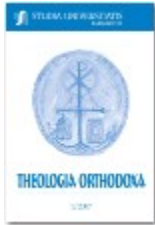


Elemente de antropologie biblică: persoană / subiect, sine și suflet

Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Orthodox Theology N° 1, 2009, p. 49-64



Pr. Ioan CHIRILĂ, PhD

Elements of Biblical Anthropology: person/ subject, self and soul. Anthropology is regarded as the study and knowledge of the human being from several different perspectives. A first perspective, of the history of religion, is concerned with morphological anthropology, exposing the vocabulary of anthropogenesis. The sociological perspective brings to light a structural anthropology where the human being is understood as a fundamentally social being. Finally, from a theological perspective, the paper exposes a teleological anthropology. This means understanding the human being not just as an object, but as a subject / person, as a personal dialogical reality (*someone*, not *something*), dialogicity which manifests on two different axis. On a horizontal axis, the human being is the subject through which interdisciplinarity is accomplished. On a vertical axis, we can speak about a liturgical accomplishment of man as a martyrical, doxological being. Man is perceived as a responsible being, the responsible reason of creation through the intermediary of which the alithic (from the Greek *alithos*) structures of the levels of reality return in a doxological movement to the Creator and determine in this manner the unity of Creation.

Keywords: biblical Anthropology; person; self; soul; science-religion dialog.

Întâlnirea fundamentală dintre știință și religie are loc în cunoaștere. Dacă progresul societății umane se circumscrie cunoașterii științifice, trebuie avut în vedere că ritmurile suprasistemice care dau sensul demersului științific țin ontologic de transcendent. Realitatea aceasta înțeleasă, va chema la dialog omul de știință și teologul, pentru că miza dezvoltării societății umane necesită proiecte comune știință-religie, aplicații concrete ale potențialului sacru în procesul devenirii umane. Și pentru că demersul științei în lărgirea orizontului cunoașterii produce efecte benefice și poate tot

atâtea efecte distructive, normarea morală a actului cognitiv se impune nu doar din perspectivă religioasă. Dezvoltarea socială durabilă necesită astfel un mod de gândire și acțiune comun, unitar, un sistem etic invariant care să jaloneze însuși sensul cunoașterii, abaterile producând perturbația, criza, colapsul.

Un sistem etic în cunoaștere păstrează ființa, implicit societatea umană, în arealul normalității. Realitatea lumii nu este una doar științifică sau doar religioasă. Realitatea lumii este integrală. Cunoașterea științifică nu exclude o altă ordine a realității, ci dimpotrivă o relevă, o evidențiază neconținut. Relația dintre realitatea lumii și normalitatea sa determină coordonatele devenirii umane, pe cele ale progresului social, înțeles ca re-ordonare a fapturii pentru devenirea sa întru asemănare¹. De aceea, mai înainte de a vorbi despre normalitatea socialului, reflectată în antropologia structurală, considerăm oportun să introducem o prezentare succintă a discursului antropologic biblic și a modului în care privesc sau înțeleg Părinții răsăriteni unitatea/realitatea integrală a creației.

„Contemplarea culturii secolului al XX-lea este deopotrivă derutantă, paradoxală și fascinantă. Din noaptea timpurilor s-au acumulat comori de înțelepciune și cunoaștere și cu toate acestea am continuat să ne ucidem între noi. Este adevărat că bogățiile unei culturi sunt practic incomunicabile alteia”², dar prin structura lor alitheică revelans transcend autarhicul și pecavitățile suficienței de sine, nu sunt doar niște simple structuri autonome. Iată de ce lansez întrebarea: Poate oare eradicarea corupției și amoralității fapturii contemporane o uniformizare culturală? Este greu de răspuns în chip suficient, dar voi încerca să introduc un posibil răspuns invocând un pasaj biblic pe care îl numesc simplu ”accidentul Babel”³, cultura poate fi receptată ca poziționare a înțelegerii umane „de dinainte”⁴ de Babel, deci într-o zonă integrală de comunicare, într-o unitate de

¹ Folosesc acest concept care aparține antropogenezei deoarece „demit-asemănare” nu este destinat numai omului, deoarece și omul este una dintre structurile creației, este o parte a realității integrale, ci creației integrale.

² Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*. Manifest, Ed. Junimea, Iași, 2007, p. 122.

³ Este vorba despre *Facerea 9*, despre evenimentul amestecării limbilor fapt care generează năruirea turnului Babel, receptat ca simbol al autonomizării excesive a omului față de Dumnezeu. Se pune deci problema unității nomosice, a fi în același nomos/lege, iar Legea îl vizează și pe legiuitor, deci nu este o limitare, un mod de reducere a libertății. Mai precis, Legea nu mai e și nu mai poate fi o reprezentare. Și aceasta pentru că Legea care comandă acțiunea însăși, care aparține Vieții, și nu își desfășoară esența decât în ea” (Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, p. 253). Detalii suplimentare vezi în lucrările ce abordează tema traducerii Sfintei Scripturi: Umberto Eco, Paul Ricoeur, Hans Georg Gadamer.

⁴ Expresia „în înainte” în viziunea lui Henry înseamnă a fi în vedere, a fi un fenomen, deci ob-jectium, ca realitate prezentă, nu ca ceva din trecut, este ceea ce spune Petre Țuțea: creștinismul nu realizează doar o

înțelegere, dar faptul înțelegerii este realizat de către om. De aceea propun acum motivul realizării unui anamnesis/co-memorare⁵ concret al corpusului antropologic creștin. Omul poate fi un răspuns, deși tot el este cel care astăzi „contemplă” roadele culturii din secolul al XX-lea, el este cel care ca „subiect” cunoașterea și evaluarea realității. Numai că „Manifestul Transdisciplinarității” ne vorbește despre: nivelurile de realitate, terțul inclus și complementaritatea, concepte care trebuie să fie receptate tot de către om, depinde însă din perspectiva cărei cunoașteri o va face: din perspectiva cunoașterii științifice sau din perspectiva cunoașterii prin credință⁶. Iată motivul pentru care voi introduce în secțiunea de introducere un pasaj exemplificativ din Claude Lévi-Strauss, din *Antropologia structurală*, pentru a vedea că există o perspectivă teleologică comună celor două cunoașteri, sau forme de realizare a cunoașterii. Ar putea fi observat și câmpul sinonimiilor formale, dar acesta ține de semiotică și nu doresc să-l abordez acum. Sesizez totuși faptul că marele teolog român părintele Dumitru Stăniloae vorbea despre o posibilă epistemologie a credinței, fapt care evidențiază, după părerea noastră, în chip suficient aspectul complementar al celor două forme de cunoaștere. De aceea, voi afirma încă o dată faptul că între cele două moduri de realizare a actului gnoseologic există o relație organică și că evenimentul cunoașterii științifice ar trebui receptat ca un real constituent al revelației naturale și prin aceasta el nu ar mai avea tendința de autonomizare și ispita de a se considera ca suficient de sine, ci ar păstra deschiderea continuă spre revelare / transcendere.

Social, inconștient și structural (repere epistemologice straussiene⁷). Voi reitera câteva elemente din lucrarea straussiană doar din dorința de a releva un nivel structural caracteristic pentru civilizațiile primitive care se pare că a dispărut și care pentru autor provenea din structurile unui „spirit inconștient”.

Odată convertit la știință, Claude Lévi-Strauss se angajează pe drumul reconstrucției radicale a antropologiei, în spiritul și după modelul naturalist de știință, pe drumul constituirii unei constelații categoriale paradigmatică care să permită disciplinelor

anamneză, el realizează o co-memorare, sau Huzinga: cultul creștin este ceva foarte serios.

