

Pr. Ioan Leonardo ATUDOREI

**ANTROPOCENTRISM ȘI TEOCENTRISM
ÎN OPERA
PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE**

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitului Moldovei și Bucovinei

Editura Doxologia
Iași, 2014

CUPRINS

Argument. Raportul antropologiei religioase cu antropologia în general	7
Capitolul I. Omul, Dumnezeu și Dumnezeu-Omul	12
Persoana	13
Persoana și libertatea	19
Persoană și comuniune	21
Persoana și lumea	26
Persoana și extincția	36
Trup și suflet	37
Capitolul II. Logosul divin – reabilitarea antropocentrismului autentic	44
Problema comunicării însușirilor	52
Persoana lui Iisus Hristos și raportul ei cu păcatul	60
Sfânta Treime	63
Comuniunea în Sfânta Treime	65
Capitolul III. Treptele unirii cu Dumnezeu	69
<i>Filocalia</i>	69
Virtuți și patimi	75
A. Despățimirea	89
Frica de Dumnezeu și de Judecată	90
Înfrânarea	93
Rugăciunea și paza minții	94
Valoarea pozitivă a răbdării necazurilor	99
Credința, nădejdea și smerenia	100
B. Iluminarea	103
Lectura Bibliei	107
C. Îndumnezeirea	110
Capitolul IV. Eclesiologia, spațiu al reabilitării teandricului	115
Dogmele	115
Raportul dintre Biserică și Tradiție	118
Legătura dintre Biserică, Persoana lui Hristos și Sfânta Treime	120

Sfânta Scriptură și cadrul eclesial	126
Înșușirile Bisericii	127
Unitatea Bisericii	127
Sobornicitatea Bisericii	129
Apostolicitatea Bisericii	131
Sfințenia Bisericii	132
Sfintele Taine	134
Taina Botezului	136
Taina Mirungerii	139
Taina Euharistiei	140
Taina Mărturisirii	144
Taina Maslului	145
Taina Hirotoniei	146
Taina Nunții	147
Divin și uman în cult. Liturghia ca realitate teandrică	150
Arhitectura Bisericii – expresie a raportului teandric în cadrul lumii văzute	159
 Capitolul V. Despre relația Dumnezeu – om în cadrul istoriei	169
Dumnezeu și timpul	177
Dumnezeu și spațiul	179
 Capitolul VI. Raportul Dumnezeu – om în cadrul vieții sociale	185
Stat, societate, națiune, neam	185
Statul	186
Războiul	198
Societatea	200
Națiunea	210
 Concluzii	225
 Bibliografie selectivă	227

Argument

RAPORTUL ANTROPOLOGIEI RELIGIOASE CU ANTROPOLOGIA ÎN GENERAL

Cartea de față se dorește a fi expresia unei atitudini la ceea ce constituie trăsătura definitorie pentru antropologia modernă, anume îngustarea câmpului de cercetare privind „obiectul” ei, omul, dintr-o „comoditate mentală” (H. Poincaré). Ea elimină posibilitatea existenței altor aspecte legate de ființa umană, dintre care cel specific este elementul spiritual, pnevmatic. Or aceasta nu este o atitudine „științific”-obiectivă, consecventă cu ea însăși până la capăt: a reduce datele și necunoscutele problemei pentru a obține rezultatul scontat aprioric. De aici criza antropologiei contemporane cauzată de orientarea defectuoasă a spiritului ce definește „structura conștiinței care la rândul ei determină cunoașterea”¹.

Un motiv al integrării antropologiei la științele naturaliste este confuzia dintre spirit și suflet, în care primul e copleșit de cel de-al doilea, după ce suferise ca reprezentare din cauza abstractizării impuse de scolastică și apoi de metafizica naturalistă. Când antropologia analizează fenomenul religios spunând că o face fără să creadă, fără să adere, ea se dorește obiectivă. „Departate de a considera că religia este rodul unei inspirații divine, etnologul va ancheta mai întâi asupra naturii înseși a religiosului și se va vedea astfel obligat să pună sub semnul întrebării intuiția curentă a unei anumite unități a fenomenelor religioase diferite de sensul lor cel mai larg: ansamblu de credințe și de practici care leagă umanul de suprauman.”² Curioasă emancipare a rațiunii în raport cu omul!

Dar ceea ce constituie eroarea fundamentală a unei astfel de antropologii este că vede viața religioasă și spirituală reflectată în psihicul uman, mediat și nu direct. Există aici o sciziune între obiect și subiect, care anulează posibilitatea înțelegerii reale a trăirii religioase și a modului de abordare a ei. Chiar deseori contradicții între antropologi asupra terminologiei sau realităților de viață religioasă atestă că aceasta din urmă nu se supune unor concepte ținând de un

¹ Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate*, trad. Stelian Lăcătuș, Editura Paideia, București, 1996, p. 132.

² Laurence Caillet și Raymond Jamous, *Religie și ritual*, în Martine Segalen, *Etnologia. Concepte și arii culturale*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 4.

realism naiv, ca un obiect supus cercetării. Viața religioasă nu poate fi cunoscută în afara vieții religioase decât în unele elemente care pot induce în eroare prin manifestările analoage.

Antropologia religioasă trebuie să stabilească mai întâi condiția ca subiectul cercetător să nu caute reducerea realității la un unghi limitat de vedere, în ciuda unei vehemente orgolioase ce susține științificul abordării, și să vorbească despre ceea ce cunoaște, nu despre ceea ce ignoră³. În acest fel se impune o trecere a antropologiei religioase și a antropologiei în general, în sfera „științelor” spirituale, fără a intra în separație cu cele naturale. În caz contrar, în ciuda interesului de a afla câte ceva despre ființa umană (prin statisticile și inventarele făcute pe teren) și despre sensul ei, nu se va reuși decât o abordare fragmentară și exterioară a omului, ce surprinde cel mult devenirea și prefacerea lui ca orice element al naturii, ca orice obiect supus legilor exterioare, incapabil de autodeterminare.

