastră de necesitatea biologică și instinct” (p. 162). Ori acest limbaj dualist (protestant-barthain sau șestovian-berdiaevian) contrazice flagrant echilibrul ontologiei patristice care tocmai datorită balansului trinitar, nereductibil, între ființă și persoană nu cade nici o secundă în *opoziția dialectică falaciosă*, și ca atare inacceptabilă, între libertate și ființă, libertate și raționalitate.

Același dualism revine și în ce privește relația dintre istoria ontologică-eschatologică a mântuirii și istoria socială-etică a umanității. Această opoziție se află în centrul răspunsului pe care P.S. Sa îl dă într-un „postscriptum” obiecției prof. Agouridis cum că „istoria nu confirmă” „revoluționarea ontologiei” atribuită Capadocienilor: „e mai mult ca sigur — spune prof. Agouridis — că introducând termenul de *prósopon* în loc de *hypóstasis*, Capadocienii n-au creat o nouă epocă în spiritualitate Bisericii... și n-au urmărit să introducă o mișcare spirituală nouă, reformatoare, în istorie” (p. 71). Răspunzând, Mitropolitul Ioannis insistă asupra caracterului „eschatologic” al noțiunii de persoană — ca și al Evangheliei — care rămâne „străin” și neacceptat ca atare în istorie. „Faptul că revoluția conceptuală pe care au adus-o Capadocienii în teologia trinitară nu s-a transpus într-o mișcare socială nu trebuie să ne mire. Așa cum lumea n-a devenit mai liberă în existența ei, istorică după propoveduirea Evangheliei, tot așa și faptul că lumea

creștină n-a devenit mai liberă odată cu noua terminologie (a Capadocienilor)“ nu anulează „revoluția în spațiul ideilor legată de teologia trinitară a Capadocienilor, independent de aplicarea ei socială sau nu în istorie“ (p. 35).

În ciuda formulării ei sociologizante inacceptabile ca atare — ea lasă realmente să se înțeleagă că fenomenele spirituale netrăite social n-ar avea confirmare istorică —, obiecția prof. Agouridis atinge o problemă extrem de delicată, dureroasă chiar. Accentuarea unilaterală a naturii „teologice“ și „eshatologice“ a ontologiei persoanei, care nu mai are un corespondent analogic: filosofic, social, juridic, politic, economic în plan natural. Pe lângă faptul că, astfel, orice dialog cu științele moderne ale naturii și omului rămâne practic imposibil, o atare concepție riscă să se instaleze într-o viziune dualistă și pesimistă în ce privește relația dintre Istoria mântuirii și istoria socială a umanității. Persoana devine astfel o categorie (răsăriteană!) strict teologică, liturgică, contemplativă, nu și politică, socială, activă (ca în personalismele occidentale patetice, protestatate și activiste, și care nu s-ar ocupa de persoană, ci doar de individ!). Iar acest dualism a avut și în trecut și are și în prezent, ca și pe viitor, consecințe istorice și umane grave și incalculabile. Un creștinism exclusiv eshatologic-liturgic-contemplativ riscă să abandoneze societățile tuturor tiraniilor și dictaturilor, individualiste și colectiviste deopotrivă, cum s-a întâmplat mult prea adesea în chiar secolul nostru. Persoana = responsabilitate, afirmă păr. Stăniloae, lumea persoanelor este o „arhitectură de responsabilități“ (M. Bah-tin), atât pe „verticală“ cât și pe „orizontală“. Ne place nu ne place, persoana este o realitate atât eshatologică cât și istorică, teologică cât și politică.

III.

SUMMARY

PERSON OR/AND ONTOLOGY IN THE CONTEMPORARY ORTHODOX THOUGHT

The paper starts from a recent statement of O. Clément claiming that the honour for developing the concept of human person belongs, to the Russian Christian thought of the second half of the XIX-th century and of the first half of the XX-th century (in the French diaspora). The Russian theologians and philosophers stressed the kenotical, sacrificial, mysterious, superessential, non-objectivable and non-conceptual, and therefore apophatical character of the person. They insisted on a negative definition of the person as "irreducibility to the nature" and so belonging to a divine super-natural "meta-ontology" (Lossky). This trend received an extreme dialectical, dualist, quasi-manichean expression in the existentialist personalism of N. Berdyaev, who claimed an insoluble contradiction between person (as nonobjectivable spirit and freedom) and nature (as objectified and alienating necessity).

The author of this paper sees this slavophilian position renewed in an hellenophile context by some recent proeminent Greek orthodox theologians and philosophers: I. Zizioulas and Ch. Yannaras. Starting from the Cappadocian Trinitarian theology, they have developed two versions of an "on-

tology of the person", This personal ontology places as the ultimate ground of the existence not the impersonal essence or nature, but the personal liberty in communion and love. The person — as a theological, revealed, supernatural reality, as an ecclesial and eschatological hypostasis, distinct from the natural, biological, category of mere individuality — becomes the ontological category par excellence, an absolute concept.

The main theses of this personal ontology have been challenged from an historical point of view by Fr. André de Halleux and by professor I. Panagopoulos from an Orthodox theological point of view. For the later, we have to go back to the Lossky's negative definition of the person as belonging to an apophatical meta-ontology.

The author of this paper questions the philosophical coherence and the patristical legitimacy of the positions on person expressed by both Zizioulas/Yannaras and Lossky/Panagopoulos. Philosophically, they imply an reductive-dialectical approach of the relation between person/hypóstasis and essence/nature: the essence is reduced to the person and the person to grace; the ontology is either reduced to personology or discredited to mere physiology or biology. The nature appears, as in existentialism, as a given datum imprisoned by the necessity and as such it has to be constantly overcome by the liberty of the person.

This vision contradicts the clear thought of St. Maximus the Confessor for whom, both in God and in man, the liberty belongs to the nature not to the person, which only actuates the virtualities of the nature/essence. This balanced position of an ontological personalism has been clearly maintained and developed in the Romanian theology from 1943 on by Fr. D. Stăniloae.

In conclusion: the relationship between person and nature in God and in man has an analogical not dialectical character; the authentic personology do not discredit but assumes and perfects the ontology. The essence is not a mere given „datum“ but also a gift („donum“) which implies a personal giver („donans“). In a genuine personalistic view, ontology becomes dono-logy, or better, onto-dono-logy (I.I.I.).