⁵ Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 14, co-memorare = a fi în aceeași unitate de înțelegere.

⁶ Thierry Magnin, *Între știință și religie*, Ed. Junimea, Iași, 2007, p. 18.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Colecția “Idei contemporane”, Ed. Politică, București, 1978.

socio-umane ridicarea lor la rangul de științe egale în statut și în drepturi cu științele exacte ale naturii. Și poate că punctul de plecare al acestei constelații paradigmatică nu este conceptul de structură, ci cel de inconștient sau spirit inconștient. Acest concept este punctul de sprijin, dar și călcâiul lui Ahile al întregii sale construcții⁸. Prin el urmărește să explice totul și el vrea să reducă, în ultimă instanță, totul⁹. Un inconștient¹⁰ care ar putea fi identificat în cele din urmă cu structurile formale cele mai generale ale spiritului uman, cu legile și structurile logice ale acestuia sau, în ultima instanță, cu configurația structurală de bază a creierului uman. Funcția sa primordială este cea simbolică, ale cărei expresii curente sunt, de exemplu, limba, miturile și relațiile parentale. Întreaga viață socială este reductiv raportabilă la inconștient, la condițiile gândirii simbolice. Plecând de la acestea, Claude Lévi-Strauss construiește treptat formula sa paradigmatică ce apelează la concepte de natură, cultură, regulă, rațional, simbolic, semnificativ, structură, comunicare, dar, alianță, antrenând în această construcție noi resurse științifice precum cibernetica, logica simbolică, teoria comunicației, teoria informației... pentru a pătrunde zidurile ce ne despart de lumea „ascunsului”¹¹ prin metodele interpretative ale sensului diacronic și sensului sincronice necesare realizării etapelor cunoașterii ce merge de la descifrarea structurii sale spre geneza sa. Se poate spune că, în acest demers de antropologie structurală, orientarea principală este spre a include în câmpul ei de

⁸ Claude Lévi-Strauss studiază cazurile, de exemplu, indigenilor din Trobriand și Caucaz pentru a fixa, dincolo de limitele schemei Radcliff-Brown, o lege a relației pentru mediile matrilineare și patrilineare, dar în cadrul acestei legi se evidențiază de fapt modul în care atunci când cunoști un cuplu este întotdeauna posibil de a-l deduce pe celălalt. Iată motivul pentru care susținem că în cadrul discursului antropologic nu trebuie să vorbim despre distincții/diferențieri ca și despre cauze ale despărțirilor ci ca și despre niște instrumente de definiție identitară, în această situație unitatea genului rămâne/se păstrează ca realitate transcendentă. Este însă punctul în care poate fi amintit discursul complex și totuși frumos al lui Emanuel Levinas despre „alteritate”: *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979; *Alterité et transcendence*, Fonfroide-le-Haut, 1995; sau despre Emanuel Levinas: *La différence comme non-indifférence*, Ed. Kime, Paris, 1995.

⁹ A se vedea capitolul „Structura miturilor”, p. 246-290, unde autorul sugerează leitmotivul lui Franz Boas care spune că „universurile mitologice sunt destinate a fi pulverizate pentru ca din rămășițele lor să ia naștere universuri noi”, adică totul ca realitate integrală și integratoare.

¹⁰ În legătură cu termenul „inconștient” aș face exercițiul lui Derrida, cel al deconstrucției, și aș remarca posibila formă de redare: „in-conștient și, astfel, aș presupune că teoria datului creatural este evidentă și că omul realizează în social o anume ordonare care ține natural de cunoașterea sa in-conștientă dar care este o imagine în devenire a existenței sale entelehice (vezi entelehia la Martin Heidegger), tot aici aș remarca observația heideggeriană potrivit căreia „rătăcim, ne însingurăm, pentru că trecem nepăsători pe lângă tainele/misterele lumii”.

¹¹ Martin Heidegger, vezi nota de mai sus, ascuns – nerevelat încă, dar posibil de comunicat.

investigație a fundamentelor existenței umane, a raporturilor ei cu existența în general¹², cu socialul și culturalul în special¹³.

Am redat această minimă evaluare a antropologiei structurale levi-straussiene din dorința de a evidenția faptul că post – Babel mai există în creație prin intermediul „inconștientului” uman, o orientare și organizare en-telehică, dar că analiza sa rămâne, în cele mai multe dintre cazuri, tributară ideologiei marxiste, dominantă în epocă, situație care poate evidenția necesitatea admiterii unui complement, iar acest complement poate fi oferit de teoria comunicării nivelurilor de realitate prin intermediul terțului inclus, pentru noi, pentru creștini, a lui „ruah YHWH”. De asemenea, lucrarea în cauză exploatează în chip fericit nivelul de discurs antropologic pe care noi îl numim „antropologie fiziologică, fizică” și cel de „antropologie socială” lăsând uneori să se întrevadă și reflexele „antropologiei teleologice”, dar neexploatându-le analitic, motiv pentru care noi vom dezvolta comunicarea noastră în acest sens.

În acest timp în care se optează pentru civilizația suprastructurilor credem că această invocare a structuralismului arhaic poate să ne ofere un minim de cunoaștere în sensul identificării cauzelor entropiei sociale și cosmice: pierderea rădăcinilor culturale generează o dezvoltare în tipul „fiilor lui Enoch”, chiar o dezvoltare pe verticală, dar care se năruie la prima furtună, neavând temelie. Identificarea temeliei este posibilă prin re poziționarea omului în postura de rațiune responsabilă a creației prin intermediul căreia Creația participă conștient/inconștient la Viață.

Aș încheia această introducere prin câteva observații formulate de G. Marcel¹⁴: formula lui Einstein „lucrul cel mai neînțeles e că lumea poate fi înțeleasă” arată „incompletitudinea” misterului cunoașterii, acest fapt se datorează abandonării misterului cunoașterii de către oamenii de știință teologilor și vulgarizatorilor, de aceea, G. Marcel își îndreaptă reflecția nu doar asupra misterului cunoașterii, ci și asupra misterului uniunii

¹² Nu pot să realizez aici dezvoltarea discursului lui Michel Henry din *op. cit.* nota 3. Voi sublinia totuși faptul că filosoful readuce mediul relaționării dincolo de schema strictă a structurilor orizontalității, îl aduce în sfera transcenderii, schemă presupusă și exprimată de CLS în capitolul „Sunt organizațiile dualiste o realitate?” (pp. 158-197): pământ-apă (orizontal) și cer (vertical), schemă care te introduce în mediul teoriei terțului inclus, dar care vizează, deopotrivă, și i-logicitatea credinței.

¹³ Nu este vorba doar de o relație, ci de o reflecție. Vezi capitolul „Arta” (pp. 291, ș.u.) sau planul satului Omarakana (p. 162), „o structură de o înaltă semnificație și a cărei analiză s-ar dovedi bogată în învățăminte” (Malinowski). Această schemă poate fi comparată cu „reprezentarea schematică a interpretării în termeni de terț inclus a Trinității (vezi Thierry Magnin, *op. cit.*, p. 207), dar ea vizează axul X la Claude Lévi-Strauss, iar la Thierry Magnin axul Y.