Neîndoielnic, omul constituie prin ivirea sa în lume o discontinuitate în desfășurarea naturii, tocmai pentru că este și spirit. Accentul pus pe viața spirituală dacă nu înseamnă o abstractizare sau o raportare strictă la psihic și la fizic nu înseamnă nici o negare a acestora, prin ele reflectându-se viața religioasă într-un grad anume. Atât doar că epicentrul manifestărilor psiho-somatice devine spiritul însuși. Apoi demnitatea omului nu e dată de locul său în ierarhia naturală ori socială, ci de spiritualitatea lui.

Max Scheler⁴ stabilea următoarele tipuri de doctrine antropologice:

1. doctrina iudeo-creștină a creației omului de către Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, și a căderii;
2. doctrina greco-antică a omului dotat cu rațiune;
3. doctrina științelor naturale, a omului ca produs al evoluției lumii animale;
4. teoria decadentei, a apariției rațiunii conștiinței și a spiritului ca regresie biologică.

S-ar adăuga, după N. Berdiaev, și doctrina omului ca ființă socială, ca produs al societății, ca *homo faber*, prezentă la E. Durkheim și K. Marx.

Așa cum se afirma mai sus, abia prima viziune, cea creștină, oferă o imagine a omului în integralitatea ființei lui, pentru că orice alt reper de raportare pentru a-i stabili specificul, în afară de Dumnezeu, plasează atenția doar asupra unui aspect. Omul se definește prin ceea ce-i este superior, nu inferior. El e făcut după chipul lui Dumnezeu, nu după cel al naturii sau al socialului. Prin

³ Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 38.

⁴ *Apud* Nikolai Berdiaev, *Despre menirea omului*, trad. Daniel Hoblea, Editura Aion, Oradea, 2004, pp. 69-71.

umare considerăm că antropologia și hristologia sunt interdependente. Modul de a te raporta la Hristos determină modul de a te raporta la om. Chipul unic al acestuia din urmă e descoperit datorită existenței lui Hristos. Viziunea antropologiei naturaliste este, din punct de vedere religios, o consecință a unui nestorianism dualist în care precumpănește mai întâi latura divină a lui Hristos, ca mai apoi, să se ajungă la un umanism revoltat, la o antropologie naturalistă. Nestorianismul acesta derivă apoi într-un monofizitism uman, urmând cronologic după tendința acaparatoare a unuia divin. De curând, antropozofia căuta să lege lumea spirituală de antropologie, dar o făcea eronat, cu prețul unui eșec. Rudolf Steiner, A. Besant sau E. Blavatsky distrug integritatea chipului uman, stratificându-l prin compromisul cu evoluționismul. Lipsa libertății este consecința directă a acestei viziuni despre om.

Antropologia creștină e antropocentrică la modul autentic, pentru că e teocentrică. Ea are în vedere pe Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, și nu natura, ceea ce ar nega caracterul personal al omului. Ca atare, am considerat că opera unuia dintre cei mai prestigioși teologi ai secolului al XX-lea, Dumitru Stăniloae, este cât se poate de concludentă, prin pertinența judecăților sale, în privința stabilirii sensului vieții umane și a modalităților în care poate fi atins, având avantajul urmării cu fidelitate, dar nu pasiv, ci creator, a surselor spiritualității patristice creștine. Chipul divin al ființei umane a fost punctul central al operei părintelui Stăniloae. El însuși, într-un dialog cu Sorin Dumitrescu⁵, își declină interesul pentru Persoana lui Iisus Hristos, provocat în parte de limbajul de lemn pietist al teologiei dogmatiste a timpului, influențate de scolastica apuseană, și de atitudinea sentimentalistă față de El, specifică unor predici insipide.

Programul determinat de trebuința de actualizare a unei tradiții ce tinde să se rigidizeze în formalismul fariseic (acceptabil totuși ca măsură împotriva alienării și deraierii de la creștinism) e formulat într-un alt dialog, de astă dată purtat cu M. Costa de Beauregard la Cernica, în vara anului 1981: „Creștinismul trebuie să accentueze îndeosebi astăzi valoarea și taina omului și a lumii pentru a-i salva pe oameni de la o gravă decadentă morală și de la un egoism înfricoșător în relațiile interumane, și a salva astfel lumea de la o catastrofă totală”⁶.

În privința manierei de a aborda opera teologică a părintelui, ca ideal se preconizează dobândirea mai întâi a capacității de percepere a ceea ce reprezintă cunoașterea izvorâtă din participarea directă la viața lui Dumnezeu, și mai apoi decelarea validității afirmațiilor sale ori a diferențelor dintre reprezentarea

⁵ Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Dumitru Stăniloae*, Editura Anastasia, București, 1992, p. 7.

⁶ M. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită*, trad. Maria Cornelia-Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 38.

mentală și trăirea omului Stăniloae. Acest lucru însă intră evident în perimetrul relativității: o evaluare corectă îndeamnă, dacă nu la o identificare (imposibilă, de altfel...), cel puțin la o apropiere de „viziunea” lui Dumnezeu asupra unui aspect sau altul al realității.

Rămâne de clarificat acum problematica stilului. O afișare într-o modalitate accesibilă tuturor e de dorit. Ținând însă seama de context, apare necesar să-l întâmpinăm printr-o terminologie analitică, ocolind pe cât posibil, alterarea prin limbaj a unui fond ce-și impune propria logică.