¹⁴ Gabriel Marcel, *Poziții și abordări concrete ale misterului ontologic*, Paris, Aubier, 1935.

dintre suflet și corp, asupra misterului iubirii, al speranței, al prezenței și al ființei. Pentru el, un mister este o problemă care își încalcă propriile date, care le invadează și prin aceasta se deplasează ca simplă problemă... e o problemă care își încalcă propriile condiții imanente de posibilitate, e ceva în care mă aflu angajat în întregime realizând o unitate care nu se poate niciodată cuprinde pe sine și nu poate fi decât obiect de creație și credință¹⁵.

Omul – subiect/persoană și sine/con-știință (*antropologie teleologică*). Dacă G. Marcel vorbea de misterul cunoașterii, filosoful român Petre Țuțea¹⁶ vorbește despre „mistica cunoașterii”, aceasta leagă adevărul de Divinitate și omul real de nemurire și de libertate „ca robie divină”. De aceea, adevărul trebuie gândit soteriologic și eshatologic, deci religios, metafizica și logica nedepășind utilul, comodul și plăcutul, înecându-se în fluviul „rătăcirilor istorice”, cum ne arată existențialismul și estetica absurdului. Socrate spunea că puțința omului de a-și aminti sau de a re-cunoaște adevărul îi poate aduce salvarea, dar acest adevăr este în om, alcătuiind chiar centrul ființei sale. Iată numai câteva dintre motivațiile demersului nostru orientat spre realizarea unei „antropologii teleologic patristice” sub numele: Om, Biserică, Cosmos.

Am invocat constant, și în momentul în care am introdus conceptul de in-conștient și atunci când am vorbit despre co-memorare, socraticul a re-cunoaște, a-și aminti deoarece doresc să introduc discursul exegetic al antropogenezei vorbind puțin despre o revelație minunată, despre Schimbarea la față a Mântuitorului Iisus Hristos (Matei 17, 1-7). În spiritualitatea răsăriteană, acest moment teofanic este esențial pentru cunoașterea mistică, dar despre substanța doctrinară mă rezum la a vă indica o lectură interesantă: Sf. Grigorie Palama¹⁷. Ceea ce doresc să evidențiez prin acest eveniment biblic este faptul că apar trei persoane dintre care două trecuseră de mult în veșnicie: Moise și Ilie. Aș dori însă, ca pe lângă afirmarea irepetabilității persoanei, să remarcăm faptul că în centru cei trei protagoniști istorici: Petru, Ioan, Iacov, au avut posibilitatea să

¹⁵ Apud Thierry Magnin, *op. cit.*, p. 126-128. Există un mister al cunoașterii: cunoașterea se agață de un mod de participare pe care nici o epistemologie nu poate spera să-l exprime, pentru că ea însăși îl presupune” ca meta-problematic.

¹⁶ Petre Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Ed. Timpul, Iași, 2007.

¹⁷ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. 7, scrieri de: Nichifor, Teolipt, Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 1977. Cartea pr. prof. Dumitru Stăniloae merită amintită: *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Ed. IBMBOR, București, 2006.

vadă chipul în strălucirea îndumnezeirii sale, sesizând astfel sau re-cunoscând telosul propriu în acesta. Astfel putem înțelege cu ușurință faptul că răspunsurile capitale la chestiunile de antropologie le vom primi în chip satisfăcător și mărturisitor din Hristos prezentat în cadrele definirii dogmatice calcedoniene (451) ca Dumnezeu și om în unire ipostatică: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, săvârșind cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește, în virtutea comunicării însușirilor. Petru, Iacov și Ioan au întâlnit omul autentic în toată slava lui, în acest episod care s-a petrecut, mai degrabă decât în istorie, în Împărăția lui Dumnezeu¹⁸.

Lumina Taborului constituie subiectul dezvoltării palamite¹⁹, ea este și lumina învierii și de aceea omul trebuie privit și înțeles în dimensiunea sa anastasică. Dar despre această temă vom vorbi, poate, altă dată, totuși se poate vedea studiul nostru: *Componenta anastasică a persoanei umane*²⁰.

Morfologii și limitări de limbaj. Îmi place foarte mult să mă întorc în orizontul oamenilor mari ai cugetului românesc, de aceea azi voi invoca câteva din exprimările celebre ale lui Petre Țuțea. Fac acest lucru nu doar din considerente romantice, nu, nici măcar. O fac pentru faptul că și pe domnia sa l-a preocupat foarte mult chestiunea antropologică, o putem vedea în lucrări transcrise și publicate deja. El spune că „omul religios etern a dobândit certitudinile pierdute de omul istoric, care se mișcă asimptotic spre ideal... omul de știință modern, situat între ipoteză și experiment, acceptă cu greutate situarea adevărului în religie și funcția lui mântuitoare (...). Știința unită cu religia și cu arta înseamnă libertate și nemurire. Limitele speculației omului de știință imanentist nu depășesc metapsihologia, metalogica, limbajul mișcându-l între intuiție și metodă, nedepășind utilul, comodul și gratuitul, existând un singur mod de acces la adevăr, revelația”²¹; „un mesaj divin nu trebuie degradat la scara umană, la mișcarea între interpretarea semnelor și tăcere”, deoarece „la baza morfologiei universal-istorice stă

¹⁸ Alexandros Kalomiros, *Părinții Bisericii despre originea și destinul cosmosului și al omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 45.

¹⁹ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. 7, scrieri de: Nichifor, Teolipt, Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 1977, pp. 263 passim. „De observat că slava sau lumina iradiază în concret din Persoana dumnezeiască, iar nouă ni s-a făcut accesibilă prin Persoana Cuvântului făcut om. În orice persoană e un tezaur nesecat de viață și lumină, prin legătura în care stă cu Dumnezeu, potrivit firii ei”.

²⁰ Pr. Ioan Chirilă, „Componenta anastasică a persoanei umane”, în vol. Simpozionului *Sensul suferinței, al vieții și al morții*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008.

²¹ Petre Țuțea, *Mircea Eliade*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 13.

integrismul cosmologic și antropologic, întregurile: macrocosmosul și microcosmosul sunt unități, și cum unitatea este calitativă, nu cantitativă, măsurabilă – ca-n tabelele categoriilor lui Kant – aceasta se află sub *puterea misterului sacru*, integrarea părților neputând fi susținută material-empiric sau formal-logic, *izvorând din creație*²².

Morfologiile sunt elemente ale procesului analitic menit să decripteze structurile de limbaj, numai că limbajul are în structurile sale o coordonată restrictivă, reductivă, un impact de abordare/receptare subiectivă, subiectivitate determinată în special de anthropopathii. În cazul discursului antropologic, în registrul narativ al antropogenezei, morfi-urile sunt: țărână, chip, asemănare; este vorba despre exercițiul de complementarizare a textului din *Facere 1, 26-27* cu textul din *Facere 2, 7*. Pământul (țărâna) nu este un mister, dar este destinat sacralității, rămân două constituante care dețin „puterea misterului sacru”: chipul și asemănarea care își au obârșia în Dumnezeu, acea paradigmă divină existentă din veci, și în același timp izvorăsc din creație, se epifanizează din creație, deși, după Panayotis Nellas²³ și Iustin Popovici²⁴, sunt telos al creației: umplerea de chip sau realizarea eclesială a creației, ori mediul eclesial este fundamental anastasic.

Referatul antropogenezei este receptat de antropologiile biblice²⁵ ca fiind exprimat în *Facere 1, 26-27* și *Facere 2, 7* și locurile paralele care preiau tema. Numai că, în aceste pasaje scripturistice nu se face, de către teologi, o distincție clară între cele două tipuri de acțiuni ce sunt descrise: între sfatul intratrinitar (*Fac. 1, 26*) care se realizează în veșnicie și care nu poate fi tratat, analizat, în conformitate cu epistemele hermeneuticii imanente, și între actul propriu de creare (*Fac. 1, 27; 2, 7*) care se consumă în timp și care e susceptibil unei hermeneutici clasice. Operând această distincție, vom putea observa că, în cazul primului text, avem un act specific continuumului veșniciei și din această cauză în verset avem și „țelem” și „demut” – chip și asemănare, dar avem și precizarea „telosului” făpturii umane în sânul creației²⁶. Iar apoi, în registrul istoric, avem doar expresia de

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ A se vedea în extenso Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

²⁴ A se vedea Iustin Popovici, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, Ed. Bunavestire, Galați, 2003.

²⁵ Walter Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

²⁶ *Fac. 1, 26*: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul.”

„țelem”²⁷. Evidențierea omului ca persoană nu apare decât în descrierile ulterioare²⁸ potrivit cărora Adam numește fapăturile create, recunoaște pe Eva²⁹ ca structură a unității ontologice umane și este apt de dialog³⁰ cu divinul. Din aceste considerente, spunem că una din trăsăturile fundamentale ale persoanei este dialogicitatea. Părinții greci – la Chiril al Alexandriei, de exemplu – punctul de plecare este ipostasul, persoana. La prima vedere ar părea un simplu detaliu. Importanța sa este, totuși, enormă. Căci el pune în evidență faptul că atât pentru om, cât și pentru Dumnezeu, baza ontologiei este persoana. Dumnezeu este numai în calitate de Persoană ceea ce este în natura Sa – un „Dumnezeu perfect”; omul în Hristos „este un om perfect” numai în calitate de persoană, deci ca iubire și libertate. Prin urmare, om perfect este numai cel cu adevărat persoană, deci cel care există, care posedă un mod de existență, care este constituit ca ființă, urmând întocmai modului în care Dumnezeu există ca Ființă – iată ce înseamnă „unire ipostatică” în limbajul existenței umane. Hristologia este astfel vestea cea bună dată omului: natura umană poate fi asumată, „ipostaziată”, independent de necesitatea ontologică impusă de ipostasul său biologic. Acesta din urmă nu duce, în final, decât la individualitatea tragică și la moarte. Datorită lui Hristos, omul poate și el în sfârșit „să existe”, să-și afirme existența sa ca persoană, nu sprijinindu-se pe legile inviolabile ale naturii sale, ci întemeindu-se pe relația cu Dumnezeu, identică celei pe care Hristos, ca Fiul, o întreține liber și din iubire cu Tatăl. Această adopție a omului de către Dumnezeu, identificarea ipostasului uman cu cel al Fiului, constituie esența însăși a botezului³¹ și re-legarea dialogului dintre om și Dumnezeu.

În momentul în care Adam ni se descoperă, ni se relevă ca persoană, este important să remarcăm că nu asumă o anumită structură a făpturii umane ca fiind o consecință imediată a unității ontologice umane, nu asumă în această ipostază nefeshul – sufletul, el vorbește despre „os din oasele mele”, „carne din carnea mea”, care „au fost luate”. Fac această observație din dorința de a evidenția faptul că, în făptura umană, așa cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz, există această scânteie divină, sau, cum spuneam

²⁷ Fac. 1, 27: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său...”

²⁸ Fac. 2, 20: „... a pus nume tuturor...”

²⁹ Fac. 2, 23: „Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său.”

³⁰ Fac. 3, 9 ș.u.: „... am auzit glasul Tău și m-am temut...”

³¹ Ioannis Zizioulas, *Ființa Ecclesială*, Ed. Bizantină, București, p. 51.

mai sus, acea viață și lumină prin care făptura umană este potențial deschisă transcendentului. Pe lângă aceasta, acțiunea de nominalizare, de botezare, a făpturilor ne oferă posibilitatea evidențierii unei alte trăsături a persoanei, ne-o relevă ca subiect, rațiunea/raționalitatea.

Dar pentru a evidenția această caracteristică mă voi raporta la gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul receptată prin intermediul scoliilor părintelui Stăniloae. Mai întâi aș dori să introduc o observație a lui Michel Henry: „condiția întrupată a omului e dată de faptul că eu nu am un trup, ci sunt trupul meu, de legătura dintre corporalitate și experiența transcedentală a ego-ului, de faptul că viața trupului e un mod al vieții absolute a acestui ego”³². Din nefericire, reducerea corpului la manifestarea lui obiectivă, la rangul de element al lumii exterioare și de simple procese fizico-chimice sau biologice anonime, a dus la mutilarea și izolarea sa de esența lui care e corpul subiectiv al experienței interne, ceea ce a condus la o profundă alterare a ideii de natură umană. Tipică pentru modernitate, această reducere își are însă rădăcinile într-o concepție arhaică, dar care domină întreaga tradiție a gândirii occidentale. În această concepție, loc comun al culturii noastre, omul e văzut drept o ființă dublă, e înțeles ca sinteza paradoxală a două elemente eterogene radical opuse: spiritul etern și corpul contingent, finit, absurd; drept urmare, și întruparea spiritului din om apare ca un fenomen contingent care marchează realitatea umană cu o finitudine insurmontabilă³³. De aceea, omul trebuie să fie înțeles ca o unitate dihotomică destinată în-vierii. Iată de ce spuneam mai sus că răspunsul la perpetuele interogații determinate de antropogeneză ni-l oferă Hristos, fiindcă „Hristos e arhetipul și cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridicându-se peste timp și fire, pentru că este prin fire, nu prin voință și har, deasupra timpului. El este într-adevăr fără mamă și fără început, prin nașterea cea nematerială din veci din Tatăl, și fără tată, după nașterea cea de jos, fără de sămânță. Unul și Același e fără tată și fără mamă. Una din cele două nașteri ale Aceluiași e fără mamă, și alta, fără tată. Nici una nu e pătată. Nașterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut din veci din Tatăl”³⁴. Iar când vorbim despre „cei care se fac icoane ale Lui”, nu însemnează altceva decât o aprofundare a conceptului de „țelem” dar și a faptului că „Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare

³² Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 271.

³³ *Ibidem*, p. 282.

³⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 214, nota 168.

om puterea spre mântuire, nu în sensul că se poate mântui prin sine, ci în sensul că o dorește și se poate împărtăși de ea prin har, devenind virtuos, în sensul că poate sta în relație cu Dumnezeu”³⁵.

Din acest considerent, patristica răsăriteană nu stăruie în chip excesiv în analize sincronice sau diacronice, în analize ale formelor, ci caută să evidențieze faptul că „Cuvântul sau Rațiunea lui Dumnezeu străbate în toată ființa omului prin virtute și cunoștință, făcându-le să rodească... Cuvântul lui Dumnezeu, stăruind în om, în conștiința lui, străbate rațiunea lui, care astfel se conformează cu rațiunile lui Dumnezeu. Prin conștiință, ea organizează, raționalizează mișcările trupești ale omului, apoi luminează înțelegerea lui, străbătând până la urmă tot omul. Cele două rațiuni sunt intim legate, dar rămân două, cea umană urmând celei divine, cum cuvântul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvântul nostru, fără să-l anuleze, într-o unire dialogică”³⁶. Între înțelegerea noastră și Dumnezeu noi punem multe gânduri omenești adunate în decursul timpului, gânduri lipsite de vibrația față de taină. Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a ființei noastre, cu Dumnezeu pentru care este făcută această ființă. Fața spirituală este puterea văzătoare a minții, căci așa cum fața trupului poartă ochii sau simțul văzului spre cele materiale, așa mintea poartă puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minții vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă și primește cu credință tainele comunicate de Dumnezeu, a cărui prezență mintea o sesizează. Această vedere și auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor exterioare și-l introduc pe om pe scara desăvârșirii sale ca persoană duhovnicească, adică pe calea curățirii de patimi, a contemplării rațiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai este silită – de griji și plăceri – să se oprească la materialitatea lucrurilor, și a cunoașterii tainice sau apofatice a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că sufletul omenesc, odată ce e curățit de patimi, e condus de Cuvântul Însuși către o cunoaștere limpede a lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu învață sufletul în așa măsură încât acesta ajunge să-L

³⁵ *Ibidem*, p. 215, nota 170.