Chiar dacă într-o mică măsură cuvintele trimit (poate) la realitățile create și, cu atât mai puțin, la cele necreate (limbajul, ca orice pe lumea aceasta, nefiind în continuitate de substanță cu divinul), neglijarea expresiei arată neclarități în gândire. Or nu totdeauna cel mai pertinent limbaj constituie proba cunoașterii referentului, entuziasmul în fața unei terminologii abstracte trădând o insuficiență de percepție a acestuia. Așa cum arată O. Spengler, există o sciziune între percepție și observație. „Intellectul, sistemul, conceptulucid în timp ce «cunosc». Ele fac cunoscut un obiect petrificat, care se lasă măsurat și divizat. Percepția însuflețește.”⁷ Autorul *Declinului Occidentului* adaugă mai apoi, evaluând critic raportul referentului cu semnificantul: „A numi un lucru înseamnă a dobândi o putere asupra lui; aceasta este o componentă esențială a magiei primitive (...). Ceva este numit «Absolutul» și ne simțim deja superiori lui... Încă o dată a ști înseamnă a putea”⁸.

Este posibil și ca diversitatea expresiei moderne să opteze lumina necreată, și așa reflectată colmatat în lumea noastră. „Diversitatea nu trebuie căutată în varietatea formalistă”, spune chiar D. Stăniloae, varietatea adevărată ținând de domeniul vieții spirituale⁹. Asemănător, arhimandritul Sofronie Saharov, vorbind despre limba folosită de duhovnicul său, Siluan Atonitul, în scrierile sale, arată că numărul redus de expresii și cuvinte fac dovada unei trăiri autentice în Duhul Adevărului. Credem că afirmația se întemeiază pe faptul că mintea, în apropierea de cele nevăzute și necreate, devine tot mai sintetică și mai unitară, aceasta repercutându-se și asupra stilului.

Pe de altă parte, caracterul „științific” al unei cărți purtând această natură este impropriu și-și merită ghilimelele atunci când depășește o referință strictă și corectă la pasaje din opera autorului în discuție, corespunzător și contextual abordate. „Greutatea” interpretării lor nu rezultă din cantitatea de citate și a datelor critice, fapt ce ar atesta atributul vag de „teo-logic”, ci din cunoașterea

⁷ Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, vol. I, trad. Ioan Lascu, Editura Beladi, Craiova, 1996, p. 151.

⁸ *Ibidem*, p. 177.

⁹ Sorin Dumitrescu, *op. cit.*, p. 168.

ca eliminare a diferențelor subiect-obiect, chiar dacă în cazul nostru este minoră și nu acoperă prestigiul operei părintelui Stăniloae. Prin urmare, abordarea conceptuală, abstractă, și deci reflectată, e o abatere de la Adevărul ce devine obiect de analiză „științifică”. „Viața”, viața spirituală, e cel dintâi criteriu al obiectivității (nu al obiectivării) unei astfel de cărți.

Sfântul Siluan, menționat mai sus, într-un dialog cu un părinte din Caucaz, Stratonice, arăta că oamenii desăvârșiți nu vorbesc după mintea lor, ci după ceea ce le dă Duhul Sfânt¹⁰. Sigur că acesta ar trebui să fie programul ideal în tratarea problematicii din volumul de față. În ce măsură se împlinește aceasta, rămâne să o aprecieze cei care, cu cât vor fi mai aproape de perspectiva totalizatoare, cu atât vor fi mai obiectivi.

Structura cărții plecând de la titlul său, *Antropocentrism și teocentrism în opera lui Dumitru Stăniloae*, insistă mai ales asupra Persoanei Dumnezeuului-Om, Iisus Hristos, și a importanței acesteia la teologul român. În titlu se indică și raportul în general dintre Dumnezeu și om, așa cum se reflectă în gândirea părintelui D. Stăniloae.

Viața duhului se desfășoară pe trei coordonate: dogma, cultul și asceza. Pornind de la această premisă, cartea își definește construcția primelor patru capitole pe seama aspectelor menționate. Dogmele sunt osatura pe care se susține organismul nostru spiritual, iar acesta din urmă crește hrănit cu Tainele Bisericii și fortificat prin asceză (gr. *askesis* = exercițiu fizic). Sigur, ordonarea succesivă a capitolelor nu respectă maniera în care treimea acestor realități este implicată în viața spirituală a omului. Aici ele acționează sinergic aproape, căci „avansul” aparține lui Dumnezeu înainte de toate. Capitolele finale urmăresc felul în care raportul dintre divin și uman se dezvoltă în istorie, în societate și-n diferite tipuri de guvernare. De altfel, firul călăuzitor în abordarea operei părintelui Stăniloae este, cum se arăta mai sus, Persoana lui Iisus Hristos, modelul uman în care cele două planuri, celest și pământesc, sau cele două firi, dumnezeiască și omenească, se angrenează desăvârșit. Originalitatea (termen impropriu teologiei după autorul în discuție, el optând pentru cel de aprofundare) acestei întreprinderi constă, credem noi, în noutatea opticii din care poate fi lecturată teologia părintelui D. Stăniloae. Ea poate fi utilă și celor ce sunt interesați de spiritualitatea Răsăritului, ca și celor preocupați de sensul și soluția salutare ale existenței omului în general.

¹⁰ Arhim. Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 5.