³⁶ *Ibidem*, p. 216, nota 172.

cunoaște pe Dumnezeu ca o Ființă în trei Ipostasuri sau Persoane³⁷. Putem spune astfel că rațiunea, ca element de definire a persoanei, nu este o simplă facultate a cunoașterii, ci are o putere de înfruntare și combatere a puterilor și acțiunilor puterilor și mediilor malefice. Deci nu este vorba de o rațiune care trebuie să premeargă credința în sensul lui Abelard (*intelligo ut credam*), ci de o rațiune care nu trebuie despărțită de credință nici real, nici cronologic, e vorba de rațiunea divină a omului prin care acesta sesizează și înțelege suma de rațiuni divine, încorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte în acord, deoarece aceste rațiuni au o evidență intrinsecă.

Astfel persoana nu este un simplu subiect generator de acte utile, ci o persoană înțeleaptă, din Duhul lui Dumnezeu, adică o persoană marcată de înțelepciunea înțeleasă ca făptuire/slujire sacerdotală în sânul creației în sensul identificării rațiunii divine a lucrurilor, a identificării și recunoașterii legității firii lor și apoi a lucrării (Leitourgon) în sensul creării mediului de desăvârșire a lor pentru reșezarea kalokagatiei anteprevazute a creației (Fac. 1, 31). Iată de ce spun adesea că este foarte important să te silești să lucrezi pentru sfințirea celuilalt și astfel te vei împărtăși și tu din sfințenia lui.

Pentru ca să experiem caracterul de subiect al altui om față de noi, trebuie să ne înfrânăm fluxul masiv al pornirilor egoiste și să fim atenți la el. Nu prin privire; aceasta n-ajunge. Ea ne pune în situația de-a contempla o lume pe care o încadrăm în domeniul eului. Când privim o persoană, dacă o privim numai, o facem pentru noi, pentru a constata că ne place sau nu ne place. Trebuie să fim atenți prin ascultare la ceea ce ne spune. Cuvântul este arătătorul principal al subiectului semenului nostru. Nu un cuvânt prin care se exprimă un sens logic impersonal / asemănător aceluia prin care profesorul dezvoltă o teorie, sau descrie părțile constitutive ale unei insecte. Cuvântul acela poate fi urmărit în detașarea lui de persoana concretă și atunci sensul lui devine un obiect al gândirii, al subiectului nostru. Numai cuvântul care exprimă voința conlocuitorului ne descoperă direct subiectul lui. Dar noi putem lăsa să răsune și să treacă pe la urechile noastre și acest cuvânt, dacă nu suntem dispuși să punem frână egoismului nostru, dacă e covârșitor în noi gândul la propriile noastre planuri, poftă și interese. Iar pericolul acesta ne pândește cu deosebire atunci când în cuvântul altuia nu adulmecăm decât o voință

³⁷ Idem, *Mistagogia*, Apologeticum, 2003, p. 23.

egoistă, o intenție de-a ne stăpâni, de-a ne întrebuința. Atunci se produce în noi reacțiunea egoismului propriu, care ne face impermeabili la experiența subiectului altuia³⁸.

Numai acea voință a altuia, manifestată în cuvânt, ne ajută să experiem intens clar și durabil subiectul lui, pe care o simțim că nu urmărește un scop egoist, o reducere a subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea, înțelegerea, dragostea noastră. Numai cuvântul altuia, care ne cere și nouă un cuvânt, un răspuns la întrebare, cuvântul ce se mișcă între doi naște subiectul tău și al meu, dar nu cuvântul monolog. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, când face și din noi un adevărat eu³⁹, încărcat plener de caracterul subiectului, al raportului eu-tu. Eul adevărat nu trăiește în izolare, în afirmarea pătimasă a egocentricității, dar nici în scoborârea la obiect sub stăpânirea semenului ca unic subiect⁴⁰.

Am optat pentru opinia părintelui Stăniloae dar aş aminti, totuși, doar pentru a creiona o posibilă defnire a sinelui, următoarea sinteză din Levinas și Derrida: chipul este evenimentul care centrează ordinea și care constituie principiul⁴¹ lumii – una dintre cele mai adânci meditații ontologice vizavi de semnificația levinasiană a chipului. Saturația semnificantă a chipului se manifestă fără suportul exercițiului de comprehensiune care l-ar corela unor relații exterioare lui ori l-ar traduce în sensuri configurate lingvistic. Chipul semnifică înainte⁴² să se poată specifica semnificația lui, premerge travaliul lămuritor posibil odată cu convergența lingvistică. Semnele sensurilor sunt preconținute în interioritatea chipului ca într-un principiu de posibilitate; lumina în care limbajul pune sensurile cu care operează este desprinsă din orizontul luminii

³⁸ Martin Buber, *Ich und Du*, Berlin, 1936: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme, p. 13. Pe ideea aceasta își bazează Eberhard Grisebach (Gegenwart, 1928] radicala lui critică a oricărei etici și pedagogii preocupată de vreun sistem sau de vreo ideologie, care după el nu pot scoate pe om din închisoarea eului și nu-l poate duce la adevărata întâlnire cu semenul, apud Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1941, p. 19.

³⁹ Martin Buber, *op. cit.*, p. 36: „Der Mensch wird am Du zum Ich“, „Ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du“.

⁴⁰ F. Ebner, *Wort und Liebe*, Regensburg 1935, p. 124; „Das Ich ver-mag sich niemals in sich selbst zu finden und muss sich daher im Du suchen“. „Das falsche Ich will das Du als Objekt der Macht. Das falsche Ich wird sich leicht selbst Objekt...“

⁴¹ Întotdeauna în spatele semnelor și faptelor sale, în interioritatea sa pentru totdeauna secretă și discretă, întrerupând, prin libertatea sa de cuvânt, toate totalitățile istoriei, chipul nu este din lume. Îi este originea. Eu nu pot să vorbesc despre el decât vorbindu-I; și nu pot să-l ajung decât așa cum trebuie să-l ajung... (J. Derrida, *Violență și metafizică*, 1998, p. 150).

⁴² „Chipul răspândește lumina în care se vede lumină. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicație”, Emanuel Levinas, *Totalitate și infinit*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 234.

chipului. Chipul dă măsură semnificării înainte ca sensul măsurii să fi fost stabilit, angajează ordine prin simpla lui stăruință care trimite, într-o tăcere solemnă, la un sens deasupra ființării. Chipul semnifică în felul unei circularități, adică semnifică faptul că se găsește un semnificant ce deja elaborează, în paciența prezenței, repere de sens; semnifică semnificându-se pe sine ca semnificant, adică își divulgă originalitatea personală de sens pe deasupra ființării. Semnificația originală cu care e investit chipul este tocmai de a sta ca centru care iradiază semnificație. Opera lui luminează în obscuritatea metafizică a imparțialului *il y a*, aduce expresivitate în orizontul elementalității nocturne, înfățișează promisiunea unei geneze care poate marca repere, ordine, orientare, relație și emfază⁴³.