Capitolul I

OMUL, DUMNEZEU ȘI DUMNEZEU-OMUL

Titlul de mai sus ar putea da naștere la suspiciuni în mintea unui lector care, animat de o evlavie grăbită, aclamă schimbarea ordinii, punând înainte de toate pe Dumnezeu, și apoi, într-o poziție secundară, omul. El și-ar putea înțelega nemulțumirea prin raportare la istoria gândirii europene care a ajuns, după devieri succesive, în persoana lui Descartes, să susțină pe baza gândirii raționale și a experienței limitate, existența lui Dumnezeu decurgând din ideea de Dumnezeu. Anticipat de scolastici pe a căror linie se înscrie, gânditorul francez se abate de la ideea de logos-rațiune ca raportare, și o vede ca o facultate autonomă. Dumnezeu e deductibil logic, nu prin relație, nu ca o evidență personală. Descartes, e drept, „a consacrat subiectul drept principiu determinant absolut al existenței și al cunoașterii, L-a subordonat pe Dumnezeu omului absolutizat”¹¹. Mai târziu monismul acesta va deriva în primul cunoașterii senzoriale din cadrul empirismului pozitiv la Th. Hobbes, J. Locke sau D. Hume. Orice autoritate e investită ca atare doar de subiectul propriu. E vorba aici de un „realism naiv” (N. Berdiaev) care arată ca obiectivă o lume exterioară ce depinde de om ca subiect.

Dar această viziune a spiritului care de la sine refuză să vadă altceva decât niște fenomene separate și nu lumea ca totalitate, este „subiectivă”, adică posibilă de eșec.

Dacă prima realitate pe care o cunosc sau prin care cunosc lumea și celelalte e una a conștiinței, deci a subiectului, apare normală ordinea din titlu. Deci realitatea conștiinței și etapele cunoașterii sunt criteriul respectivei succesiuni, nu autoritatea descrescătoare. În plus, în opera părintelui Dumitru Stăniloae, o constantă a gândirii sale este inducția, trecerea de la coordonatele umane la cele divine pentru înțelegerea ambelor. Desigur, apare pericolul antropomorfizării, dar dacă avem în vedere dumnezeu-omenirea lui Iisus Hristos, atunci se va putea susține că analogiile nu sunt subiective. Dumnezeu poate îmbrăca o mulțime de forme – teofania se constituie dintr-un spațiu larg, dar cea mai fidelă Lui e cea umană pentru că doar omul e făcut după chipul Creatorului său și nici o altă ființă.

¹¹ Ch. Yannaras – Heidegger și Areopagitul, Ed. Anastasia, 1996, p. 13.

Persoana

Punctul de joncțiune a umanului cu divinul și a creatului cu Creatorul, la modul general, este persoana. Categoria persoanei este centrală în opera părintelui Stăniloae, lucru vizibil încă de la prima lectură. Criza teologiei persoanei din secolul XX, culminând cu perioada comunistă, se revendică de la umanism. Un scurt istoric al acestui concept se impune pentru a urmări evoluția în timp și locul pe care-l ocupă la teologul român. În antichitatea greacă, Aristotel atribuia entității psihosomatice o permanență ce nu mai leagă persoana de substanța umană¹². Dacă la stagirit sufletul e legat indisolubil de concret, de „lucru”, la Platon, el trăiește etern în idee, dar nu se atașează unui individ.

În afara individualității și a permanenței nu există o ontologie adevărată. În tragedia greacă apare termenul de persoană însemnând parte a corpului de sub cutia craniană sau chip (*προσωπον*). Având în vedere că destinul este atotputernic și că libertatea este organic legată de persoană, aceasta din urmă devenind o mască, se constituie ca un element adiacent al ființei umane și nu ipostasul în însăși ființa lui.

La romani „persona” era rolul jucat în teatru sau în viața socială, omul fiind doar o componentă a acesteia. El e supus relațiilor umane exterioare, ce nu au un suport ontologic personalist veritabil. Acolo cetatea ia locul divinității și prin ea trec relațiile cu ceilalți. Identitatea e „garantată și acordată de Stat”¹³, persoana nefiind legată de ființa omului și nescotându-l de sub tutela socială.

Accentul pus pe aceasta se justifică prin raportare la secolul XX pe care teologul român l-a străbătut. A evalua toate motivațiile pentru care pronia l-a plasat în acest veac e o întreprindere temerară. Contextul însă reclama o personalitate care să readucă înaintea conștiinței lumii valoarea persoanei umane. Secolul trecut, mai mult ca oricare, a cunoscut abuzuri abominabile la adresa demnității omului pentru că raportarea la Dumnezeu nu a existat, sau, dacă da, a fost într-o manieră eronată. Dumnezeu a fost înlocuit în multe rânduri prin „categorii” ca rațiunea, rasa, economicul, sexualitatea etc. Perioada comunistă a falsificat valoarea omului, făcându-l un număr dintr-o masă nedeterminată. Or categoria persoanei vine să restabilească statutul omului de ființă spirituală, elementul definitoriu al acestuia.

Peste tot în opera sa, Stăniloae vede omul ca dorind viața interpersonală (cu toate că prefixul „inter” abate sensul spre truism), odată ce absolutul e văzut

¹² Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, pp. 22 și urm.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

ca relația interpersonală infinită și eternă¹⁴. Doar în cazul persoanei poate exista substituție, transfer de viață, dar și de moarte, pentru că doar în cazul ei limitele fixate de legile fizice sau psihice se suspendă sau, mai bine zis, se reorientează. Teologul român afirmă că persoana și comuniunea sunt notele specifice Ortodoxiei pe care a căutat să le dezvolte¹⁵.

Mai mulți critici ai operei părintelui au observat preocuparea pentru persoană, unul dintre ei fiind Andrew Louth¹⁶. Acesta consideră drept sursă de inspirație pentru Dumitru Stăniloae, privind dialogul eu-tu, pe Martin Buber (*Eu și Tu*), și în privința predilecției pentru categoria persoanei, pe Nikolai Berdiaev. Persoana este punctul în care sursele patristice se întâlnesc cu gânditorii moderni. Totuși, există o tendință de a depăși viziunea lui Buber pentru care importanți sunt doar cei doi „termeni”, cele două realități ale dialogului eu-tu, care se instituie ca unitate prin depășirea celui de-al treilea, pe „el”, marcă a căderii în obiectualitate¹⁷.

Filosoful hasidismului este tributar, după D. Stăniloae, viziunii iudaice în care Dumnezeu este monopersonal, iar relația cu El nu mai implică nici o alteritate. Autorul român consideră¹⁸ că plinătatea este în trei: eu, tu, el, așa cum apare în Sfânta Treime, dar și cum se percep relațiile din familie și cele umane în general. Evident, între cele Trei persoane divine nu există un astfel de dialog în care una ar glisa spre statutul lui „el”. Este o antropomorfizare ușor exagerată din rațiuni de analogie, deoarece acolo relația se desfășoară într-un prezent etern, așa cum o arată patristica și teologul în discuție. În alte locuri, Stăniloae arată că Dumnezeu nu e o realitate obiectuală încadrabilă la pronumele personal „el”. La fel susține și Gabriel Marcel¹⁹ care consideră că existența se leagă doar de obiectul predicăției, de ceea ce poate fi determinat, de convertirea într-un „el”, pe când „de Dumnezeu nu poți vorbi ca despre un el pentru că raportul nu este între mine și un obiect; e un raport spiritual aici”.

Preocuparea pentru relația prin Dumnezeu cu ceilalți oameni o atestă și portretul pe care Stăniloae îl face sfântului, cel ajuns la starea de normalitate a

¹⁴ Î.P.S. Daniel Ciobotea, *O dogmatică pentru omul de azi* (1981), în vol. *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Editura Anastasia, București, 2003, p. 99.

¹⁵ Dialog cu Ioanichie Bălan, în vol. *Omagiu memoriei părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 12.

¹⁶ Andrew Louth, *Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică* (1997), în vol. *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, p. 142.

¹⁷ Martin Buber, *Eu și Tu*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 29-30 și urm.

¹⁸ Sorin Dumitrescu, *op. cit.*, p. 26.

¹⁹ Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic*, trad. Dorin Ștefănescu, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 210.

umanității și care se caracterizează prin disponibilitatea față de oameni, indiferent de condiția socială²⁰. „Este chipul restabilit al Absolutului viu și personal devenit om, un pisc al unei înălțimi amețitoare, dar și al unei apropieri extrem de familiare prin umanitatea sa desăvârșită în Dumnezeu... Este reflexul maxim al umanității lui Hristos.”²¹

Persoana este deopotrivă ceea ce rămâne egal cu sine în om și ceea ce se schimbă. Berdiaev, care l-a influențat într-o măsură pe Dumitru Stăniloae, o arată când afirmă că „persoana presupune sinteza schimbării și a imobilității”²². Într-un anume fel, această realitate este asemănătoare lui Dumnezeu care este și stabilitate și mișcare, având în vedere raportul dintre ființă și energii stabilite de Sfântul Grigorie Palamas. Tocmai aceasta este și baza libertății, fără a introduce vreo alterare a simplității divine și a persoanei.

Cam în aceeași perioadă (anii '50), de partea cealaltă a continentului, Ortega y Gasset înclina să găsească specificitatea persoanei în lipsa oricărui aspect imuabil și stagnant, ceea ce anulează încercarea de a face o știință fixă despre om²³. Filosoful spaniol disocia strict omul de natură: „Omul nu are natură; nimic în el nu este invariabil”. E adevărat că toate actele sale poartă amprenta unei unice personalități, iar în momentul în care ele ies de sub incidența ființei ca în determinism, echilibrul e rupt și omul cade din starea de persoană la cea de obiect aservit exterior. Pe aceeași linie a unui „personalism extremist” (Robert Lazu²⁴) se înscrie și Berdiaev a cărui ostilitate față de natură se corola la el cu preocuparea pentru libertate. Mai temperat, dar analog în nota de independență a persoanei față de natură, este și Ioannis Zizioulas.

Stăniloae, în schimb, caută să împace natura și ipostasul, susținând că ipostasul e „forma stării de sine a naturii”²⁵, și se opune tendinței panteiste a lui S. Bulgakov pentru care ipostasul e o fărâamă divină care manipulează puterile naturii, diferind doar gradual de Iisus care-i ipostas divin. Într-o definiție largită a teologului român, „ipostasul e acel ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-și are suportul în sine însuși. Ipostasul nu e decât felul

²⁰ Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Sfântului Duh*, trad. Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 44.

²¹ *Ibidem*, p. 52.

²² Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, trad. Ilie Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 205.

²³ Jose Ortega y Gasset, *Trecut și viitor pentru omul actual*, în vol. *Europa și ideea de națiune*, trad. Sorin Minculescu, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 132 și urm.

²⁴ Robert Lazu, *Păcatul originar – ipoteze teologice*, în vol. *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei*, p. 166.

²⁵ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 109.

unică, ireproductibilă și ireductibilă, persoana nu este supusă la nici un calcul matematic.”³⁵

Această asemănare cu Dumnezeu a persoanei umane se vede în aceea că ea se constituie ca un centru al lumii. De aici legătura dintre teocentrism și antropocentrism care se realizează prin intermediul principiului personal în ființă. „Creatorul lumii, Domnul, ține în mâna Sa tot ceea ce există; omul-persoană este și el un centru capabil de a conține în el nu numai multitudinea realităților cosmice, ci mai mult: toată plenitudinea existenței divino-umane.”³⁶ De aceea Dumitru Stăniloae vorbea de valoarea veșnică a persoanei³⁷, pentru că ea este făcută după chipul personal al lui Dumnezeu care spune despre Sine: „Eu sunt Cel ce sunt”.