Chipul, sens și luminare, cât de profund. Sensul fundamental descoperit de noi în raționalitatea lumii este că ea vine de la Persoana supremă (prin chip) și este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanței cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii între ele. Persoana e mai mult decât raționalitatea, prin intenționalitatea ei fără sfârșit îndreptată spre altul, prin iubirea ei nelimitată, prin libertatea nemărginită. Dar acestea nu sunt lipsite de sens. Raționalitatea e modul de comunicare a sensurilor profunde implicate în acestea. În comuniunea treimică este sensul infinit. Din ea se comunică omului pe cale rațională sau inteligibilă, adaptată lui, voința ei de a-l ridica și pe el la comuniunea cu ea, ca la sensul său suprem și infinit⁴⁴. Lucrurile, ca imagini ale rațiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înțelegere și folosire murdară și producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimăș lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăși raționalitatea lucrurilor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine și scopul lor, de a ne înălța spre Dumnezeu. Și însuși sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raționalității lucrurilor⁴⁵. Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii umane creatoare și progresive. Raționalitatea deplină și totuși maleabilă a materiei capătă sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilități, numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de

⁴³ Vianu Mureșan, *Heterologie, introducere în etica lui Levinas*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 171.

⁴⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 372.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 373.

comunitatea umană și față de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la Înviere⁴⁶.

Acestea sunt câteva dintre perspectivele din care este definită persoana / subiect în gândirea răsăriteană, ea este mai mult decât exprimă conceptul de individ, chiar mai mult decât dialogicitatea pe orizontală, omul se realizează ca persoană atunci când se manifestă liber și conștient ca promotor/actant al dialogicității verticale. Este subiect, deopotrivă, al actului cultural și al actului cultic ce trebuie să-l încununeze în scop spiritual.

Sinele. Pentru a defini sinele aș invoca un act enunțat mai sus: punerea numelui tuturor făpturilor. Potrivit credinței noastre, Dumnezeu creând lucrurile ca plasticizări și sensibilizări ale rațiunilor Sale, a dat totodată omului rațiunea ca organ de cunoaștere a lor. Se poate spune de aceea că omul are chiar datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza, operă în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei. Pe de altă parte, omul este obligat să cunoască aceste rațiuni ale lucrurilor, căci altfel nu se poate folosi de ele și nu poate trăi între ele⁴⁷.

Dar Dumnezeu a implicat în această raționalitate, în același timp permanentă și elastică a lucrurilor, și în posibilitatea cunoașterii și folosirii ei conștient-raționale de către om - adică într-un mod continuu mai adecvat trebuințelor lui de ordin material și spiritual și comunitar în continuă creștere - sensuri mereu noi ale lucrurilor și ale ființei umane. „Rațiunile” lucrurilor și „rațiunea” umană au implicate în ele „sensuri” continuu noi, care ies la iveală prin aplicarea rațiunii umane la rațiunile lucrurilor⁴⁸.

Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească și să vorbească, prin faptul că El a gândit rațiunile lor și le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât și trebuința să le gândească și să le exprime, ca să poată face uz de ele în relațiile dintre ei și, prin aceasta, să se realizeze între ei și El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să-I răspundă Lui prin gândirea și vorbirea lor. În aceasta își găsesc toate sensul lor. Acesta e înțelesul cuvintelor din Facere: „Și Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le aduse

⁴⁶ *Ibidem*, p. 376.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 364.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 365-366

la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice” (Fac. 2, 19-20). Astfel, Dumnezeu Însuși a cerut omului să vorbească întrucât l-a îndemnat sau a pus în firea lui trebuința să descopere cuvintele ce i le-a comunicat El prin lucruri sau sensurile date de El lucrurilor.

De aceea, chiar cuvintele adresate de Dumnezeu nouă prin lucruri ne stimulează la înțelegerea lor. Iar înțelegerea lor provoacă un răspuns din partea noastră. Căci nu există cuvânt înțeles de un om, față de care el să nu ia o atitudine, adică să nu răspundă. El a început să vorbească atunci când a început să răspundă lui Dumnezeu, trebuind să răspundă, fiind obligat de Dumnezeu să răspundă prin lucrurile puse de Dumnezeu în fața lui; el a început să se actualizeze ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialog cu El, pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu Însuși. În însăși porunca creării, în acel „Să fie!” era cuprins numele celor create. De aceea, punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri, ființa noastră se dovedește superioară lucrurilor ca obiecte, așa cum este și Dumnezeu. Prin aceasta persoana noastră e ridicată pe un plan comun cu Dumnezeu, ca două subiecte care vorbesc despre lucruri ca despre obiecte, fiind și ea superioară lucrurilor și capabilă de a sta, prin dialogul cu Dumnezeu, oarecum pe același plan cu El, prin bunăvoința Lui.

Dumnezeu nu insuflează însă omului de-a gata înțelesurile și numele celor create de El, ci așteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea și trebuința lăuntrică. Fiindcă aceste înțelesuri și întrebări sunt actualizările unor virtualități indefinite. Dumnezeu așteaptă ca omul să descopere nesfârșitele gânduri ale Sale puse în lucruri și să exprime în cuvintele lui tot mai multe din indefinitele înțelesuri pe care voiește ca el să I le spună prin lucrurile create pentru el Dumnezeu așteaptă ca noi să înțelegem tot mai bine și tot mai deplin gândurile Lui puse în lucruri și cuvintele ce ni le-a adresat prin ele, sau ni le adresează prin situațiile noi în care suntem puși. Lumea își descoperă alte și alte aspecte, alte și alte modalități de combinări ale elementelor, alte și alte modalități create de raporturile între oameni și rezultate din raporturile oamenilor cu lucrurile⁴⁹.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 368-370.

Numai întrucât lucrurile capătă o anumită transparență sau relativitate în raport cu comuniunea inter-personală, ele își descoperă sensul lor din ce în ce mai profund și importanța lor în formarea spirituală a omului. O atitudine dreaptă față de lucruri e o atitudine dreaptă față de semeni și față de Dumnezeu și viceversa. Și de aceasta depinde dezvoltarea dreaptă a noastră, întrucât prin ele cunoaștem tot mai mult intențiile iubitoare ale lui Dumnezeu față de noi. Din ce se cunosc mai bine lucrurile, din aceea se cunosc mai mult înțelepciunea și iubirea lui Dumnezeu față de oameni, și din ce se cunosc mai mult acestea, din aceea se văd în lucruri sensuri mai profunde. Fiecare le vede potrivit luminării chipului său din lumina comunicării sale cu Proto-chipul, iar acest proces este un act de situare a persoanei în mediul conștiinței, această realizare a persoanei în conștiință este în fapt desăvârșirea sinelui deoarece persoana este irepetabilă, are personalitate proprie, și nu este anulată sau anihilată nici măcar de Dumnezeu.