De chipul lui Dumnezeu ține și comuniunea. Dumnezeu creștin este tainic și ca atare, omul, ca purtător al acestui chip, nu poate exista decât în iubire, deci în relație. „Persoana, continuă Stăniloae, nu poate fi izolată. Ea nu există decât în comuniune. Ea se realizează pe măsura interesului ei pentru celălalt și a interesului celuilalt pentru ea.”³⁸ Dar drumul acestei realizări este anevoios. Persoana, așadar, nu constituie un dat, ci o vocație aparținând oricărui om. Însă pericolul vine tocmai dinspre această zonă a dialecticii, inerentă persoanei, a unului și multiplului. Omul e tentat de o singurătate searbădă, realizându-se aparent ca un centru. Este cazul egocentricului, o entitate abstractă care nu ține cont de totalitatea factorilor existenței pentru că își caută plinătatea în izolare, în separație. De cealaltă parte, fascinația multiplului lansează omul către exterior, către obiectivare, prin ruperea sa de centrul interior, de principiul spiritual din sine, și „devine” aparent, adică aservit planurilor psihic și fizic. Este momentul în care persoana decade sub incidența individului, a fragmentarului. Această stare conflictuală dintre gravitarea spre unul și spre multiplu a fost rezolvată de persoana divino-umană, Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos.

Revenind la problematica esenței persoanei, Vladimir Lossky, ca și Dumitru Stăniloae, consideră că ea ține de apofatism, fiind greu de autentificat odată ce are în vedere omul în totalitatea sa, nu doar o componentă sau alta³⁹. Pentru a-l identifica, latinii Îl caută pe Dumnezeu plecând de la om, iar ortodocșii invers, caută adevărata fire a omului plecând de la Dumnezeu după chipul căruia a fost creat omul⁴⁰. Dar în multe rânduri, Dumitru Stăniloae

³⁵ Arhim. Sofronie Saharov, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad. Irineu Slătineanu, Editura Adonai, București, 1995, pp. 146-147.

³⁶ *Ibidem*, p. 147.

³⁷ M. Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 165.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 144-147.

⁴⁰ *Ibidem*.

recurge la metoda inductivă pentru a arăta legătura și analogiile dintre om și Dumnezeu, fiind asemănător ca metodă creștinismului apusean. Răsăritul are în vedere cele trei Persoane ale Treimii și apoi vizează unitatea naturii. Persoana e văzută în Occident ca fiind un mod al naturii, spune P. Evdokimov⁴¹, pe când grecii percep natura ca fiind conținutul persoanei.

Dar s-a văzut că Dumitru Stăniloae, în *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, realizează sinteza acestor două viziuni într-un echilibru care nu caută să dezavantajeze natura sau persoana. Același caracter distant față de fire îmbracă și viziunea lui Lossky asupra persoanei, văzută „cu desăvârșire neconceptualizabilă și apofatică, ruptă sau depășind constant firea, *ousia*, inertă”⁴².

Autorul citatului de mai sus, Silviu Rogobete, e de părere că persoana la Vladimir Lossky, percepută meta-ontologic, nu oferă baza unei ontologii participative⁴³. Așadar, firea oferă baza comuniunii. Hiperpersonalismul lui Vl. Lossky sau al lui N. Berdiaev s-ar putea combate și prin raportare la Sfânta Treime unde fiecare Persoană divină este deplină, „act pur”, pentru că acolo nu există devenire. Dar această desăvârșire personală nu rupe de firea divină fiecare Persoană. Dimpotrivă, revelația creștină și părinții Bisericii arată că dumnezeirea există întregă în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar în mod unic în fiecare din triadă. Așadar, firea nu e văzută neapărat static, o entitate imuabilă, ci ca putând conține virtualități ce se desfășoară în persoanele libere. Propriu-zis, nu firea constrânge, ci alterarea ei prin opțiunile persoanei care o realizează sau nu.

Persoana și libertatea

Baza existenței la Stăniloae, spune Silviu Rogobete, e o realitate personală iubitoare, nu o unitate incognoscibilă ca la Lossky, nici unica persoană a Tatălui, ca la I. Zizioulas⁴⁴. Ontologia la teologul român există *per se* (prin sine), și deci este ipostatică. Realitatea divină are o existență în sine și în comuniune⁴⁵. Prin urmare, există un echilibru între autonomie și comuniune. Prima nu o afectează pe cealaltă; și nici ultima nu o anulează pe prima căci este realizată în deplină libertate. La aceasta factorul determinant este al existenței

⁴¹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Irineu Popa, Institutul Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 150.

⁴² Silviu Eugen Rogobete, *Existențialism mistic sau participare comunitară? Două alternative în cazul tradiției ortodoxe: Vladimir Lossky și Dumitru Stăniloae*, în vol. *Dumitru Stăniloae sau paradoxul ortodoxiei*, p. 258.

⁴³ *Ibidem*, p. 260.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 282.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 285.

finței și energiilor divine. Considerăm că dihotomia respectivă este o caracteristică specifică a persoanei. Și la om a fi prin sine constituie sursa autonomiei persoanei, iar energiile, a fi în relație. Libertatea persoanei, asupra căreia se va discuta în rândurile următoare așa cum e văzută de Dumitru Stăniloae, constă în capacitatea de a mânui acele energii ale firii în libertate și deci urmând rațiunii divine a acesteia. Se naște aici un paradox: libertatea e, cum am văzut la Dumitru Stăniloae, o trăsătură a firii care trebuie realizată. Dar atunci cum mai este libertate? E vorba de un determinism voalat în fond?

Suntem de părere că o rezolvare satisfăcătoare din punct de vedere teoretic este oferită de Vasile Băncilă în maniera existențialismului creștin⁴⁶. Eseiul român caută să concilieze „libertatea de indiferență” (acțiunea fără cauze), sau a indeterminismului, cu determinismul. În cazul în care faptele nu ar avea un model interior, eu nu le-aș putea asuma pe cele din trecut, iar pe cele din viitor nu le-aș putea ordona după reguli. Apoi, judecata lui Dumnezeu ar fi arbitrară și fără criterii serioase. Se justifică astfel maniheismul, mazdeismul sau bogomilismul. Morala și religia oferă determinismul moral (religia pe cel absolut), pentru că aclamă o instanță suverană ce îndeamnă la fapte bune: legea morală sau divinitatea.

Determinismul absolut, viabil numai în teorie, nu există. El exclude morala și religia. Dar un anume determinism există, spune V. Băncilă, și în baza lui mă solidarizez cu faptele trecutului. De aici reiese unitatea personalității. „Determinismul moral implică cauzalitate și impersonalizare; libertatea morală, spontaneitatea și personalitatea ca agent creativ.”⁴⁷ Programul moral după care lucrează omul e determinism. Libertatea suportă acest paradox pentru că presupune determinism și liber arbitru. Libertatea se intuiește și ideea de libertate e prezentă la toți oamenii. Rațiunea e deterministă. Conștiința percepe libertatea, iar în practică nu sesizează determinismul pe care rațiunea îl surprinde. O percepție perpetuă a determinismului sufletesc ar împiedica să acționăm. „Trăim cu libertatea, nu cu determinismul.”

Se ajunge la concluzia că în practică libertatea e adevărată, pe când rațional e falsă. Ea ține de subiect și în acest fel e subiectivă. „Libertatea, concluzionează V. Băncilă, e o funcțiune, cum e pentru trup respirația.” Așadar autorul amintit se întâlnește în privința libertății văzute ca relativ determinism, cu D. Stăniloae. Dacă Vl. Lossky definește persoana în termeni negativi, apofatici, teologul român o percepe ca subiect, deci ca un centru al conștiinței și al responsabilității. Dacă ar fi total apofatică nu credem că ar presupune raționalitate. Ba peste tot, nu s-ar mai putea vorbi de ea.

⁴⁶ Vasile Băncilă, *Despre o antinomie psihologică referitoare la libertatea morală*, în vol. *Dubul sârbătorii*, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 148-172.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 153.

Libertatea așadar, după felul în care o prezintă V. Băncilă, leagă persoana de cei doi factori, conștiință și raționalitate⁴⁸, deci determinism și spontaneitate de acțiune. Libertatea la om o atestă chiar faptul că el devine și că există, că este cu adevărat când devine. „A fi mai mult e una cu a fi ea însăși” (ființa umană)⁴⁹. Dar dacă la Dumnezeu binele și ființa coincid, și e bun fiindcă vrea, dar nu numai pentru că vrea, omul trebuie să-și orienteze în așa fel voința încât binele să fie țință perpetuă. Voința este la om o trăsătură a firii, a chipului lui Dumnezeu în el, am spune, dar orientarea corectă a ei ține de asemănarea cu Dumnezeu. De aici decurge deosebirea între subiectul care voiește și voința însăși⁵⁰.

O altă diferență între om și Dumnezeu privind libertatea consistă, după teologul în discuție, în aceea că libertatea și existența la Dumnezeu sunt nedeterminate de nimic, pe când omul își are existența dăruită⁵¹. Dacă viața au primit-o oamenii și are un caracter determinat, caracterul nedeterminat al voinței umane rezidă în faptul că ea se poate orienta în sensul sau împotriva rațiunii firii, a ființei sale.

În cazul alegerii rațiunii firii se întâlnește iubirea. „În iubire trăim în modul cel mai deplin indeterminarea, nesilirea voinței sau libertatea noastră.”⁵² Dar libertatea, dacă revenim la V. Băncilă, deși e un mod corect de a se orienta într-un cadru dat, deci un determinism rațional, e simțită ca plenitudine tocmai pentru că nu e în contradicție cu firea din om, lucru pe care-l dovedește bucuria inimii, după cum arată toți Sfinții Părinți.

Aceste demersuri privind persoana caută să lămurească intervalul în care divinul și umanul fuzionează fără alterații, ci păstrându-și specificul. Astfel, divinul, ca reper de cauzalitate a tot ce există, poate crea în forme variate. Dar umanul ocupă aici un loc special. În altă ordine de idei, umanul își atinge punctul terminus al dezvoltării în divin, adică în persoana lui Iisus Hristos.

Persoană și comuniune

Ioan I. Ică jr. semnală ca notă specifică a viziunii teologice la Dumitru Stăniloae „persoana și comuniunea”, afirmând că prin echilibrul divin-uman, solitar-solidar, colectiv-individ, persoana e categoria teologico-politică prin excelență creștină⁵³.

⁴⁸ Silviu Rogobete, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁹ Dumitru Stăniloae, *Om și Dumnezeu*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990, pp. 248 și urm.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 251.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 262 și urm.

⁵² *Ibidem*, p. 280.