Eklesia și recapitulativitate – omul liturg al Creației (*rațiunea responsabilă*). Omul a fost numit microcosmos, macrocosmos sau macro-anthropos. Sfântul Maxim Mărturisitorul optează pentru macrocosmos, fiindcă omul e chemat să cuprindă în sine toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, ca unul ce e deosebit de ea, deci realizând o unitate mai mare decât lumea exterioară lui; pe când, dimpotrivă, lumea, ca cosmos, ca natură, nu-l poate cuprinde pe om deplin în ea fără să-l piardă, fără să piardă astfel cea mai importantă și mai dătătoare de sens parte a realității. Faptul că omul e chemat să devină o lume mare este mai bine exprimat de conceptul de macro-anthropos, care exprimă faptul că propriu-zis lumea e chemată să se umanizeze întregă, adică să primească întregă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuință implicată în rostul ei. Treptele inferioare, chimice, minerale și organice ale existenței, deși au o raționalitate, nu au un scop în ele însele, ci scopul lor constă în a constitui condiția materială a existenței omului și a lor și ele nu sunt conștiente de acest scop al lor, în tipul conștiinței dialogice umane, spun aceasta pentru că rațiunile divine ale lor și ele se rostesc, devin străvezii. Făptura umană capabilă să conștientizeze raționalitatea creației primește, odată cu această capacitate de înțelegere, responsabilitatea pentru împlinirea scopului creației.

Raționalitatea omului care se servește conștient în scopul dăinuirii și al bunei sale dezvoltări - de raționalitatea naturii este infinit superioară acesteia, întrucât natura se

desfășoară în sine rigid și fără conștiința unui scop al ei. Totuși, contemplând această raționalitate a naturii, omul ajunge la o înțelegere mai înaltă a sensului existenței⁵⁰. În acest sens, vorbind de cunoașterea afirmativ-rațională despre Dumnezeu, din lucrurile lumii, Sfântul Grigorie de Nazianz zice: „Că Dumnezeu există și e cauza făcătoare și susținătoare a tuturor, ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate și, ca să zic așa, mișcate și purtate în chip nemișcat; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistență sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă ființă tuturor și le susține pe toate? Fiindcă nici cel ce privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântărețul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere. Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea. Și e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează până la capăt, urmând dovezile naturale”⁵¹.

Singur omul, ca rațiune responsabilă a creației, se folosește de raționalitatea naturii în mod conștient și, prin munca sa, urcă la o viață de comuniune spirituală și la conștiința unor sensuri și scopuri mai înalte ale naturii. Numai în om raționalitatea de indefinite virtualități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folositoare nu numai existenței lui biologice, ci și creșterii lui spirituale, numai omul, ca ființă conștient rațională care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin ea el însuși mai rațional, sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui. Descoperind și punând în valoare raționalitatea multiplu suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi, pentru mai bogata folosire a resurselor ei și pentru înțelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporește în comuniune cu aceștia; iar acest lucru e o sursă de cunoaștere a altor sensuri mereu mai înalte. În cunoașterea raționalității naturii prin rațiunea sa, omul își descoperă responsabilitatea sa față de ea, față de semenii și de Dumnezeu; și dezvoltarea acestei

⁵⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁵¹ *Oratio XXVIII*, Theologica, II, P. Q. 36, col. 33, apud Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 119.

responsabilități echivalează cu descoperirea crescândă a sensurilor lumii și ale existenței umane⁵².

Rațiunea analitică vede lumea și fiecare lucru al ei oarecum separat. Dar ea e însoțită, în omul care își trăiește complet existența sa, de o înțelegere care intuește, prin progresele rațiunii analitice, sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și sensul lor suprem. După concepția noastră creștină, rațiunea progresa în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor logice între ele, întrucât e condusă de rațiunea sau de înțelegerea care intuește sensurile tot mai înalte și sensul suprem al existenței. Rațiunea analitică se convinge chiar prin rezultatele ei de pe fiecare treaptă că n-a ajuns la explicația finală și totală a realității, iar rațiunea intuitivă, sau înțelegerea care intuește pe fiecare treaptă sensuri mereu mai înalte, o îndeamnă la alte cercetări și-i dă în același timp conștiința că sensul suprem sau deplin al oricărei unități cercetate e un mister legat de misterul întregii realități și al realității supreme, pe care niciodată nu-l va cunoaște deplin.

Slujire și transdisciplinaritate. Nu mai revin în ipostaza de definire a celor două concepte, ele pot fi deja înțelese în chip suficient de la Basarab Nicolescu, Thierry Magnin, Van Breda, ș. a, vreau să spun doar, în încheiere, că cel mai bine se realizează *în, întru și dincolo de* al transdisciplinarității în experiența lui Dumnezeu, aici, potrivit Sfântului Dionisie Areopagitul, Sfântului Ioan Gură de Aur, ș.a., se unesc, coliturghisesc cel puțin două nivele de realitate: lumea angelică (Biserica biruitoare) și lumea creată, înțeleasă ca Biserică (Biserica luptătoare), dar există și al treilea cer (II Cor. 12, 2) cerul tronului Treimii și acestea trei sunt în unitate doxologică veșnică în Liturghie.

Aceasta nu însemnează că voim să anulăm tot epistemicul, toată știința și să spunem: Înapoi la asceză și rugăciune, nu. Dorim să reaşezăm sensul înțelegerii creației și al poziției omului în creație ca rațiune responsabilă a creației. Și iată cum: Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o slujire preoțească a omului, și a îngerilor, însă face distincția între cele două slujiri arătând că, pentru a ajunge la nivelul chemării preoțești a îngerilor, ființele umane trebuie să practice continuu o slujire convenită lor ca preoți în cadrul creației cosmice a lucrurilor și animalelor⁵³. Această împlinire a funcției de preot al creației cosmice o realizează făptura umană în măsura în care descoperă rațiunile

⁵² *Ibidem*, p. 361.

⁵³ Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 30.

nevăzute ale lucrurilor și le face să devină eficiente în conținutul lor adevărat, și deci în mod propriu, în creația văzută⁵⁴.

Gândirea patristică răsăriteană invocă adeseori imaginea cosmosului ca biserică – eklezia -, arătând în ce fel se descoperă omului aspectul eclesial al lumii create: „cele cauzate din creațiune, privite corect, înalță mintea prin această privire la oglindirea Unului și o unesc dezlegând-o de toate, în chip simplu, cu înțelesul unitar al Unului, dacă mintea privește la ele așa cum se cuvine. Iar cele care au pe Unul cauzator și lucrător prin fire, întrucât Acela dă minții prin ele o formă asemenea lor, au puterea să facă mintea să cunoască pe însuși Unul acela. Acum cosmosul a devenit pentru acest om cu adevărat Biserica, în care se străvede Dumnezeu cel Unul”⁵⁵. În același sens, Sfântul Maxim, privind creația văzută ca naos, arată că trebuie să distingem ca pe o categorie deosebită subiectele umane, ca preoți în devenire care, slujind lui Dumnezeu, deschid lumea pentru o lucrare mai eficientă a lui Dumnezeu în ea⁵⁶. Cu alte cuvinte, toți oamenii sunt preoți chemați să transfigureze aspectul sensibil al creațiunii cosmice, făcând să se vadă tot mai clar Dumnezeu prin acest aspect, ca Cel în care toți și toate au să se unească.

Darurile cu care este înzestrată făptura umană sunt cele care fac posibilă împlinirea slujirii de preot al creației prin descoperirea raționalității care caracterizează întregul cosmos. Descoperirea acestei raționalități este posibilă omului prin activitate științifică; organizarea forțelor naturii conform rațiunilor lor spre folosul nostru se realizează prin munca noastră, iar punerea în relief a frumuseții lor armonioase se realizează prin artă. Truda, știința și arta nu sunt altceva decât lucrări prin care ființa umană împlinește o slujire de laudă a lui Dumnezeu, plină de recunoștința pentru folosul ce-l are din darurile creației. Ca preot al creației văzute, omul aduce în dar Creatorului darurile primite de la Acesta, îmbogățite însă prin munca și știința lui. Aceasta e slujirea sfântă sau preotească spre care am fost destinați în cadrul creațiunii cosmice, e un chip al Euharistiei⁵⁷. Munca și dăruirea - până la propria ființă - sunt cele două laturi ale destinației umane, iar ele alcătuiesc împreună slujirea noastră liturgică în sensul larg al cuvântului, ca înaintare spre unirea cu Dumnezeu și între noi în cadrul creației cosmice.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁵ Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. VIII, p. 292, apud *Ibidem*, p. 28.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷ *Ibidem*.