⁵³ Ioan I. Ică jr., *De ce „Persoană și Comuniune?”*. Cuvânt prevenitor la un Festschrift întârziat, în vol. *Persoană și comuniune – Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, pp. XXVII-XXVIII.

că aceasta se deschide însă comunicării și că ea mă pune sub semnul întrebării”⁶⁴. Deopotrivă paradoxal, celălalt nu se epuizează în exteriorizarea lui, dar nici nu poate fi constrâns la aceasta. „El este o interioritate care se exteriorizează și care se revelează, o interioritate deschisă.”⁶⁵

Pentru că este subiect, centru numenal care nu poate fi mânuit arbitrar, semenul nu ni se impune silnic, spune Dumitru Stăniloae, ca obiectele sau ca sensurile logice ale cunoașterii obiectuale. El trebuie perceput printr-un efort, ca subiect. Deci necesită o atitudine creatoare, nu o pasivitate gnoseologică așa cum o suportăm pe cea legată de simțuri.

Așadar, „imprevizibilitatea creației” aproapei, sau „infiniutul transcendenței sale” după sintagmele lui Levinas⁶⁶, incumbă o atitudine pe măsură. Recunoașterea celui alt este imposibilă în afara respectului pentru el. A-l percepe ca subiect indică „a saluta în altul un alt eu, semenul și egalul meu, cel care mi se împotrivesc nu cu toată puterea lui, dar cu toată interioritatea lui, cu toată libertatea lui, și care-mi interzice să-l tratez ca pe un mijloc și să-l reneg”⁶⁷. În mai multe locuri și rânduri, Dumitru Stăniloae arată că și atunci când ne opunem celui alt, afirmăm prin negație trebuința de el. Interesul pentru opinia aproapei indică faptul că trăim prin ceilalți. „Chiar când nu trăim în comuniune, nu putem ieși din tiparul ei desfigurat și chinuitor.”⁶⁸

În orice fel aș constrânge pe celălalt la comuniune, dacă el refuză, eforturile mele sunt inutile căci nu iau seama la faptul că omul este interioritate. Dacă nu mă acceptă, dacă nu mi se deschide din libertate la iubire, eșecul de a-l manipula, de a-l aservi în vreun mod, este iminent. Sfidarea lui îmi face nulă violența mea „căci libertatea lui vrea să o promoveze pe a mea, el nu mă provoacă să-i disput sensul pe care interioritatea lui l-ar confisca pentru a-l resimți în mod solitar, el mă provoacă să fiu eu însumi, să-i semăn acceptându-l ca om, întărind domnia dreptății care «este un drept de a-ți spune cuvântul»”⁶⁹.

Există așadar o responsabilitate pentru nașterea ca subiect atât a mea, cât și a celui alt, într-un sens reciproc⁷⁰. Aceasta mă definește ca om în sens propriu-zis. „Omul este acel animal care este întotdeauna capabil să recunoască omul”⁷¹, căci interioritatea mea o înțeleg prin celălalt și acceptând-o pe a celui alt. Dar ambele sunt susținute de o autoritate care trebuie să fie comună

⁶⁴ Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁶⁶ *Apud* Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁷ Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 160.

⁶⁸ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 28.

⁶⁹ Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 160.

⁷⁰ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 28.

⁷¹ Mikel Dufrenne, *op. cit.*, p. 163.

amândurora. Această autoritate aclamă o menținere a unicității fiecăruia, odată ce omul e făcut după chipul și asemănarea ei. Momentul în care caut să-mi impun propriul mod de a fi (recunoscând, subtil, ca autoritate lăuntrică pe celălalt), să mă erijez într-un centru al lumii, sunt captivul unui fals antropocentrism, al unui antropocentrism care se desființează pe sine, se anulează prin aceea că nu mai ține cont că valoarea presupune o realitate din afară care să o evalueze. Autonomia aceasta falsă nu ia în calcul autoritatea divină, caz în care se deschide drumul omogenizării, al ștergerii ierarhiei și unicității în baza cărora oamenii sunt asemenea. M. Dufrenne consideră și el că „prima asemănare dintre oameni este că ei sunt, fiecare unici. Întotdeauna este revendicată o alteritate radicală, deoarece fiecare spune *eu* și este gata să-și afirme și să-și justifice diferența, dar ea nu interzice totuși comuniunea, deoarece fiecare spune și *tu*”⁷².

Estomparea diferențelor, a particularităților, îndepărtează omul de imaginea Treimii după Care a fost creat, Treime în care fiecare Persoană este la modul absolut unică, dar în maniera în care desfășoară legătura cu celelalte două și cu ceea ce au comun: firea dumnezeiască.

Problema aceasta a confirmării mele ca persoană o arată părintele Stăniloae și în *Omul și Dumnezeu*⁷³. Fiecare om e susținut ca persoană și-n raporturile personale cu lumea și de răspunsurile și sensurile pe care le au alte persoane față de acestea. „Știind unul despre altul cunoaștem și mai mult că existăm.”⁷⁴ E „un plus de existență” care depășește cu mult cunoașterea teoretică deoarece e „o comunicare prin iubire”. Și cum iubirea e starea firească pe care o simțim ca fiind organică sufletului nostru, rezultă că oamenii sunt ființe pentru comunicare și ajutor mutual. Chiar raportul dintre generații, crede Stăniloae, atestă personalismul uman ca deschidere spre ceilalți și depășire a autonomiei ca individualism și separație. Recurgând la un silogism, am crede că odată ce generația mea e dependentă de cea anterioară și-și are specificul în acest fapt, și cea dinainte la fel, rezultă că toate au o bază comună prin care trăiesc: fraternitatea⁷⁵. Astfel, comuniunea și deschiderea aceasta funciară a persoanelor și a generațiilor între ele duce la concluzia existenței unui Tată suprem care relativizează raporturile tată-fiu din lumea noastră. Denumirea de om, susține Dumitru Stăniloae, ne arată frați, chiar de unii-s și părinți⁷⁶.

⁷² *Ibidem*, p. 162.

⁷³ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 158.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁶ *Ibidem*.