Aceasta e liturghia cosmică de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca înaintare a noastră spre Dumnezeu și ca unire tot mai strânsă între noi, prin înaintarea în Dumnezeu⁵⁸.

În liturghia aceasta cosmică, ce ne duce spre Dumnezeu și spre unirea tot mai strânsă între noi în El, se încadrează munca părinților pentru creșterea copiilor și jertfelnicia lor pentru ei, strădania descoperirii rațiunilor divine ale forțelor creației, munca scriitorilor și a creatorilor de artă care fac mai frumoasă și mai curată conviețuirea omenească. Munca aceasta și sudoarea ei au devenit dintr-o osândă (Fac. 3, 17-19) o slujire a lui Dumnezeu și a semenilor, împlinirea liturghiei „în naosul cosmic”.

Părinții răsăriteni nu se limitează la a înțelege numai cosmosul ca biserică, ci însăși ființa umană ca eklezia și persoana umană ca preot al ei. Astfel, preoția universală a mirenilor se arată atât în faptul că descoperă rațiunile nevăzute ale lucrurilor și prin aceasta contribuie la descoperirea și promovarea caracterului de Biserică al creației cosmice și al ființei proprii, cât și în faptul că omul credincios devine preot în biserica ființei proprii⁵⁹. Prin urmare, slujirea omului în cadrul liturghiei cosmice nu înseamnă numai slujirea în naosul cosmic, după cuvintele Sf. Maxim, ci înseamnă că trebuie să devină el însuși locaș bisericesc propriu-zis spre starea preoțească. El trebuie să dezvolte și în ființa sa calitatea de biserică ce are în centrul ei pe Dumnezeu și calitatea sa de preot ce slujește lui Dumnezeu aflător în altarul inimii sale.

Despre omul ca biserică a scris foarte lămurit Sfântul Marcu Ascetul. Omul credincios e și el o biserică actualizată pe măsura credinței lui, în care el însuși oferă darurile sale lui Hristos. Dar ceea ce e de remarcat este că Sfântul Marcu Ascetul vede preoția persoanei umane strâns legată și dependentă de arhieria centrală a lui Hristos. E ceea ce are loc și în Liturghia din locașul bisericesc, unde Cel ce se aduce jertfa, pentru a se împărtăși de ea cei de față prin preotul văzut, este Hristos, Arhiereul nevăzut. Și acest fapt trebuie să îl vedem și în Liturghia cosmică în care Hristos, Care e izvorul tuturor darurilor pe care noi le oferim Lui Dumnezeu, după ce a devenit om, S-a făcut și Arhiereul care Îl aduce pe ele, și ne aduce și pe noi Tatălui, ca dar, prefăcute în jertfa Lui, sau implicate în jertfa Lui, dat fiind că după ce El ne-a dat bunurile naturii și pe unii altora ca

⁵⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 32.

⁵⁹ Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 27.

daruri, noi am nesocotit datoria de a le aduce și de a ne aduce lui Dumnezeu și unii altora⁶⁰.

În interiorul făpturii umane Se află Hristos ca Arhiereu al bisericii noastre lăuntrice și împreună cu El suntem și noi preoți în ea. O spune aceasta Sfântul Marcu Ascetul, declarând că noi oferim lui Hristos, aflat în interiorul inimii noastre ca într-un altar, toate gândurile noastre din primul moment al apariției lor, înainte de a fi mușcate de fiara poftelor sau a mâniei. Prin aceste gânduri noi trăim o viață lăuntrică închinată lui Hristos, dar în legătură cu lumea din afară, deci nu lipsită de efect sfințitor și asupra acesteia. Cu alte cuvinte, slujirea preotească înaintea altarului inimii se răsfrânge în slujirea omului ca preot al întregii creații, în acest sens Sfântul Marcu Ascetul vede jertfele aduse lui Hristos de noi pe altarul inimii nu numai ca o aducere a ființei noastre, ci și a tuturor gândurilor și simțirilor noastre, arătând că noi nu trebuie să renunțăm la viața noastră în lume, ci să o închinăm pe aceasta cu toate cele ce le efectuează ea în lume ca daruri lui Hristos. Cu alte cuvinte, Sfântul Marcu Ascetul pune preoția noastră interioară, lucrătoare în biserica ființei noastre, în strânsă relație cu lucrarea noastră în lume, având să contribuim la sfințirea acesteia sau la acțiunea noastră preotească în creația exterioară.

Prin această liturghie interioară se realizează și în biserica ființei noastre o unificare a tuturor mișcărilor și tendințelor omului credincios între ele, și a lui cu Dumnezeu. Și ea ajută, la rândul ei, la unificarea fiecărei ființe umane cu celelalte în Dumnezeu, în activitatea sa în cadrul creațiunii cosmice, intensificând pe cea din locașul bisericesc în sens strict, pe care, pe de altă parte, se susține. Căci un om neunificat în sine - unificare ce nu se poate împlini decât în Dumnezeu - nu se poate unifica nici cu ceilalți⁶¹. Credinciosul nu săvârșește această liturghie personală, rupt de creație și de comunitatea umană.

Dar lucrarea arhierească a lui Hristos din inima noastră nu se restrânge numai la primirea gândurilor noastre și a ființei noastre înseși, ci se arată și într-o împărtășire a noastră de El. Aceasta pentru că în orice iubire adevărată are loc o predare reciprocă. Iar împărtășania este un act de reciprocă iubire între credincios și Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog și isihastăii, care au ajuns la o realizare culminantă a unirii cu Hristos,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁶¹ *Ibidem*, p. 39.

iradiind ca lumină în interiorul propriei lor ființe, vorbesc atât de predarea lui Hristos către ei, cât și de predarea lor lui Hristos. În aceasta trăiește omul cea mai negrăită taină. În acest sens, Calist Catafygiotul zice: Când țâșnește în inimă, din adâncul profund al izvorului dumnezeiesc și din vederea înțelegătoare, puterea Duhului, e vremea potrivită de a tăcea. Căci atunci se săvârșește în chip negrăit sfânta slujbă (latreia) și închinarea minții către Dumnezeu în duh și adevăr⁶².

Nici în locașul uman al lui Dumnezeu, nici în cel cosmic, nici în cel liturgic propriu-zis, împărtășirea de Dumnezeu nu poate ajunge la capăt. În toate aceste locașuri ale lui Dumnezeu, împărtășindu-ne de El, experiem înfinitatea Lui. În toate ne întâlnim cu înfinitatea, căci împărtășindu-ne de El ne dăm seama că viața Lui depășește infinit ceea ce putem primi. Deși existând în istorie, făptura umană, în calitate de chip al lui Dumnezeu-Persoană, este și ea, într-un anume sens, de necuprins, sau, cel puțin, are întotdeauna ceva ce scapă rațiunii și înțelegerii noastre: „Chiar dacă persoanele fac parte integrantă din natură, cultură și istorie, există ceva din ele care trece mereu dincolo de ceea ce poate fi calculat, prevăzut și înțeles”⁶³.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

⁶³ Philip A. Rolnick, *Person, Grace and God*, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 120.